

## **Basra Mu'tezile'sinde Bilimsel Açıklamanın Temel Yapısı\***

### **Murat KAŞ**

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Kütahya/Türkiye,  
[murat.kas@dpu.edu.tr](mailto:murat.kas@dpu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-8007-7651>

#### **Araştırma Makalesi**

#### **Süreç**

Geliş Tarihi: 02.07.2025  
Kabul Tarihi: 19.11.2025  
Yayın Tarihi: 15.12.2025

#### **İntihal**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**Finansman:** Bu yazı "11. ve 13. Yüzyıllar Arası İslam Düşüncesinde Fiziksel Teori Modelleri" başlıklı ve 119K004 numaralı TÜBİTAK-ARDEB 1003 Projesi (2020-2023) kapsamında desteklenmiştir.

**Çıkar Çatışması:** Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

#### **Telif Hakkı**

© Murat KAŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

#### **Atıf**

Kaş, Murat. "Basra Mu'tezile'sinde Bilimsel Açıklamanın Temel Yapısı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 8/2 (2025), 328-343. <https://doi.org/10.52637/kiid.1733440>

#### **Öz**

Bilimsel açıklamalar ve teoriler nesne, olay ve olguların bir tür resmini ortaya koyma amacı taşır. Herhangi bir şeyi resmetme faaliyetinin gerekli niteliklere (kabiliyet ve idrak aracı) sahip bir ressamı, resim araç-gereçlerini (kalem, fırça vb.), resmin yapılacağı bir zemini (kâğıt, tuval vb.), resmedilecek unsuru ve perspektifi içerdiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında bilimsel bilginin oluşum sürecinde insanın sahip olduğu akletme fonksiyonu bu bilgiyi üretebilme kabiliyet ve imkânını, duyular ise gözlem araçlarını oluşturur. Diğer taraftan nasıl tasvire konu olan bir şey ancak belirli sınır ve ölçülere sahip bir zeminde resmedilmek zorunda ise duyusal idrake ve gözleme bağlı olarak elde edilen verilerin teorik olarak kazanımı da birtakım kategorilerin ve zorunlu bilgilerin oluşturduğu bir zemine ihtiyaç duyar. İnsanın dış dünyaya dair gözlemlerini tutarlı, anlamlı ve sürdürülebilir bir bütünlük içerisinde inşa etmesini mümkün kılan söz konusu kategoriler ve bilgiler aynı zamanda onun idrakinin sınırlarını da belirler. Resim yapma yeteneği, gözlem vasıtası ve resmin yapılacağı zeminin hazır olması halinde uygun bir kalemle resmin çizilmesi aşamasına geçilir. Benzer şekilde temel kategorilerin ve ilksel bilgilerin oluşturduğu zeminde duyusal idrak araçları kullanılarak elde edilen gözlem veri ve sonuçlarının belirli bir dizge içerisinde değerlendirildiği bilimsel açıklamalar yapılır. Fakat herhangi bir çizim mutlaka perspektifi gerektireceği gibi herhangi bir bilimsel açıklamada da akıl yürütme sürecinin temel yapısını belirleyen örüntüden bağımsız ele alınamaz. Böylece bu tablo bize bilimsel açıklamayı mümkün kılan zeminden bilimsel bilgiyi elde etmenin vasıtalarına ve bilimsel açıklamada kullanılan kavramsal enstrüman ve şemalara uzanan bir çerçeve sunar. Bu çalışma, bahsi geçen bileşenleri dikkate alarak Basra ekolü içerisinde yer alan temsil gücü yüksek Mu'tezilî düşünürlerden hareketle bilimsel açıklamanın temel yapısını ortaya koyma amacını taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Mu'tezile, Bilimsel Açıklama, Nedensellik, Bilgi.

\* Bu makale 13 Mart 2022 tarihinde FATAP Sempozyumu'nda sunulan, fakat tam metin olarak yayınlanmayan "Mutezile'de Bilimsel Bilginin Temel Yapısı" başlıklı bildirinin içeriği geliştirilerek üretilmiş halidir.

## The Basic Structure of Scientific Explanation in Basrian Mu'tazila\*

**Murat KAŞ**

Assoc. Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Kütahya/Türkiye,  
[murat.kas@dpu.edu.tr](mailto:murat.kas@dpu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-8007-7651>

### Research Article

#### History

Received: 02.07.2025

Accepted: 19.11.2025

Published: 15.12.2025

#### Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Funding:** This article was supported by the TUBITAK-ARDEB Project (2020-2023) titled "Pyhsical Theory Models in Islamic Thought between 11<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries" and numbered 119K004.

**Competing Interests:** The author declares that have no competing interests.

#### Copyright

© Murat KAŞ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

#### Cite as

Kaş, Murat. "The Basic Structure of Scientific Explanation in Basrian Mu'tazila". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/2 (2025), 328-343. <https://doi.org/10.52637/kiid.1733440>

### Abstract

Scientific explanations and theories aim to present a kind of picture of objects, events and phenomena. It is clear that the activity of painting anything involves a painter with the required qualities (ability and perception), painting tools (pencils, brushes, etc.), a ground (paper, canvas, etc.), the element to be painted and perspective. From this point of view, in the process of the formation of scientific knowledge, the intellectual function of human beings constitutes the ability and possibility to produce this knowledge, and the senses constitute the means of observation. On the other hand, just as something that is subject to description must only be depicted on a ground with certain limits and measurements, the theoretical acquisition of data obtained through sensory perception and observation also requires a ground formed by certain categories and required knowledge. These categories and knowledge, which enable human beings to construct their observations of the external world in a coherent, meaningful and sustainable unity, also determine the limits of their perception. When the ability to draw, the means of observation and the ground on which the drawing is to be made are ready, the stage of drawing the drawing with a suitable pencil begins. Similarly, scientific explanations are made in which the observation data and results obtained by using sensory perception tools on the ground formed by basic categories and primordial knowledge are evaluated in a certain sequence. But just as any drawing necessarily requires perspective, any scientific explanation cannot be considered independent of the pattern that determines the basic structure of the reasoning process. Thus, this picture provides us with a framework that extends from the ground that makes scientific explanation possible to the means of acquiring scientific knowledge and the conceptual instruments and schemes used in scientific explanation. Taking these components into account, this study aims to reveal the basic structure of scientific explanation based on the highly representative Mu'tazilite thinkers of the Basrian school.

**Keywords:** Kalām, Mu'tazila, Scientific Explanation, Causality, Knowledge.

\* This article is an improved version of the paper titled "The Basic Structure of Scientific Knowledge in Mu'tazila" presented at the FATAP Symposium on March 13, 2022, but not published as a full text.

## Giriş

Dinî düşünce geleneği içerisinde sistemli bir bilimsel-felsefi soruşturma faaliyetinin temellerini atma noktasında Mu'tezile'nin çabası, etkisi ve katkısı yadsınmaz. Hem insan tarafından meydana getirilmeyen varlık alanı hem de insanın fiilleriyle mevcudiyet kazanan varlık alanına dair araştırmalarla birlikte teoriler oldukça erken bir tarihten (hicrî ikinci asır) itibaren şekillenmeye başladı. Çeşitli tabiat teorileri (atomculuk, tabiatçılık, cisimcilik, arazcılık vb.) bu sürecin başında oluştu. İrade ve özgürlük sorununa dair tartışma ve teoriler yine erken dönemden itibaren farklı yelpazedeki görüşlerin filizlenmesine yol açtı. Zaman içerisinde doğa ve ahlak teorilerinin aynı zamanda teolojik tartışmaların bir parçası haline getirildiği bütünlük bir sistem oluştu. Böylece varlık, bilgi, eylem ve değer alanlarına dair temel görüşler şekillendi. Mu'tezile tarafından oluşturulan bu birikim sadece ekolün kendi içindeki gelişiminin bir ürünü olmakla kalmadı, gerek bir meydan okuma olarak görülmesi gerekse bilimsel araştırma gündemini belirlemesi ve ona yön vermesi yoluyla diğer kelimelerin de ortaya çıkmasına zemin hazırladı.<sup>1</sup>

Mu'tezilî düşünce çağdaş dönemde teoloji, ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, aksiyoloji vb. alanlar açısından birçok araştırmaya konu olmasına rağmen bu alanlara dair bilimsel açıklama ve teorilerin 'işlemcisi' hüviyetinde olan temel yapı farklı açılardan parçalı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda *Beings and Their Attributes The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period, The Physical Theory of Kalam: Atoms Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, "Mu'tezilî Bilimsel Açıklama Teorisi ve Olağanüstü Fenomenlerin İzahı" ve *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı Hasen er-Rassâs Örneği* başlıklı çalışmaları anabiliriz.<sup>2</sup> Bütünlüklü ve yalın bir çerçeve ortaya koyma amacı taşıyan elinizdeki çalışmanın birinci bölümünde zihnin bilimsel açıklamayı mümkün kılan yapısı ele alınmaktadır. İkinci bölüm bilimsel açıklamanın ve bilgi üretiminin araçları olan idrak ve akıl yürütme sürecinin temel yönlerini incelemektedir. Üçüncü bölümde ise bütün bilimsel açıklamaların örüntüsünü oluşturan yapı; ontolojik kategoriler, nedensellik, kipler ve parça-bütün ilişkisi açısından ele alınmaktadır.

### 1. Bilimsel Açıklamayı Mümkün Kılan Zemin: İnsanî Bilinç

İnsan yaşamının temelde *neyi bilebilirim?* ve *neyi yapmalıyım?* sorularına verilen cevaplar doğrultusunda inşa edildiğine kuşku yoktur. İnsanın kognitif yapısı hem zorunlu, verili bilgileri/kategorileri hem de kazanılmış içeriğiyle birlikte birincisi dikkate alındığında rasyonel bilinci, ikincisi açısından bakıldığında ahlakî bilinci içeren bir bütünlüğe sahiptir. Rasyonel bilinç, insanın kendi çabasıyla elde etmediği, ona sunulmuş olan bilgi ve kategorilerin yanında, bunlara dayalı olarak üretilen teorik bilgilerden oluşmakta iken ahlakî bilinç de aynı şekilde birtakım temel nosyon ve ilkelerle bunlara göre şekillenen eylemlere dair ahlakî yargı ve hükümleri içermektedir. Bilgi-eylem, teori-pratik unsurlarının zemininde yer alan epistemolojik-aksiyolojik dayanak ve ilkeleriyle birlikte bütün kognitif içeriği *akıl* kelimesiyle ifade eden Mu'tezilî düşünürlere göre bu kavramın etimolojisi insanî bilincin bu iki yönünü ele vermektedir. Bu bağlamda akıl hem insanın kendi çabasıyla elde ettiği bilgilerin *bağlandığı* bilgi ve kategorileri (=rasyonel bilinç) hem de kişiyi nefsin arzuladığı şeylerden ve kötülüklerden alıkoymayı onu *bağlayan*, kökleri vicdanda (=ahlakî bilinç) bulunan ilkeleri ifade etmektedir.<sup>3</sup> Onlara göre Tanrı tarafından insanda yaratılan ya da insan doğasına yerleştirilen bu ilke ve kategoriler, kazanılmış (mükteseb) bilgilere mukabil aklın yetkinliği (*kemâlü'l-akl*) olarak isimlendirdikleri bilgileri/formları temsil etmektedir.

Mu'tezilî düşünürler açısından bakıldığında kemâl-i aklın göstergesi olan bilgiler hem saf aklın hem de pratik aklın yetkinliğiyle ilişkili idrakler ve bilgilerdir. Kişinin kendi zatına, sıfat ve fiillerine, bir şeyin

<sup>1</sup> Kelim ilminin Mu'tezilî düşünürler elinde bir disiplin haline gelme süreci için bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023).

