

MEVLÂNÂ'NIN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE SEBEP
KAVRAMI VE SEBEPLİLİK KURAMI ÜZERİNE
BAZI DEĞERLENDİRMELER
SOME EVALUATIONS ON THE CONCEPT OF CAUSE
AND THEORY OF CAUSALITY IN MAWLANA'S
SYSTEM OF THOUGHT

FETHİ KERİM KAZANÇ

[Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD.
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Basic Islamic Sciences
fkazanc@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-1555-4914>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12 Nisan/April 2019
Kabul Tarihi / Accepted: 16 Aralık/October2019
Yayın Tarihi / Published: 16 Aralık/December 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 45-92

Atf/Cite as: Kazanç, Fethi Kerim. "Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Kuramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler-Some Evaluations on the Concept of Cause and Theory of Causality in Mawlana's System of Thought". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 45-92.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.553313>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
<http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University,
Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Kuramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Öz: Bu çalışma metnimizde, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde metot konusuna temas edildikten sonra, nedensellik kuramı, daha ziyade Tanrı, mutlak kudret, insan, evren, âdet, tabiat, yasa, mucize ve kerâmet anlayışı bağlamında ele alınmıştır. Mevlânâ'nın büyük ölçüde, olasılıklara kapı aralayan vesileci (aranedenci) "kismî bir nedensellik anlayışı"nı savunduğu dikkati çekmektedir. Mevlânâ'ya göre, zâhirî sebep, hakîkî sebep olmaksızın bağımsız olarak kendi kendine meydana gelemez. Bu sebebi müessir hale getiren o sebeptir. Bazen de olur ki, semeresiz ve âtlı kılar, yani onu hükümsüz bırakır.

Anahtar Sözcükler: Mevlânâ, sebep, Müsebbibü'l-Esbâb, İlahî Nedensellik, mecaz, tabiat kanunları, Allah'ın âdeti, kaza ve kader.



Some Evaluations on the Concept of Cause and Theory of Causality in Mawlana's System of Thought

Abstract: In our this investigation text, after being touched on issue of method and metaphors, the concept causality was dealt with in context of God, omnipotence, human being, universe, custom, nature, miracle, and wonder in Mawlânâ's system of thought. It is striking that Mawlânâ largely defended a partial conception of occasional causality which is open to probabilities. According to Mawlânâ apparent occasion cannot independently arise without genuine cause by itself. What render this occasion effective is this genuine cause. Sometimes, it is probable that this genuine cause makes it inactive and fruitless, that is to say, renders it invalid.

Keywords: Mawlânâ, cause, The Author of causes, Divine causality, metaphors, natural laws, God's custom, divine judgment and destiny.



Giriş

İslam Düşüncesinde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Fikrine Kısa Bir Bakış

Mevlânâ, edebiyat ve fikir dünyasında geleneksel İslâm düşüncesine damgasını vurmuş ve dünyaca meşhur büyük bir mutasavvıf düşünür olarak kabul edilir.¹ O, düşünce sisteminde sebeplilik anlayışını geliştirirken, Kur'ân'ın temel bildirimleri başta olmak üzere Antik Yunan Filozof-

¹ İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat AŞ, 2000), 58-49.

ları, İslâm filozofları ve kelâmcılarının görüşleri ve öğretilerinden de esinlenip etkilenmiş bulunduğu izlenimini vermektedir; fakat onun sebeplilik bağlamında Kur'ân'ın bildirimleri dışında başvurduğu diğer kaynaklar ve öğretileri Kur'ân'ın ana mesajı içinde erittiği ve bireşimci bir yapıya soktuğu görülmektedir. Çünkü Mevlânâ'nın, İslâm düşüncesinde sebeplilik anlayışını tevhiîdü dünya görüşü ışığında kendine özgü üslûp ve metotla yeni ve orijinal bir perspektifle geliştirip zenginleştirdiği dikkati çekmektedir. Buna göre Mevlana, düşünce sisteminin bir gereği olarak sebeplilik meselesine paradoksal bir şekilde yaklaşmakta ve meseleye yalnızca bir ucundan dar ve sığ görüşlülük içinde yaklaşmamakta, yani bu hususta tek taraflı kısır ve indirgemeci bir anlayış cihetine girmemektedir. Onun söz konusu karmaşık ve çetrefilli meseleyi, tabiatları ve özelliklerine atfla canlı ve cansız tüm varlıkları kullanarak çarpıcı, öğretici ve ders verici hikâyeler ve örnekler ışığında daha anlaşılır bir hale getirdiği müşahede edilmektedir.²

Sebeplilik, genelde hem illet hem de sebep; ama neden daha çok illet anlamında kullanılır. İlliyyet, illetle eser (sebeple sonuç) arasındaki nispetin adıdır. İlliyyet kavramı, her hadisenin bir sebebi olduğunu anlatan felsefe ve kelam terimidir. Modern felsefedeki sebeplilik (causalite) kavramının Arapça karşılığı olarak kullanılır. Klâsik İslâm felsefesinde konu "illet" (veya "ilel") ile onun eserini veya sonucunu ifade eden "ma'lûl" kavramları etrafında incelenmiştir. Ancak bu incelemeler basit anlamda sebep fikriyle yetinmez ve modern sebeplilik kavramının gerektirdiği şekilde sebep-sonuç arasındaki bütün ilişkileri ele alır. İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyet fikri, hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişi sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir. Bir nesne veya değişimin nasıl meydana geldiğini açıklarken hâsıl olan sonuçtan hareketle hâsıl eden sebebi araştırmak, insan zihninin yatkınlığı olması yanında, çağlar boyu benimsenmiş metodolojik bir kabuldür. Var oluş, oluş

² Bk. Franklin D. Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, trc. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan, (İstanbul: Kocabalca Yayınevi, 2010), 439-465.

ve hareketin ya da genel olarak değişimin açıklanmasında illiyet doktrini, geçmişteki ve günümüzdeki bütün tartışmalar rağmen, felsefî önemini daima korumuştur.

İslam filozofları arasında illet ve sebep kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Kindî'den başlayarak az çok terminolojik değişikliklere uğrasa da, Aristo'nun dört sebep kuramı bütün filozoflarca ana hatlarıyla benimsenmiştir. Kindî, bu fikri işlerken daha çok fâil illet kavramı üzerinde durmuş ve hakikî fâilin Allah olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî'nin de meseleyi gökler ve yer arasındaki sebeplilik açısından ele aldığı anlaşılmaktadır. Fârâbî, sudûr fikriyle ortaya koyduğu kozmolojisini feleklerin devrî hareketlerinin tabiî hadiselerin illetleri olduğu düşüncesine dayandırmakla birlikte Allah'ı yine sistemin merkezinde kabul etmiştir. İlliyet doktrinini en geniş şekilde ele alan İbn Sînâ olmuştur. Ona göre, zorunlu varlık dışında olan ve âlem denen mümkün varlık, hepsi de sebepli veya bir sebebin sonucu olan hadiselerin oluşturduğu bir bütündür. Sebepsiz olan yalnızca bizâtihi zorunlu varlık olan Allah'tır ve esasen O sebeplerin ilkesidir veya ilk sebeptir. Bir sebeple meydana gelen mümkün varlıklar var oluşları bakımından zorunludur; çünkü hem sebeplerinin ilkesi hem de illet-eser arasındaki ilişki zorunludur; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından onların mahiyetleri yine mümkündür.³

Özü itibarıyla her ma'lûlün bir illeti, her olayın doğrudan veya dolaylı olarak bir sebebi olduğunu ifade eden illiyet ilkesi, Allah'ın kainatı yaratıp yönetmesinin yanı sıra, insanlara ait fiiller üzerindeki etkisiyle irtibatlı olup, tabiatçı felsefenin lehinde bir delil olarak kullanıldığı gibi kelâm bilginlerince de konu edilmiştir. İlk kelamcılardan Cehm b. Safvân'ın, Aristo'nun illiyet fikrine karşı maddeyi birbirinin benzeri olan cevherlerden ibaret kabule edip maddî varlıkların hiçbir tabiatı bulunmadığı görüşünü işeri sürmesi değişik ekollere mensup âlimler arasında yankı uyandırmış ve zamanla "âdet" fikrine dayanan bir tabiat felsefesinin benimsenmesine yol açmıştır. Tabiatçı filozofların, maddî bir varlığın

³ İlhan Kutluer, "İlliyet" (Felsefe) md., *DİA*, (İstanbul, 2000), XXII: 120.

kendi tabiatı gereği veya başka bir maddî varlığın tabiatından kaynaklanan bir etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü bir illet veya fâilin düşünülemediği tezini ileri sürmeleri, kelimcilerin çoğunluğunu tabiat fikrinden büsbütün soyutlanmış bir teori geliştirmeye sevk ettiği gibi, III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akâid üzerinde tesirleri görülen sûfilerin ortaya attıkları tevhid ve tevekkül anlayışlarının da, onları varlık ve olaylar üzerinde etkili olan sebepleri inkâr etmeye yöneltmiş olduğunu söylemek mümkündür.⁴

Nedensellik (illiyet), her hadisenin ya da olgunun bir nedeni olduğunu⁵ dile getiren felsefe ve kelam terimi olarak görülebilir.⁶ İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyet, hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyete yön verir. İlliyet doktrini, dış âlemde var oluş, oluş ve hareketin ya da genel olarak değişimin izah edilmesinde ve olgular arasında münasebet kurulmasında belli bir işleve sahiptir.⁷

Genel olarak Ortaçağ İslâm dünyasında sebeplilik kavramını anlamaya ve çözümlenmeye yönelik üç ana eğilimin ön plana geçtiğini söylememiz mümkündür: 1.Sûfiler, Filozoflar, 3.Kelamcılar.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyet" md., *DİA*, (İstanbul, 2000), XXII: 121-122.

⁵ Determinizm hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet*, (Ankara: Sevinç Matbaası), 1972, 9-31; Ahmet Cevizci, *Felsefe*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007), 244; İlhan Kutluer, "Determinizm" md., *DİA*, (İstanbul, 1994), IX: 215-216.

⁶ Nedensellik, illet, sebep ve determinizm kavramlarının kelâm ilmi açısından bir incelenmesi için bk. Mehmet Evcuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 36-58.

⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh el-Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik), 2002, 167-169; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. M. Bouyges, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik), 1990, 195-205; İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Muhammed el-Aribî, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1993), 293-295; Hüseyin Saroğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2003, 246-247, 285; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2004, 140-150.

Sûfîler, kelmacılar gibi, tabiatçı filozofların maddî bir varlığın tabiatından kaynaklanan ve başka bir varlığın maddî tabiatından ileri gelen bir etkiyle meydana geldiğini ve maddenin tabiatı dışında madde üstü herhangi bir illet veya fâilin düşünülmemeyeceğini iddia etmelerine karşı çıkmışlardır. III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra zuhur edip zamanla akâid üzerinde tesirleri görülen Sûfîlerin tevhid ve tevekkül anlayışlarının da, onları varlık ve hadiseler üzerinde etkili olan sebepleri inkar etmeye yönelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü erken devirden itibaren Sûfîlerce bütün illetlerin inkar edilmesinin tevhidin ispatı için temel bir şart olarak görülmesi, bu durumu açıkça teyit etmektedir.⁸ Zira onlara göre, dış âlemde varlık ve olayların ortaya çıkışında Allah dışında daha etkili ve güçlü bir sebep tasavvur etmek ve aramak şirk addedilir.⁹

İslam düşünce tarihinde illiyet fikrinin genel olarak filozoflar arasında ittifak edilen bir ilke olduğunu belirtmek mümkündür. İslam filozoflarına göre, “Her hadise ya da olgu bir sebebin sonucudur; yani her hadisenin bir sebebi vardır” önermesi kesin bir ilkedir. Zira insan aklının sebep fikrine fitrî (tabîi) yatkınlığı hiçbir biçimde yadsınamaz. Bu durum, sebeplilik ilkesinin hem zihnî bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilke olduğunun kanıtı olarak görülebilir. İslâm felsefesinde fizikî sebepler tabîi hadiselerin yakın sebepleri olarak anılmış ve yalnızca fizik alanını ilgilendirmiştir. Metafizik sahaya geçildiğinde ise, bütün tabîi sebepler zinciri tek ve ilk sebep (el-illetü'l-ûlâ) olan Allah'ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser hüviyetine bürünmektedir. Allah'ın hakikî sebep oluşuna nazaran bunlara, ancak mecazen fâil-sebep denilebileceği sıklıkla vurgulanır. Kindî'den itibaren Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar, belli sebeplilik yasalarıyla işleyen kâinatın bu genel görünümüyle ilâhî ilim, hikmet ve kudretin bir

⁸ Bk. Ebû'l-Alâ Affîfi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Telsefesi*, trc. Mehmet Dağ, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1975), 39-43.

⁹ Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahvucûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 413-414.

kanıtı olduğu ana fikrine ulaşmışlardır. İslam filozofları arasında illet ve sebep kavramlarının, aynı anlamda kullanıldığını görmekteyiz.¹⁰

İslam kelâmcıları, düşünce sistemleri çerçevesinde dış âlemde hadiseleri ve işleyişi izah ederken, İslam felsefecileri gibi, illet ve sebep terimlerini aynı anlamda kullanmayıp, daha ziyade sebep kavramına başvurmayı tercih etmişlerdir. Buna göre, kelâmcılar içinde de sebeplilik kavramının mahiyetini aydınlatma doğrultusunda geliştirilen üç ana anlayışın yaygınlık kazandığını belirtmemiz mümkündür. Bu arada hemen belirtmeliyiz ki, İslâm kelimasında nedensellik konusunu izah etmeye yönelik farklı çizgiler ve görüşler benimsenmiş olmakla birlikte,¹¹ bu yaklaşımlar, temel gövde itibarıyla özet olarak üç ana noktada toplanabilir:

1. İlk grup, sebeplilik kavramını kudret ağırlıklı ele alan ve dış âlemdeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyan hemen hemen bütün Ehl-i Sünnet kelimcileridir. Nitekim Eş'arîler ve Gazzâlî'ye göre, Yüce Allah, görünür âlemde terimin tam anlamıyla tek başına yegâne nedendir. Yaratılmış bir güce sahip olmasından dolayı, hiçbir yaratık herhangi bir şeyin nedeni olamazdı. Onlar, tabiattaki nedenselliğin objektif geçerliliğini reddetmekteydiler. Tabiattaki nesnelere ve varlıklar bir sonuç üretecek güç ve özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla dış âlemde

¹⁰ Bk. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehl'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (Mısır: Matba'atü'n-Nîl), ty., 37-47; a. mlf., *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları), 1997, 46-50; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 289-302. Doğal nedensellik ve nedensel ilişkiler hakkında daha detaylı bilgi için bk. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 113-146.

