



İSLAM FİLOZOFLARINDA MUCİZE VE NEDENSELLİK

İmdat BALKİS

Yüksek Lisans Tezi

Din Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK

AĞRI 2019

(Her Hakkı Saklıdır)



**T.C
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İmdat BALKİS

İSLAM FİLOZOFLARINDA MUCİZE VE NEDENSELLİK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK**

AĞRI-2019

TEZ ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “İslam Filozoflarında Mucize ve Nedensellik” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

...0...2019

İmdat BALKİS

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
KISALTMALAR.....	v
ÖNSÖZ	vi

GİRİŞ..... 1

1.1 Kavram Olarak Mucize, Ortaya Çıkışı ve Tanımı	1
1.2 Mucizenin Kelime Anlamı	2
1.3 Mucizenin Terim Anlamı	3
1.4 Mucizenin Özellikleri	9
1.4.1 Olağanüstü Bir Olay Olması	10
1.4.2 Tanrı Tarafından Meydana Getirilen Bir Olay Olması	12
1.4.3 Dini Öneme Haiz Bir Olay Olması	16
1.4.4 Tabiat Kanunlarının Kırılması Şeklinde Bir Olay Olması	18
1.5 Nedensellik	20
1.5.1 Nedenselliğin Kısımları	22
1.5.2 Nedenselliğin Tarihi Serüveni.....	24

BİRİNCİ BÖLÜM.....36

2 KİNDİ, FARABİ VE İBN SİNA DÜŞÜNCESİNDE MUCİZE VE ZORUNLU İLİŞKİ ÜZERİNE 36

2.1 Kindi Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik.....	37
2.2 Sudur Nazariyesi	37
2.3 Kindi Düşüncesinde Nedensellik	41
2.3.1 Ay Üstü Alem.....	43

2.3.2 Ay Altı Alem, Oluş ve Bozuluş	47
2.4 Kindi Düşüncesinde Mucize	51
2.5 Farabi Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik.....	53
2.5.1 Farabi Düşüncesinde Nedensellik	53
2.5.2 Farab Düşüncesinde Sudur Teorisi	55
2.5.2.1 Farabi Düşüncesinde Ay Altı Alem	57
2.5.3 Farabi Düşüncesinde Mucize	62
2.6 İbn Sina Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik.....	66
2.6.1 İbn Sina Düşüncesinde Nedensellik	67
2.6.2 İbn Sina Düşüncesinde Ay Altı Alem, Oluş Ve Bozuluş.....	72
2.6.3 İbn Sina Düşüncesinde Mucize	76
2.6.3.1 Faal akıl	77
2.6.3.2 Natık nefis	78
2.6.3.3 Muhayyile gücü.....	80
İKİNCİ BÖLÜM	83
3.1 GAZALİ VE İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE MUCİZE VE NEDENSELLİK.....	83
3.1.1 Gazali Düşüncesinde Mucize	84
3.1.2 Gazali Düşüncesinde Nedensellik	90
3.2 İbn Rüşd Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik	97
3.2.1 İbn Rüşd Düşüncesinde Mucize	98
3.2.2 İbn Rüşd Düşüncesinde Nedensellik.....	106
SONUÇ	114
KAYNAKÇA	117
ÖZGEÇMİŞ	125

ÖZET
YÜKSEK LİSANS TEZİ
İSLAM FİLOZOFLARINDA MUCİZE VE NEDENSELLİK

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK

İmdat BALKİS

2019, 125 sayfa

Tezimizde İslam filozoflarına göre mucize ve nedensellik konusunu inceledik. Konumuzu işlerken bütün İslam filozoflarının düşüncelerine başvurmak yerine çalışmamızın gayesine uygun olması bağlamında en önemli meşşai filozofları olan Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve onların düşüncelerini eleştirel bir şekilde ele alan Gazali'nin düşüncelerini incelemekle yetindik. Mucize ve nedensellik konusunun tarihi serüvenini, konuyla ilgili farklı bakış açılarını, değişik din ve kültürlerde nasıl anlaşıldığını değerlendirdik. İbn Rüşd'ün deyimiyle bilimsel çalışmaların anlam kazanması, burhandan söz edebilmemiz, insanın irade özgürlüğünü ve Tanrı'nın iradesi karşısında insanın konumunu doğru belirleyebilmemiz için bu konu büyük bir öneme haizdir. Ayrıca konumuz, peygamber olduğunu iddia eden kimselerin ortaya koydukları iddia edilen olağanüstülükleri nasıl anlamamız gerektiğinin anlaşılması açısından da katkı sağlayacaktır.

Filozoflarımızın, mucize konusuyla yakından ilişkili olan determinizmi ve her şeye müdahil Tanrı tasavvurunu nasıl uzlaştırdıklarını inceledik. Mucizenin mahiyeti konusunda yaşanan kavram kargaşasının nasıl tahlil ettiklerini nedensellik ile ilintili olarak irdeledik. Konumuzu araştırırken Gazali'nin, İbn Rüşd'ün ve diğer filozofların konu hakkındaki düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele aldık. Gazali'nin Tehafüt-ü Felasife ve İbn Rüşd'ün Tehafüt-ü Tehafüt eserlerini önceledik. Yer yer yerli ve yabancı filozofların mucize ve nedensellik konusunda serdettikleri görüşlere de değindik. Bunun yanı sıra mucizeyi, peygamberliğin delillerden biri olarak kabul eden kelimcilerin görüşlerine ve nispeten mucizeyi farklı yorumlara tabi tutan kelimcilerin görüşlerine de değindik.