<sup>2</sup> Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany: State University of New York, 1978); Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: E. J. Brill, 1993); Hayrettin Nebi Güdekli, "Mu'tezilî Bilimsel Açıklama Teorisi ve Olağanüstü Fenomenlerin İzahı", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Mart 2025), 1-31; Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2025). Özellikle üçüncü bölümde irdeleyeceğimiz ontolojik kategorileri ve kavramları ele alan Frank'ın çalışması, metin analizine dayalı ayrıntılı açıklamaları içerdiği için bilimsel açıklamaya dair resmin daha yalın haliyle zihinde oluşmasını zorlaştırmaktadır. Dhanani'nin çalışması Mu'tezilî bilimsel açıklama teorisine dair parçalı anlatılar içermektedir. Güdekli'nin makalesi olağanüstü fenomenlerin izahına odaklanmaktadır. Çetin'in çalışmasında özellikle üçüncü bölümde ele alacağımız kavram ve kategoriler Hasen er-Rassâs özelinde ayrıntılı olarak incelenmekle birlikte bunlar, bilimsel bilgi üretiminin temelini oluşturan kognitif yapıyı ve bilimsel bilginin araçlarını da içerecek şekilde bilimsel açıklama modelinin bir parçası olarak kurgulanmamıştır. Ayrıca çalışmamızın üçüncü bölümü bilimsel açıklama modelinin kısa, yalın ve bütünlüklü bir tatbikini de içermektedir.

<sup>3</sup> *Şerhu't-Tezkire fi ahkâmîl-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh*, nşr. Sabine Schmidtke - Nasrullah Pürcevâdî (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006), 155b-156a; Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâil (IV)* (Riyâd: Câmîatü'l-Melik Suûd, Kısmü'l-mahtûtât, 7783), 186a; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Firaku gayru'l-İslâmiyye*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî (Kâhire: ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 5/227.

hem var hem yok olamayacağına, iki mekânda birden bulunamayacağına, iki zıddın bir araya gelemeyeceğine, bir aradalık ve ayrıklığa, bütün-parça ilişkisine, fiilin fâiline delalet ettiğine, adaletin iyi, zulmün kötü olduğuna, iyiliğin övgüyü, kötülüğün yergiyi gerektirdiğine dair bilgiler ile herhangi bir akıl yürütme olmaksızın duyuşsal idrake bilincin eşlik etmesiyle elde edilen bilgiler bu kategoride yer alır.<sup>4</sup> Bu kategorilerin ve bilgilerin iktisabî ve istidlalî bilginin temelini oluşturması, idrak eden öznenin bunları bilincin nesnesi haline getirmesini gerektirmemektedir.<sup>5</sup> Diğer bir deyişle bunların epistemolojik açıdan dayanak olması için idrak eden öznenin onlara sahip olması yeterlidir, onlara dair farkındalığının bulunması zorunlu değildir. Bu bilgilerin bir kısmı ilksel (*mübtede*) olma niteliği taşımaktadır. Bu, onların diğer bilgilere esas teşkil edecek bir zemin oluşturmaları açısından 'ilksel' olma özelliğine, herhangi bir vasıtayı gerektirmemeleri açısından ise 'doğrudanlık' niteliğine göndermede bulunmaktadır. İnsanın zorunlu bilgilere dayalı olarak çeşitli vasıtalarla elde ettiği bilgiler kazanılmıştır (*mükteseb*). Bunlar, elde edilme sürecine bir duyunun ya da akıl yürütmenin aracılık etmesi anlamında iktisabîdirler. Duyuların eşlik ettiği bilgiler ancak duyu araçlarının kullanılmasıyla oluştukları için doğuştan ya da ilksel değildirler. Fakat duyular vasıta olarak kullanıldığında meydana gelen bilginin tercihe bağlı olmaması anlamında zorunludurlar. Akıl yürütmenin eşlik ettiği kazanılmış bilgi ise *istidlalî bilgi* olarak adlandırılır. Tevatür yoluyla elde edilen bilgilerin de bu tablodaki yerini almasıyla kelamî epistemolojide temel kaynakları tespit etmiş oluyoruz. İster mübtede ister iktisabî isterse istidlalî bilgi olsun kelamcılar kuvve-fiil eksenli bir metafiziğe dayanmadıkları için bilgilenme, bir kuvveden fiile çıkma eylemi değildir. Bu sebeple ortodoks görüş açısından bakıldığında kelamcılar nezdinde bilgi yoksa akıl da yok demektir.<sup>6</sup>

Teorik ve pratik aklın yetkinliğini temsil eden bütün bilgilerin insanda oluşması, diğer aşamaya geçiş için zeminin hazır olduğunun göstergesidir. Bütün ispat ve kanıtlamalara temel teşkil eden ilke ve esasların (*usûlü'l-edille*) tespit edildiği bu aşamayı, akıl yürütme süreciyle ulaşılabilecek bütün alt iddia ve hükümlerin dayanaklarını serimleme çabası olarak görmek mümkündür. Çünkü hem aklın yetkinliğini temsil eden bilgiler hem de onlara dayanan ilke ve esaslar zorunlu bilgiler kategorisinde yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu ilke ve esasların aklın yetkinliğine dayanması, onlardan akıl yürütme yoluyla türetilmesini gerektirmemektedir. Mesela insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ilkesi, fiilin ona ait olup kendi irade ve isteğiyle meydana geldiğine dair bilince dayanır. Bu durumda insanın bir şeyi istediğinde onu yaptığına, istemediğinde yapmadığına dair idraki, aklın yetkinliğinde içerilen zorunlu bir bilgi olup insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğuna dair ilkenin zeminini oluşturmaktadır. Yine hareket, durağanlık, birleşiklik ve ayrıklık gibi oluşların dayanağı, cismin hareketli olabilecek iken durağan, parçaları ayrılabilecek iken bir arada olmasının imkânıdır. Hem oluşların kendisine dair idrak hem de söz konusu imkana dair bilgi zorunlu olmasına rağmen, ikincisi birincisinin esasını oluşturmaktadır.<sup>7</sup> Pratik akıl açısından bakıldığında da söz gelimi insanın fiilinin kendi istek ve iradesiyle meydana geldiğine dair bilgi, fiilinden dolayı övgü ya da yergiyi maruz kalacağına dair ilkenin temelini oluşturur.

Aklın yetkinliğini temsil eden bilgi ve kategoriler zorunlu olduğu için insanın bunlara sahip olma yönünde bir irade gösterme ihtiyacı söz konusu olmasa da bu zemin üzerinde üretilen ve kazanılan bilişsel içerikleri, yani teorik ve pratik bilgileri kavramanın ön koşulu farkındalıktır. Böylece insanın dış dünyada var olan şeylere dair yalın idrakine eklenen farkındalık, akıl yürütme yoluyla bilgi üretmenin, irade etmek suretiyle eylemde bulunmanın ilk basamağını oluşturur.<sup>8</sup> Fakat bunların hepsini önceleyen temel ilke insanın, kendisine özgü rasyonel ve ahlakî bilincin eşlik ettiği tercihlerle yaşamını inşa eden özgür bir varlık olmasıdır. Bu sebeple Mu'tezilî düşünürler insanın bir şeyi istediğine ya da istemediğine dair bilgisinin zorunlu olduğunu ileri sürdüler. Böylece insan yaşamının teori ve pratiğine dair bilgi, yaratıcı tarafından bahşedilen aklın yetkinliğine dış dünyaya dair farkındalığın eklendiği ve buna bağlı olarak insanın düşünmeyi ve akıl yürütmeyi kendi iradesiyle tercih ettiği bir dizge içerisinde elde edilmektedir. Peki aklın yetkinliği ve farkındalık, söz konusu tercihin gerçekleşmesi için yeterli midir?

Mu'tezilî düşünürlere göre yaşama ve varlığa dair temel soruların yarattığı gerilime bağlı olarak düşünmek insan olmanın bir gereğidir.<sup>9</sup> Bu, insanın birtakım dünyevî faydaları elde etme ve zarar verecek şeylerden kaçınma arzusundan kaynaklandığı gibi ceza ya da yergiyi maruz kalma korkusundan kaynaklanan bir gerilim de olabilir.<sup>10</sup> Mesela insanın yaşamda kalma arzusu, onda bunu nasıl

<sup>4</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/59-67; 6/18; 11/198-199; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil*, 166b-167a; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille fi usûli'd-dîn*, ed. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 82-83; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikîyye, 1965), 1/6.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/152, 224-225.

<sup>6</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 22-33.

<sup>7</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1/6-7. Diğer bazı örnekler için bk. Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil*, 167a-167b. Bilgilerin bir kısmının diğerlerine epistemolojik açıdan dayanak oluşturması ile bilgiye konu olan şeylerin birbirlerine ontolojik açıdan dayanması arasındaki fark için bk. *Şerhu't-Tezkire*, 165a.

<sup>8</sup> Akıl yürütme ile irade arasında bir karşılaştırma için bk. *Şerhu't-Tezkire*, 171b; Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil*, 195b.

<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/352; *Şerhu't-Tezkire*, 173b.

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 36-37.

gerçekleştireceğine dair bir gerilim meydana getirir ve bu da onu düşünmeye iter. İnsanı farklı seviye ve düzlemlerde akıl yürütmeye sevk eden endişe ya da gerilim zayıf ya da güçlü birtakım işaretlere (emâre, delil), zihne gelen birtakım şeylere (*havâtır*), bir sâike (*dâî*) bağlı olarak oluşabilir.<sup>11</sup> Esasında sorumlu bir varlık olarak insanın yapması gereken ilk şeyin akıl yürütme olduğuna dair yaklaşımın ortak bir düşünceyi yansıttığı söylenebilir. İnsan yaşamının teori ve pratiğinin zemini olarak yaratıcının ve nübüvvetin ispatının sadece akılla yapılabilmesi, mükellef varlığın ilk yapması gereken şeyin neden akıl yürütme olduğunu göstermektedir. Bu durumda zorunlu olan ilk şeyin kuşku/gerilim, akıl yürütme iradesini göstermek, akıl yürütmeye yönelmek ya da bilgi/bilmek olduğuna dair görüşler, eylemin parçası olması açısından şüphe, gerilim ve yönelmenin söz konusu süreci öncelemesi, eylemin sonucu olması açısından ise bilginin asıl amaçlanan şey olduğu dikkate alınarak öne sürülen görüşleri ifade etmektedir. Diğer taraftan gerilimi mümkün kılan durum ile gerilimin su yüzüne çıktığı zihinsel bir durum olarak şüphe arasındaki farka dikkat çeken Mu'tezilî düşünürler zihnin iki ya da daha fazla seçenek arasında kalıp herhangi bir yargıda bulunamaması anlamındaki bir tereddütten değil; zihnin kavrayışından bağımsız olarak bilgiye konu olan nesne, olay ya da durumla ilgili seçeneklerin modalite açısından statüsünü temsil eden bir imkândan söz etmektedirler. Bu durumda kip olarak imkân, zihinsel bir durum olarak şüpheyi incelemektedir. Söz gelimi cismin sonradan meydana gelip gelmediğine dair şüphe, cismin sonradan meydana gelmesinin imkânsız olmadığına ve cismin yokluğunun imkânsız olmadığına dair iki düşünce tarafından öncelenmektedir. Bir kip olarak 'cismin sonradanlığının ve yokluğunun imkânı' ve zihnin bu imkânı idrak etmesini mümkün kılan bir kategorisi olmaksızın cismin sonradan meydana gelip gelmediğine dair bir şüphenin insan zihninde oluşması mümkün değildir. Ayrıca zihinsel bir durum olarak şüphenin bilgiyle birlikte bulunamaması, buna karşın söz konusu imkânın ve ona dair kavrayışın bilgiyle birlikte bulunabilmesi ikisinin farklı şeyler olduğunu göstermektedir. Mesela cismin sonradanlığına dair bilgiye sahip olmak bununla ilgili şüphenin ve tereddüdün ortadan kalkması anlamına gelirken, bu bilgiye sahip olmamıza rağmen yokluğun cisim için imkânsız olmadığını düşünmeye devam etmemiz mümkündür.<sup>12</sup>

## 2. Bilimsel Bilginin Araçları

Bilimsel bilgiyi üretecek bir yetkinlikle donatılan insanın kendisine ve dış dünyaya dair farkındalığı ve buna eşlik eden sorgulama süreci onda öğrenme ve bilgi sahibi olma güdüsünü harekete geçirir. İnsanın bu üretimi gerçekleştirmesinin iki temel vasıtası duyuşsal idrak ve akıl yürütmedir.