¹¹ Âlemin yapısı ve işleyişinde nedensellik öğretileri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Osman Demir, *Kelâmı Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2015, 73-213; Sholomo Pines, *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn ve Alâkatühü bi-Mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hünûd*, trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1365/1946), 27-34; a. mlf., *Studies in Islamic Atomism*, trc. Michael Schwarz, (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University), 1997), 32-40; a. mlf., *İslâm Atomculuğu*, trc. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2017, 36-42; Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 307-315; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, (Leiden: E.J. Brill, 1994), 38-71; a. mlf., "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları* 9: 1 (2011), 394-398.

sabit tabiatlar ve tabiat kanunu diye bir şey yoktur. Bunun kabulü, dış âlemde Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetine gölge düşürür.

2. İkinci eğilim, Nazzâm, Muammer, Câhız ve Ka'bî'nin sebep-sonuç münasebetine ilişkin tabiatçı yaklaşımları. Nazzâm, kelâm sisteminde tabiat fikrine yer vererek, nedenselliği kabul eder. Nazzâm'a göre, âlem yaratılışı esnasında Allah tarafından onu içine yerleştirilen, Allah'ın gözetiminde işleyen ve O'nun iradesine bağlı olan nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Ona göre, dış âlem birbirine zıt cevherlerden oluşur. Cevherlerin yapısında ise onun fiilini belirleyen özel bir tabiatı vardır. Nazzâm'a göre eşya tabiatıyla eylemde bulunabilir. Yaratılmış eşyanın içine Allah tarafından yerleştirilmiş bu tabiat, eşyanın başka şeylere dönüşmesine ya da onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet vermektedir. Buna göre, dış âlemde meydana gelen her fiil, dolaylı olarak Allah'a, doğrudan ise ikinci dereceden tabii failere hamledilerek izah edilir. Nazzâm, tabiatı eşyanın bilkuvvelikten bilfiillige geçişin sebebi olarak görür. Nazzâm, âlemin yapısını oluşturan tabiatlardan eşyanın meydana gelişini kûmün-zuhûr kuramı ile açıklar. Buna göre, Allah kâinatı bir anda yaratmıştır ve eşyanın varlığa gelmesi diğerinden evvel gerçekleşmez. Allah, eşyayı ilk yaratma anında birbirinin içinde gizil halde düzenlemiştir; öncelik ve sonralık varlıkların yapısında değil, ortaya çıkışı sırasında söz konusudur.¹² Böylece Nazzâm, cisme yaratılış anında yerleştirilmiş sabit bir kanunun varlığını benimser. Eşya, yaratılış anında ona yerleştirilen bu tabiatı ayrılmaz. Sözelimi, taş tabiatı gereği aşağıya doğru yuvarlanmak, su ise mecrasında akmak zorundadır.

Muammer b. Abbâd, dış âlem nedensellik yasalarıyla işlemektedir. Âlem, yaratılışı esnasında Allah tarafından onun içine yerleştirilmiş olsa bile, Allah'ın gözetimi olmaksızın ve O'nun iradesine bağlı kalmaksızın bağımsız olarak işlemektedir. Muammer, cisimlerde mevcut bir tabiatı ve

¹² Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/872), *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), V: 1-13; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1993), 87.

dolayısıyla nesnelere arasında tabiî ilişkilerin varlığını kabul eder. Muammer, daha başlangıç aşamasında cisme tabiatı verenin Yüce Allah olduğunu ileri sürer. Ona göre Allah cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır. Arazlar ise, yanmanın ateş, ısının güneş ve renk vermenin ay tarafından meydana getirilmesi gibi tabiat vasıtasıyla ya da hareket, sükun, birleşme ve ayrılmanın canlı varlıklar tarafından meydana gerilmesi gibi cisimlerin iradesi vasıtasıyla meydana gelir. Muammer'e göre, evrende bulunan her şeyde onu diğerinden ayıran bir manâ vardır. Muammer, manânın, tabiî alanda cisimlerin tabiatını belirleyen iç undurlar olduğunu ileri sürer. Muammer'de manâ, nesnelere niteliğini belirleyen iç sebep anlamında illet terimine daha yakın bir kavram olarak durmaktadır. Muammer'de mana cisimde bulunan farklı tabiatların ortaya çıkmasının iç sebepleridir.

Câhız, Allah'ın varlıkları yaratıp onlara bir tabiat verdiği kanaatinde. Ona göre, cisimlerin tabiatları ve kedilerine özgü fiilleri vardır; su ve ateş gibi âlemi oluşturan tüm unsurlar değişmeyen bir tabiat kanununa bağlıdır. Câhız, âlemin yapısını tamamen tabiî sebeplere bağlı olarak açıklar. Buna göre, dış âlemde bulunan nesne, hayvan ve insanlar "tabiat" denen sabit niteliklere sahiptir. Yeryüzünü oluşturan canlı ya da cansız tüm varlıklar bu tabiî unsurların sonucu oluşmuştur. Ona göre tabiî sebepler tabiatın işleyişinde etkilidir. Dönüşüm (istihâle) fikrini benimseyen Câhız'a göre, su havaya, hava da suya hızla dönüşebilir. Ayrıca Câhız, insanın irade dışında hiçbir fiilin bulunmadığını ve bütün fiillerin tab'an meydana geldiğini öne sürer. Fiilin meydana gelmesinde etkili olan güç (istitâ'a) fiilden önce mevcuttur.¹³ Tab', akıl yürüten kişiden bilginin zorunlu olarak meydana gelişi gibi zorunlu bir fiili ifade eder.¹⁴

¹³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II: 192; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1382/1963), 407.

¹⁴ Bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed eş-Şehristânî (479-548/1086-1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, (Beyrut: Dâru Sa'b, 1406/1986), I: 75; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî, (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, ty.), 380.

Ka'bî, cisimlerde tabiatın varlığını kabul eder. Ona göre varlıklar belli bir tarzda hareket etmeleri için kendilerini belirleyen özel tabiatlara sahiptir.¹⁵ Nitekim Ka'bî'ye göre, Allah tabiat kanunlarına aykırı davranamaz. Bu yüzden ağır bir cismin herhangi bir destek olmadan havada durması mümkün değildir. Bunu imkânını savunmak kişiyi çelişkiye götürür.¹⁶ Burada Ka'bî'nin, Nazâm ile birlikte Allah'ın soğuktan sıcaklığı, sıcaktan ise soğuğu yaratmasını imkânsız gören Hayyât'ı desteklediğini görmekteyiz.¹⁷

3. Üçüncü anlayış, el-Kâdî Abdülcebbar ile onu yolunu izleyen diğer Basralı Mu'tezilîlerin, hem nedenselliği reddeden Ehl-i Sünnet kelâmcılarına hem de anılan Mu'tezilî tabiatçı kelimcılara karşı eleştirilerle geliştirdikleri sebeplilik fikri. Bu yaklaşım, muayyen hadiselerin düzenliliği, ardışık tekrarlanabilirlikleri ve önceden tahmin edilebilirliğe dayalı nedensellik fikrini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, vesileci cevher-araz metafiziği ve tevellüd nazariyesini tasdik ile iç içe giydirilmiş bir tarzda işleyecek şekilde formüle edilmiştir.¹⁸ Basra Mu'tezile ekolü kelâmcıları tabiat anlayışı yerine i'timâd kuramını ortaya atmışlardır. Onlara göre demirde kendine çekicilik, taştan yanıcılık ve havada yükselme gibi bazı tek yönlü hareketler cisimlerin sahip olduğu i'timâdî hareketten kaynak-

54

OMÜİFD

¹⁵ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebu'abi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Tefîk et-Tavîl ve Sa'îd Zâyed, (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964), IX (et-Tevlîd): 11; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 17; Ebû Reşîd Saîd b. Ahmed Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade, (Beyrut: Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 133.

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nu'mân İbnü'l-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî eş-Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022), *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrâhîm Ensârî, (Beyrut: Dârü'l-Müfid li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413/1993), 101.

Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât (ö. 303 /912), *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mühlid*, thk. Muhammed Hicâzî, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 1988), 67.

¹⁸ Sebeplilik kuranları hakkında geniş bilgi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Kadî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 52-63; a. mlf., *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 47-48.

lanır.¹⁹ İ'timâd kavramı, zorunlu olmaması ve özgür irade sahibi failin, nedensel etkiden (tevlîd) ve alıkoyma imkânı bulunması hasebiyle tabiat teriminden ayrılır. Çünkü i'timâd, bir maninin bulunması sebebiyle fiilden engellenebilir. Sözelimi, ağır cisim yerinde durur, hareketli ve yuvarlak olan ise yuvarlanmayabilir. Onlara göre, bütün bu i'timâdlar, aslında Allah'ın âdeti gereği icra ettiği zorunlu olmayan fiillerdendir.²⁰

Mevlânâ büyük ölçüde, olasılıklara kapı aralayan vesileci (araneden-ci) "kismî bir nedensellik anlayışı" nı savunduğu dikkati çekmektedir. Taş ve demirin, sebepten ibaret olduğunu, aslında daha ileri bakmak gerektiğini, çünkü bu sebebi o sebebin zuhura getirmiş olduğunun altını çizmektedir. Mevlânâ'ya göre, zâhirî sebep, hakîkî sebep olmaksızın bağımsız olarak kendi kendine meydana gelemez. Bu sebebi müessir hale getiren o sebeptir. Bazen de olur ki, semeresiz ve âtil kılar, hükümsüz bırakır. Mevlânâ, sebebi ip (vasita) manasına almaktadır. Ona göre, bu ip, kuyuda işe yaramaktadır. Çıkrığın dönmesi, ipin sarılıp koyuverilmesine sebeptir. Fakat, burada asıl çıkırığı döndüreni görmemek hatadır. Ayrıca, Mevlânâ'nın, dış dünyada vesileci nedensellik anlayışını benimsemesine paralel olarak, beşerî düzlemde evrensel tabii kanunlar çerçevesinde yapıp yapmama konusunda insana belli bir hürriyet tanıdığı, onu sorumlu tuttuğu ve ona suçluluk attettiği dikkati çekmektedir.

Bu çalışmada, Mevlânâ'da metot konusuna temas edildikten sonra, nedensellik kuramı, daha ziyade Tanrı, kudret, insan, evren, âdet, tabiat, yasa, mucize ve kerâmet anlayışı bağlamında ele alınacaktır. Hiç kuşkusuz, nedensellik sorunu kapsamında tartışılması gereken önemli bir sorun da mucize meselesidir. Mevlânâ, Hz. Nûh, Hûd, İbrâhîm, Mûsâ, İsâ, Muhammed gibi peygamberlerin elinde mucizelerin gösterimine sıcak bakmakta ve Allah'ın peygamberlerine mu'cizeler ihsan etmiş olduğun

¹⁹ Nisâbüri, *el-Mesâil fî'-Hilâf*, 134, 136-137, 139-140, 143, 229-232; Abdülcebbar, *el-Muğni*, IX, 14.

²⁰ Nisâbüri, *el-Mesâil fî'-Hilâf*, 143; Richard M. Frank, "Notes and Remark on Tabâ'î' in The Teaching of al-Mâturîdî", *Melanges D'islamologie*, ed. Pierre Salmon, (Leiden: E.J. Brill, 1974), 147.

düşünmekte²¹; buna bağlı olarak kerâmetlerin zuhûrunu da mümkün görmektedir. Oysa Mevlânâ'ya göre İslâm filozofları mu'cize gibi harikulade olayları inkâr ederler. Onlar sebeplere takılıp asıl müsebbibi görememektedirler; âlemin kıdemini savunmakta ve dünyanın sonradan meydana gelişini (hudûs) kabul etmemektedirler.²² Dolayısıyla Mevlânâ, filozofların sudûr ve zorunluluğa dayalı nedensellik ilkesine yaklaşım tarzlarına ciddi eleştiriler yöneltmektedir.

Mevlânâ'nın sebeplilik anlayışı, Mu'tezile'nin çoğunluğunun fikri²³ ile müttekaddimûn dönem Eş'arîlerin öğretilerinin²⁴ ortasında bir yer aldığı izlenimi vermektedir. Mu'tezile, sebeplilik kuramını Allah, tabiat ve insan ilişkisini açıklama ve anlamlandırma bağlamında geliştirmiştir. Mu'tezile'nin sebeplilik düşüncesinin anahtar kavramlarından olan tevlîd, mezhebin uluhiyet, tabiat ve insan fiilleri hakkındaki görüşlerinin çözümlenmesi ve anlaşılması bakımından merkezî bir önem sahiptir.

56

OMÜİFD

Çünkü Mu'tezile düşünce sisteminde tevlîd ve etkileşim fikri; insan fiillerinin sonuçları ile failin etkinliği arasında ahlâkî değer ve sorumluluk ilişkisini tespit ve tayin eden başat bir kuramdır. Ayrıca tevlîd kavramı, insanın ve tabiatın fiili arasındaki nedensellik ilişkisini kurmakta ve böylece tevhîd ve adalet merkezli bütüncül teolojik bir yapı inşasına imkan vermektedir. Mu'tezile'nin ekseriyeti, failin sebep vasıtasıyla yaptığı fiilden ötürü ahlâken sorumlu olduğu fikrini öne sürse de, mezhep içerisinde

²¹ Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, (İstanbul: MEGSB Yayınları, 1988), I, b: 516, 41; III, b: 3130-3165: 255-258.

²² Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eserleri*, trc. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2007), 91-92.

²³ Mu'tezile'de sebeplilik düşüncesi hakkında bkz. el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim, (Kahire: Osman, Mektebetü Vehbe, 1988), 230.

²⁴ Eş'arîlerin sebeplilik öğretileri için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beirut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 132-134, 263-264, 271; Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy, (Beirut: el-Mektebetü's-Sarkiyye), 1957, 18-19; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Faysal Bedîr Avn, Süheyr Muhammed Muhtar ve Alî Sâmi en-Neşşâr, (İskenderiyye: Münşe'etü'l-Ma'ârif), 1969, 170, 238, 437; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* 139.

de tevîdînin varlığı, keyfiyeti ve failinin kimliği hususlarında farklı görüşler ortaya atıldığını söylememiz mümkündür.²⁵

Mevlânâ, dış âlemde sebeplerin gerçek oluşunu itiraf etmektedir. İletlerle malûllerin, sebeplerle sebepli olanların zincirleme ilişkisi bulunduğunu, bunun yadsınmasının olanaksız olduğunu ve malûlün illetle gerçekleştiği, yani her şeyin bir sebebi olduğu görüşünün makûl olduğunu itiraf etmektedir. Genel olarak Allah'ın sünneti (âdeti); sebepli olan şeylerin sebeplere bağlı olduğu ve eşyadan onların özelliklerinin elde edileceği tarzında yürümektedir. Doğada gözlemlediğimiz süreklilik, tekdüzelik, düzen, kurallılık ve âdeti; yani, ateşin odunla münasebeti ve teması halinde, onu zorunlu olarak tutuşturup yakmasını tereddüt etmeden beklememiz tarzındaki yerleşik bir alışkanlığı ifade etmektedir. Sözgelimi, Eş'ariyye kelâmcıları, âdete bağlı olarak doğa olaylarının düzenlilik ve sistematik işleyiş gösterdiklerini inkâr etmemekte, aksine bu düzenin evrenin kendisinden kaynaklanmış olmasına karşı çıkmaktadırlar. Eş'arîler, bilinçli bir şekilde mu'cizelerin ihlâl ettiği olayların normal akışını nitelendirmek için tabiat yerine âdet terimini kullanmayı tercih etmişlerdir.²⁶ Eş'arî'ye göre, yedikten sonra doyma, su içtikten sonra susuzluğun gitmesi/suya kanma, yemek yenilmediğinde oluşan açlık ve su içilmediğinde oluşan susama gibi bütün fiiller, Allah'ın fiilidir ve Allah bunların tersinin vukuunu irade etmeye de muktedirdir. Fakat Allah dış âlemde âdetini bu şekilde icra etmektedir. Bunun tersi durum, O'nun âdeti ile çelişir. Âdetin bozulması ve delinmesi (nakz) ise, mucize, kerâmet vb. olağanüstü durumlarda geçerlidir.²⁷ Eş'arî, mucize tanımında da âdet kavramına yer vererek, onu, peygamberlik iddiası anında önceki âdetin aksine (nakîzu'l-âde) gerçekleşen hadise olarak tanımlamıştır.²⁸ Ayrıca Eş'arî, âdeti tabiat kanunları anlamında kullanır.²⁹ Bâkîllânî'ye

²⁵ Tevlîd, zorunluluk ve nedensellik düşüncesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IX (et-Tevlîd): 11-24; a. mlf., *Nedensellik Kitabı*, 17-22.