Anahtar Kelimeler: Mucize, Nedensellik, Kindî, Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd.

ANSTRACT
MASTER THESIS
MIRACLE AND CAUSALITY IN ISLAMIC PHILOSOPHERS

Thesis Supervisor: Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK

İmdat BALKİS

2019, 125 pages

This thesis examined miracle and causality according to Islamic philosophers. In doing so, however, it was impossible to refer to the views of all the Islamic philosophers in this study due to its limited space. Instead, the thesis solely explored the views of miracle and causality of the most important meşşai (peripatetizm) philosophers such as al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), al-Ghazali and Ibn Ruşhd. The study focused on the criticism of al-Ghazali against philosophers, as well as Ibn Ruşhd's criticism against al-Ghazali. The subjects of miracle and causality are significant because they enable us to properly understand life, along with the condition of human beings in the face of individual's free-will and of God's willpower. Besides, without being aware of this issue, it is not possible to realise the claims of a person who declares himself a prophet.

Besides, thesis also had a look at how philosophers came to terms with determinism and the image of the interfering God. Also, it examined how philosophers solved the confusion of miracle by means of causality. While doing research on the subject, thesis compared the views of al-Ghazali, Ibn Ruşhd, and other philosophers. In this respect, al-Ghazali's work *Tahafut al- Falasife* and Ibn Ruşhd's work *Tahafut al- Tahafut* were closely examined. At the same time thesis also discussed at times the views of national and international philosophers on the issue. Finally, thesis debated the views of those theologians who have seen miracle as one of evidences of prophethood, as well as that of those theologians who have considered miracle in a different way.

Keywords: Miracle, Causality, al-Kindî, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Ruşhd.

KISALTMALAR DİZİNİ

A.g.e:	Adı geçen eser
A.g.m:	Adı Geçen Makale
A.g.t:	Adı Geçen Tez
Ank:	Ankara
AÜİFY:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bk:	Bakınız
C:	Cilt
Çev:	Çeviren
Dok. Tz:	Doktora Tezi
Haz:	Hazırlayan
Krş:	Karşılaştırınız
Kült. Bak:	Kültür Bakanlığı Yayınları
Md:	Madde
MEB:	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
S:	Sayfa/sayfalar
Sy:	Sayı
OMÜ:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
TDVİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ter:	Tercüme eden
Yay:	Yayınevi
DİB:	Diyanet İşleri Başkanlığı

ÖNSÖZ

Yaşadığımız hayat olağan seyriyle devam etmektedir. Belli şartların belli neticeler doğurduğu görülmektedir. Hayatın olağan akışının dışında meydana gelen bir hadise duyulduğunda onun gerçek olup olmadığını kabullenmek konusunda tereddütler yaşanır. Geniş kitleler arasında gizemli ve olağandışı olayların ayrı bir merak konusu olduğu ve olumlu/olumsuz tesirlere sebebiyet verdiğini müşahade edilmektedir. Mucize, keramet, sihir ve büyü konuları kitlesel merak, kaygı ve etkilenmelere sebep olmaktadır. Nedensellik konusu ve mucize konusunun birlikte anlaşılması insani çabanın ve inançların doğru konumlandırılmasına katkı sağlayacaktır. Bu sebeple bu çalışmada tarih boyunca insanlığın zihnini meşgul eden mucize konusu ve insan çabasının nasıl anlaşılması gerektiğini konumlandıran nedensellik konusu İslam filozofları açısından incelenecektir.

Tez giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde mucize ve nedensellik kavramlarının anlam, içerik ve tarihi serüvenlerini açıklanarak başlanacaktır. Birinci bölümde Kindi, Farabi ve İbn Sina düşüncesinde mucize ve nedensellik konularına değinilecektir. Bu bağlamda özellikle Aristoteles ve Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisinde kalan, Tanrı-âlem ilişkisini sudur nazariyesiyle izah eden, mucizeyi de insan muhayyilesinin faal akıl ile olan münasebetiyle ilişkilendiren Farabi ve İbn Sina'nın düşünceleri aktarılacaktır. İkinci bölümde Gazali ve İbn Rüşd'ün mucize ve nedensellik konusunda ortaya koydukları düşünceleri Tehafütler bağlamında incelenecektir. Sonuç bölümünde ise filozofların mucize ve nedensellik ile ilgili düşüncelerinin bir özetini yapılacaktır.

Gazali mucizenin varlığını kanıtlamak ve Allah'ın kudretinin her şeye yeter olduğunu temellendirmek ve filozoflara cevaplar vermek için Tehafütü'l-Felasife (filozofların tutarsızlığı) adlı bir eser yazmıştır. Bu eserinin on yedinci bölümünde mucizelerin imkânı ve nedensellik konusunda ortaya koyduğu düşünceleri hem İslam âleminde hem de Batı dünyasında büyük etkiler uyandırmıştır. Gazali, bu eserinde felsefe ve kelim disiplinlerini mukayese etmiş, bununla beraber filozofların aleyhine çeşitli

yargı ve eleştirilerde bulunmuştur. Bu eserinde tarafsız olmayacağını daha eserinin başında ilan eden Gazali, amacının filozofların düşüncelerindeki çeşitli tutarsızlıkları göstermek olduğunu belirtmiştir.