İdrakin bilgi elde etme vasıtası oluşunu tartışan Mu'tezilî kelamcılar sofistike bir dil geliştirme hassasiyeti de taşıdıkları için bilgi elde etme vasıtası (*âlet*), bilgi elde etme yolu (*tarîk*) ve bilginin dayanağını (*asl*) birbirinden ayırmışlardır.<sup>13</sup> Duyuşsal idrakin aracı ile onun işlevi arasındaki farka göndermede bulunan birinci ayrıma (*âlet* ile *tarîk* arasındaki ayrım) göre söz gelimi göz, duyuşsal idrakin aracı (*âlet*) iken görme duyuşsal idrakin kendisi, dolayısıyla da görülen nesneye dair bilgi elde etmenin yolu (*tarîk*) olmaktadır. Akıl yürütme sürecinde algının işlevini tespit açısından da analize dâhil edilen ikinci ayrım (*tarîk* ile *asl* arasındaki ayrım) açısından bakıldığında bir bilginin dayanağı (*asl*) olan diğer bir bilginin yokluğu halinde o bilginin kendisi de varlığını sürdüremez. Bir şey idrak edildiğinde ise idrak ortadan kalksa bile idrak yoluyla (*tarîk*) elde edilen bilgi varlığını sürdürür. Mesela bir entitenin varlığına dair bilgi, onun sonradanlığına dair bilginin dayanağını (*asl*) oluşturur. Bu durumda onun varlığına dair bilginin olmaması, sonradanlığına dair bilginin olmamasını gerektirir. Çünkü ancak var olan bir şeyin sonradanlığından söz edilebilir. İdrak söz konusu olduğunda ise söz gelimi görme yoluyla (*tarîk*) elde edilen bir bilgi, duyuşsal idrakin ortadan kalkması halinde bile varlığını sürdürebilir. Ayrıca bilgi elde etme yolu olarak idrak, bu yolla elde edilen bilginin nesnesiyle de ilintilidir. Mesela görmenin ilişkili olduğu nesne, aynı zamanda görmeye elde edilen bilginin de nesnesidir. Bunun aksine canlılığın idrakin yolu değil, şartı olduğu söylenir. Çünkü canlılık, idrak edilen nesneyle ilişkili olmayıp idrak edebilenin şartıdır.<sup>14</sup>

Mu'tezilî kelamcılar deney ve gözleme dayanmadığı gibi, deney ve gözleme de indirgenemeyecek bilgilerin varlığını kabul etmektedirler. Diğer taraftan duyular veri akışını sağlamaları açısından aklî hükümlere kaynaklık teşkil ederler. Bu bağlamda duyuşsal idrakle elde edilen bilgi olmadığı takdirde insanın diğer şeyleri bilmesinin mümkün olmadığı ileri sürülebilir. Fakat bu, duyuların akıl üzerinde belirleyici olması ve aklî bilgilerin doğruluğunun duyularla tespit edilmesi anlamına gelmez. Zira duyuların hüküm verme niteliği yoktur. Diğer bir deyişle duyular bir şeyi idrak ettiğinde bile hüküm akıl tarafından verildiği için, duyuşsal idrakle elde edilen bilgilerin doğruluğunda belirleyici olan yine akıl

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/386-400; Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâil*, 213b-216a.

<sup>12</sup> *Şerhu't-Tezkire*, 163b.

<sup>13</sup> *Şerhu't-Tezkire*, 155b; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/33-34.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/33-36; *Şerhu't-Tezkire*, 181a.

olmaktadır. Bu sebeple duyuların faaliyeti 'bilme' olarak adlandırılmamıştır.<sup>15</sup> Dolayısıyla akıl yürütme sürecindeki tedriciliğe, giriftliğe karşıt olarak duyu kanallarından gelen verilerin doğrudanlığını ve berraklığını öne sürerek duyusal idraklerin olmaması halinde akli bilgilere ulaşılamayacağı, duyulardan gelen veri akışının kesilmesi halinde akli bilgilerin de ortadan kalkacağı gibi gerekçelere başvurmak suretiyle duyusal idraklerin akli bilgilerin doğruluğu üzerinde belirleyici olduğu söylenemez.<sup>16</sup> Ayrıca gözlemin "duyular vasıtasıyla idrak etmek" şeklindeki tanımı,<sup>17</sup> insan söz konusu olduğunda bilincin eşlik etmediği saf bir gözlemden bahsedilemeyeceği anlamına gelmektedir.

Akl yürütme sürecinin düzensiz veri yığını üzerinde gerçekleşmesi mümkün olmadığı için insan zihni anlamlı bütünlükler oluşturma ve verileri tasnif etme ihtiyacı hisseder. Benzerlik ve farklılıkların duyular vasıtasıyla idraki bunun ilk aşamasını oluşturmaktadır. Mu'tezilî düşünürlere göre algının parçalı oluşu, yalın haliyle duyuların bütünlüçilik fonksiyonunun olmaması anlamına gelir. Bu sebeple bir şeyi genel olarak ya da ayrıntılı bir şekilde bilmek mümkün iken bir şeyi genel olarak algılamak mümkün değildir.<sup>18</sup> Bu durumda algının gözleme dönüşüp akıl yürütme sürecine basamak teşkil etmesi, bilincin algıya refakat ettiği eşikte ortaya çıkmaktadır. Parçalı olan saf algı sadece bütünlüçilik değil, süreklilik vasfından da yoksundur. Buna göre algı, birbiri ardınca gelen parçalı kesitlerin her birinde gerçekleşen ve geride kalan her anla birlikte o kesitteki algının da ortadan kalktığı bir eylemdir. Algıyla birlikte oluşan bilgi ise sürekliliğini devam ettirebilme imkânına sahiptir.<sup>19</sup>

İnsan idrakinin sınırları ve parçalı yapısı onun dış dünyaya dair gözleminin de sınırlarını çizmektedir. Çeşitli araçlarla gözlem alanının genişletilmesi bu handikapı aşma yönünde bir adım teşkil etse de doğası gereği duyusal algıya konu olmayan bir nitelikler kümesi daima var olmuştur. Ayrıntıda tartışmalar olmakla birlikte ana hatları itibarıyla bakıldığında Mu'tezile kelamcılarının göre renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk gibi arazlar duyuların idrakine konu olurken; oluş, telîf, itimâd, itikâd, irade, zan, fikir, bilgi, kudret, hayat gibi arazlar duyularla idrak edilemezler.<sup>20</sup> Bir araz, nitelik veya mana bedihî olarak bilinmediği ya da duyularla idrak edilemediği takdirde, onu bilmenin yolu ona delalet eden bir hüküm olur.<sup>21</sup> Mesela bir sıfat olarak kudretin kendisi algıya konu olmaz. Fakat fiilin gerçekleştirilmesinden hareketle kudretin varlığına çıkarsamada bulunuruz. Bu durumda eylemin kendisi kudreti açığa vurur ve kudretin varlığını onaylayan (*hüküm*) fiilî bir duruma tekabül eder. Bu çerçeveden bakıldığında hüküm, nesnenin doğrudan kendisine istinâd etmez; onda bulunan bir sıfatın, mananın ya da halin belirli tarzlarda dışavurumunu temsil eder.<sup>22</sup>

Aklın yetkinliğini temsil eden ilksel bilgilerin ve kategorilerin oluşturduğu zeminde duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler insanı akıl yürütme sürecinin ilk basamağına taşır. Bu sürecin özünü bilinenden (*delîl, emâre*) bilinmeyene (*medlûl*) ulaşma çabası oluşturur. Mu'tezilî düşünürler bilinen bir şeyden diğer bir şeye ulaşma eylemini *delâlet*, bir şeyin kendisine dair bilinenden yine kendisine dair bilinmeyen diğer bir şeye ulaşma işlemini ise *tarikatü'n-nazar* olarak isimlendirdiler. Buna göre söz gelimi arazların ve cisimlerin sonradanlığından hareketle yaratıcının varlığına ulaşmak birinci, arazlar için yokluğun mümkün olmasından hareketle onların sonradanlığına ulaşmak ikinci kısma girmektedir.<sup>23</sup> Bilinmeyene ulaşmanın yolu hem delilin kendisini hem de hangi açıdan delâlet ettiğini bilmektir. Mesela bir kimsenin eylemde bulunmasının mümkün olduğu bilinmediği takdirde onun kudret sahibi olduğu bilinemez. Fakat bu bilgi tek başına yeterli değildir, eylemde bulunabilmenin hangi açıdan kudretle ilişkili olduğunu da bilmek gerekir.<sup>24</sup>

Bütün insanlar zorunlu ve bedihî bilgiler açısından ortak olmalarına ve bilgi deneyimini aynı vasıtalarla gerçekleştirmelerine rağmen gerek idrak araçlarının etkin ve doğru kullanımı gerekse akıl yürütme sürecinin şartlarına uygun olarak gerçekleştirilmesi gibi hususların bireylerin kendi kabiliyetlerine bağlı olması hem akıl yürütme sürecinin kendisine hem de bu sürecin sonunda ulaşılan bilgiye yönelik kuşku ve itirazların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunların bilginin imkânı bağlamındaki sofist eleştirilerden farkı, ilksel bilgilerin ve duyusal idraklerin dışında yer alıp akıl yürütmeyle elde edilen ve duyusal idrake indirgenemeyecek teorik bilgileri hedef almalarıdır. Buradaki

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/21.

<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/57-58.

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 24.

<sup>18</sup> *Şerhu't-Tezkire*, 186b.

<sup>19</sup> Cüşemî, *Şerhu Uyûni'l-mesâil*, 236a-236b; *Şerhu't-Tezkire*, 186b.

<sup>20</sup> Rassâs, *Muhtasarü isbâti'l-a'râz*, "A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: the Mukhtaşar fî ithbât al-a'râd", nşr. Jan Thiele, *Shii Studies Review*, 2/1 (2018), 1-7. İdrak ve bilgi açısından arazlar için bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 22-25; 50-55.

<sup>21</sup> *Şerhu't-Tezkire*, 163b, 169b.

<sup>22</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kâhire: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârîş-Şarkıyye, 2009), 2/452.

<sup>23</sup> *Şerhu't-Tezkire*, 176b.