²⁶ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal f'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416 / 1996), III: 183-184.

²⁷ Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 132-134.

²⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 176.

²⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 272.

göre Allah yaratmış olduğu düzenini tek bir amaç dışında asla bozamaz. Bu amaç, insanların alıştığı, âdete bağlı düzende bir kenti yaratarak elçilerinin güvenilirliğini tesis etmesidir. Allah'ın âdeti belli varlık düzenine alışık olmasından daha çok insanların Allah'ın yarattığı bu düzene psikolojik alışkanlığı şeklinde anlaşılmalıdır.³⁰ İmkan fikrini âdet düşüncesinin üzerine oturtan Cüveynî, dış âlemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluk olmadığını, sadece Allah'ın değişmeyen bağlı bir ahenk ve belirli münasebetler hâlinde görünen olaylar bulunduğunu öne sürer. Mümkünler âlemindeki bu düzen, âdete bağlıdır ve zorunlu olarak bir şeyin diğerini gerektirmesi gibi bir durumdan söz edilemez. Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, görünür âlemde tabii sebeplerin ya da güçlerin varlığını benimsemek anlamına gelir.³¹ Cüveynî'ye göre, dış âlemde tezahür eden nizam ve ahenk doğrudan Allah'ın bilgisinin bir sonucudur. Varlıkların belirli bir düzenliliği sürdürmesi bağlamında cisimler ve olaylara arasınd gözlemediğimiz ilişki, birinin ötekini zorunu olarak gerektirdiği bir nedensellik ilişkisinden çok, Allah'ın onları birlikte yaratmasından ileri gelen bir ilişkidir (iktiran).³² Cüveynî'nin, cevâz anlayışı mucizeyi açıklama konusunda ona büyük bir kolaylık sağlar. Çünkü mucizelerin Allah'ın kendi âdetini bozma şeklinde gerçekleştiğini ileri sürer.³³ Allah'ın tekrarlanan fiilleri O'nun tarafından âdetin icrasıyla yerine getirilir. Tekrarlanmayan ya da çok az tekrarlanan her şey, âdeti bozmuş veya ender olarak meydana gelmiş olur.³⁴ Aslında Eş'arîlere göre, atomcu fizik, evrenin en temel itibariyle düzenli ilişkileri kendi kendine sağlayacak bir alt yapıya sahip olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla evren, varlığı-

³⁰ Bkz. el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü'l- el-Beyân ani'l-Fırak beyne'l-Kerâmâti ve'l-Mu'cizât*, thk. Richard Mccarthy, (Beyrut: el-Mü'esesetü'ş-Şarkıyye), 1958, 52-55.

³¹ Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 238.

³² İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Es'ad Temim, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985, 61.

³³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 113, 213, 309.

³⁴ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Kelâma Giriş* (el-Muhassal), trc. Hüseyin Atay, (Ankara: AÜİF Yayınları), 1978, 207, 211; Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 48.

nın devamlılığını, sadece Allah'ın onu tekrar var etmesiyle sağlayabilir. Buna göre, dış doğal dünyada tanık olduğumuz sistematik işleyiş Allah'ın kudreti ve garantisi altındadır.³⁵

Mevlânâ, gerçek sebebin akıldan uzak tutulmaması gerektiğini, çünkü sebeplerin tesirinin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Hiç kuşkusuz, onun düşünce sisteminde harikulâdelik, yani mucize ve kerâmet de mümkündür. Bunların evrende çoğunlukla cereyan etmiş olmasa bile, *ara sıra* gerçekleştiği de müşahede edilmiş bulunmaktadır.

B. Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Metod

Mevlânâ, diğer İslâm düşünürlerine nazaran daha didaktik bir metotla herkesin zihnine yönelir; vereceği dersi, ibreti, sembollerle, mecazlarla ve hikâyelerle vermeye muvaffak olur.

Mevlânâ'nın, geniş ölçüde mutasavvıf düşünürlerde yaygın olan paradoksal bir din dili kullandığı dikkati çekmektedir. Nitekim bu bağlamda Mevlânâ'nın İbn Arabî'yi izlediğine özel bir atıf yapmak gerekir. Gerçekten de İbn Arabî, kendi oluşturduğu paradoksal din dilini, "O ilktir, sondur, görünendir ve görünmeyendir" içerikli âyete³⁶ atıfta bulunarak geliştirir. Dolayısıyla İbn Arabî'yi izleyen Mevlânâ'nın da bu yaklaşımdan yeterince etkilendiği göze çarpmaktadır.³⁷ Mevlânâ, paradoksal ifadelere, Tanrı'nın bir yandan evrenle, öte yandan insanla olan münasebetini izah etme ve anlamlandırmada sıkça yer vermektedir. Meselâ, bir yandan Tanrı'yı insanları ve onların tüm fiillerini yaratan bir varlık olarak kabul etmek, öte yandan insanın sorumlu olduğunu söylemek paradoksal bir dil kullanımına işaret etmektedir.

Aslında paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili ve anlamsız olması gerekmez. Paradokslar, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyişinden kaynaklanmaktadır;

³⁵ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 311.

³⁶ Bk. el-Hadîd sûresi, 57/3.

³⁷ Paradoksal konuşma hakkında bk. Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 92, 99.

analojik ve sembolik ifadelerin önemli bir kısmının paradoksal olması bundan ileri gelmektedir. Bir paradoksu tam olarak kavrayamayabiliriz; ama bu, onların anlatmak istedikleri hakkında hiçbir fikre sahip olmaya-
cağımız anlamına da gelmez. Sözügelşi, Kur'ân, Allah'ı tasvir ederken, "O evveldir, âhirdir, zâhirdir ve bâtıdır; O her şeyi bilir" buyurmaktadır.³⁸ Bu ifadeyi tam olarak anlamak ve tahlil etmek kolay değildir. Ama yine de o, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, yani O'nun bilgisinin ve kudretinin sonsuzluğu hakkındaki tasavvurumuzu genişletmektedir. Özellikle tasavvuf literatürümüzde bu âyetin başköşeyi işgal etmesi, bir tesadüf olmasa gerektir.³⁹

Kelâmî açıdan meseleye bakıldığında, Allah'ın insanın fiillerini onun tercihleri, yönelişleri, niyetleri ve kararlarına göre yaratıp, onu sorumlu tutması bir paradoks olarak görülemeyebilir. Ancak fiillerin Allah tarafından belirlendiği anlayışı sorunlu bir anlayışı ifade etmektedir. Aslında Mâtürîdî düşünce açısından burada pek de bir paradoks görünmemektedir. Yani insan, hür bir irade ve istekle fiili arzular ve Allah da, bu bağımsız irade ve istek doğrultusunda insanın fiilini onun üzerinde yaratır.⁴⁰ Cebriyye ve bir ölçüde Eş'arî düşünce açısından ise, gerçekte izahı ve çözümü zor bir paradoks bahis konusudur. Bu bakımdan Mevlânâ'nın düşünce sisteminde paradoks dil kullanımının tartışmalı olduğu öne sürülebilir.

Teolojik dil, nihaî olarak, ancak dinî tecrübenin elde edilmesinin bir vasıtası olarak savunulabilir. Din dili ya da teolojik dil çerçevesinde tüm dinî düşünce ve ifadelerde paradoksal ifadelerin bulunması, Tanrı'nın bizim herhangi bir insani söz ve kategorilerimizin içinde kavranmasının

³⁸ el-Hadîd Sûresi, 57/3.

³⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 122-123.

⁴⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 263, 310; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, (Ankara: İSAM Yayınları), 2003, 420, 493; Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ölm. 508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), II: 246-248; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 45, 54, 57, 66-67.

imkansız olmasından ileri gelmektedir. Tanrı, ancak dolaysız bir ilişki içinde bilinebilir. Doğrusu, hangi söz veya sözcük olursa olsun, gösterdiği nesneyi nesnelleştirme ve bölümlenme özelliği taşımasından dolayı, bu konuda yetersiz kalacaktır. Bazen karşılaştığımız şey, bizim sıradan nesnellik kategorilerimizin gücünün ötesinde olabilir. Böyle bir durumda uygun olan davranış ise, sıradan nesnelliğin yetersiz olan kıstaslarını uygulamaktan vazgeçmektir.⁴¹ Burada Mevlânâ, Tanrı-insan ilişkisini, kendi düşünce sistemi gereği paradoksal bir dille açıklarken, Tanrı hakkında bilgi edinmek için özel dinî tecrübeden istifade etmemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre bu tecrübenin verileri başka herhangi bir bilimin verilerine irca edilemez.

Sözgelimi, İslâm dünyasında İbn Arabî, karşıtları birleştirmeden hareket eden paradoksal konuşma metodunu izlemiştir. İlgili metot, İbn Arabî'de teolojik ve felsefi sorunları farklı bir açıdan çözmeye yönelik arayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İbn Arabî'nin paradoksal yazmayı, varlığın anlam ve onu anlamlandırmaya yönelik bir metot olarak benimsediği gerçeği ortadadır.⁴² İbn Arabî, Tanrı'nın karşıtları özünde birleştirdiğine ilişkin görüşünü Tanrı ile evren arasında kurduğu karşılıklı ilişkiden hareketle tartışmaktadır. Bunu yaparken de, daha çok, iki önemli tanrısal nitelik olan 'Zâhir' ile 'Bâtın'ı dikkate alır ve ilgili nitelikleri insan ve evren açılarından görmeye çalışır. İbn Arabî'nin düşünce sistemi içinde, *insan ve evren açıları*, yaratma, yansıma, etki ve öteki ile bütünleşme gibi kavramlar bağlamında çok şey ifade etmektedir. Çünkü burada bir yandan Tanrı'nın kendisiyle, öte yandan yaratıklarıyla olan ikili ilgisi söz konusudur. İbn Arabî'de yaratmanın yanında çok net bir biçimde yansıma ve belirme kavramlarına da tanık olmaktadır.⁴³

⁴¹ Bk. Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 212-215; Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Din Felsefesi Yazıları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 81-83.

⁴² Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17: (Eylül 2004), 149-150.

⁴³ Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", 150-151.

Tenzîh ve teşbîh kavramları kelim alanında tasavvuftan çok farklı bir içeriği sahiptir. İslam kelamında bu kavramlar, Mu'tezile ve Müşebbihe fırkaları tarafından tümüyle indirgemeci bir tavırla ele alınmıştır. Müşebbihe fırkası, ilâhî zatı, yaratıkların zatlarına benzetip, bazen de, O'nu cisim sıfatları olan bir isim kabul etmiştir. Zat ve sıfatlar hakkında Müşebbihe'ye tepki duyan Mu'tezile, sıfatların nefyine meyletmiş, ilâhî zatın her türlü terkipten uzak, mahlukata benzemekten münezzeh kadîm bir varlık olduğunu ispat edip, her zaman izâle olabilen her çeşit beşerî kavramdan onu uzak tutmuşlardır.⁴⁴ Ehl-i Sünnet, zât ile sıfatlar meselesi karşısındaki tutumu, iki karşıt grup olan Mu'tezile ile Müşebbihe arasında orta bir yol izlemeyi ifade eder. Ehl-i Sünnet kelamcıları, Yüce Allah'ın sıfatlarının, zâtın aynı olmadığı gibi, gayrı da olmadığını, Allah'ın sıfatlarıyla kadîm ve ezeli olduğunu, O'nun sıfatlarının mahlûkattan hiçbirinin sıfatlarına benzemediğini, ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, Allah, zatında bir olduğu gibi, sıfatlarında da birdir. O halde Allah'ı layık olduğu şekilde vasıflandırmak gerekir. Mevlânâ'ya göre ise, teşbih ve tenzih tek başına kâmil değildir; sâlik bu iki tavırdan hiçbirisine bağlı kalmamalıdır. Mevlânâ, teşbih ve tenzîh problemini, kendine özgü tasavvuf yöntemiyle ele alarak aşmaya çabalar. O, tasavvuf anlayışında tenzih ve teşbihin birleştirilmeye çalışır. Mevlânâ, Allah'ın zât makamında tenzih ve teşbihten yüce olduğuna işaret etmektedir. Mevlânâ, ne salt tenzîh ne de salt teşbihten birini öne çıkarmaksızın, bütünlüğü öngörecektir şekilde bir yaklaşım sergilemektedir. O, bu anlamda, teşbîh ve tenzîhin her birini bâtinî/kalbî bir makam (menzil) sayan, buna ulaşmanın zevkle mümkün olduğuna, sülûkun böylelikle hâsıl olacağına inanan bir ekole mensuptur.⁴⁵ Mevlânâ, "Mûsâ ve Çoban" hikâyesinde bu konuyu ele alıp çözmeye çalışmaktadır. Buna göre, o, teşbîhi adı sanı bilinmeyen saf bir çobanla, tenzîhi ise dinî edebiyatta aklın ve akılcılığın sembolü olan bir

⁴⁴ Kelamda teşbih ve tenzih öğretileri için bkz. Şehristânî (479-548/1086-1153), *el-Milel*, I: 44-45, 95, 105; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî (ölm. 792/1389), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, (b.y.y., 1411/1990), 149.