Gazali'nin filozoflara yönelttiği eleştirilere hem İslam âleminde hem de Batı dünyasında isim yapmış filozoflardan biri olan İbn Rüşd, Tehafütü't-Tehafüt isimli bir eser yazarak cevap vermiştir. İbn Rüşd bu eserinde Gazali'nin filozofları yanlış anladığını ve ithamlarının hakikati yansıtmadığını belirtmiştir. Mucize hakkında filozofların düşüncelerini ve mucizenin erdem ve ahlaki değerlerle ilişkilendirilmesi gerektiğini izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca İbn Rüşd bu eseriyle İslam düşüncesinde Tehafüt geleneğini de başlatmıştır.

Mucize ve nedensellik konularının birbirleri ile yakın münasebet içinde oldukları gerçeği bizi bu iki konuyu beraber çalışmaya itmiştir. Çalışmamız esnasında tüm destekleri ve yönlendirmeleri ile bana yol gösteren ve çalışmamda büyük emeği bulunan saygıdeğer hocam Doç. Dr. İsmail Şimşek'e şükranlarımı bir borç bilirim.

İmdat BALKİS

Ağrı 2019



1. GİRİŞ

1.1 Kavram Olarak Mucize, Ortaya Çıkışı ve Tanımı

Kavram olarak mucize insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanın varoluşuyla birlikte her toplumda, hemen hemen her inanç sisteminde farklı isimlerle de olsa insanların dini, fikri ve sosyal hayatlarında bir yer işgal edegelmiştir. Antik Yunan'dan Roma'ya, Ortaçağ'dan günümüze kadar bütün toplum ve düşünce sistemlerinde mucize konusu yer etmiştir. Antik Yunan ve Roma tanrılarına göre Heroes'lerin hemen hemen hepsi mucize gösterebiliyorlardı. Roma İmparatorluğunda, M.Ö. 1. Yüzyılın en ünlü büyücüsü Apollonius of Tyana'nın hasta insanları iyileştirdiğine, suyun üzerinde yürüdüğüne, aynı anda birden fazla mekânda görüldüğüne, havada durabildiğine, ölümden sonra insanları dirilttiğine inanılıyordu.¹ Ortaçağ'da hem Hristiyanlıkta ve hem de İslam'da mucize inancın bir gereği olarak kabul ediliyordu. Hristiyan inancında tanrısal bir hüviyete sahip olan İsa birçok mucizelerle anılmış, havariler ve din adamlarından sadır olan sayısız mucize hikâyeleri anlatılıyordu. Kur'an-ı Kerim de geçmiş peygamberlerin elinde zuhur etmiş çokça mucizeyi konu edinmiştir. Hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'e birçok mucize atfedilmektedir. Çin, Hint, Asya ve Afrika diyarları aynı şekilde mucize anlatılarına sahne olmuştur. Asya, Avustralya ve Kuzey Amerika'daki ilkel toplumlarda dinî-karizmatik kişilerin kötü ruhların etkisi altında bulunan insanları iyileştirdiğine ve bu çerçevede çeşitli olağan üstü haller gösterdiğine dair pek çok rivayet söz konusudur. Şaman, otacı veya büyücü diye adlandırılan bu kişilerin belli teknikler kullanmak ve belli aşamalardan geçmek suretiyle ilâhî güçle bağlantıya girdiklerine ve birtakım olağan üstü yetenekler elde ettiklerine inanılmaktadır. Ateşten ve aşırı soğuktan etkilenmeme, keskin nesneler üzerinde yürüme, hastalıkları iyileştirme ve yağmur yağdırma bu kabiliyetlerin başında gelir.² 16. ve 17. Yüzyıla gelindiğinde mucizelere temelde sübjektif yaklaşan Martin Luther (1483-1546) Tomistik objektif mucize anlayışına karşı çıkarak özellikle mucizevî olaylardaki tuhaf, nadir yönler üzerinde durulmaması gerektiğini vurgulamıştır.³ O günden bu güne mucize hakkında müspet

¹ İsmail Şimşek, *Spinoza Düşüncesinde Mucize Anlayışı*, Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi, Cilt. 9, Sayı, 47, 2016, s. 1116-1117.

² S. Leyla Gürkan, "Mucizeler" DİA, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul 2005, Cilt.30, s. 353.

³ Şimşek, *a,g,m*, s. 1117.

ve menfi manada çok şeylerin yazılıp çizildiği bir hakikattir. İnsanlık var oldukça bu konunun konuşulacağı da ayrı bir gerçektir. Şimdi mucizenin kelime ve terim manasına geçerek konuyu irdelenecektir.

1.2 Mucizenin Kelime Anlamı

Mucize, (Latince’de miraculus, İtalyanca’da miracolo, Fransızca ve İngilizce’de miracle), Arapça bir kavram olup sözlükte güç yetirtmeme, karşı konulamaz harika olay, olağanüstü, kudretsizlik ve takatsizlik veren iş ve aciz kılma, garip ve tuhaf şey anlamlarına gelen i'caz kökünden türetilmiş bir isimdir⁴. Rağib el- İsfahani mucize sözcüğünün kökü olan “acz” sözcüğünün temelinde, “bir şeyden geride kalmak, arkada olmak” anlamlarına geldiğini, daha sonra yaygın kullanımda bu sözcüğün “bir nesneyi yapmada eksik, aciz kalma yahut ona güç yetirmemek, kudretin zıddı” gibi anlamlara evirildiğini belirtir.⁵