<sup>24</sup> *Şerhu't-Tezkire*, 174a.

kuşkunun özünde, duyuşsal idraklerdeki ortaklığa rağmen birtakım olgulara dair birbirine zıt teorilerin öne sürülmesi, kesin kabul gören bir teorinin ve yaklaşımın zaman içerisinde terk edilmesi gibi hususlar yer almaktadır. Bu durumda kuşku sahiplerine göre yapılacak şey duyulara, ortak tecrübî akla güvenmek, bunların ötesinde teori olarak öne sürülen şeyleri spekülâtif olarak nitelendirmektir. Farklı yaklaşımlar açısından çeşitli alanlara uzanabilecek bu kuşkunun; âlemin yapıtaşları, zaman, mekân, hareket gibi fizikle ilgili meselelere; âlemin ezeliyeti, irade ve özgürlük, ahlak, ruh-beden ilişkisi, ölümden sonra hayat, bilginin mahiyeti gibi ontoloji, epistemolojiye ve aksiyolojiye dair teorileri hedef aldığı söylenebilir. İnsan iradesiyle oluşturulmamış varlık alanını metafizik bir ilkedan âlemin suduru şeklinde değil de olumsuzluk çerçevesinde değerlendiren Mu'tezilî kelâmcılar, bu alana dair teori değişim ve dönüşümlerini rahatlıkla açıklayabilmişlerdir. Buna göre bir yaklaşım ya da teoriden vazgeçilip diğeri bir yaklaşımın benimsenmesi, vazgeçilen teorinin yanlışlığının, benimsenen teorinin de doğruluğunun mutlak kanıtı değildir. Zira olgusal alanla ilgili bütün teoriler özü gereği bu tarz değişim ve dönüşümlere açıktır. Ayrıca böyle bir şey nihayetinde hiçbir teorinin ve yaklaşımın benimsenmemesi sonucunu doğurur. Çünkü vazgeçilmesi imkân dâhilinde olmayan hiçbir teori ve yaklaşım yoktur. Tarihsel anlatı, birtakım teorilerden vazgeçilip başka teorilerin benimsendiği, benimsenen bu teorilerin de sonrasında yerlerini başka teorilere bıraktığının örnekleriyle doludur. Peki özü gereği durum böyle ise bu, nazarı bilgide kesinliğe ulaşamayacağı anlamına gelmez mi? Mu'tezilî kelâmcılar bu noktada delillerin gözden geçirilmesi, her bir teorinin çeşitli açılardan sınanması suretiyle doğru yaklaşımın tespit edilebileceğini söylediler. Birçok teori ya da yaklaşımla karşı karşıya olan ve onları doğruluk yanlışlık açısından değerlendirmeyi isteyen kimse, onların savunucularına tâbi olmaktan uzak durmalı, deliller üzerinde akıl yürütmelidir.<sup>25</sup> Onların temel iddialarının ve tikel önermelerinin zorunlu bilgilerle çelişip çelişmediğine, temel ilkelerle tikel önermeler arasında ve tikel önermelerin kendi aralarında çelişki olup olmadığına, asla taalluk eden şüphe, itiraz ve sorunlar karşısında cevap ve çözüm üretip üretmediğine bakmalıdır. Teorinin temel iddia ve yapısına yönelik bir tehdit içermeyen, salt tikel bir önermenin yanlışlanması ya da bir argümanın çürütülmesiyle sonuçlanan bir durum ise teoriden vazgeçilmesini gerektirmez. Bu durumda kendi yaklaşımının doğruluğunu kesin olarak bildiği ve emin olduğu halde, karşılaştığı bir soruna ya da kendisine yöneltilen bir itiraza cevap bulamayan kimse durup düşünmeli, doğru bildiğinden hemen vazgeçmemelidir. Eğer karşı argümanın onun delilini çürütecek nitelikte ise doğruyu yanlıştan ayırmak üzere konu üzerinde tekrar baştan akıl yürütmelidir.<sup>26</sup>

### 3. Bilimsel Açıklamanın Yapısı

Kelâm düşünce geleneğini temsil eden bütün ekollerde olduğu gibi Mu'tezilî düşünürler de zorunlu bilgilere dayanan nazarı bir faaliyet ve akıl yürütme (istidlâl) süreciyle birlikte tümel bir disiplin inşa etme çabası açısından ortaktırlar. İdrak ve bilgi edinme süreci, varlıkların durumunu ya da meydana gelen bir olayı inceleme, onlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etme işlemlerini içermektedir. İnsanın kognitif yapısı bu sürecin parçalı ve kademeli olmasını zorunlu kıldığı için akıl yürütme ameliyesi bütün entiteleri kapsamına alan mereolojik bir çözümlemeyi beraberinde getirmektedir.<sup>27</sup> Bu bağlamda yapılacak soruşturmada birbiriyle iç içe geçen ve bütün bilimsel açıklamaların örüntüsünü teşkil eden dört boyut göze çarpmaktadır:

- (i) Ontolojik yapının parçalara ayrıldığı birinci boyut bir şeyin kendisine (zat), niteliklerine (sıfat) ve etkilerine/sonuçlarına (ahkâm) referansta bulunan temel kategorileri içermektedir. Mu'tezilî gelenek içerisinde üretilen farklı fizik teorileri de dikkate alındığında, bu üçlü yapı zat, cevher, araz, sıfat, hal, tabiat, mana, fiil, hüküm gibi alt kavramları içeren bir ağ teşkil etmektedir.
- (ii) Ontolojik yapının parçaları arasındaki nedensel ilişkinin bilimsel açıklamasını içeren ikinci boyutta ise fâil, illet, sebep, muktazî, şart, dâî gibi kavramlar yer almaktadır.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) Mu'tezile akaidine dair yazdığı kasidedeki bir beyitte buna şu şekilde işaret edilmektedir:

قالت فكيف عرفت الحقّ هات به  
قلت بالفكر في الأقوال والعلل

Beyti yorumlayan Zeydî-Mu'tezilî düşünür Cafer b. Ahmed'e (ö. 573/1177) göre taassubu bir tarafa bırakıp bir ekolü bir bütün olarak diğeri bir ekole karşı tercih etmekten vazgeçmek ve herhangi bir görüşün incelenmesinde akıl yürütmenin şartlarının yerine getirilip getirilmediğine bakmak gerekir. İlgili beyit ve yorumu için bk. Cafer b. Ahmed, *Şerhu Kasideti Sâhib b. Abbâd fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Hasan Âlü Yasin (Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1965), 41-42.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/204-205.

<sup>27</sup> Alnoor Dhanani temelde varlığın Tanrı, cevher ve araz olarak üçe ayrıldığı yapıyı zengin ontoloji (sparse ontology) türü içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre Mu'tezilî düşünürlerin benimsediği ontoloji Tanrı, insan ve insanın evrenle ilişkisine dair bilimsel açıklamaların yükünü taşımaktadır. Ayrıntı için bk. *The Physical Theory of Kalâm*, 17-20.

<sup>28</sup> Nedensellik ile ilgili bu kavramların tanımları, zorunluluk ve imkân açısından analizi için bk. Hasen er-Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât ve miftâhu'l-müşkilât*, thk. Jan Thiele (Leiden: E.J. Brill, 2011), 3-57. Bunların ayrıntılı incelemesi için bk. Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı Hasen er-Rassâs Örneği*, 125-161. İlk dönem kelâmcılarında nedenselliğin farklı boyutlarıyla ele alındığı bir

- (iii) Bu iki boyuta dair açıklamalar, varlıkların sıfat ve etkilere sahip olma (*istihkāk*) cihetlerinin kip açısından analize dâhil edilmesini gerektirmektedir. Böylece zat, sıfat ve hükümler arasındaki ilişkinin zorunluluk, imkân, imkânsızlık kipleri (*keyfiyyet*) açısından incelenmesi soruşturmanın üçüncü boyutunu oluşturmaktadır. Nedensel açıdan etki gücüne sahip olan ya da bu sürecin bir parçası olan unsurların (*müessirât*) etkilerinin bu kipler açısından değerlendirilmesi, Mu'tezilî düşüncede nedenselliğin katmanlı yapısını açığa çıkartmak açısından önem teşkil etmektedir.
- (iv) Zatın sıfat ve hükümlere sahip olma cihetlerinin parça-bütün ilişkisi bağlamında mahal, bünye ve bütün (cümle) açısından incelenmesi (mereoloji) ise çözümlemenin dördüncü boyutunu oluşturmaktadır.

Bu tabloya göre Mu'tezilî düşüncede bilimsel açıklamanın temel yapısı, şu dört boyutu birbiriyle irtibatlı olacak şekilde içeren bir soruşturmaya ortaya konulabilecektir: (i) temel ontolojik kategoriler (ii) nedensellik (iii) kipler (iv) parça-bütün ilişkisi.

Temel ontolojik kategoriler içerisinde teknik anlamda entite (zat) olma vasfını taşıyan cevher ve arazlardır. Bu açıdan bakıldığında illet, tabiat ve mana da entite olma niteliğini taşımaktadır. Yine fâil ve sebep de teknik anlamıyla entite kabul edilmektedir.<sup>29</sup> Bunların dışında kalan sıfat, hal ve hükümler ise entite değildir. Bu dizgede entite vasfını taşıyan unsurlar birtakım sıfatları ve halleri, bu sıfatlar ve haller de birtakım hükümleri ortaya çıkarmaktadır. Hükümlerin doğrudan entitelere nispet edilmesi mümkün olmamakta, sıfatların ve hallerin ortaya çıkardığı hükümlerden söz edilebilmektedir. Bu sebeple hükmün doğrudan zata dayandırılması, dolayısıyla zatî hükümden bahsedilmesi imkânsız olmaktadır.<sup>30</sup> Böylece zatlar sıfatlarla, sıfatlar da hükümlerle birbirlerinden ayrılmaktadır.<sup>31</sup> Bu çerçevede bilimsel açıklama, entiteler arasındaki ilişkinin, onlarda ortaya çıkan ya da onların açığa vurduğu sıfat, hal ve hükümler doğrultusunda nedensellik ve modalite açısından analiz edilmesi sürecini ifade etmektedir.

Nedensellik ağı içerisinde yer alan unsurlar (*müessirât*) ve bunların etkide bulunma keyfiyetleri (kipler) bilimsel açıklamanın temel yapısına dair resmin önemli bileşenlerini temsil etmektedir. Gerek bir şeye varlık veren entiteleri gerekse o şeyin var olduktan sonra birtakım nitelikleri kazanmasında etkili olan şeyleri kapsayacak şekilde kullanılan *müessir* kavramı, en geniş anlamıyla, 'bir sıfatın ya da hükmün ortaya çıkmasını sağlayan şey' olarak tanımlanmıştır.<sup>32</sup> Bu harita içerisinde yer alan fâil, illet ve sebep gerçek anlamda müessir olma vasfına sahipken, muktazî, şart ve dâî müessir hükmünde olan unsurlardır. Fâil, illet ve sebebin gerçek anlamda müessir olmasının sebebi, sadece entite (zat) olma vasfını taşıyan şeylerin teknik anlamda müessir olarak adlandırılmasıdır.<sup>33</sup> Muktazî (zat sıfatı), şart ve dâî gerçek anlamda müessir değildir, müessir hükmünde olan şeylerdir. Hiyerarşik olarak bakıldığında bütün nedensellik zinciri, varlık veren fâile dayanmaktadır. Bu sebeple zincirde yer alan ve imkân ya da zorunluluk açısından etki gücüne sahip olan unsurların kendi kendine işleyen mekanik ya da natüralist bir yapının parçaları oldukları fikrine kapı aralama imkânı yoktur.<sup>34</sup> Söz konusu unsurları şu kategorilerde<sup>35</sup> toplamak mümkündür:

çalışma için bk. Osman Demir, *Kelamda Nedensellik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015). Mu'tezilî düşüncede nedensellik için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2024); a. mlf., "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab) Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 31-60; Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife Dergisi* 3/3 (2003), 275-292; Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82; Fethi Kerim Kazanç, *Kâdî Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014).

<sup>29</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 10.

<sup>30</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-sıfat 'an hasâisi'l-müessirât ve'l-muktezîyât*, thk. Serkan Çetin vd. (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 18, 43, 128; a. mlf., *et-Tarâiku'l-müstahdese*, "The New Methods (al-Tarâiq al-mustahdata) by al-Hasan al-Rassas: Editio Principes of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics", thk. Mostafa Ahmadi vd. *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 (2020), 90.

<sup>31</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, 1/157.

<sup>32</sup> كَلَّ مَا يَظْهَرُ بِهِ حَكْمٌ أَوْ صِفَةٌ

<sup>33</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 56.

<sup>34</sup> Rassâs, müessirâta dair yazdığı eserin dibâcesinde bu duruma şu ifadesiyle işaret etmiştir: الحمد لله الذي خلق الأرضين والسماوات الذي إليه ينتهي التأثيرات والمؤثرات وعلى وجوده يقف تصحيح الشروط واقتضاء المتقتضيات.