⁴⁵ Abdühüseyn Zerrînkûb ve Nasrullah Pürceverdi, *Mevlânâ'nın Dünyası*, der. ve trc. Ertuğrul Ertekin, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007), 129-139.

peygamberle ilişkilendirmektedir. Bu iki kişiliğin her ikisi de hikâyenin başında eksiktir; her biri hakikatin bütününe değil, yalnızca bir yönünün mazharıdır. Ancak sonra her biri bir uyarıyla kemâl yolunu kat eder ve sonunda her ikisi de hakikate ulaşır.⁴⁶ Mevlânâ'ya göre, Allah tenzîh (aşkınlık) ve teşbîhin (içkinlik) her ikisinden de arı ve yücedir. Çünkü ona göre, bir örneğini İbn Arabî'de gördüğümüz üzere, Tanrı aşkınlığı ve içkinliği birlikte özünde taşımaktadır. Eğer Tanrı'yı aşkınlılaştırırsak, O'nu bağlamış; içkinleştirecek ise, O'nu sınırlamış oluruz.⁴⁷ Bu görüşün aynısını, Mevlânâ, Allah'ın ancak zât makamında tenzîh ve teşbîhten yüce olduğunu belirterek uygun görmektedir.⁴⁸ Mevlânâ, düşünce sisteminde metot olarak uzlaştırma ve birleştirme yaklaşımına da büyük bir ehemmiyet vermektedir.⁴⁹

Açıkça anlaşılacağı üzere, Mevlânâ, ele aldığımız konuya ışık tutacak şekilde metot olarak paradoksal bir din dili kullanmakta; Tanrı, dünya ve insanı paradoks görünümüne ifadelerle anlatmakta; Tanrı hakkında konuşurken O'nun hem aşkınlığına, hem de içkinliğine vurgu yapmakta, bütüncül ve uzlaşmacı bir yaklaşım sergileyerek örnekler, semboller, mecâzlar ve hikayeler kullanmakta ve böylece bu metaforlar eşliğinde konuyu daha keyif ve zevk verecek bir biçimde aydınlatmaya çalışmaktadır.

C. Mevlânâ'da Nedensellik Anlayışı

Genel olarak İslâm düşüncesinde nedensellik meselesi, Allah, âlem ve insan münasebetleri bağlamında ele alınıp çözüme kavuşturulmuştur. Biz de burada hareketle Mevlânâ'nın düşünce sisteminde nedensellik problemini, bu münasebetler çerçevesinde ele almayı uygun bulduk. Aslında bu problem, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde sistematik bir yapı biçiminde

⁴⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, II: b: 1734, 133.

⁴⁷ Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, 92. Ayrıca aşkınlık ve içkinlik anlayışları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yasa, *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), ss. 90-97.

⁴⁸ Mevlâna, *Mesnevî*, II: 54-60, 4-5.

⁴⁹ Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, Farsça aslından trc. Abdülhakî Gölpinarlı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), V, b: 1025, 1029-1030, 1032-1033, 114.

ele alınmamıştır. Fakat bu ilişkilerin izahı, Mevlânâ'nın eserlerinde şiirler arasında beyitler halinde ve dağınık olarak sunulduğu için, onun düşünce dünyasında birbiri içine geçmiş vaziyette bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâm kelamı ve felsefesinde olduğu gibi, bu ilişkilerin izahı belli bir tutarlılık ve insicam içinde sistematize edilmemiştir. Ancak çalışmamız açısından onun eserlerinde Allah-âlem-insan ilişkisini açıklayan şiirlere ve anlatımlara tesadüf etmemiz mümkündür. Biz ise onun nedensellik konusundaki kavramları ve öğretilerini, Allah-âlem-insan üçlüsü bağlamında yeniden oluşturarak belli bir sisteme sokmaya çalıştık.

Mevlânâ, olasılıklar temelinde nedensellik anlayışı öngörmekte; dolayısıyla bu bağlamda kesinliğin bulunmadığını savunmaktadır. Dış âlemde katılık merkezli nedensellik anlayışının aksine, olasılık temelli nedensellik, bir olayın birden fazla nedeni olabileceğini, ancak bu nedenlerin hangisinin daha etkin olabileceği konusunda net bir görüş ileri sürmez. Ona göre, bu dünyada sebepler birer vasıta veya âletten ibarettir.

64

OMÜİFD

Sebepler ve yollar, Allah'ın koyduğu âdete göre iş görmektedir. Mevlânâ'nın sebeplilik anlayışında, İlâhî irade ve kudret sıfatları belirleyici bir role sahiptir. Çünkü irade ve kudretin devreye girmesi, tabiat kanunlarının ve tabî sebeplerin işleyişini engelleyebilir. Bu arada hemen şunu belirtelim ki, İslâm filozofları ve kelâmcılarının evrende algıladıkları nedensellik konusu bağlamında, daha ziyade karmaşık bilgiler sunmaları ve daha soyut aklî delillendirmelere başvurmalarına rağmen, büyük mutasavvıf olarak kabul edilen Mevlânâ, ilgili nedenselliği daha sade bir anlatımla ortaya koymayı başarmış ve bu başarısını, bize göre nedenselliği üç ayrı başlık altında dile getirerek anlatma yolunu tercih etmiştir: **1. İlâhî Nedensellik, 2. Tabî Nedensellik, 3. İrâdî Nedensellik.**

1. İlâhî Nedensellik: Allah'ın Fiilleri Bağlamında Nedensellik

Mevlânâ'da ilâhî nedensellik ve daha sonraları felsefe tarihinde panenteizm olarak biline şeye benzeyen anlayış arasında sıkı bir ilişki vardır. Şu halde Mevlânâ'da ilâhî nedensellik anlayışını çözümlenmenin yolu, önemli ölçüde panenteizmin mahiyetini açıklığa kavuşturılmaktan geçmektedir. Mevlânâ'nın sisteminde genel anlamda panenteistik bir yaklaşım sergile-

diğini söylemek mümkündür. Çünkü panenteizm, ya da teizm; deizm ile panteizmin birlikte uzlaşımına dayanan bir kuramdır. Panenteizm, Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğunu öne sürmektedir. Genelde bu kuram Hegel ile anılır ve her şeyin Tanrı'da olduğu anlamına gelir. 'Pan', her şey; 'en' içinde, 'teos' ise Tanrı anlamına gelir. Bu kurama göre, Tanrı, evrenin her anında vardır ve bireysel olarak evrenle bağlantı halindedir. Öyleyse Tanrı evrende içkindir. Yine evren Tanrı'dan ve Tanrı'dadır, fakat Tanrı değildir. Öyleyse Tanrı evrenden aşkındır. Sonuç olarak, Tanrı, evrende içkin olmakla birlikte, evrenden aşkındır. Böylece Tanrı, hem aşkın hem içkindir. İçeriği bu şekilde doldurulan panenteizm, Tanrı ile evren, sonlu ile sonsuz, sınırlı ile sınırsız arasında organik ilişki görüşünü benimseyen Hegelci metafizik idealizmini esas alır. Panenteizm, Tanrı'nın en üst kişilik, evrenin yaratıcısı, destekleyicisi ve koruyucusu olduğuna inanır.⁵⁰ Bu görüşün izlerine Hegel'den önce hem İbn Arabî hem de Mevlânâ'nın düşünce sisteminde tesadüf edildiğini söylemek mümkündür.

Tanrı Mutlak Varlıktır. Her şeyin aslı birdir. Sadece "Bir" vardır; ikilik teferruattadır. Maksada bakılacak olursa, ikilik kalmaz; esas birdir. Ayrılıklar zahirdedir. Mana ve gaye itibariyle her şey birdir ve birleşmiştir. Tanrı'dan başka varlık yoktur. O, bir ve mutlak varlıktır. Allah, âlemi yoktan yaratmıştır. Kudreti ve dilemesi her an devrededir; âlemi sürekli var edip yok etmektedir (halk-ı cedîd). Allah, daha başlangıçta bir bütün olarak âlemin nedeni olduğu gibi, daha sonraki oluşum süreçlerinde de içindekilerle birlikte âlemin varlığı ve ayakta kalmasının, âlemdeki her hadisenin de da hakîkî sebebidir. Allah, madde âleminde her şeyi zıtlarıyla yaratır; sûretleri bir halden diğerine sokar. Dünyayı izhar etmedeki hikmet, Tanrı'nın ilmindekileri izhar etmektir. Çünkü bütün âyân-ı sâbiteler Allah'ın ilminde yer almaktadır. Hatta Mevlânâ, büyük ve eşsiz yaratıcının ezeldeki iş yerinin, a'yân-ı sâbite mertebesi (âlemi) olduğuna

⁵⁰ A. R. Mohapatra, "Tanrı ve Evren, trc. Metin Yasa, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, 3, (Eylül-Aralık 2001): 212.

dikkati çekmektedir.⁵¹ Fakat, Mevlânâ'ya göre, aynı zamanda, Allah her an bir iştedir; çünkü o katiyen işsiz ve güçsüz bir varlık olarak düşünülemez. Daha doğru bir söyleyişle, Kur'ân'ın beyan ettiği gibi, göklerde ve yerde bulunanlar, her şeyi O'ndan isterler. Çünkü tüm varlıklarını ona borçludurlar. Allah, her gün, her an yeni bir iştedir (er-Rahman Sûresi, 55/29). Kimilerini yaratırken kimilerini öldürür, her an hayatı tazeler, bir hali giderir, başka haller getirir.⁵²

Mevlânâ'ya göre, yaratılış, tek bir göz kamaştırıcı beyazlığın, yani Allah'ın çok renkli ve çok biçimli tecellisidir. Yaratılış, bu ezeli rensizliğin surete ve yönere saçılması, bu arada tekilleşme, ayrılma, ayrışma ve karşıtlık yanılması doğmasıdır. Mevlânâ, her bireyin var oluşa belirli renkteki bir camdan bakıp kendi bakış açısından gerçeği farklı bir renge bürünmüş olarak gördüğünü anlatır. Mavi bir camla bakan kişi mavi görür, kızıl camla bakan da kızıl. Yalnızca peygamberler, gerçek imamlar veya örnek alınacak kişiler prizmanın ötesine bakıp ışığın gerçek ve kırılmamış beyazlığını görebilir.⁵³

Allah'ın bütün yaratıkların var olmasına sebep olan kün (O!) emrinin iki harfi kâf ve nûn, hazînenin kapısının kilidi mesabesinde; bu kapının arkasında sonsuz mucize saklıdır, zira göklerin ve yerin hazinesi, Allah'ın yed-i kudretindedir. Ama münâfıklar bunu anlamazlar (el-Münâfikûn Sûresi, 63/7). Allah, her an yokluk hazinesinden yeni bir şeyler yaratabilir ve onu lâyük olduğu yere, yani o şeyi, sınırı geçme yetkisinin olmadığı bir yere koyabilir. İlâhî rahmet, ister maddî âlemde, isterse insanların rûhunda olsun devamlı yeni şeyler yaratır. Bu ilâhî faaliyet mütemâdîdir ve O'nun hayat verdiği suretlerin hiçbirine benzemez. Zira (er-Rahmân Sûresi, 55/29). âyetinin içeriği ışığında ifade edilecek olursa, O'nun yaratıcı faaliyetlerinin oyununda hiçbir mekanik tekrar yoktur. O, her an hayatı tazeler, bir hali giderir, başka haller getirir.

⁵¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, trc. ve açk., Şefik Can, (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2006), II: b: 759, 314.

⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, I: b: 3071-3075, 47.

⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I: 2365, 190; Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 460.

O, her an yeni bir iş ve oluşturur.⁵⁴ O yüzden bin sene tecelli etse, bu tecellilerin hiçbirisi diğerine benzemez. Daha doğrusu, tecelli mükerrer değildir. Sonuç olarak, insan şu anda bile Allah'ı bütün eserlerinde ve işlerinde, her lahza bir başka şekilde görmektedir. Yani Tanrı'nın bir işi öbürüne benzemez. Sevinçliyen başka, ağlarken başka, korku içindeyken başka, ümit ederken de başka tecelli eder insana. Madem ki Allah'ın işleri, hareketleri ve eserlerindeki tecellisi nâmütenâhî farklıdır, o halde O'nun Zât'ının tecellisi de, aynı şekilde eserlerindeki tecellisine benzer.⁵⁵

İslâm filozoflarına göre, "Her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi kesin bir ilkedir. Çünkü insan aklının sebep fikrine yatkınlığı asla yadsınamaz. İslâm felsefesinde fizikî sebepler, tabîî olayların yakın sebepleri olarak telakki edilmiştir. Sözelimi İbn Rüşd'e göre, eğer süreklilik gösteren tabiatlar, tabiat kanunları ve kanunları keşfetmeye olanak sağlayan nedensel (illî) zorunlu bağlar bulunmaz ise, bu insan aklının hiçbir hadisenin sebebinin bilemeyeceği ve bilgi edinmeyeceği anlamına gelecektir.⁵⁶ Buna karşılık, Mevlânâ, filozofların tabiat kanunlarının zorunluluğu ve tabîî sebepler görüşüne karşı çıkararak tabîî ve irâdî (beşerî) fiilleri açıklama ve anlamlandırma ile ilişkili olarak ilâhî nedensellik (illet) anlayışını benimsemiştir. Ona göre, tabiat yasaları filozofların iddia ettiği gibi zorunlu değildir. Felsefeye yönelik eleştiriler çerçevesinde Mevlânâ, nedensellik ilkesini Allah tasavvurunun bir uzantısı olarak ele almıştır. Böylece onun, nedensellik ilkesini böyle bir tasavvur geliştirmesinin önemli adımlarından biri olarak ele aldığı dikkati çekmektedir. Mevlânâ, dünyayı bir sebepler âlemi olarak görmekte, dünyada hiçbir şeyin sebepsiz elde edilemeyeceğini, sebepleri bilmenin işleri kolaylaştıracağını kabul etmekle beraber, sebeplerin sadece birer alet / vasıta olduğu, işi yapan olmadığını, bu sebeplerin aslında Allah'ın yaratmasında birer bahane ve asıl işi

⁵⁴ İlgili âyetin çevirisi şöyledir: "Göklerde ve yerde bulunanlar (her şeyi) O'ndan isterler. O, her gün (her an) yeni bir iştedir.

⁵⁵ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, 72-74.

⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, 291-292.

yapanın görünmesine bir perde olarak var edildiği hususunun altını çizmektedir:⁵⁷

Halbuki ben sebebe bakmam. Çünkü sebep sonra meydana gelen bir şeydir. Sonradan meydana gelen bir şeyin varlığına sebep olur.”⁵⁸

Mevlânâ, hekimlerin sebebe kul kesilmiş ve Tanrı'nın hileleri/tuzakları boşa çıkararak ve alt üst eden (hayru'l-mâkirîn) bir fâil (Âl-i İmrân sûresi, 3/54; el-Enfâl sûresi, 8/30) olduğunu görememiş olduklarını; insanın oku dosdoğru sağ tarafa attığını, ne var ki sola gittiğini, insanın bir cezlân avlamak için at sürdüğünü, ne var ki domuza av olduğunu, insanın başkaları için kuyu kazdığını, ama o kuyuya bizzat kendisinin düşmüş olduğunu, insanın sebeplere el attığını, ama Tanrı'nın, onu muradına erdirmediğini, buna rağmen insanın sebepler hakkında bir kötü zanna düşmediğinin altını çizmektedir.⁵⁹

68

OMÜİFD

Mevlânâ'ya göre, dilediği gibi iş yapan, dilediği gibi eserler yaratan Hakk, suretsizliktir, Sûret onun elinde bir alete benzer. Bazen o suretsiz varlık, yokluk gizliliğinden kerem eder, suretlere yüz gösterir, tecelli eder. Böylece her sûret, Ondan yardım görür; bu suretle O'nun yüceliğinden, güzelliğinden ve kudretinden var olur.⁶⁰

Bu arada Mevlânâ'ya göre, şüphesiz sebepleri terk etmek doğru değildir; sebepler birer gerçektir. Ne var ki sebepleri sebep kılan ve onların çalışmasını sağlayan (Müsebbibü'l-esbâb) da o sebeplerden daha üstün bir gerçektir. O sebepleri sebep kılan, sebeplerin Rabbi olan kâdir-i mutlak. Ona göre, insan her şeyi bir sebebe dayamaya koyulursa, Kâdir-i Mutlak'ı, her şeye gücü yeten kesin gücü tamamen işsiz güçsüz, hiçbir şey yapmayan bir varlık zannetmeye başlar.

Mevlânâ, nedensellik bağlamında eleştirdiği İslâm filozoflarının, dış âlemde sadece dış sebeplere ve vasıtalar baktıkları için bu dünyada se-

⁵⁷ *Mesnevî*, I: 550-553, 790-869; II: 2640, (550-553; 487-869).

⁵⁸ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, II: b: 2640, 202.

⁵⁹ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 3679-3685, 291.

⁶⁰ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI, b: 3742-3744, 296.

bepeleri bol miktarda bulup çoğalttıklarını; bunun ise, delilleri çoğaltmakla gerçeğin üzerindeki perdeleri artırmaktan veya ateşin üzerindeki dumanı artırmaktan başka bir şey ifade etmeyeceğini belirtmektedir. Mevlânâ, filozofların “Tanrı dilediğini yapamaz, sadece sebeplere ve tabiata göre iş görür” diye söylediklerini aktararak bu düşüncelerinin yanlış olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.⁶¹

Mevlânâ'ya göre, tabiata bağlanıp kalmış olan filozoflar, canlarını ve gözlerini sebeplerden ayıramadığından, o sebeplerden başka bir şey görmemektedirler. Halbuki Allah'ın varlık ve yaratma evreninde sebepler ortadan kalkmakta, orada her an yeni bir yaratma eylemi tecelli etmekte ve böyle bir evrende donukluğa yer bulunmamaktadır:

Öyle kullar vardır ki, onların gözleri sebeplere takılmaz, sebepleri aşar. Allah'ın lûtfu ile perdeleri deler, geçer. Sebeplerden kurtulmuş Müsebbibü'l-Esbâb (=Sebepleri Yaratanı)'ı bulmuş ârif insandan Tevhîd-i Zât (birlik sürmesini) çekerler de, illetten de kurtulurlar, sebepten de...⁶²

Sonuç itibarıyla, Mevlânâ'ya göre, sebepler de eserler de içten ve kabuktan ibarettir. Eğer bunlar iyice araştırılırsa, hepsinin Allah'ın birer eseri olduğu görülecektir.⁶³ Böylece, Mevlâna, Allah'ın dışında sebep ya da eser diye nitelendirdiğimiz her şeyin, O'nun açısından birer eser olduğuna işaret etmektedir.

2. Tabî Nedensellik: Âlemin Yapısı ve İşleyişi Bağlamında Nedensellik

İkbal'e göre, doğa bilgisi Allah'ın fiillerinin ve davranışlarının bilgisidir. Kur'ân'ın kuvvetli ifadesine göre, doğa Allah'ın kevnî âyetidir. Evrendeki oluşumlar ve tabî olgular Allah'ın birer âyetidir Doğayı bir bilim olarak

⁶¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, V: b: 1548-1553, 127; V: b: 1554-155, 128.

⁶² Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, V: b: 1700-1706, 140; V: b: 17007-1709, 141.

⁶³ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 1317, 441.

gözlemleyen kişi, bir bakıma, ibâdet halinde ilim ve irfanı arayan bir mu-tasavvıf durumundadır.⁶⁴

Mevlânâ'ya göre, bir şey zıddı ile belli olur. Zıddı olmayan bir şeyi tanımak imkânsızdır. Yüce Allah, zıddı olmadığından: "Ben gizli bir ha-zine idim; bilinmek istedim." buyrulduğu gibi, bu nurun belli olması için, karanlık olarak yaratılmış bir âlem meydana getirdi. Yani Mevlânâ, bu gerçekliği, "Ben bütün dünyayı yarattım ve bunlardan maksat, bizim bazen lütuf, bazan kahırla görünmemizdir" diye dile getirir.⁶⁵

Allah iyiliği ve kötülüğü irade edicidir. Fakat o, hayırdan başka bir şeye razı olmaz. Çünkü, "Ben bilinmez bir hazinedim; bilinmek iste-dim." buyurmuştur. Hiç kuşku yok ki Tanrı emir ve nehyetmek iradesin-de bulunur. Emir ise memur emredildiği şeyi tab'an istemezse doğru olmaz. Nehiy de insanın hoşlanmadığı şey hakkında olmaz. Bir hayrın işlenmesi hakkında emir vermek ve kötülükten menetmek için, kötülüğe meyleden bir nefis bulunması lâzımdır. Böyle bir nefsin varlığını istemek, kötülüğü istemek demektir. Fakat O, kötülüğe razı olmaz. olsaydı iyiliği-ni emretmezdi. Bir şey istemek onun levazımını da istemektir.⁶⁶

Mevlânâ, dış dünyayı bir sebepler âlemi olarak görmekte; dünyada hiçbir şeye sebepsiz erişilemeyeceğini, sebepleri bilmenin işlerin gidişatı-nı kolaylaştıracağını kabul etmekle birlikte, sebeplerin birer âlet olduğu-nu, asıl işi yapan etkin bir güç olmadığını, bu sebeplerin aslında Allah'ın yaratmasında birer bahane ve işi yapanın görünmesine bir perde olarak var edildiğini savunmaktadır.

Mevlânâ, bu âlemde muayyen tabiatlara ve değişmez sabit kanunla-ra göndermede bulunmakta; bu dünyasal koşullarda canlı ve cansız var-lıkların sahip olduğunu düşündüğü belli tabiatların ve güçlerin sabitli-ğinden hareket etmekte; fakat bazen Allah'ın bu kanunları âtil ve işlevsiz

⁶⁴ Muhammed Han Kayanî, *Felsefe, Siyaset, ve Şiir Dünyasıyla İkbâl*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 59.

⁶⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, trc. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, (İstanbul: Ataç Yayınevi, 2009), 204.

⁶⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 205-206.

kılarak, bu tabiatları değiştirebileceği ve tersine dönüştürebileceği gerçeğine de vurgu yapmaktadır. Mevlânâ, madde âleminin dört unsurdan oluşmakta olduğunu ve bu çerçevede dört unsurun muayyen tabiatlara, özelliklere ve etkilere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bütünüyle âlem, Mevlânâ'ya göre, Allah'ın tecelligâhıdır. Allah ise fa'aldir. İlâhî âlemde atâlet olmaz. Çünkü Kur'ân, "Göklerde ve yerde bulunanlar (her şeyi) O'ndan isterler. O (Allah), her gün (her an) (yeni) bir iştedir"⁶⁷ diye buyurmaktadır. Bu toprak-su âlemi hamileliğe mübtelâdır: Durmadan doğurur. Her sebep, bir anadır ve her ana yüzlerce çocuk dünyaya getirir. Mevlânâ'ya göre, bir eser doğdu mu, hemen sebep oluverir ve kendisinden şaşılacak, hayret edilecek başka sebepler vücûda gelir. Bu sebepler, nesiller boyu süriip gider. Biz, bunu her zaman göremeyiz; çünkü gözümüz, halkaları zincirde görece kadar nurlanmış değildir.

Mevlânâ, hakîkî sebep ile zahîrî sebep ayrılığını önemle vurgulamaktadır. Çünkü zâhirî sebebin, hakîkî sebepten bağımsız olarak kendiliğinden iş göremeyeceğini ve etki üretemeyeceğini öne sürmektedir. Böyle bir etki üretmeyi sağlayacak olan hakîkî sebebin emrinin devreye girmesi gerektiğinin altını çizmektedir:

Bu sebebi iş görür hale getiren, o sebeptir. Bazen de o hakîkî sebep, zâhirî sebebi iş gördürmez hale sokar. Bu zâhirî sebeplere akıllar mahremdir. Hakîkî sebeplerin mahremi ise peygamberlerdir.⁶⁸

"Akıllar mahremdir" demek, "Akıllar o sırrı bilir, anlar, bu zâhirî sebeplere kapalı değildir" demektir. Şöyle ki: Ateş aslında yakıcı değildir, yani Allah'ın izniyle, onun koyduğu fizikî kanun gereğince yakar. İnsanın karnını ekmek vasıtasıyla Hak doyurur. İlâç, devâ, şifâ vermez. Allah şifâ verir. Zehir öldürmez, zehir Allah'ın emri ile öldürür.

İllet terimi yerine sebep kavramını tercih eden hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet kelimacıları, sebebi vasıta ya da vesîle olarak kabul ederler ve

⁶⁷ er-Rahmân sûresi, 55/29. Metin içinde verilen âyetlerin çevirisinde (Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat), ty.)'dan istifade dilmiştir.

⁶⁸ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I: b: 840-843, 65; I: b: 845, 66.

böyle İslam filozoflarından ayrı bir yol izlerler. Ancak Mu'tezile'nin çoğunluğu, sebeplilik konusunda tevîd kuramı ile Ehl-i Sünnet kelimcilerinden ayrılmakta ve belli ölçüde olaylar arasında zorunluk ilişkisini kabul etmektedirler. Çünkü Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, sebep, engeller ortadan kalktığı takdirde, sonuç üretebilecek ve etkileşim doğurabilecek güce sahiptir. Genel olarak İslâm kelâmcıları, sebep deyince, kendisiyle bir başka şeye ulaşılan her türlü şeyi anlarlar. Buna göre, sebep, iki şey arasındaki bir vasıta olup, salt bir köprüden ibarettir. Aslında sebep, bir şeye ilişen ve onda bir hükmü gerektiren nitelik veya vasıf demek olan illet kavramından farklıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, illet ve sebep kavramları arasında büyük bir fark vardır. İlet, nesneye ait olan bir vasıf olup, onda bir tür tesir meydana getirir. Halbuki sebep iki şey arasındaki salt bir vasıta olup hiçbir tesir gücü yoktur. Kelâmî tasavvurda illet zat olmayıp, zatın sıfatıdır. Sebep ise, bir zattır, yani örneğin, iplik gibi vasıta. Eş'arî perspektife göre, zatlar, "Gerçekte fail, ancak Allah'tır" ilkesi uyarınca kendiliklerinden etki etmezler. Bu yüzden el-Cüveynî'nin tesir edici olan illetlerin zat olmadığı, sadece manalar (sıfat) olduğu hususuna dikkat çektiğini görmekteyiz. Şu halde Eş'arî kelâmcılarına göre, âlemde varlığa gelen her şey, doğrudan Allah'ın yaratma eylemi vasıtasıyla meydana gelir.⁶⁹ Eş'arî kelâmcıları gibi Mevlânâ da, vesîleci bir nedensellik⁷⁰ anlayışını savunmasının bir sonucu olarak sebebi "ip" ya da "vasıta" olarak telakki etmekte ve dünyada iş gören sebep iplerinin felekten bilinmemesini öğütlemektedir:

Şu Arapça olan "sebep" kelimesinin Farsça karşılığı "resen" olup, bunun Türkçesi de "ip"tir. Bu sebepler ipi, bu dünya kuyusunda işe yarar.

⁶⁹ Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûlî'd-Dîn*, 678; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc.. Burhan Köroğlu ve dğr., (İstanbul: Kitabevi, 1999), 260-261.

⁷⁰ Vesîleci nedensellik hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mûsâ b. Meymûn el-Kurtubî el-Endelüsî, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: AÜ Basımevi, 1974), 199-232; Dhanani, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", 395-398; Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan ve Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 398-399.

Kuyu çukruğunun dönüşü, ipin sarılıp çözülmesine sebeptir. Ama, asıl çık-
rığı döndüreni görmemek kötü bir şeydir. Dünyadaki şu sebep iplerini
sakın ha sakın, şu başı dönmüş felekten bilme.

Bilme de, felek gibi eli boş, başı dönmüş bir halde kalma, özsüzlükten çıra
gibi yanma...

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde bir şeyin başka bir hale gelmesi
önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü sözcüğü o, Allah'ın emri ile rüzgârın
ateşe dönüşebileceğini savunmaktadır.⁷¹

Mevlânâ'ya göre, görünür âlemde Allah tarafından Peygamberlerin
üzerinde izhar edilen ve tabiat kanunlarını askıya alan bu vb. olağanüstü-
lükler gibi daha nice şeylerden söz etmek mümkündür. Nitekim Tanrı,
ateşin İbrahim'i yakmasına izin vermediğinden, ateş İbrahim için soğuk
bir madde ve güvenilir bir yer olmuş; yeşillik, güllük gülistan haline gel-
miştir. Ârifler bütün bunların Tanrı'dan olduğunu bildikleri için, onların
indinde hepsi eşittir... Meselâ, bir ağacın kökünde içten gelme bir nemli-
lik, canlılık olmazsa, insan ona bin selin suyunu dökse yine faydasızdır.
Evvêlâ içten gelme bir ıslaklık ve dirilik olmalıdır ki, suyun ona yardımı
dokunabilsin.⁷² Burada Mevlânâ, nesnelere belli bir yatkınlık, tabiat ve
kabiliyetlerle yaratıldığını; bazı dış etkenlerin onların yatkınlıklarının ve
ayırıcı özelliklerinin ortaya çıkmasına yardımcı olacağını belirtmektedir.
Bu noktada hemen şunu belirtmeliyiz ki, doğal nedensellik, daha çok
sınırları belli görünürler evreninde ortaya çıkar. Buna karşılık İlâhî ne-
densellik, yalnızca apriori olmakla kalmaz, aynı zamanda olayların akışı-
nı yönlendirici de bir öze sahiptir.

Mevlânâ'nın, mutlak kudret anlayışının önceki döneme (mütekad-
dimîn) mensup Eş'arîlerin düşüncesine benzediği ve mucize algısını bu
çerçevede ortaya koyduğu dikkat çekmektedir.⁷³ Çünkü Mevlânâ, pey-
gamberlerin mucizelerinin sebeplerden kaynaklanmadığını, Tanrı'nın dış

⁷¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I: b: 851-853, 66.

⁷² Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 97.

⁷³ Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *Usûlü'd-Dîn*, (Beyrut:
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981/1401), 170-171; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 195-196.