İslam’ın ilk yıllarında Mucize kelimesinin yerine kullanılan “ayet” kelimesinin epistemolojik bir tahlilini yapan Demirci, özetle şunları söylemektedir: Arapça’da mucize yerine kullanılan ayet kelimesi bütün Semitik dillerin ilk prototipi olan Akadça’daki “attu” kelimesidir. Bunun İbranicesi “ot”, Aramicesi “otta”dır. Semitik kökten olan dillerde “at/d” ve “od/t” şeklinde de yer alır. Meselâ Eski Ahid’in Tekvin kitabı veya Tevrat’ın çeşitli yerlerinde özellikle Çıkış’ta, Hz. Musa’ya atfedilen pek çok mucize bu İbranice “ot” kelimesi ile karşılanır. İşte bu “ot” kelimesi de temeline baktığınızda Akadcadaki “attu” kelimesidir, demektir.⁶

Razi ise mucizeyi şöyle tanımlar: *Mucize geleneği yırtan bir iş olup karşı çıkılamayacak bir meydan okumayla beraberdir.*⁷ Sonra kendi tanımını madde madde açıklamaya girişir. “Bir “iş” olduğunu söyledik”. Çünkü mucize alışıldandan başka bir şeyi yapma olabilir, bazen de alışılanı menetme olur. “Geleneği yırtan” dememizin sebebi ise iddia edenin başkasından ayırt edilmesinin teminidir. Ancak

⁴ Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2006, s. 455.

⁵ Rağib el- İsfahani, *Müfredat-u Elfazi’l Kur’an*, Çev. Yusuf TÜRKER, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s. 973.

⁶ Kürşat Demirci, “Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize”, Din Dilinde Mucize, Ed. Ahmet Baydar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015, s. 33.

⁷ Fahrettin Razi, *Kelam’a Giriş, (el- Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 207.

*"meydan okumak şartı " ile dememizin sebebi, yalancının, geçmiş kimsenin mucizesini kendisine mal etmemesini, irhas (Peygamberin gelmesinden önceki belirtiler) ve kerametlerden ayırt edilmesini sağlamaktır. "Karşı çıkılamayacak olması " demekten maksat büyü ve göz boyacılıktan ayırt edilmesidir."*⁸

Cevizci mucizeyi şöyle tanımlamaktadır: "Doğa yasasına aykırı düşen, doğaüstü bir gücün eyleminin sonucu olan, doğal kavramlarla açıklanamayan ve insanın kavrayışını aşan olay ya da oluşum. Mucize, bu tanıma göre Tanrı'nın doğal olayların akışına müdahalesi anlamına gelip dini inanca göre doğal nedenlere bağlanamayan ve tanrısal bir müdahale ile açıklanan; insan aklının ölçülerini aşan, doğa yasalarının dışına çıkan ve düşünce ilkelerine değil de dini inanca dayanan bir oluşturdur."⁹ Timuçin'e göre mucize: "Şaşırtıcı olay. Olağan koşullarda gerçekleşmeyecek, ancak tanrısal gücün istemiyle gerçekleşebilecek görülmedik olay. İnsan usuna sığmayacak kadar değişik olaydır. Doğanın bilinen yasaları dışında gerçekleşen olaylardır."¹⁰ Aziz Tommaso şöyle der: "Nedeni herkese kapalı olduğu için tam anlamında şaşkınlık yaratan bir olguyu belirlemek üzere mucize deriz. Buradaki neden Tanrı'dır. Öyleyse bizim bildiğimiz nedenler dışında Tanrı'nın yaptığı şeyleri mucize diye adlandırırız."¹¹

1.3 Mucizenin Terim Anlamı

Mucize terim olarak İslam inanç literatürüne sonradan dâhil olmuştur. İslam'ın ilk iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde mucize yerine daha çok "ayet" "beyyine" ve "burhan" sözcükleri yer almaktadır. Mucize kelimesi, III. asrın sonlarında telif edilmiş kaynaklarda kullanılmaya başlanmıştır. İlk zamanlarda mucize kelimesi, ayet kelimesinin sıfatı olarak kullanılmış, sonraki dönemlerde tek başına kullanılmaya başlanmıştır. Ancak ayet ve mucize kelimelerinin birlikte kullanımı, sonraki dönemlerde de devam etmiştir.¹² Mucize, doğa yasasına aykırı düşen, doğaüstü bir kuvvetin eyleminin sonucu olan, doğal kavramlarla

⁸ Razi, a,g,e, s. 207.

⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Engin Yayıncılık, Ankara 1996, s. 609.

¹⁰ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2007, s.363.

¹¹ Timuçin, a,g,e, s.363.

¹² Adnan Demircan, "İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Din Dilinde Mucize*, Ed. Ahmet Baydar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015, s.181.

açıklanamayan ve insanın kavrayışını aşan olay ya da oluşum anlamına gelir.¹³ Başka bir tanıma göre mucize: “İnkâr edenlere meydan okuduğu esnada, peygamberlik iddiasında bulunan zatın elinde, benzerini getirmekten inkârcıları acze düşüren, fiili veya men’i bir tarzda meydana gelen (harikulade) bir iştir.”¹⁴ Seyit Şerif Cürcani mucizeyi şöyle tarif eder. “Kendisinin Allah’ın peygamberi olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu izhar etmek için ve insanları hayra, saadete ve nübüvvet davetine yaklaştırmak için gösterdikleri olağan üstü olaylardır.”¹⁵ Bir kelam terimi olarak mucize ise: “İnkârcıların benzerini getirmekten aciz kalacakları şekilde, münkirlerin meydan okumaları halinde, peygamberlik iddiasında bulunan kişiden Allah’ın izniyle, âdetin hilafına (tabiat kanunlarının aksine) olarak zuhur eden harikulade ve fevkalade bir iştir ki, peygamberin davasını doğrular.”¹⁶ Şeklinde tanımlamıştır.