Cüşemî de aynı noktayı vurgulamaktadır: جميع المؤثرات موقوف عليه سبحانه وتعالى.

Ayrıntı için bk. *et-Te'sîr ve'l-müessir fi ilmi'l-keîâm* (Yemen: Mektebetü'l-Kâdî Hüseyin es-Sayyâğî), 6a.

<sup>35</sup> Bu kategorilerin çeşitli açılardan analizi için bk. Richard Frank, *Beings and Their Attributes*, 52-173; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 33-38; Jan Thiele, "Abû Hâshim al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwāl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 369-377; Cüşemî daha geniş anlamıyla müessirâta on iki kategoride değerlendirmektedir: Fâil, illet, sebep, muktazî, musahhih, ihtiyac, tazmin, şart, delil, filin ciheti, zıt, dâî. Ayrıntı için bk. Cüşemî, *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 6a.

- (i) Tanımına varlık ve yokluğun girmediği zat sıfatı (*muktazî*), nesne açısından en temelde yer almaktadır.
- (ii) Zatin fâil sebebiyle kazandığı varlık ikinci sırada yer almaktadır.
- (iii) Zat sıfatının fâile, yani varlık şartına bağlı olarak zorunlu kıldığı sıfat, hal ve hükümler ise üçüncü katmanı oluşturmaktadır.
- (iv) Dördüncü seviyede zatin illet ya da mana sebebiyle kazandığı sıfat ve hükümler yer almaktadır.
- (v) Başka bir entitenin varlığını gerektiren sebep -fâil ve illetle birlikte- hakiki müessir kategorisinde yer alan diğer bir entitedir.
- (vi) Müessirin tesirde bulunmasını mümkün kılan şart, bu ağ içerisinde yer alan diğer bir unsurdur.
- (vii) Tesiri mümkün ya da zorunlu kılma vasıflarına sahip olmayan dâî, diğer bir kategoriye oluşturmaktadır.

Bu unsurların etki (tesir) ve kip (keyfiyet) açısından karşılaştırmalı analizi bilimsel açıklamayı temel boyutlarıyla ortaya koyma imkânı tanıyacaktır.

(i) Zat sıfatı, bir fâile ya da illete muhtaç olmadığı gibi, onu gerektirecek diğer bir şeye veya varlığının şartı ya da sâiki (*dâî*) olabilecek bir şeye de muhtaç değildir.<sup>36</sup> Bir şeyin 'şey' ve 'zat' olmasının ilkesi olduğu gibi bilgiye konu olma imkânını da gerektiren zat sıfatı aynı zamanda benzerlik ve farklılıkların da dayanağını oluşturur. Bir şeye varlık verilebilmesi onun 'şey' ve 'zat' olmasına bağlı olduğu için zat sıfatı, varlığa bağlı olarak kazanılan bütün sıfatların da dayanağını oluşturur.<sup>37</sup> Zat sıfatının açığa çıkıp insan bilgisine konu olması muktezât sıfata bağlıdır.<sup>38</sup> Zat sıfatı zatta başlangıçsız ve zorunlu olarak bulunur, dolayısıyla hiçbir şekilde gerekçelendirilmenin (*ta'îl*) konusu olamaz. Fakat bu, zat ile zat sıfatı arasında geçerli olan bir durumdur. Yoksa zatin kendisine fâil tarafından varlık verilir, dolayısıyla fâil, zatin varlık kazanmasında müessir olur. Diğer taraftan zat sıfatının duyusal idrake konu olmaması ve onun gerektirdiği sıfat (*muktezâ*) vasıtasıyla ve varlık şartıyla açığa çıkması, bu sıfatın ya da varlığının zat sıfatının illeti olması anlamına gelmez. Bunun anlamı, zat sıfatının insanın bilgisine konu olmasının onun söz konusu sıfatla varlık kazanmasına bağlı olmasıdır.<sup>39</sup> Söz gelimi cevherin cevher oluşunun insan bilgisine konu olması, cevherin yer kaplama niteliğiyle varlık kazanmasına bağlıdır. Fakat bu, cevherin yer kaplamasının ya da varlığının onun cevher oluşunun illeti olması anlamına gelmez. Dolayısıyla cevherin yoklukta da cevher olduğuna dair bilgimiz cevherin cevher oluşunu onun yokluğu halinde idrak ettiğimiz anlamına gelmez. Zat sıfatının tanımına varlık ve yokluk girmediği için zatin varlığı halinde muktezât sıfattan hareketle idrak ettiğimiz zat sıfatının cevherin zati için yokluk halinde de geçerli olduğunu biliriz. Zati ayrıntılı olarak bilmek, zat sıfatının açığa vurduğu ve zorunlu kıldığı sıfat ve hükümleri bilmekle mümkün olduğu için zat sıfatı, onun gerektirdiği sıfatla tanımlanır. Mesela cevherin cevher olması, onun 'yer kaplamasını gerektiren sıfat' olmakla tanımlanır.<sup>40</sup> Zat sıfatının herhangi bir şart olmaksızın tek başına açığa vurduğu hükümler zatin tek başına bilgiye konu olma imkânı ile mutlak olarak benzerlik ve farklılıktır.<sup>41</sup>

(ii) Fâil vasıtasıyla meydana gelen varlık, zatin fâile muhtaçlığının en temel yönünü teşkil ettiği gibi hem zat sıfatının gerektirdiği nitelik ve hükümlerin hem de illete, şarta, dâîye bağlı olarak meydana gelen sıfat ve hükümlerin ortaya çıkmasında müessirdir. Fâilin zat üzerinde etkin olmasının şartlarından biri zatin fâille ilişkili olmasıdır (*ta'alluk*). İkincisi zat sıfatının fâilin tesirine aykırı olmamasıdır. Fâil sebebiyle kazanılan sıfatın varlığı, zorunlu olarak mevcut olan bir sıfata ya da hükme dayanmamalıdır. Fâil sebebiyle kazanılan vasıf, fâilin kudretine konu olabilmelidir. Bu şart, zat meydana geldikten sonraki nitelikler için geçerlidir. Zira zata varlık verilmesi söz konusu olduğunda bu şart, zatin fâille ilişkili olmasıyla aynı anlama gelmektedir.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Zeydî-Mu'tezilî düşünür İbn Şervîn zat sıfatını şu şekilde tanımlamıştır: "Herhangi bir mana ve fâilden kaynaklanmaksızın, herhangi bir şarta bağlı olmaksızın mevsuf için zorunlu olan sıfattır" bk. İbn Şervîn, *Hakâ'iku'l-esyâ*, "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in Hakâiku'l-esyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi", thk. A. İskender Sarıca - Serkan Çetin, *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 827.

<sup>37</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 160; Cüşemî, *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 4b.

<sup>38</sup> Cüşemî, *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 4a.

<sup>39</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü's-Şerh*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969), 192-193; 287-288; Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 160-161.

<sup>40</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 160; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf*, 1/136.

<sup>41</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 161.

<sup>42</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 21.

Fâil ya bir şeyin varlığı ya da varlığa eklenen sıfatlar üzerinde müessirdir. Bu sebeple fâilin zat sıfatı, muktezât sıfat ve hükümlerde müessir olması imkansızdır.<sup>43</sup> Onun tesirde bulunma imkânı, tesirin zorunluluğunu önceler. Fiilin mutlak olarak varlığı, kipiyle yani imkânının varlığını öncelemesiyle birlikte dikkate alındığında fâilin kudretini gösterir. Fiilin kipine diğer bir unsur, yani fiilin muhkem oluşu ve belirli bir düzen içerisinde gerçekleşmesi eklendiğinde bu nitelik fâilin bilgisini gösterir. Fiilin varlığı üzerine eklenen diğer unsurlar fâilin tercih ve iradesini yansıtır.<sup>44</sup> Fâil, müessir olma niteliği taşıyan sebep ve illetin varlığı üzerinde müessirdir. Sebep doğrudan fâilin kudretine izafe edilirken, sebep vasıtasıyla meydana gelen şey doğrudan sebebe, dolaylı olarak fâile nispet edilir. Söz gelimi akıl yürütme eylemi bilginin meydana gelmesinin sebebidir. Bu eylem (sebep), doğrudan fâile nispet edilirken eylemin doğurduğu bilgi (müsebbeb) fâile dolaylı olarak izafe edilir. Diğer taraftan fâil, illetin varlığı üzerinde müessir iken malul fâilin kudretine konu olmaz. Meselâ fâil bir nesnede hareketi meydana getirirken hareketin kendisi nesnenin hareketli olmasını zorunlu kılan bir illettir.<sup>45</sup>

(iii) Fâilin zata varlık vermesiyle birlikte zat sıfatının gerektirdiği birtakım özellikler açığa çıkar. Bu ilişki teknik olarak *iktizâ* kavramıyla ifade edilmekte, bu şekilde ortaya çıkan nitelik ve hükümlere de *muktezât* sıfat ve hükümler denilmektedir. Söz gelimi cevher fâil tarafından yaratılıp varlık kazandığında zat sıfatı, yani cevherin cevher olması onun yer kaplamasını gerektirir. Bu durumda yer kaplama, *muktezât sıfat* olur. Zat sıfatı (*muktazî*), "zatin sahip olduğu ve zat için diğer bir sıfatı gerektiren nitelik"<sup>46</sup> olarak tanımlanmıştır.<sup>47</sup> Zat sıfatının zata yüklem yapılabilmesi için zatin kendisi yeterli iken muktezât sıfatın varlığı için bu kadarı yeterli değildir. Mesela cevherin cevher olma vasfını taşıması için cevherin zati yeterli iken cevherin yer kaplaması için zati yeterli değildir, varlık sıfatının eklenmesi, yani var olması gerekir.<sup>48</sup>

Zat sıfatı entite olmadığı için ve sadece entite olma vasfını taşıyan şeyler gerçek anlamda müessir olduğu için teknik olarak cevherin yer kaplamasını gerektiren şey zat sıfatı değil, zat sıfatına sahip cevherin kendisidir.<sup>49</sup> Zat sıfatının gerektirdiği şey yine bir sıfat ya da hüküm olmak durumundadır. Çünkü zat sıfatı entite kategorisinde yer almadığı için diğer bir entiteyi zorunlu kılamaz. Bu sebeple muktezânın sıfat ya da hüküm olması gerekir.<sup>50</sup> Zat sıfatının tesiri varlık şartına bağlı olmakla birlikte zat var olduğunda muktezât sıfatı zorunlu olarak ortaya çıkarır. Söz gelimi cevher var olduğu an zorunlu olarak yer kaplar. Dolayısıyla fâil ile meydana gelen sıfatın aksine muktezât sıfat kudrete konu olmaz, çünkü zorunlu olarak meydana gelir.<sup>51</sup> Diğer taraftan zat sıfatı muktezât sıfatı gerektirmesine rağmen aralarında illet-malul ilişkisi yoktur. Çünkü illet, kendisi dışında bir şey için birtakım sıfat ve hükümleri zorunlu kılarken zat sıfatı yine zata dönük özellikleri zorunlu kılar. Diğer bir deyişle zat sıfatı ve muktezât sıfat tek bir şeye ait sıfatlar iken, illet ve malul iki ayrı şeydir.<sup>52</sup> Mesela cevherin cevher olması yine cevherin yer kaplamasını zorunlu kılarken bir illet/mana olarak hareket arazi hareketin kendisinin hareketli olmasını değil, hareketin bulunduğu varlığın hareketli olmasını zorunlu kılar.