âlemde olayların akışına doğrudan müdahale ederek o sebepleri yaratımıyla gerçekleştiğini, dünyada pek çok şeyin kendisine göre vukua geldiği bir adet koyduğunu, sebepler ve yollar yarattığını, ama sebepleri yaratan Tanrı'nın dilediğini yaptığını, mutlak kudretin sebepleri ortadan kaldırebileceğini, yani bazen kudretin âdeti yırtıp tersine çevirebileceğini vurgulamaktadır:

Ey sebebe kapılan, sebepten dışarı uçma. Fakat sebebi yaratana da abes sanmaya kalkışma.

Sebebi yaratan Tanrı, ne dilerse yapar. Mutlak kudret, sebepleri de yırtar, ortadan kaldırır.⁷⁴

Dünya sebeplerini yaratan O'dur; artık ona karşı sebep sağrağı ne olabilir ki?⁷⁵

Mevlânâ, kahredici rüzgâr estiği zaman, müminleri kurtarmak için Hz. Hûd'un mucize göstermesine yer verir. Ona göre, müminler o zararlı rüzgârdan kaçmışlar, hepsi de bir dâirenin içine oturmuşlardı. Rüzgâr bir tûfân gibiydi. Hakk'ın lûtfu ve merhameti de, o korkunç tûfânın âdetâ gemisi olmuştu. Allah'ın bu çeşit nice gemileri, nice tûfânları vardır. Allah dilerse, bir pâdişahı gemi hâline sokabilir; o pâdişah da hırsından kendini düşman saflarına vurur.⁷⁶ Ayrıca Mevlâna, hakikat nûrunu arayan kişiye, Allah dilerse, geminin huyunu/yapısını değiştirip tûfân hâline sokabileceğini hatırlatmaya çalışır.⁷⁷

Mevlânâ, sebeplerin de başka sebepleri bulunduğunu, sebebe bakmayıp da asıl ona, yani Müsebbibü'l-Esbâb'a bakmayı öğütlemektedir. Çünkü Peygamberler, sebepleri gidermek için gelmişler ve mu'cizeleri ta Zuhâl yıldızına kadar ulaştırmışlardır. Sebepsiz ve vesilesiz denizi bölmüşler, ekmeक्सizin buğday yığını bulmuşlardır. Çalışmaları yüzünden

⁷⁴ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, V: b: 1541-1548, 129.

⁷⁵ *Mevlâna, Dîvân-ı Kebîr*, VI: b: 1087, 135.

⁷⁶ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 2191-2193, 174. VI: b: 2509, 175.

⁷⁷ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 2509, 175.

kum taneleri un olurdu. Keçinin yünlerini çektiler mi ellerinde ibrişim olurdu.⁷⁸

Genel olarak Basra Mu'tezile ekolü, mucize ile kerametlerin birbirine karışacağı endişesiyle kerametleri inkar etmektedir. Kerâmet, tabiat kanunlarını aşan ve doğal düzenin işleyişin askıya alan hârikulâde bir olay olduğuna göre, velî ve sâlih kulların elinde bu tür olayların vuku bulması mümkün değildir. Çünkü mucizeye benzer harikulâde olaylar nübüvveti kanıtlamak amacıyla Allah'ın peygamberlere verdiği kesin kanıtlardır. Peygamber olmayan bir kimseye hârikulâde olaylar gerçekleştirme imkânı vermek, mucizeyi nübüvvetin delili ve alameti olmaktan çıkarır. Böylece nebî ile velî eşit konuma gelir. Nitekim sâlih kişilerden kerâmetin zuhur etmediğini ileri süren Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr'a göre, eğer kerâmet sâlih kullarda görülen bir şey olsaydı, en çok ashâp ve tabiîn neslinde müşahede edilmesi gerekirdi. Oysa geçmişte bu iki neslin kerâmet gösterdiğini kanıtlayan, bize zorunlu bilgi veren ve epistemik olarak kesinlik ifade eden hiçbir mütevâtir haber ulaşmamıştır.⁷⁹ Ehl-i Sünnet'e göre ise, velîlerin kerametleri haklıdır. Kerâmetler, âdeti nakz yoluyla veliden zuhur eder. Yani tabiat kanunlarını işlerliğini durdurmak, geçerliliğini askıya almak ve tesirliliğini geçici bir zaman için, belki kişi ve olaylara mahsus olmak üzere durdurmak suretiyle ortaya çıkan olağanüstü olaylardır. Mevlânâ, tıpkı Ehl-i Sünnet kelimcileri gibi velîlerin kudretine göndermede bulunmaktadır.⁸⁰ Ancak onun velilik anlayışı, kelam açısından nispeten sorunlu bir fikir olarak görülebilir. Çünkü velîlerin kudreti, peygamberlerin hemen altında etki meydana getirebilecek olan bir kudrettir ve veliler, adeta bir hicabın ardından Allah'ın sesiyle konuşurlar. Mevlânâ'nın, kendi tasavvufî düşünce sistemi gereğince, velîlerin kudretine, Ehl-i Sünnet kelimcilerinden biraz daha ileri bir bo-

⁷⁸ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, III: b: 2516-2518, 204; III: b: 2519, 205.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmûd el-Hudayrî ve Mahmûd Muhammed Kâsım, (Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1385/1965), XV (en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât): 217-218, 226, 241-242.

⁸⁰ Bk. el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, ss. 174-175; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'di'n-Nesefiyye*, 220-226.

yutta bir işlerlik yüklediği dikkati çekmektedir. Nitekim aşağıdaki beyitler, kelâmî açıdan bu sıkıntılı durumu ortaya koymaktadır:

Tanrı sesi, ister hicap ardından, ister hicapsız gelsin... Cebrâil, Mer-yem'e, yakasından üfleyerek ne verdiyse Tanrı sesi de insana onu verir.

Ey derileri altında yokluğun çürütüp mahvettiği kimseler! Sevgilinin sesiyle yokluktan dönün, tekrar var olun!

O ses, Tanrı kulunun boğazından çıksa da, esasen ve mutlaka Padi-şah'tan gelmektedir.⁸¹

Sonuç olarak, Mevlânâ'ya göre, bu âlem sebepler âlemidir. Sebepleri hazırlayan Allah her şeyin meydana gelmesine, diğer bir şeyi sebep (vesîle) kılmıştır. Dünyada sebepsiz bir şey meydana gelmez. Sözelimi, kuyudan su çekilecek olursa; önce bir kova, sonra bir ip gerekir. Daha sonra ipi rahatça çekmek için çıkırcık lâzımdır. Bu kadar sebeplerden sonra çıkırcığı çevirecek bir kimse bulacağız. Oysa Sebeplerin sebebi O'dur. Allah da Müsebbibül-Esbâb'dır. Yani sebeplerin sebebidir. İrfân nûru ile gözleri açılmış olan ârifler, sebepten evvel müsebbibi, yani sebepleri hazırlayanı görürler ve sebeplere ehemmiyet vermezler. Her şeyin meydana gelmesini İlk Sebep olan Hakk'tan bilirler. Ne var ki, his âleminde bulunanlar bu hakîkati sezemedikleri için, sebepler üzerinde durmaktadırlar. Hz. Mevlânâ, Dîvân-ı Kebîr'indeki "Müsebbibü'l-Esbâb'ı bulmak ümidi ile, sebepler kervanının yolunu kestim" anlamındaki beyitte bu konuya temas etmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, Mevlânâ, tasavvuf geleneği içinde paradoksal bir dil kullanarak bu âlemde tabiat kanunlarına bağlı olarak tabîi sebeplerin iş gördüğünü kabul etmekle beraber, aslında sebepleri hazırlayan hakîkî fâilin Allah olduğunu da hatırlatmadan edemez. Bu arada Mevlânâ, görünür âlemde mu'cizeler ve kerâmetlerin zuhuruyla bilindik tabîi işleyişin tersine çevrilebileceği hususunun da altını çizmektedir.

⁸¹ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: b: 1934-1936, 154.

3. İrâdî Nedensellik: İnsan Fiilleri Bağlamında Nedensellik

Mevlânâ'da irâdî nedensellik anlayışı, insan iradesi ve hürriyeti açısından ele alınmıştır. Aslında hür irade ile determinizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta fayda vardır. Çünkü determinizm, kâinatta olup biten her hadisenin maddî veya manevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefî doktrin olarak tavsif edilmiştir. Sebep kavramının metafizik, kozmolojik, ontolojik, epistemoloji ve ahlâk bahislerini içine alacak şekilde bir zorunluluk fikri çerçevesinde yorumlanmasından doğan determinizm fikri felsefe tarihi boyunca canlılığını hep korumuş en belirgin tartışma konularından biridir. Determinizm kavramı, İslâm düşünce tarihinde genel olarak illiyet, Batı felsefesinde de causalité terimiyle ifade edilen sebeplilik düşüncesiyle yakıdan ilişkilidir. Ne var ki determinizm, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği, yani sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu fikrine dayanmakta ve bu düşünce her hadisenin bir sebebi olduğu şeklinde ifade edilen illiyet fikrini bir ilke haline getirmektedir. Latince determinatio (belirleme) kelimesinden Batı dillerine geçen determinizmin, klâsik İslâm düşüncesinde tam olarak teknik karşılığı olmamakla birlikte, bu modern terimin muhtevası, İslâm düşünce geleneğinde daha ziyade sebep ve illet kavramları etrafında gelişen tartışmalarda ifadesini bulmuştur.⁸² Bu noktada determinizm kavramının zorunluluk fikrini vurgulayacak şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü İslâm kelimcilerinin aksine, İslâm filozofları, düşünce sistemlerinde illet ve illiyet kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir.

Aslında determinizm her olayın kendinden önce gelen belirleyici bir nedeni olduğu görüşünü ifade etmektedir. Bu, insanların hiçbir biçimde özgür iradeye sahip olmayacakları, her ne yapıyorlarsa bunun önceden bir nedeni olduğu, bu yüzden tamamen o nedene ya da nedenler dizisine bağlı oldukları biçiminde okunmuştur. Böyle bir okuma biçimi ya da yorumlama tarzı, insanın dinî ve ahlâkî sorumluluğunun izah ve temellendirilmesini güçleştirecektir. Benzer biçimde, evrende gözlemlenen

⁸² Bk. Kutluer, "Determinizm" md., IX: 215-220.

herhangi bir olay, kendinden önce gelen bir nedene veya nedenler dizisine sahip olarak görülmelidir. Sözgelimi, ev alevler içindeyse, bunun zahirî bir nedeni olmalıdır. Bu arada determinizm anlayışının kadercilikten ayrılması gerekir. Bu kadercilik inancı, nedensellik mantığına, bizi çevreleyen ve bize dayatılan olayların gelişimi dizisinde insan niyeti,, seçimi ve kararlarının hiçbir etkisi olmadığı fikrini eklemektedir. Determinizm, aynı zamanda, nedenselliği formüle ederken, işin içine bir de bizim davranışlarımızın ve yapıp etmelerimizin ne olacağı konusunda belirleyici olan Tanrı türü bir özneyi sokan önceden belirlenmişlikten de ayrılmalıdır. Determinizm, sık sık özgür irade ile karşı karşıya getirilmiştir. Oysa nüanslar öylesine küçük ve incedir ki, bu ikisi basitçe bu kadar karşıt bir anlayış olarak görülemez. Çünkü determinizm, insan niyeti, seçimi ve yönelimini kabul ederek bu ihtiyâr ve yönelimin olaylar konusundaki büyük matrisine edimler ve davranışlar olarak girmesine imkan tanıyabilmek.⁸³ Oysa kadercilik ya da cebircilik öğretisi,⁸⁴ her şeyin ezelde bilindiği ve belirlendiği, dolayısıyla beşeri düzlemde insanın eylemlerinde ve davranışlarında hiçbir etkisinin olmayıp mecbur olduğu tezine dayanır. Bu da, determinizmden ayrı olarak insanın fiillerinin meydana gelişinde hiçbir gücü, iradesi ve dahlinin olmadığını ifade eder. Sonuçta, böyle bir telakki, zorunlu olarak insanın mükellefiyet ve sorumluluğunu ortadan kaldıracaktır.

Çoğunlukla filozoflar ve ilâhiyatçılar tarafından tartışılan bu konular, yani alın yazısı ve özgür irade meselesi, Mevlânâ tarafından Azrail'den kaçan ve ölümü için belirlenmiş olan bir yerde kendisini bulan bir adamın hikayesinde anlatılmıştır.⁸⁵

Mevlânâ'nın bir hareketin aynı anda Allah'ın takdiri veya Allah'ın emri (kaza) ve özgür iradenin (ihtiyari) bir hareketi olduğu paradoksunun anlayışı, Franklin D. Lewis tarafından açıklanmıştır:

⁸³ Alexander Moseley, *A'dan Z'ye Felsefe*, trc. Ali Süha, (İstanbul: NTV Yayınları, 2010), 68-69.

⁸⁴ Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 211; Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, I: 78.

⁸⁵ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: b: 956-970, 77-78.

Birçoğumuz, mantıksal olarak birbiriyle çelişir gibi gözükse bile, her ikisinin de aynı zamanda doğru olabileceği paradoksunun içyüzünü anlamayı başaramaz.⁸⁶ Mevlânâ, ancak gönül gözü açık olanların [ruhani sezgisi olan mübarek olanların] bu özgür irade ve ilâhî emir sırrını anlayabileceğini kabul etmektedir.⁸⁷ Eğer can kulaklarımız ve gözlerimiz yeterince açıksa, Allah'ın vahyini anlayıp doğru yolu seçeriz,⁸⁸ ki bu aynı zamanda Allah'ın bize yazdığı yoldur. Aynı anda hem özgür irade hem de cebr vardır ve hiç kuşkusuz Mevlânâ'nın da bildiği gibi bir atasözü şöyle der: İman cebr ve özgür irade arasındadır ve Mevlânâ'nın şüphesiz bildiği atasözünde belirttiği gibi, "İnanç kaderle özgür irade arasındadır"⁸⁹

Îrâdî ya da ahlâkî (manevî) nedensellik meselesini çözmeye çalışan Mevlânâ'nın tasavvufî düşünce sisteminde, aynı anda hem özgür irade hem de cebrin mevcudiyetinin kabulü mantıksal açıdan bir çelişki olarak görülebilir. Ancak bu problemi, paradoksal ve bütüncül bir dil kullanımı yoluyla aşmaya çalıştığı ve böylece indirgemeci bir tavır takınmaktan kaçındığını görmekteyiz. Bu da, onun tasavvufî düşünce tarzının önemli bir hususiyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadercilik ve hür irade meselesi, özellikle Mevlânâ'nın dikkatini çekmiş ve bu konuya geniş bir yer tahsis etmiştir. Çünkü Mevlânâ, dinî ve sosyal sorumluluk nokta-i nazarından bu prensibin önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Gerçekten burada, en tartışmalı konular söz konusudur ve Mesnevi şarihlerinde bu konular bazı uyumsuzluklar meydana getirmiştir. Bunun için bazıları Mevlânâ'yı kaderci görürken; diğer bazıları onun "hür irade"ye eğilimli olduğunu öne sürmüşlerdir.⁹⁰

⁸⁶ *Mesnevî*, I: 1483 vd.