Mucize, Batı dünyasında kabul edilen şekliyle, bilinen tabii sebeplere bağlanmayan, dolayısıyla tabiat kanunlarına muhalif, neticede ilahi bir müdahaleyle açıklanan bir olaydır. David Hume’nin mucizeyi tarifi dikkat çekicidir. “Tanrı’nın özel bir iradesi veya görülmeyen bazı güçlerin araya girmesiyle, tabiat kanunlarının bozulmasıdır,”¹⁷ der. Daha sonra mucizelerin sahih sayılması için gereken şartlara değinen Hume, Batıda mucize aktarımlarının ziyadesiyle şaibeli oluşundan yakınır. “Tarih boyunca bir yandan sayı bakımından yeteri derecede çok, öte yandan da hem kendilerinin herhangi bir kuruntuya kapılmadıklarını bize sağlayacak derecede sağlam bir sağduyu, terbiye ve bilgi hem de başkalarını aldatmak kastını gütmek yolunda hiçbir şüphe altında kalmayacak kadar söz götürmez bir dürüstlük, aynı zamanda yalan ve sahtelikleri meydana çıktığı takdirde bundan ziyadesiyle zarar görecektir kadar insanlar yanında saygı ve şeref sahibi olan, fazla olarak da sözü edilen olguları iddianın sahteliğinin meydana çıkmasını muhakkak ve kaçınılmaz kılacak kadar meşhur bir yerde, genel ve açık bir surette ileri süren kimseler tarafından

¹³ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 609.

¹⁴ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 27.

¹⁵ Seyyit Şerif Cürcani *Et-Tarifat*, Dar Kutubul İlmiyye, Beyrut. 1971 s. 217; Diğer tanımlar için bk. Sasuttin Mesud Bin Ömer Et-Taftazânî, *Şerhul-Akâid*, Çev, Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015 s.236-237; Seyyit Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev, Ömer Türker, Numune Matbaacılık ve Cilt Sanayi, İstanbul 2015, s. 398-410.

¹⁶ Sait Ramazan El-Buti, *İslam Akaidi*, Madve Yayınları, Çev, Mehmet Yolcu ve Hüseyin Altınalay, İstanbul 1996, s. 221.

¹⁷ D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev, Selim Evrim, M.E.B Yayınları. 2. Baskı. İstanbul 1986, s. 172.

söylenmiş ve doğrulanmış hiçbir mucize yoktur,”¹⁸ demektedir. Spinoza mucizeyi açıklarken sıradan insanın nedeninden habersiz olduğu şeylere Tanrı'nın işi ya da Tanrısal iş dediğinden bahseder. Ona göre gerçekten de sıradan insan, tabiatla, genelde onun hakkında sahip olduğu fikre aykırı, alışılmamış bir şeyin gerçekleştiğini gördüğü zaman, Tanrı'nın gücü ve esirgeyciliğinin apaçık ortaya çıktığına inanır. Özellikle de bunun ona bir getirisi ya da yararı olmuşsa... Tabiatın kendi düzeninden saptığını sanınca, hiçbir şeyin, Tanrı'nın varlığını bu olgudan daha iyi kanıtlamayacağına karar verir,¹⁹ demektedir.

Spinoza “*Tanrı'nın gücü ve tabii şeylerin gücü*” ayrımının yanlış olduğunu dile getirmektedir. Zira ona göre tabii şeylerin gücü belli bir biçimde Tanrı tarafından belirlenmiş ya da onun tarafından yaratılmıştır. Tanrı ve tabiatın halkın ne anladığına gelince, kuşkusuz bunlar hakkında bir şey bilmemektedirler. Olsa olsa Tanrı'nın gücünün bir kralın hâkimiyeti, tabiatın gücünün de kendiliğinden gelişen denetimsiz bir güç olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden, sıradan insan, tabiatın alışılmayan işlerini Tanrı'nın işi ya da mucizesi diye adlandırdığını söyler.²⁰ O, eski Yahudilerden itibaren paganlara karşı Tanrı'nın kendi yanlarında olduğunu belirtmek üzere birçok mucizenin anlatıldığından bahsetmektedir. Tanrı tabiat ayrımının bilinçsizce yapıldığını, sofuluk belirtisi olarak sunulduğunu ayrıca çıkarıcıların bunu körüklediğinden yakınan Spinoza şunları söylemektedir: “Mucizeler, ne tanrısal özü, ne Tanrı'nın varoluşunu, dolayısıyla ne de esirgeyciliğini tanımamızı sağlar. Tüm bunlar, tabiatın sabit ve değişmez düzeninden hareketle çok daha iyi kavranır.”²¹ Yine Spinoza, birisi Tanrı'nın tabiat yasalarına aykırı bir şey yaptığını söylüyorsa, Tanrı'nın kendi tabiatına aykırı bir şey yaptığını da söylemek zorunda kalacaktır, demek ve bundan daha büyük bir saçmalığın da olamayacağını vurgulamaktadır. Zira Ona göre: “Tabiatın gücü Tanrı'nın gücünden, erdeminden başka bir şey değildir ve tanrısal güç tanrısal öze aynı şeydir.”²² Swinburne'ye göre mucize: “Tanrı

¹⁸ Hume, *a,g,e*, s. 176-177.