Zat sıfatı ile muktezât sıfat arasındaki özgülük (*ihitâs*) ilişkisi, bir açıdan illet ile malul arasındaki özgülük ilişkisine benzer. Buna göre illet ancak belirli bir malulü zorunlu kıldığı gibi zat sıfatı da ancak belirli bir sıfatı zorunlu kılar. Bu sebeple cevherin cevher olmasının onun yer kaplamasını gerektirdiği (*iktizâ*) söylenirken cevherin yer kaplamasının onun belirli bir oluşa sahip olmasını, söz gelimi hareketli olmasını gerektirdiği söylenemez. Çünkü yer kaplama niteliği, oluşun bütün türevlerine eşit mesafededir. Diğer bir deyişle cevher hareket halinde yer kaplama vasfını taşıdığı gibi sükûn, birleşme ve ayrılma halinde de bu niteliğe sahiptir. Eğer yer kaplama cevherin hareketli olmasını zorunlu kılsaydı, oluşun diğer türevleri cevher için imkânsız olurdu. O halde yer kaplama niteliği cevherin *belirli bir oluşa sahip olmasını* değil, mutlak olarak *herhangi bir oluşa sahip olmasını* gerektirir. İşte bu zorunluluk, oluşun türevlerinden herhangi birine sahip olma imkânını barındıran bir zorunluluk olduğu için onu *iktizâ* kavramıyla ifade edilen zorunluluktan ayırt etmek için *tazmîn* kavramı kullanılmıştır.<sup>53</sup> Böylece cevher var olduğunda zat sıfatı, yani cevherin cevher oluşu onun yer kaplamasını gerektirecek (*iktizâ*), cevherin yer kaplama niteliği onun herhangi bir oluşa sahip olmasını gerektirecek (*tazmîn*), cevherde meydana gelen hareket arazi da onun belirli bir oluşa sahip olmasını, yani hareketli olmasını zorunlu kılacaktır (*îcâb*).

<sup>43</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 103.

<sup>44</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 22.

<sup>45</sup> Ali b. Muhammed el-Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât fi keşfi ma'ânî'l-müessirât* (Riyâd: Dâru Fâris, 2022), 86.

<sup>46</sup> كَلِّ صِفَةً اخْتَصَّتْ بِهَا ذَاتٌ وَجِبَ لِأَجْلِهَا لِتِلْكَ الذَّاتِ صِفَةً أُخْرَى

<sup>47</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 4.

<sup>48</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 79; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 64.

<sup>49</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/240.

<sup>50</sup> Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât*, 92.

<sup>51</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 79.

<sup>52</sup> Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât*, 87; Cüşemî, *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 11b.

<sup>53</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 274.

(iv) Teknik anlamda entite (zat) kategorisinde yer alıp müessir olma vasfı taşıyan diğer bir unsur illettir. Bu açıdan zat sıfatı ve muktezât sıfattan ayrışır, zira bunlar entite değildir. İlet “varlık üzerine eklenmiş bir sıfatı ya da hükmü bir başka şey için gerektiren entite”<sup>54</sup> olarak tanımlanmıştır.<sup>55</sup> Bu açıdan bakıldığında illetin tesiri yoklukta geçerli değildir. Çünkü yokluk bu tarz bir ilişkiyi ortadan kaldırır (*el-'ademü makta'atü'l-ihtisâs*).<sup>56</sup> Dolayısıyla illetin tesiri varlığa, dahası belirli bir tarzda var olup malulle ilişkili olmasına (*ihtisâs*) bağlıdır.<sup>57</sup> İlet zâtın varlığını zorunlu kılamaz, zat için birtakım halleri, sıfatları ve hükümleri zorunlu kılar.<sup>58</sup> Hiyerarşik olarak illet, zat sıfatı ve onun gerektirdiği sıfatın (muktezât sıfat) varlığını izler.<sup>59</sup> Diğer bir deyişle illetin tesiri, zat sıfatının ve onun zorunlu kıldığı sıfat ve hükümlerin tahakkuk etmiş olduğu bir düzlemde gerçekleşir.

İletlin bir sıfatı ya da hükmü başka bir şey için zorunlu kılması (*icâb*)<sup>60</sup> onu zat sıfatından ayırtmaktadır. Çünkü zat sıfatı, bir şeyi, zâtın kendisi için zorunlu kılar. Söz gelimi cevherin cevher olması yine cevherin yer kaplamasını gerektirirken hareketin varlığı hareketin kendisinin değil, bulunduğu nesnenin hareketli olmasını zorunlu kılar. Yine zat sıfatı muktezât sıfatı hem mümkün hem zorunlu kılar, yani muktezât sıfatı mümkün ve zorunlu kılan tek bir şey söz konusu iken, illet malulü sadece zorunlu kılar.<sup>61</sup> Mesela cevherin cevher olması onun yer kaplamasını mümkün ve zorunlu kılar, cevherin hareketli olmasını mümkün kılan şey onun yer kaplaması, zorunlu kılan şey ise harekettir.

İletli fâilden ayıran şey fâilin varlık verme özelliğini taşıması, illetin ise bu nitelikte olmamasıdır. Ayrıca fâilin tesirinde imkân zorunluluğu öncelikle illetin malulünü mümkün kılma vasfı yoktur. Diğer bir deyişle fâil, tercih ve iradesiyle tesirde bulunurken illetin bu noktada bir ihtiyârî söz konusu değildir.<sup>62</sup> Bu durumda illetin zorunlu kıldığı şeyi, yani manevî sıfatı mümkün kılan diğer bir şey olmalıdır. Söz gelimi nesnenin hareketli olmasını zorunlu kılan illet hareket iken mümkün kılan şey nesnenin yer kaplamasıdır.

İletlin entite olması onu zat sıfatından (*muktazî*) ayırır. Zat sıfatı, muktezât sıfat ve hükmün imkân ve zorunluluğu üzerinde müessir iken illet malulünü sadece zorunlu kılar. Yine tek başına zat sıfatı muktezâyı zorunlu kılmayabilir, yani buradaki zorunluluk şarta bağlı olabilir. Mesela cevherin cevher olmasının cevherin yer kaplamasını zorunlu kılması varlık şartına bağlıdır. Cevherin cevher olması yokluk halinde de cevher için geçerli iken cevher var olmadıkça yer kaplama niteliğine sahip olamaz. İlet ise böyle değildir, zira illetin yoklukta sübutu ve tesiri mümkün olmadığı gibi illetin kendisinin var olup tesirinin olmaması imkansızdır. Dolayısıyla illetin müessir olması onun zâtı üzerine eklenen herhangi bir ayrık şarta bağlı değildir.<sup>63</sup> Ayrıca zat sıfatı gerçek anlamda müessir değildir, müessir olan şey zat sıfatını ve onun iktizâ etme şartını taşıyan zattır. Söz gelimi cevherin yer kaplamasını gerektiren şey, cevherin cevher olma vasfı (zat sıfatı) değildir, cevher olma niteliğine sahip cevherin kendisi, yani zâtıdır. Halbuki malul üzerinde müessir olan şey illetin kendisidir, illetin taşıyıcısı olan entite değildir. Mesela nesnenin hareketli olmasını zorunlu kılan şey hareketin taşıyıcısı olması açısından nesnenin kendisi değildir, bizatihi hareketin kendisidir.<sup>64</sup>

İletlin varlığı halinde malulün zorunlu olması, malulün yokluğu halinde illetin de yokluğuna hükmedilmesi illeti sebepten ayırır. Çünkü sebep var olsa bile bazı engellerden dolayı sonuç (müsebbeb) var olmayabilir. İletli sebepten ayıran diğer bir husus, illetin sıfatı ve hükmü zorunlu kılması, sebebin ise bir entiteyi gerektirmesidir.<sup>65</sup> İlet tesir açısından sebepten daha güçlüdür, çünkü sebebin aksine illet, tesirde ayrık bir şarta dayanmaz.<sup>66</sup>

<sup>54</sup> كَلَّ ذات توجب لغيرها صفة أو حكما زائداً على الوجود

<sup>55</sup> Rassâs'ın *Kitâbü'l-müessirât*'ı üzerine şerh yazan Ali b. Muhammed el-Bekrî (ö. ?) Rassâs'ın illet tanımındaki ('bir başka şey için sıfatı gerektiren şey') boşluklara işaret ederek tanımı bu şekilde yapmıştır. Buna göre genel anlamıyla illet gerekçeyi, sebebi ve muktazî'yi içerecek şekilde kullanılmıştır. Söz gelimi 'bir nesneye siyah denilmesinin (tesmiye) gerekçesi siyahlığın onda bulunmasıdır' dediğimizde siyahlık teknik anlamda tesmiye'nin illeti değildir, nesnenin siyah olmasının illetidir. 'Cevherin cevher olması onun yer kaplamasının illetidir', 'insanın canlı olması onun idrak edebilmesinin illetidir' denildiğinde kastedilen şey onu gerektirmesidir (iktizâ). 'Ağırlık nesnenin düşmesinin illetidir' denildiğinde kastedilen şey sebeptir. 'Beyazlığın ortadan kalkmasının illeti siyahlığın onun yerini almasıdır' denildiğinde kastedilen şey teknik anlamıyla illet değildir. Ayrıntı için bk. Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât*, 88.

<sup>56</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşî'l-ahkâm*, 43, 50.

<sup>57</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 21.

<sup>58</sup> Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 81, 226.

<sup>59</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/245.

<sup>60</sup> Ali b. Muhammed el-Bekrî'nin Hâkim el-Cüşemî'den aktardığında göre icâb daha çok illet için kullanılmaktadır. Ayrıntı için bk. *Misbâhu'z-zulumât*, 88.

<sup>61</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşî'l-ahkâm*, 30.

<sup>62</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 8.

<sup>63</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 10-11.

<sup>64</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşî'l-ahkâm*, 61.

<sup>65</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 9; Cüşemî, *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 9b.

<sup>66</sup> Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât*, 86.

Mereolojik açıdan bakıldığında illetin nesnenin bütünüyle olan irtibatı onda meydana getirdiği hal vasıtasıyla gerçekleşir. İletin tesiri zatî olmayan, fakat zatta bulunan bir manadan kaynaklandığı için bu mana bütüne nispetle parça hükmündedir. Bu durumda illetin bütüne yönelik bir hükmü gerektirmesi hal vasıtasıyla olmak durumundadır. Söz gelimi bir mana ve illet olarak kudret, fâilin fiilde bulunma imkânına sahip olmasını gerektirir. Bir mana olarak kudret zatta parça olarak bulunurken fâilin fiilde bulunma imkânı bütüne ait bir hükümdür. Bu durumda parçanın kendisi bütüne ait bir hükmü gerektiremeyeceği için kudret ancak bütüne ait bir sıfat aracılığıyla fâilin fiilde bulunma imkânına sahip olmasını sağlar. Bu sıfat kudretin fâilde meydana getirdiği 'fiile kâdir olma hali'dir. Böylece kudret, fâilde 'fiile kâdir olma hali'ni meydana getirmekte, bu da fâilin fiilde bulunma imkânına sahip olmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>67</sup>