⁸⁷ *Mesnevî*, I: 1466.

⁸⁸ *Mesnevî*, I: 1466.

⁸⁹ Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, s. 459.

⁹⁰ Eva de Vitray Meyerovitch (Havva Hanım), "Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı", trc. Mehmet Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm*, (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 76.

İslâm kelâmı açısından bu konu çok nazik ve önemlidir. Çünkü bu iki tezden her birini kabul etme, bir müşküller kaynağı ya da yumağı teşkil etmekte ve İslâm'ın temel prensiplerinden bazılarını ters düşmektedir. Sözcüleri, sadece hür irade tezini savunan taraf tutulsa bu, Allah'ın her şeye kadir ve her yerde hazır olması anlayışına tezat teşkil etmektedir. Buna karşılık, katı kaderciliğe inanma ise, beşerî düzlemde insanın failliğinin atıl bırakılması ve dinî-ahlâkî sorumluluğunun temellendirilememesine yol açmaktadır. Oysa İslâm kelâmcıları içinde hür irade ve kader probleminin çözümüne yönelik muhtelif yaklaşımlar söz konusu olmakla birlikte, Mevlâna'nın düşünce sisteminde bu sorun daha bütüncül ve uzlaşmacı bir biçimde çözülmüş görünmektedir. Ama Mevlânâ, sanki Ehl-i Sünnet ekolü içinde Mâturîdîliğe daha yakın bir duruş sergileyerek, kendi metodu ve mantığı çerçevesinde daha sentezci ve bütüncüleştirici bir yolla bu sorunu çözmeye çalışmış olduğu izlenimi vermektedir.⁹¹

80

OMÜİFD

Aslan ve hayvanlar hikâyesi⁹² çok ilginç bir diyalektik sunmaktadır: Aslan, hür iradeyi, diğer hayvanlar kaderciliği savunmaktadırlar.⁹³ Fakat gerçekte Mevlânâ, ne mutlak hür iradeye ne de kaderciliğe inanmaktadır. O, daha çok determinizmi kabul etmektedir. Yine o, insanın evrensel kanunlar çerçevesinde belli bir hürriyete sahip olduğunu kabul etmektedir (M I, 941, 980-981).⁹⁴

Mevlânâ'ya göre, Mu'tezile fiilleri yaratanın kul olduğu gibi, ondan meydana gelen her işin yaratanın da yine kul olduğunu iddia etmektedir. Halbuki böyle olmaması lâzım. Çünkü ondan meydana gelen her fiil, ya mağlup olduğu akıl, rûh, kuvvet ve cisim gibi bu âlet vasıtasıyla veya vasıtasız olarak meydana gelir. Onun bu vasıtalarla fiillerinin yaratıcısı olması doğru değildir. Çünkü onun bunların hepsini yaratmaya kudreti

⁹¹ İslâm kelâmcılarının insan iradesi ve fiilleri konusunda detaylı bir inceleme için bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 216-290.

⁹² *Mesnevî*, I: 900-1390.

⁹³ Bz. *Mesnevî*, I: 598, 638, 1463, 1473, 1496, 1499; V: 2912, 3250.

⁹⁴ Meyerovitch (Havva Hanım), "Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı", 77.

yoktur. O halde bu alet vasıtasıyla fiilleri yaratan da olmaz. Çünkü alet onun hükmü altında değildir ve bu alet olmadan da, fiilini yaratan olması imkânızdır. Çünkü alet olmadan, ondan bir iş hasıl olması mümkün değildir. Binaenaleyh kesin olarak anlamış olduk ki fiilleri yaratan Hak'tır, kul değildir. Kuldan meydana gelen ister iyi, ister kötü olsun her fiili kul bir niyet ve planla yapmaktadır. Fakat o işin hikmeti, kulun tasarladığı kadar değildir.⁹⁵

Mevlâna'ya göre, kula, o işte hâsıl olan mana, hikmet ve faydanın faydası, ancak o işin ondan meydana gelmesi kadardır. Fakat onun umumi faydalarını Tanrı bilir. Meselâ, ahirette ve dünyada iyi ad sahibi olmak ve emniyette bulunmak niyetiyle namaz kılıyorsun. Fakat o namazın faydası senin düşündüğün gibi bu kadarlık değildir. Bununla öyle yüz binlerce faydalar verecektir ki o senin vehmine bile girmez. O faydaları ancak Tanrı bilir. Kulu bu işi yapmaya sevk eden O'dur. İşte bu yönden insan Tanrı'nın kudretinin kabzası elinde bir yay gibidir ve Ulu Tanrı onu bütün işlerde kullanır ve gerçekte işi yapan Hak'tır, yoksa yay değil. Yay alettir, vasıtaadır. Lâkin dünyanın kararı bakımından, kendisi Hak'tan gafildir. 'Ben kimin elindeyim?' diye kendisinden haberdar olan o yay ne kadar büyük ve mukaddestir! Kararı ve sütunun direği gaflet olan bu dünyaya ne söyleyeyim?⁹⁶

Mevlânâ, bütün işlerde Allah'a dayanılması gerektiğini, bu noktada ümit ve ihtimalle hareket etmek gerektiğinin altını çizmektedir.⁹⁷ Mevlânâ, bir yandan kazâ ve kaderin hak olduğunu, öbür yandan kulun ihtiyarı bulunması hasebiyle çalışması ve tedbirli davranması gerektiğini hatırlatmaktadır.⁹⁸

Eli, ayağı kırılanın elini, ayağını, sınıkları onaran Tanrı sarıp bağlasaydı, o kişi ne cebirde kalırdı, ne de kaderde; ne korkardı, ne umardı.

⁹⁵ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s 223-224.

⁹⁶ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 224.

⁹⁷ *Mesnevî*, trc.. Veled İzbudak, III: b: 2083-3084, 3091-3092, 251; III: b: 3093, 252; III: b: 4461-4465, 365; IV: b: 2912-2914, 234.

⁹⁸ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 407-410, 413-414, 363.

O kırıklıkta, kırılmanın zevkini görüp duysaydı, ne merhem sorardı, ne de derman arardı.⁹⁹

Mevlânâ, kazâ ve kadere bahane bulmayı doğru bulmamakta; bireysel sorumluk, suç ve cezanın gerçekliğine büyük bir ehemmiyet vermektedir:

Arpa ekersen, arpadan başka bir şey bitmez. Borcu sen aldın; borç veren, borcuna karşılık senden başka kimden rehin ister?

Suçunu başkasına yükleme, aklını da kulağını da yaptığın işin karşılığına ver.)

Suçu kendinde bul, tohumu sen ektin. Bu sebeple Hakk'ın vereceği cezâ ile, adâletle uzlaş.

Düştüğün zahmetin, çektiğin acının sebebi kötü harekettedir. Kötülüğü, içine düştüğün felâketi bahttan değil, yaptığın işten bil!

OMÜİFD

Her şeyi bahttan bilmek, gözü şaşır eder. Köpeği samanlıkta uyutur, tembel eder.¹⁰⁰

Mevlânâ, insanın yaptığı işte kendi nefsinin suçlamasını; adâletin verdiği cezâyı az kınamasını; tövbe etmesini, erkekçe başını yola koymasını tavsiye etmektedir. Çünkü ona göre, zerre ağırlığında hayır eden de karşılığını görür, şer işleyen de (el-Zilzâl Sûresi, 99 / 7-8).¹⁰¹

Mevlânâ, paradoksal bir yöntem izlemesinin bir sonucu olarak öte yandan bazen sebeplere bel bağlanılmaması, sebeplerin oynak olduğu ve onların altında nice tehlikelerin bulunduğu dikkat çekmektedir:

Şu halde sebep, eşeğin kuyruğu gibi oynar, döner durur. Ona pek dayanmazsan daha iyi edersin.

Hattâ sebebe yapıştırsan bile yiğit olmamalısın ki altında nice tehlikeler gizlidir.

⁹⁹ Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, VI: b: 108-109, 16.

¹⁰⁰ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI, b: 425-429, 364.

¹⁰¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 430-431, 364.

İşte bu tedbir ve çekinme, “Tanrı izin verirse”¹⁰² [el-Kef Sûresi, 18 / 23-24] demenin sırrıdır. Çünkü bu kazâ ve kader, insana eşeği keçi gösterir.

Bir adam, yiğit ve akıllı bile olsa kaza ve kader, onun gözünü bağladı mı şaşkınlığından eşek gözüne keçi görünür.

Gözleri döndüren Tanrı’dır. Peki, gönlü ve fikirleri döndüren kimdir?¹⁰³

Mevlânâ, Tanrı’nın bir işi dilemesinin o işte tembelliği gerektirmediği hatırlatmakta; sanki kalemin yazması ve mürekkebin kuruması gerçeğini, İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin *el-Fıkhü’l-Ekber* adlı eserinde anladığı manaya gelebilecek şekilde hükmen değil, vasfen¹⁰⁴ yorumladığı dikkati çekmektedir.¹⁰⁵ Mevlânâ’ya göre, insanın gerçekten özgür iradeye sahip olduğu açıktır; çünkü erdemli bir biçimde davranmayı seçmemişse, onun getireceği ödülü hak etmeyecektir:

Dileğini yapmak kudreti, ibadetin tuzudur, lezzetidir. Yoksa bu gökyüzü ihtiyarsız dönüp durmada.

Fakat düşünüşünden dolayı ne bir sevaba girer, ne bir günaha. Çünkü hesap vakti sevap da ihtiyarî olarak yapılan işe verilir, azap da! fayda, zarar konusunda ses çıkarsın.¹⁰⁶

¹⁰² Mevlânâ, bu beyitte Mevânâ, “Hiçbir şey için ‘Bunu yarın yapacağım’ deme. Ancak ‘Allah dilerse (yapacağım)’ (de). Unuttuğun zaman Rabbini an ve ‘Rabbimin beni bundan daha doğru bilgiye ulaştıracığını umarım’ de” [el-Kehf Sûresi, 18/23-24] meâlindeki âyete göndermede bulunmaktadır.

¹⁰³ *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, VI: 3690-3694, s. 292.

¹⁰⁴ Ebû Hanîfe’ye göre, Allah, eşyayı oluşundan önce ezelde biliyordu. Allah’ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz’daki yazısı olmadan, dünya ve âhirette hiçbir şey vaki olmaz. Ancak O’nun Levh-i Mahfûz’daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır. Kaza, kader ve dilemek, O’nun nasıl olduğu bilinemeyen sıfatlarındandır. Allah, yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir, onu yarattığı zaman nasıl olacağını bilir. Var olanı, varlığı halinde var olarak bilir. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l-Ekber”, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Kalem Yayıncılık AŞ, 1981), 67-68.

¹⁰⁵ *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, V: b: 3111, 254; V: b: 3112, 255; V: b: 3127, 3131-3133, 256; V: b: 3134-3136, 257.

¹⁰⁶ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, III: b: 3287-3288, 3291, 268; III: b: 3292, 3295, 269.

İyilik edenler, ihtiyarlarıyla iyilik ederler, uyanık hareketleriyle kendilerini korurlar da o yüzden övülürler, takdir edilirler. Cihandaki bu medihler, bu takdirler, hep ihtiyar yüzünden meydana gelir.¹⁰⁷

Öte yandan Mevlânâ, Tanrı'nın dünyaya müdahale ettiğini, yani Allah'ın belirli şeylerin olmasına hükmettiği ve bunun sonucunda normal güçlerimizin genişlediği veya daraltıldığı bir süreç olan kazayı kesinlikle kabul etmektedir.¹⁰⁸ Bazı durumlarda, Allah'ın hükmü güçlerimizi artırır ve bizi başarıya ulaştırır.

Biz bir ok atarsak, atış, bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan, Tanrı'dır.

Bu “cebiri” değil, cebbârlığın manasıdır. Cebbârlığı anış da, ancak Tanrı'ya tazarru ve niyaz içindir.

Bizim figanımız muztar ve kudretsiz olduğumuzun delilidir.

Yaptığımızdan utanmamız da elimizde ihtiyar olduğuna delildir. Bu acıklanma, bu utanış, bu teeddüp ne?¹⁰⁹

Mevlânâ'ya göre, insan kendinden geçip varlığını bıraktı mı, artık ne yaparsa Tanrı yapar. Böylece insanın “Sen atmadın, Tanrı attı” hükmüne gireceğini belirtir.¹¹⁰

Mevlânâ, Allah'ın nimetine şükretmeye çalışmanın kudret olduğunu; insanın cebriliğinin ise o nimeti inkâr olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın verdiği kudrete şükretmenin insanın kudretini artırdığını; cebrin ise nimeti onun elinden çıkardığını savunmaktadır.¹¹¹

Mevlânâ, insanın hangi işe bir meyli varsa, o işte kendi kudretini apaçık görüp duracağını, hangi işe bir meyli ve isteği yoksa, “Bu, Tanrı'dandır” diye kendini Cebrî yapacağını belirtir. Peygamberlerin, dünya

¹⁰⁷ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, III: 3292, 3295-3296, 269.

¹⁰⁸ Lewis, *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, 458-459.

¹⁰⁹ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: 612-619, 49. Bu beyitlerin şerhi için bk. Ken'an Rifâi, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000), I: 91-94.

¹¹⁰ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, VI: b: 1523, 122.

¹¹¹ *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: 938-939, 75.

işinde; kâfirlerin ise âhîret işinde Cebrîler oldukları, buna karşılık Peygamberlerin, âhîret işinde; câhillerin ise dünya işinde ihtiyârları bulunduğunu vurgulamaktadır.¹¹²

Mevlânâ, ümitsizliğe kapılmayı, miskinlik göstermeyi, sebepleri inkâr etmeyi yermekten usanmaz. Sebep-sonuç zincirine bağlı hayatı, ciddî oynanması gereken bir satranç oyununa benzetir ve her taş sürmenin neticesini ondan sonrakinde görmeyi tavsiye eder. Sebebin sebep içinde, yani halkayı zincirde idrak etmeyi salık verir. İnsanın gözünü etraftan çevirip mat edip oyunu kazanıncaya kadar ne oyunlar oynayacaksa hepsini görmesine dikkati çekmektedir. O, Laf olsun diye Allah'a tevekkül etmeyi doğru bulmaz. Mevlânâ, paradoksal olarak bir yanda çalışmak hususunda tevekkülü tavsiye etmekte, öte yandan çalışmanın bir vehim olduğunu anımsatmaktadır:

Adı, sanı belli kişi! Kazanmayı bir addan başka bir şey bilme; ey kurnaz ve hilekâr adam! Çalışmayı bir vehimden başka bir şey sanma.¹¹³

85

OMÜFD

Mevlânâ'ya göre, iki iş arasında tereddütte kalmaktayız. Hiç ihtiyarımız olmasa bu tereddüt meydana gelmez. Mevlânâ'nın kader anlayışında tereddüt kavramı önemli bir yer tutmaktadır. İnsan zihninde tereddüdün bulunması, onda bir kudretin, yani yapabilme gücünün bulunduğunu göstermektedir. Aslında Mu'tezile¹¹⁴ ve Mâtürîdîler¹¹⁵ de, insanda fiilden önce eylemde bulunma gücünün bulunduğunu vurgulamaktadırlar. İrade hürriyetinin temellendirilmesinde tereddüt ve kudret kavramları önemli bir rol oynamaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse, Mevlânâ Cebrî'nin tutumu ile onun tam karşısında yer alan kaderi inkâr edenin tutumunu mukayese ederek her iki tutumu da hatalı sayar. Mevlânâ'nın, insanın hürriyeti meselesini

¹¹² *Mesnevî*, trc. Veled İzbudak, I: 635-638, 51.