¹⁹ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Cemal Bali Akal ve ReydaErgün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2016, s. 118.

²⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 119.

²¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 119.

²² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 120.

tarafından meydana getirilen, olağanüstü türden ve dini öneme haiz bir şekilde tabiat kanunlarının kırılmasıdır.”²³

İslam ve Batı’lı düşünürlerin mucize tanımları arasında bazı farklılıklar olmakla beraber benzerlikler ağır basmaktadır. İslam düşünürlerinin kendi aralarında da mucizeye ve bilumum olağanüstü hadiselerle farklı bakışlara sahip oldukları malumdur. Kaldı ki belli konularda düşünürlerin farklı düşüncelere sahip olmaları doğal bir durumdur. Hele hele düşünce yapılarını oluşturan kaynakların farklı olduğu filozof ve teologların bir konuda farklı düşünceleri ise en tabii bir durumdur. Bu anlamda İslam düşüncesinde de mucize konusuyla ilgili olarak farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Biz bu farklı yaklaşımlara kısaca değindikten sonra din felsefesi açısından mucizenin özelliklerini açıklayacağız.

İslam düşünürlerinin yukarıdaki mucize tanımlarından da anlaşılacağı üzere mucizenin faili Allah’tır. Ehl-i sünnet düşünürleri mucizeleri yalnızca peygamberlere bahşedilmiş olağanüstülükler olarak kabul ederler. Ebü'l-Hasan el-Eş’ari akli ve hissi olmak üzere mucizeyi iki kısımda inceler. İmam Matüridi ise bu konuda iki farklı yaklaşım içindedir. O, *Te’vilatü'l-Kur’an* adlı kitabında akli, hissi ve semi olmak üzere üçlü bir sınıflandırma yaparken *Kitabü't-Tevhid* isimli eserinde; akli ve hissi olmak üzere iki çeşit mucizeden bahsetmektedir.²⁴ Söz konusu iki âlimin dışında başta Ebu’l-Muin en-Nesefi ve Nureddin es-Sabuni olmak üzere pek çok kelim bilgini mucizeyi hissi ve akli olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Nurettin es-Sabuni hissi mucizeyi ayrıca kendi içinde alt başlıklar halinde gruplandırarak incelemektedir.²⁵ Akli mucizeler muhatapların daha ziyade akıllarına hitap eden, daha çok üzerinde düşünmek ve değerlendirme yapmak suretiyle olağanüstülüğü anlaşılan mucizelerdir: Kur’an’ı Kerim gibi. Hissi mucizeler ise, bizzat peygamberin yaptığını görme veya bizzat ondan işitme yolu ile idrak olunan mucizelerdir. Elindeki asayı yılanı çevirme, ölüyü diriltme gibi. Her ikisinin de daha sonrakiler açısından delil olabilmeleri için (*mütevâtiren*) kesin bilgi ifade edecek şekilde tanıklarca nakledilmeleri gerekir.²⁶

²³ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, Macmillan, (Mucize Kavramı), Çev. Aydın ışık, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 26.

²⁴ Bebek, *a,g,e*, s. 121-148.

²⁵ Nurettin Es-Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB. Yayınları, Ankara 2015 s.113.

²⁶ Es-Sabuni, *a,g,e*, s. 106-113.

Ayrıca Ehl-i sünnet âlimleri, mucizeleri gayesi açısından üç şekilde tasnif etmişlerdir. Hidayet mucizeleri, yardım mucizeleri ve helak mucizeleri.²⁷ Birincisi, insanları hakka teşvik amacıyla vuku bulur. İkincisi dara düşen peygamber ve inananlara yardım etmek ve düşmanların şerlerinden onları korumak ve kurtarmak için vuku bulan mucizelerdir. Üçüncüsü ise iman etmeyen ve zulümlerinde ısrar eden muannit kimselerin helak olması amacıyla tecelli eder.²⁸

İmamiye Şia'sı ise peygamberler dışında on iki imamında birtakım olağanüstülükler gösterdiklerini ve bunların o kimselerin hak imam olduklarını ispat eden mucizeler olduğunu ileri sürmektedirler. Mutezile, mucizeyi sadece peygamberlere özgü kılmakta, evliya, imam, sihirbaz gibi kimselere nispet edilen mucize, keramet, sihir vb. herhangi bir olağanüstü fiilin söz konusu olmadığını savunmaktadır. Ehl-i sünnet âlimleri ise mucize tabirini peygamberlere özgü olarak kullanmakla beraber, çoğunluk itibarıyla, sihir ve keramet gibi adlar verdikleri bazı harikulade durumların diğer insanlar için gerçekliğini kabul etmektedirler. Bir peygamberde arada sırada görülen olağanüstü durumlar mucize olmazlar. Kelamcılar bu görüştedir. Peygamber olmadan önce ortaya çıkabilen olağanüstülüklerin mucize değil müstakbel peygamberi ve çevresini onun peygamberliğine hazırlama anlamına gelen irhasat olduğu da genel bir anlayıştır.