(v) Fâil ve illetin yanında gerçek anlamda müessir olma niteliğine sahip diğer bir unsur sebeptir.<sup>68</sup> Oluş, itimâd, akıl yürütme (nazar) sebep kategorisinde; ilk itimâdın doğurduğu diğer bir itimâd, oluş, bileşim (telif), ses, acı, bilgi ise sonuç (müsebbeb) kategorisinde yer almaktadır.<sup>69</sup> Diğer bir entitenin [varlığını] zorunlu kılan entite<sup>70</sup> olarak tanımlanan<sup>71</sup> sebep, entite olması itibarıyla fâil ve illet ile aynı kategoride yer alır. Bu açıdan sebep, entite olmayan zat sıfatından ayrışır. Yine bir şeyin varlığı üzerinde tesire sahip olması açısından sebep bir şeyin varlığında değil, var olduktan sonraki nitelikleri üzerinde müessir olan zat sıfatından ayrışır.<sup>72</sup> Entiteyi zorunlu kılması açısından sebep, sıfatı ya da hali zorunlu kılan illetten ayrışır.<sup>73</sup> Diğer taraftan tesirinin imkân ve zorunluluk yoluyla olması açısından fâil ve zat sıfatıyla ortak olan sebep, tesiri sadece zorunluluk yoluyla olan illetten ayrışır. Fâilden farklı olarak sebebin tesirinin imkânı zorunluluğunu zamansal olarak öncelemez. Diğer bir deyişle şartlar tahakkuk ettiğinde ve herhangi bir engel bulunmadığında sebep sonucu zorunlu kılar. Bu durumda illet gibi sebebin de ihtiyârından söz edilemez. Fâilin ise herhangi bir engel bulunmasa bile fiilini gerçekleştirme zorunluluğu yoktur.<sup>74</sup> Bu durumda ister Tanrı ister insan olsun, fâilin irade ve tercihinin bağlı olarak sebebin sonucu zorunlu kıldığı bir dizge söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla sebep sonucun varlık kazanmasında müessir olsa da fâilde olduğu gibi ona varlık verip onu yaratması söz konusu değildir. Bu düzlemde sebebin fâili, dolaylı olarak sonucun da fâili olmuş olur.<sup>75</sup> Mesela şartlarına uygun bir akıl yürütme bilgiyi zorunlu olarak doğurduğunda kendi irade ve tercihiyle akıl yürütme eyleminin fâili olan, yani onu yaratan insan, bilginin oluşumunun fâili olur. Şartların oluşmaması ya da engel bulunması halinde sebebin sonucu doğurmama imkânının olması, diğer bir deyişle sebebin varlığına rağmen sonucun meydana gelmemesinin imkân dâhilinde olması, sebebi illetten ayrıştıran diğer bir özelliktir. Zira illetin olduğu yerde malulün olmaması imkansızdır. Yine sebebin bir sıfatı ya da hükmü değil de entiteyi doğurması ve zorunlu kılması onu illetten ayıran diğer bir niteliğidir.<sup>76</sup>

(vi) Nedensellik ağı içerisinde işleve sahip olan diğer bir unsur şarttır.<sup>77</sup> Teknik anlamda müessir olan fâil, sebep ve illetten farklı olarak şart tıpkı zat sıfatı gibi müessir hükmünde olan şeyler kategorisinde yer alır. Şartın etkisi ve rolü sadece birtakım sıfat ve hükümleri mümkün kılma açısından, dolayısıyla zorunlu kılma vasfına sahip olan fâil, muktaẓî, illet ve sebepten bu açıdan ayrışır.<sup>78</sup> Yine şartın hem entite hem sıfat olabilmesi onu müessir olan diğer şeylerden ayrıştırmaktadır.<sup>79</sup> Bu bağlamda mesela hayat için bünyenin şart olmasını dikkate aldığımızda bünye bir entite, cevherin yer kaplaması için varlığın şart olmasını dikkate aldığımızda varlık bir sıfat olmaktadır.<sup>80</sup> Müessir ile şart bir araya geldiğinde

<sup>67</sup> Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm*, 36-37. Bu bütün-parça ilişkisinin akıl yürütme eylemi ile akıl yürüten kimse arasındaki ilişkiye uygulandığı bir örnek için bk. *Şerhu't-Tezkire*, 169b-170a.

<sup>68</sup> Cüşemî'ye göre sebep gerçek anlamda zorunlu kılan bir müessir değildir, müessir olan fâildir. Ona göre sebep bu açıdan illetten ayrışır. Çünkü malul üzerinde teknik anlamda müessir olan şey illettir. Ayrıntı için bk. *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 9b.

<sup>69</sup> Cüşemî, *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 11a; Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 6.

<sup>70</sup> كل ذات توجب ذاتا أخرى

<sup>71</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 4.

<sup>72</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 14.

<sup>73</sup> Cüşemî, *et-Te'sîr ve'l-müessir*, 12a.

<sup>74</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 9-10.

<sup>75</sup> Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât*, 89.

<sup>76</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 9.

<sup>77</sup> Rassâs şart için üç tanım zikretmektedir:

(أ) ما وقف عليه حصول غيره أو ما يجري مجرى الغير كالصفات

(ب) هو ما يصح حصول المشروط ولم يكن مؤثرا في وجوبه

(ج) ما وقف عليه صحة غيره أو ما يجري مجرى الغير كالصفات ولم يكن مؤثرا فيه

Tanımların ayrıntısı için bk. *Kitâbü'l-müessirât*, 4-5. Farklı açılardan eleştiriye tabi tutulan bu tanımları analiz eden Bekrî dördüncü bir tanıma daha yer vermektedir: 'Müessirin, zatı itibarıyla değil; tesiri itibarıyla kendisine dayandığı şeydir' (ما وقف عليه) (المؤثر في تأثيره لا في ذاته). Fakat o, bu tanımın da tartışmaya açık olduğunu söylemektedir. Ayrıntı için bk. *Misbâhu'z-zulumât*, 95.

<sup>78</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 12.

<sup>79</sup> Tanımlarda zat ya da sıfat yerine ism-i mevsul olarak 'ma'nın tercih edilmesi bunun göstergesi olarak okunmuştur. Ayrıntı için bk. Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât*, 94.

<sup>80</sup> Bekrî'ye göre birinci ve üçüncü tanımlarda yer alan 'ما وقف عليه حصول غيره' lafzı entiteyi, 'ما يجري مجرى الغير' ifadesi ise sıfatı imlemektedir. Ayrıntı için bk. *Misbâhu'z-zulumât*, 93.

herhangi bir engel olmadığı takdirde sonuç meydana gelir. Şart bulunmadığı takdirde ise sonuç imkânsız olur. Diğer taraftan şartın varlığı meşrutu zorunlu kılmaz. Söz gelimi bilgi, kudret gibi maânî sıfatların bilen ve kâdir olmak gibi manevî sıfatların bir varlıkta bulunmasının şartı canlılıktır. Yine cevherin yer kaplaması, arazları taşıyabilmesinin şartıdır. Fakat ne canlılık bilgiyi ve kudreti ne de cevherin yer kaplaması arazların varlığını zorunlu kılar.<sup>81</sup> Bunun anlamı şartın mümkün kıldığı şeyin şart sebebiyle meydana gelmemesi, şart oluştuğunda ortaya çıkma imkânına kavuşmasıdır. Şartın, mümkün kıldığı şeyi zorunlu kılması onu şart olmaktan çıkarıp sebebe dönüştürür.<sup>82</sup> Bu, şart ile mümkün kıldığı şey arasında tesir açısından bir özgülük (*ihtisâs*) ilişkisi olmadığı anlamına gelir. Mesela canlılık hem bilgiye hem de bilgisizliğe eşit mesafededir, onları sadece mümkün kılar. Bilgi sahibi olmak için canlılık şart olduğu gibi bilgisizlikle nitelenmek için de canlılık şarttır. Eğer canlılık bilgiyi mümkün kıldığı gibi zorunlu da kılsaydı, canlı için bilgisizlikten söz etmek mümkün olmazdı.

(vii) Müessir hükmündeki şeyler kategorisinde ele alınan diğer bir unsur dâîdir. Şartın aksine dâî, mümkün kılma vasfına da sahip değildir. Yapılan tanımlarda dâî, bir şeyin meydana gelmesinin ya da gelmemesinin, sürekliliğinin ya da kesintiye uğramasının sâiki olan bilgi, zan, düşünce (itikâd) manasında kullanılmaktadır. Hikmetten kaynaklanan dâî ile ihtiyaca bağlı dâînin ayrıştırılması, Tanrı'nın fiilleriyle yaratılmış varlıkların fiillerindeki saikleri birbirinden ayırma imkânı sağlamıştır. Buna göre hem Tanrı hem yaratılmışlar için geçerli olan hikmet dâîsi, bir fiilin iyi oluşuna ya da başkası için o fiilde temin edilecek bir fayda veya bertaraf edilecek bir zararın bulunduğu dair bilgi, zan ya da düşünceye göndermede bulunurken sadece yaratılmışlar açısından geçerli olan ihtiyaç dâîsi, bir fiilde temin edilecek bir faydanın veya bertaraf edilecek bir zararın bulunduğu dair kişide ya da canlı varlıkta bulunan bilgi, zan ya da düşünceyi ifade etmektedir.<sup>83</sup>

Nesnelerin bölünemeyen homojen maddî parçalardan oluştuğu bir dizgeyi dikkate aldığımızda canlı-cansız, bilinç sahibi-bilinçten yoksun, idrak sahibi-idrakten yoksun, iradeli-iradesiz gibi farklı skalalarda yer alan varlıkların çeşitliliğinin nasıl açıklanacağı sorusu, mereolojik açıdan yapılacak bir çözümlemenin diğer basamağını oluşturmaktadır. Bütün, parçalarının toplamından mı ibarettir yoksa toplamdan fazlası mıdır? Parçaların tek başlarına sahip olmayıp parçası oldukları bütün açısından taşıdıkları özellikler var mıdır? Diğer bir deyişle bütünü, tek tek parçalarla açıklanamayacak, dolayısıyla onlara indirgenemeyecek özellikleri var mıdır? Gerek nesnelerin cevher ve arazlardan oluştuğunu gerekse sadece arazlardan ya da cisimlerden oluştuğunu ileri süren Mu'tezilî düşünürlere göre parçaların toplamı, toplamın dışında bir entite meydana getirmez. Fakat bu, bütünü parçalara indirgenmediği, parçalarda bulunmayıp da bütünde ortaya çıkan hiçbir nitelik ya da fonksiyon olmadığı anlamına gelmez. Söz gelimi cevherin tek başına da olsa sahip olduğu cevher olmak, yer kaplamak, hâdis olmak, oluşa sahip olmak gibi niteliklerinin dışında, birden fazla cevherin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan özellikleri de mevcuttur. Nitekim canlı varlığı oluşturan homojen parçalarda var olmayıp bir bütün olarak canlıda bulunan özellikler vardır.<sup>84</sup> Bu bağlamda nesnelere oluşturan parçaların konfigürasyonu, konumlanışı, seyreklik ve yoğunluğu gibi birtakım faktörler homojen parçaların bir araya gelmesiyle beliren, fakat o parçalara indirgenemeyecek yapılar ve özellikler ortaya çıkarmaktadır. Bu husus sadece algıya konu olan fiziksel entiteler için geçerli değildir. Mesela hem akıl yürütme sürecinin aşamaları hem de kıyası oluşturan parçalar açısından baktığımızda, söz konusu aşamalar ve parçalar tek başına bilgiyi doğurmazken (*tevlîd*), bir bütün olarak akıl yürütme sonucunda bilgi meydana gelmektedir. Bu sebeple Mu'tezilî düşünürler varlıkların sahip olduğu özellikleri mahal, bünye kavramları bağlamında sınıflandırmış, parçalardan/mahalden kaynaklanan ve onları aşamayan, parçalardan/mahalden kaynaklanıp onları aşabilen ve hiçbir şekilde parçalara indirgenemeyip ancak onların oluşturduğu bütünlük ile açıklanabilen niteliklere ayırmışlardır.<sup>85</sup>

Zihnin işleyiş sürecinin Mu'tezilî düşünürler tarafından analiz edilme biçimi, bütün bu kavramsal çerçevenin nasıl bilimsel bir açıklamanın enstrümanı olarak kullanıldığını anlamak için elverişli bir model sunabilir. Buna göre zihnin akıl yürütme sürecinin temelinde yer alan zorunlu bilgiler, bilgiyi mümkün kılan (*musahhih*) canlılık vasfına sahip olan insanda *fâil* bir Tanrı tarafından yaratılır. Dış dünyaya dair farkındalığın ilk basamağında gerek merak duygusuna gerekse ihtiyaca bağlı olarak insanda oluşan *dâfil* onu düşünmeye iter. Bu noktaya kadar edilgen pozisyonda olan zihin, kendi fiilinin yaratıcısı, yani *fâil*

<sup>81</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 44-45; Bekrî, *Misbâhu'z-zulumât*, 173.

<sup>82</sup> Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 48.