¹¹³ *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, I: b: 947, 953, 76; I: b: 954-955, 77.

¹¹⁴ Mu'tezile'ye göre kudret, makdûrundan daha önce gelir; onunla beraber (mukârin) bulunmaz. Bk. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 390-391.

¹¹⁵ Bz. Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 77-78.

tartışma konusu ederken üç anahtar terim kullanmakta olduğu dikkati çekmektedir: Cebr, kader ve ihtiyâr.

Sonuçta, Mevlânâ, düşünce sisteminde gücümüz dahilinde olan şeyleri ve olmayanları birbirinden ayırt etmektedir. Mevlânâ'ya göre, bizim figanımız muhtar ve kudretsiz olduğumuzun delilidir. Ne var ki, yaptığımızdan utanmamız da elimizde ihtiyâr olduğuna delildir. Yapıp yapmamada ihtiyarımız varsa, pişmanlık, hayıflanma, utanma, acıklanma, utanış ve teeddüp gerçeğine dikkatimizi çekmektedir. Mevlânâ, sanki seçme hürriyeti ve irâdî nedensellik meselesinde, bir başka deyişle iyice niyetlenme ve kararımız neticesinde eylemin gerçekleşeceği konusunda Matûrîdîlik mezhebinin tutumuna (azm-i musammam/sağlam bir irade) daha yakın bir çizgide bulunduğu izlenimi vermektedir. Çünkü el-Mâtürîdî'ye göre, herkes yaptığı işte hür olduğu gibi fâil ve kâsib olduğunu da bizzat bilir. Buradan, insanın yaptığı bir işi hür olarak, kendi irade ve inisiyatifini kullanarak yaptığı anlaşılmaktadır. Fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insana bir mecburiyet yüklemeyiz. Fiilinde hür olduğuna göre, Allah'ın yaptığı o fiili ister yapar ister yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca o fiili kesbetmiş olur.¹¹⁶ İnsanın gerçekten bir fiili olduğu ortaya çıkmıştır. İnsan bu fiilini hür olarak seçer. Ayrıca bu fiili işlerken, onu seçtiği gibi beğenir de. Bu nitelikleri taşıyan fiilin Allah tarafından yaratılmış olduğu keyfiyeti, insanı o fiili işlemeye zorlayıp itmez.¹¹⁷

D. Sonuç ve Genel Değerlendirme

Mevlânâ, öğretilerini, selefleri Attâr, Senâî ve Ahmed Gazzâlî gibi hikâye formunda ve herkesin anlayabileceği şiirsel bir dille anlatır. Sözlerinin hepsinde âdeta edebî ve şiirsel zevk dalgalanmaktadır.

Mevlânâ'ya göre, Tanrı yoktan yaratmakta, madde âleminde sûretleri bir halden diğerine sokmakta, her şeyi zıtlarıyla meydana getirmektedir. Buna göre, Tanrı daha başlangıçta madde âleminin tek hakîkî

¹¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Huleyf, 226; thk. Topaloğlu ve Aruçi, 360.

¹¹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Huleyf, 243; thk. Topaloğlu ve Aruçi, 387.

sebebi olduğu gibi, daha sonraki süreçler ve oluşumların tezahürünün de anbean hakikî sebebidir. Faal bir varlık olarak Tanrı, her an dünyadaki oluşumlar ve süreçlerin içinde tecelli etmektedir.

Mevlânâ, görünür âlemde olaylar arasındaki ilişkiyi algılayarak, insanın sebepleri yaratana, sebeplerin asıl müsebbibini bulma ümidi ile hareket etmesini doğru bulmaktadır.¹¹⁸ Çünkü ona göre, insan zahirî sebepleri görür de, sebebi sebep edenden, sebepleri yaratandan gaflette olur. Sebepleri yaratana perde olan sebeplere takılıp kalır.¹¹⁹ Böylece dış âlemde olaylar ve nesnelere arasındaki sebeplilik ilişkisinin işlemlerini sağlayan hakikî fâili idrak edemez.

Mevlânâ'ya göre, gerçeği göremeyen hakimler, görünüşteki sebebe o kadar kul olmuşlardır ki, Allah'ın doğal dünyadaki düzeni ve tertibini tam olarak anlayamamışlar, perde ardında kalmışlardır. Çünkü insan sebebe el atsa bile, öte yandan ona pek güven duymamalıdır. Söze geline insan, oku dosdoğru sağ tarafa atar, ama okun sağa değil, sola gittiğine tanık olur.¹²⁰ Burada Mevlânâ, yine paradoksal bir dil kullanımına başvurarak, dış âlemde bir yandan sebeplere sarılmamız gerektiğini ve doğal dünyanın akışının sebep-sonuç münasebetiyle gerçekleştiğini, öte yandan zahirî sebeplerin bizi yanıltabileceğini aklımızdan çıkarmamız icap ettiğini hatırlatmaktadır.

Mevlânâ'ya göre, hem kader hem özgür irade aynı anda var olur. Böylece Mevlânâ'nın meseleye, cebir ya da hür iradenin bir ucundan yaklaşımdan kaçındığı ve uzlaştırıcı bütüncül bir çözüm önerisi getirmeye çalıştığı dikkati çekmektedir. Çünkü İslâm kelâmında cebir telakkisine sahip olanlar (Cebriyye) ve hür iradeyi savunanlar (Kaderiyye ve Mu'tezile) meseleyi tek taraflı indirgemeci bir tavırla ele alıp çözümlemeye gayret göstermişlerdir. Bu da çözüm önerilerinde tepkisellik, kısır döngü ve dar görüşlülüğe yol açmıştır. Ancak Mevlânâ'nın, düşünce sisteminde irâdî nedensellik meselesini, Mâturîdî çiziyi aşarak kendine özgü bir üslup ve yöntemle çözüme kavuşturduğu dikkati çekmektedir. Ona göre, takdir haktır, ama kulun çalışması, tedbirli olması da haktır.¹²¹

¹¹⁸ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 3691, 618.

¹¹⁹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, III: b: 3154, 252.

¹²⁰ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 3650, 617.

¹²¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI: b: 405, 363.

Mevlânâ'ya göre, bizim ihtiyarımız, cüz'î irademiz, yani yapma gücümüz vardır. Çünkü hatalardan, işlediğimiz günahlardan pişman olmamız, utanmamız, bu eylemlerin ihtiyarımızın, yapma gücümüzün eseri olduğunu göstermektedir. Çünkü eğer bizde ihtiyâr olmasaydı, yaptıklarımızdan utanmanın, günahlarımızdan pişman olmanın ve bir daha yapmamaya ahdetmenin bir nedeni kalmayacaktı.¹²²

Doğrusunu söylemek gerekirse, günümüz felsefî ve kelâmî eserlerinde de İlâhî illiyet, tabîi sebeplilik ve irade hürriyeti konusunda söylenenler, Mevlânâ'nın söylediklerinden daha açık bir çözüm şekline kavuşmuş gözükmemektedir. Çünkü Mevlânâ, İslâm düşüncesinde insanın zihnini çok eskiden beri meşgul eden bu çetrefilli ve grift varoluşsal problem karşısında daha gerçekçi ve daha geniş boyutlu bir çözüm önermekte; metaforlar, mecazlar, semboller, örnekler ve hikâyeler eşliğinde konuya açıklık getirmeye ve konunun daha anlaşılır kılınmasına ve karmaşıklıktan kurtulmasına yardımcı olmaya çalışmaktadır.

88

OMÜİFD

Sonuç itibariyle, Mevlânâ, paradoksal olarak sebebe kapılan kimseye, bir yandan sebepten dışarı çıkmamasını, öte yandan sebebi yaratanı da abes sanmaya kalkışmamasını öğütlemektedir. Ancak böyle bir davranışın, düşünsel ve bilimsel açıdan dünyadaki sebepleri araştırma ameliyesinin önünü tıkamayacağını belirtmekte de fayda mülâhaza etmekteyiz. Aksine, insanoğlunun âlemde eşyanın tabiatları ve tabîi kanunlar çerçevesinde sebepleri, eserleri, illetleri ve devaları açığa çıkarma gayretlerini teşvik edecek; böylece onların atalet, uyuşukluk ve tembelliğe düşmemesini sağlayacaktır. Mevlânâ, paradoksal bir dil kullanarak kaleme aldığı tasavvufî eserlerinde herkese sebep-sonuç zincirine bağlı hayatı, ciddî oynanması gereken bir satranç oyununa benzeterek, sebebi sebep içinde, yani halkayı zincirde idrak etmeyi salık verir.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muhît bi't-Teklîf*. Nşr. Ömer Seyyid Azmî. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, ty.
- Abdülcebbar, el-Kâdî. *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

¹²² Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I: b: 618-619, 84

- Abdülcebbâr, el-Kâdî. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. Tevfik et-Tavîl ve Sa'îd Zâyed. IX (et-Tevlîd). Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî. *Nedensellik Kitabı*. nşr. ve trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Abdülcebbâr, el-Kâdî. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. Mahmûd el-Hudayrî ve Mahmûd Muhammed Kâsım. XV (en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât). Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1385/1965.
- Affîfî, Ebû'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Telsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yayınları, 1975.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty. Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (ö. 429/1037). *Usûlü'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981/1401.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (ö. 429/1037). *el-Fark beyne'l-Fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, 1993.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- el-Bâkîllânî, el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü'l- el-Beyân ami'l-Fırak beyne'l-Kerâmâtî ve'l-Mu'cizât*. Thk. Richard Mccharty. Beyrut: el-Mü'essesetü'ş-Şarkıyye, 1958.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: T.D.V. Yayınları, 2015.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Burhan Köroğlu ve dğr.. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr (ö. 255/872). *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh, *Kitâbü'l-İrşâd*. Thk. Es'ad Temîm, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye), 1405/1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh (ö. 478/1085). *eş-Şâmil fi Usûlü'd-Dîn*. Nşr. Faysal Bedîr Avn. Süheyr Muhammed Muhtar ve Alî Sâmi en-Neşşâr. İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1969.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Dhanani, Alnoor. "İslâm Düşüncesinde Atomculuk". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları* 9: 1 (2011). 393-400.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-Ekber", *İmân-ı Azamın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayıncılık AŞ, 1981.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963/1382.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü Ârâi Ehl'l-Medîneti'l-Fâzıla*. Mısır: Matba'atü'n-Nîl, ty.

- Fârâbî, Ebû Nasr. *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Frank, Richard M.. "Notes and Remark on Tabâ'î' in The Teaching of al-Mâturîdî". *Melanges D'islamologie*. Ed. Pierre Salmon. Leiden: E.J. Brill, 1974, 137-149.
- el-Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Nşr. M. Bouyges. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osmân (ö. 303/912). *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid*. Thk. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 1988.
- Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahocûb (Hakikat Bilgisi)*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.
- İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. Thk. Ahmed Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416 / 1996.
- İbn Meymûn, Mûsâ b. Meymûn el-Kurtubî el-Endelüsî. *Delâletü'l-Hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: A.Ü. Basımevi, 1974.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (520-595/1126-1198). *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Thk. Muhammed el-Arîbî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- 90 Kayanî, Muhammed Han. *Felsefe, Siyaset, ve Şiir Dünyasıyla İkbâl*. İstanbul: İz Ya-
yıncılık, 2002.
- OMÜİFD Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. Sabbâh. "İlk Felsefe Üzerine". *Felsefî Risâleler*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2002.
- Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Kutluer, İlhan, "İlliyyet" (Felsefe) md., *DİA*, İstanbul, 2000, XXII: 120-121.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm" md.. *DİA*. İstanbul, 1994, IX: 215-220.
- Lewis, Franklin D.. *Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*. Trc. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Divân-ı Kebîr*. Farsça aslından Trc. Abdülbakî Gölpinarlı. 7 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî*. Trc. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: MEGSB Yayınları, 1988.
- Mevlânâ. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. Trc.. ve açıklayan. Şefik Can. 6 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat AŞ, 2006.

Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. Trc. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Ataç Yayınevi, 2009.

Meyerovitch, Eva de Vitray (Havva Hanım). "Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı". Trc. Mehmet Aydın. *Mevlânâ ve Sufizm*. 59-106. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010.

Mohapatra, A. R.. "Tanrı ve Evren". Trc. Metin Yasa. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*. 1/3. (Eylül-Aralık 2001): 209-218.

Moseley, Alexander. *A'dan Z'ye Felsefe*. Trc. Ali Süha. İstanbul: NTV Yayınları, 2010.

en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed (ö. 508/1115). *Tabıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. 1 Cilt. Ankara: Dinyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Ahmed. *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyade. Beyrut: Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Pines, Sholomo. *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimîn ve Alâkatühû bi-Mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hînüd*. Trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1365/1946.

Pines, Sholomo. *Studies in Islamic Atomism*. Trc. Michael Schwarz. Jerusalem: The Magnes Pressi. The Hebrew University, 1997.

Pines, Sholomo. *İslâm Atomculuğu*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.

Rifâî, Ken'an. *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.

Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik, 2003

Schimmel, Annemarie. *Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eserleri*. Trc. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2007.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir Ahmed (479-548/1086-1153). *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Kılânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sa'b, 1406/1986.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nu'mân İbnü'l-Muallim el-Ukberî el-Bağdâdî (ö. 413/1022). *Evâilü'l-Makâlât*. thk. İbrâhîm Ensârî. Beyrut: Dâru'l-Müfîd li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1413/1993.

et-Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1389). *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Muhammed Adnân Derviş. Beyrut: y.y., 1411/1990.

Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili". *Din Felsefesi Yazuları*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

- et-Tûsî, Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasan. *Telhîsu'l-Muhassal*. Thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hiristiyan ve Yahudi Kelâmı*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yakıt, İsmail. *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2000.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Yasa, Metin. "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği". *OMÜİFD*. 17: (Eylül 2004): 147-157.
- Yasa, Metin. *Din Felsefesi: Soru-Sorgu-Sonuç*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyyet" (Kelâm) md., *DİA*. İstanbul, 2000, XXII: 121-123.
- Yılmaz, Tahsin. *Determinizm ve Hürriyet*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1972.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Zerrînkûb, Abduhüseyin. Pürcevâdî, Nasrullah. *Mevlânâ'nın Dünyası*. Der. ve Trc. Ertuğrul Ertekin. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2007.