<sup>83</sup> Hikmet ve ihtiyaç dâî'si olmak üzere iki dâî'den söz eden Rassâs şu tanımlara yer vermektedir:

داعي الحكمة: علم العالم أو ظنه أو اعتقاده بحسن الفعل أو أن لغيره فيه نفعاً أو دفع ضرر.  
داعي الحاجة: علم العالم أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل نفعاً أو دفع ضرر.

Tanımların ayrıntısı için bk. Rassâs, *Kitâbü'l-müessirât*, 5.

<sup>84</sup> İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1/13.

<sup>85</sup> Ayrıntı için bk. Serkan Çetin, *Zeydi-Mu'tezilî Kelâmı Hasen er-Rassâs Örneği*, 121-124; Rassâs, *Keyfiyyetü vücûdi'l-a'râz*, "Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Hasan al-Rassâs's Mas'ala fî keyfiyyât wujûd al-a'râd", thk. Mostafa Ahmadi vd., *Shii Studies Review* 5/1 (2018), 11-19.

konumunda olan insanın kendi iradesiyle başlattığı bir akıl yürütme sürecinin içerisine girer. Duyu ve gözlem verilerinin çeşitli kognitif süreçlerden geçerek işlenmesi, bilinenden (delil) bilinmeyene (medlül) ulaşmanın vasıtası ve medlüle dair bilginin *sebebi* olur. Sonuçta meydana gelen şeyin (müsebbeb) bilgi olabilmesi, delilin medlüle delâlet etme yönünün kavranması *şartına* bağlıdır. Bu şekilde akıl yürütme süreci bilgiyi doğurur (tevlîd). Bilginin bilgi olması (*zat sıfatı/muktazî*), onun zihinde belirli bir tarzda vaki olmasını (*muktezât*) gerektirir. Sürecin sonunda oluşan ve *araz* olan bilginin *mahalli*, insanın *bütününe* nispetle *parça* ve *şart* hükmünde olan belirli bir zihinsel yapıdır (*bünyetü'l-kalb*). Diğer taraftan bu mahaldeki mevcut bilgi, bütüne yönelik bir *hali* zorunlu kılan bir *illet* vazifesi görür. Böylece bir *mana* olarak bilgi, insana 'bilen bir varlık olma' vasfı (*manevî sıfat*) kazandırır. Bilen bir varlık olması ise insanda buna bağlı olarak ortaya çıkan bir *hüküm*, yani aksi alınamayacak bir kesinlik (*sükûn-ı nefis*) yoluyla kendisini açığa vurur.

Mutezilî düşüncede kozmolojiden doğa bilimlerine, epistemolojiden ontolojiye, teolojiden ahlaka uzanan bütün alanlardaki bilimsel açıklamalarda ve teorilerde enstrüman olarak kullanılan bu kavramsal çerçeveye bakıldığında fâil olarak Tanrı ve insan merkezde yer almaktadır. Gerek doğadaki işleyiş gerekse zihnin işleyişi sebep ve illet vazifesi gören entitelerle bunların tesirde buldukları şeyler (müsebbeb, malül) arasındaki ilişkinin ve bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan nitelik ve sonuçların (sıfat, hal, hüküm vb.) çerçevesinde gerçekleşir. Bu düzendeki devinimin asıl faileri Tanrı ve insan olmakla birlikte Tanrı kendi koyduğu yasalara bağlı olduğu gibi insan da bu yasaları keşfetmek ve ona göre hareket etmekle yükümlüdür. Bu durumda insan hem bahsi geçen temel entiteleri hem de ortaya çıkardığı durumların hangi sebeplere ve şartlara bağlı olarak gerçekleştiğini gözlemlemeli ve bu düzendeki yasalılığı kavramalıdır.

### Sonuç

Mu'tezilî düşünürlerin bilimsel açıklama modeli, Tanrısal iradenin belirlediği ve bir tür nomolojik zorunluluğu anımsatan düzende Tanrı dışındaki bütün unsurların tek başlarına ele alındıklarında kendinde mümkün statüsünde yer aldığı, bir örüntünün parçası olmaları itibarıyla ise birtakım zorunlu etki, hal ve hükümler ortaya çıkaracak şekilde ya da birtakım şeyleri mümkün kılacak şekilde dizayn edildiği bir yapıyı esas almaktadır. Bu modelde nedensellik açıklaması, filozofların metafizik illetten fiziksel âleme doğru inen metafizik zorunluluğu ile hiçbir zorunluluk türünü içermeyen salt düzenlilik (âdet) fikri arasında bir yerde duruyor gibi görünmektedir. Söz konusu düzen felsefî anlamıyla metafizik bir zorunluluk içermediği için bütün düzlemlerde geçerli olmak durumunda değildir, dolayısıyla başka dünyalar için farklı kurallar geçerli olabilir. Tanrı'yla birlikte fâil statüsünde yer alan insanın bu düzendeki nedensel ilişkiyi kavraması hem doğa hem de Tanrı'yla olan ilişkisinde süreklilik arz eden ilkeleri ve kuralları tespit etmesi anlamına gelmektedir. İnsan zihni gelişim süreciyle birlikte yetkinleşir ve akıl yürütme sürecine yön veren temel idraklere (*kemâlül'-akl, usûlül'-edille*) sahip olur. Böylece kendinde statüleri açısından mümkün olan unsurların farklı bağıntılar içerisinde yer almak suretiyle zorunluluk ile imkânın kesiştiği noktada oluşturdukları sayısız kombinasyonu içeren bu nomolojik düzen, insana hem idrak güçleri kanalıyla ilâhî yaratımın çeşitli tezahürlerini keşfetme hem de eylemleriyle kendi hayatını ve çevresini inşa etme imkânı sunar. Söz konusu düzen Mu'tezilî düşüncede ontolojik kategorilerin (zat, sıfat, ahkâm, mana, hal, fiil vb.), nedensel ilişkileri ifade eden kavramların (fâil, illet, muktazî, muktezât, şart, dâif vb.), kiplerin (zorunluluk, imkân, imkânsızlık) ve parça-bütün ilişkisinin iç içe geçtiği ve bütün bilimsel açıklamaların örüntüsünü teşkil eden bir yapıyla açığa vurulur.

Bilimsel açıklamaya dair bu örüntüyü dikkate aldığımızda dış dünyada belirli bir bütünlük ve birlik içerisinde var olan şeyler, nesnelere, olaylar, olgular ve durumlar aklın zorunlu bilgilerine duyu-gözlem verilerinin eşlik ettiği düzlemde analize konu olur. Bu aşamada söz konusu birlik ve bütünlük zat, sıfat, ahkâm, mana, hal, fiil gibi kategorilere ayrılır. Bunların özelliklerinin kip açısından incelenmesi onlar için zorunlu, mümkün ve imkânsız olan durumların tespit edilmesini sağlar. Aralarındaki ilişkinin incelenmesi tesir ve nedensellik açısından hangi kategoride yer aldıkları sorusunun cevabına ulaştırır. Parça-bütün ilişkisi açısından ele alınması ise hem zorunlu, mümkün ve imkânsız kılma durumunun hem de etki ve etkilenmenin boyutlarını saptamaya imkân tanır. Bu bilimsel açıklama modelinde yer alan unsurların varlık veren-vermeyen, kudretin tesirine kapalı olan-açık olan, varlıkta tesiri olan-olmayan, zatı zorunlu kılan-sıfatı veya hali zorunlu kılan, bir sıfatı veya hali mümkün kılan-zorunlu kılan, herhangi bir şeyi zorunlu kılan-belirli bir şeyi zorunlu kılan, etkisi şarta bağlı olan-olmayan, tesiri mahallini aşan-aşmayan şeklinde birtakım ayrımlara tabi tutulması bahsi geçen dört boyuta dair örüntüyü ayrıntılı bir şekilde serimleme imkanı sağlar. Bu bilimsel açıklama modeli sadece doğaya/tabiiyata dair açıklamaların değil; bilgi, eylem, ahlak, değer ve Tanrı'ya dair akıl yürütmelerin de çerçevesini oluşturur.

**Kaynakça**

- Bekrî, Ali b. Muhammed. *Misbâhu'z-zulumât fî keşfi ma'âni'l-müessirât*. thk. Muhammed b. Şerefüddîn b. Abdullah el-Hüseynî. Riyâd: Dâru Fâris, 2022.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları". *Marife Dergisi* 3/3 (2003), 275-292.
- Cafer b. Ahmed. *Şerhu Kasîdeti Sâhib b. Abbâd fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Hasan Âlü Yasin. Bağdat: Matbaatü'l-Maârif, 1965.
- Cüsemî, Hâkim. *et-Te'sîr ve'l-müessir fî 'ilmi'l-keîâm*. Yemen: Mektebetü'l-Kâdî Hüseyin es-Sayyâğî, 1b-108a.
- Cüsemî, Hâkim. *Şerhu Uyûni'l-mesâil (IV)*. Riyâd: Câmiatü'l-Melik Sûûd, Kısmü'l-mahtûtât, 7783, 1a-270b.
- Çetin, Serkan. *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2025.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî. *Ziyâdâtü's-Şerh*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî. *Tasaffuhu'l-edille fî usûli'd-dîn*. ed. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany: State University of New York, 1978.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Teşekkülü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Mu'tezilî Bilimsel Açıklama Teorisi ve Olağanüstü Fenomenlerin İzahı". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Mart 2025), 1-31. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1524407>.
- Hasen er-Rassâs. *et-Tarâiku'l-müstahdese*. "The New Methods (al-Tarâiq al-mustahdata) by al-Hasan al-Rassâs: Editio Princeps of a Treatise on Miscellaneous Theological Topics". thk. Mostafa Ahmadî vd. *Nouvelles Chroniques du manuscrit au Yémen* 11 (2020), 76-106.
- Hasen er-Rassâs. *Keyfiyyetü keşfi'l-ahkâm ve's-sıfât 'an hasâisi'l-müessirât ve'l-mukteziyât*. thk. Serkan Çetin vd. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Hasen er-Rassâs. *Keyfiyyetü vücûdi'l-a'râz*, "Do Accidents Need a Substrate? Critical Edition of al-Hasan al-Rassâs's Mas'ala fî keyfiyyât wujûd al-a'râz", thk. Mostafa Ahmadi vd. *Shii Studies Review* 5/1 (2018), 11-19. <https://dx.doi.org/10.1163/24682470-12340067>.
- Hasen er-Rassâs. *Kitâbü'l-müessirât ve miftâhu'l-müşkilât*. thk. Jan Thiele. Leiden: E.J. Brill, 2011.
- Hasen er-Rassâs. *el-Muhtasar fî isbâti'l-a'râz*. "A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtaşar fî ithbât al-a'râz". nşr. Jan Thiele. *Shii Studies Review* 2/1 (2018), 319-335. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340025>.
- İbn Metteveyh. *el-Mecmû' fî'l-muhîd bi't-teklîf (I)*. nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz (I-II)*. thk. Daniel Gimaret. Kâhire: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'l-Âsârî's-Şarkıyye, 2009.
- İbn Şervîn. *Hakâ'iku'l-eşyâ*. "Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in Hakâiku's-eşyâ' Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi". thk. A. İskender Sarıca - Serkan Çetin. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 813-854. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1002191>.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (V): el-Fıraku gayru'l-İslâmiyye*. nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (VI): et-Ta'dîl ve't-tecvîr*. nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (XI): et-Teklîf*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (XII): en-Nazar ve'l-Ma'ârif*. nşr. İbrahim Medkûr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2024.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 31-60. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.683826>.

- Kazanç, Fethi Kerim. *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Şerhu't-Tezkire fî ahkâmîl-cevâhir ve'l-a'râz=An Anonymous commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh. nşr. Sabine Schmidtke - Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2006.
- Thiele, Jan. "Abû Hâshim al-Jubbâî's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 364-383. Oxford: Oxford University Press, 2016.