Mutezile bilginlerine göre de mucizeyi yapan, yani yaratan Allah'tır. Olağanüstü bu fiil peygamberin istediği şekilde, onu doğrular mahiyette ortaya çıkmalıdır. Bu bilginlerin bir kısmının sarfe²⁹ nazariyesini mucizeler konusunda da serdedildiğini görmekteyiz. Mutezile âlimleri mucizenin tanımını yaparken, “mucize; insanın aslında yapabildiği bir şeyi yapma gücünün elinden alınmasıdır,” derler. Kadı Abdülcebbar'ın “peygamberlerin ortaya koydukları fiillerin aslında muhatapları tarafından da yapılabileceğini ancak Allah'ın, elçilerini onaylamak amacıyla o sırada onların bu güçlerini aldığı” tarzındaki meşhur sarfe anlayışını bazı kimseler ifadesiyle naklederek buna katılmadığını belirtmesinden, onun Mutezile'ye nispet edilen sarfe görüşünü farklı anladığı düşüncesine bizi götürmektedir. Mutezile

²⁷ Halil İbrahim Bulut, *Mucizeler Karşısında İnsanların Tutumları*, Diyanet İlmi Dergi, Cilt:40 sayı:3, s. 125.

²⁸ Bulut, a.g.e, s.126.

²⁹ Ebu-l Hasan El-Eş'ari, *Makalatü'l İslamiye ve İhtilâful Musallin*, Çev. Mahmut Dalgıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 197.

bilginleri tarafından geliştirilen bu teoriye göre, Kur'an dil ve üslup yönünden benzeri yapılamayacak bir metin olmamakla birlikte Allah onu gerçekleştirme gücünü kulların elinden almış bulunmaktadır.³⁰

Daha önce de değindiğimiz gibi Mutezile, mucizeyi sadece peygamberlere hasretmekte, evliya, sihirbaz, imam gibi kimselere nispet edilen mucize, keramet, sihir vb. herhangi bir olağanüstü fiilin söz konusu olmadığını savunmaktadır. Mutezile bu hususta peygamberlerin insanlar için bir hüccet ve iddialarının doğru olup olmadığını bilmesi için mucize göstermelerinin zaruret olduğu gerekçesiyle kendilerine mucize verildiğini bunun dışında hangi adla anılırsa anılsınlar, diğer insanlarda böyle bir durumun söz konusu olmadığını gerekçe göstermektedir.³¹

Peygamberlik müessesesine karşı çıkanlar mucizenin bu hususta bir delil olamayacağını iddia etmişlerdir. Mucizenin peygamberliğin bir delili olduğunu benimseyen kelimciler, bunun “vaz” ve “muvazaa” diye tabir ettikleri bir şekilde “gerçekten peygamber olan kimselerin mucize taleplerine uygun karşılık vermesi” tarzında tarih boyunca cereyan eden ilahi adetten olduğunu iddia ederler. Ancak mucizenin peygamberliğe delil oluşunun akli veya sem’i olmadığını ileri sürerler.³²

Mucizenin belli başlı özellikleri ve şartları vardır. Adudiddin el-İci bu şartları yedi madde halinde özetler:

- 1- Mucize Allah’ın bir fiili veya bunun yerine geçen bir işi olmalıdır.
- 2- Harikulade olmalı, yani tabiat kanunlarına aykırı olmalıdır.
- 3- Benzerini getirmek mümkün olmamalıdır.
- 4- Bu mucizenin peygamberlik iddiasını tasdik nevinde olduğunun bilinmesi için peygamberlik iddiasında bulunan şahsın elinde zuhur etmesi lazımdır.
- 5- Peygamberin iddiasına muvafık bir şekilde meydana gelmesi gerekir.
- 6- Peygamberin ortaya koyduğu harika, kendisini yalanlamamalıdır.

³⁰ Osman Karadeniz, *Mucize, Kelam El Kitabı*, Komisyon, Ed, Şaban Ali Düzgün, Gafikler Yayınları, Ankara 2012, s. 347

³¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni* (M. Ali en-Neccar - Abdülhalim Ali en-Neccil), Kahire 1965, C.15, s. 236-259.

³² Adil Bebek, *Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nispet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 18, 2000, s.121-148.

- 7- Mucize peygamberlik iddiasından önce değil peygamberlik iddiasından sonra olmalıdır.³³

1.4 Mucizenin Özellikleri

Bir olayın mucize olabilmesi için çeşitli özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bilindiği gibi mucize terimi, günlük konuşmalarda bazen herhangi bir umulmadık olaya işaret etmek için kullanılır. Bu, zor bir sınavı sürpriz bir şekilde geçmekten tutun da, kaybolmuş çok değerli bir eşyanın bulunmasına, kanserden hızla ve tamamen kurtulmaya kadar her şey olabilir. Fakat mucize sadece dini anlamıyla kullanıldığında başka bir anlam kazanmaktadır. Bu durumda mucize sıra dışı ya da beklenen bir olayın gerçekleşmesi değil, Tanrı'nın bilerek müdahale etmemesi durumunda, yani iradesini bir amaca matuf olarak doğal düzene tecelli ettirmemesi halinde ortaya çıkmayacak olan sıra dışı ve dikkat çekici bir olay olarak gerçekleşmesidir.³⁴ Felsefi olarak mucizenin özelliklerini bilmek mucizenin diğer olağanüstülüklerden ayırt edilmesine de imkân verecektir. Keramet, sihir, büyü, maunet, irhasat, gibi olağanüstü fiillerle mucizenin karıştırılmaması için bu elzem bir durumdur. O halde bir olayın kavramsal olarak mucize sayılması ve felsefi açıdan bir değer taşıyabilmesi için ne gibi özelliklere sahip olması gerektiğine bakalım. Yukarıda aktardığımız mucize tanımından da anlaşılacağı üzere bir şeyin kavramsal olarak mucize sayılması ve felsefi açıdan bir değer taşıyabilmesi için şu dört özelliği taşıması gerekmektedir:

- 1- Mucizeler olağanüstü olaylar olmalıdır.
- 2- Tanrı tarafından meydana getirilmelidir.
- 3- Dini bir öneme haiz olmalıdır.
- 4- Tabiat olaylarının kırılması/bozulması şeklinde gerçekleşmelidir.³⁵

Mucizenin bu özelliklerinin incelenmesi, mucizenin anlaşılabilmesi ve diğer olağanüstülüklerle karıştırılmaması açısından önem arz etmektedir. Mucize tanımının

³³ Adudiddin El-İci, *el- Mevakıf fi İlmi Kelam*, Matbaatu-s Seaade, Mısır 1907. s. 223-225.

³⁴ Michael Peterson, William Hasker, Buruce Reichenbach, David Basinger, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeysra Özturan, Osman Baş, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 567.

³⁵ Vahdettin Başcı, Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamoğlu, *Din Felsefesi Dersleri*. Eser Basım Yayım, Erzurum 2015 s.186-187.

dışında kalmasına rağmen kimi zaman kimi insanlar için mucize gibi algılanan durumların izaha kavuşması ve mucizenin insanlar tarafından icra edildiği iddia edilen sihir, büyü, el çabukluğu, keramet... vb. durumlardan ayırt edilebilmesi için bu özelliklerin tamamının bir arada bulunması gerekmektedir.

1.4.1 Olağanüstü Bir Olay Olması

Gerek Batılı düşünürlerin ve gerekse İslam düşünürlerinin yaptıkları mucize tanımlarına baktığımız zaman mucizelerdeki “olağanüstü” olma özelliğinin bütün tanımlarda ilk sırada yer aldığını görmekteyiz. Bu durumda mucizenin iyi anlaşılabilmesi için “olağan” ve “olağanüstü” kavramlarının iyi anlaşılması gerekmektedir. Önce “olağan” kavramını sonra “olağanüstü” kavramını inceleyelim.

Olağan: İnsan bilgisinin tekrarlaması, bir şeyin sürekli olarak ya sıfatının yenilenmesi ve tekrarlaması ile veya bir tek halde bulunarak devam etmesi suretiyle, aynı halde bulunmasıdır. Yani, “olağan” şey, aynı tarzda tekerrür eden ve bulunduğu halden ayrılamayan bir vasıftan ibarettir.³⁶ Nitekim çoğu Ortaçağ düşünürü tarafından takip edilen Aristoteles’e göre, her bir obje bir türe sahipti ve her bir türün objelerinin, kendi türünün objelerine has/özel yapıları *natures* vardır. Bir objenin doğası, diğer objeler tarafından hareket ettirilmediğinde, doğal olarak onun nasıl davrandığını belirlerdi. Nitekim bir bitkinin doğası, beslenme, büyüme ve sonuç olarak çürümeyi içeren bir tabiata sahiptir. Bu şeyleri yapmak bitki için doğal bir hareket tarzıdır. Bununla birlikte, başka objeler kendi doğalarına uygun olarak, bir objenin doğası gereği yapamadığı şeyi ona yaptırabilirlerdi (sonraki objenin hareketi onu hareket ettirdiğinde, bu hareketin icbari bir hareket olduğu söylenmiştir). Bir bitki kendi doğası gereği yeryüzünde hareket edemezdi, fakat bir insan onu yeryüzünde taşıyabilirdi, dolayısıyla söz konusu bitki icbari harekete uymak zorundaydı. Bir insanın doğası, bitkide böyle bir hareketi üretme gücüne sahipti. Bu yüzden dünyadaki oluşumlar, yani objelerin durum değişiklikleri, hem söz konusu objelerin doğal hareketleri olan oluşumlar, hem de doğaları gereği bu gibi oluşumları üretme gücüne sahip olan başka objeler tarafından meydana getirilen oluşumlardı.³⁷

³⁶ Başçı ve diğerleri, *a,g,e*, s.187.

³⁷ Swinburne, *a,g,e*, s, 25-26.

Görüldüğü gibi Aristoteles nesnelerin tabiatlarına uygun ve uyumlu hareket etmelerini “olağan,” uygun ve uyumlu hareket etmemesini “olağanüstü” olarak tanımlanmaktadır. Olağan ve doğal olanı bilmek bizim doğal olan ile olağanüstü olanı karıştırmamamızı sağlayacaktır.³⁸

Mucizevî olaylar ve doğal düzen arasındaki ilişkiye dair ciddi tartışmalar vardır. David Hume’dan bu yana mucizeler hem savunanlar hem de eleştirenler tarafından genellikle *doğa yasalarının çiğnenmesi* olarak tanımlanmıştır.³⁹ Hume, mucizelerin olağan değil olağanüstü olaylar olduğuna vurgu yaparak şöyle demektedir: “Bu bakımdan, tabiat kanunlarına uygun olarak zuhur eden hâdiseler mucize sayılamaz. Sıhhatli bir adamın ansızın ölmesi mucize değildir: Zira bu tip ölüm olaylarına sık sık tesadüf etmekteyiz. Fakat ölmüş bir adamın yeniden canlanması tam bir mucizedir; çünkü hiçbir çağ ve yerde görülmemiştir.”⁴⁰

Olağanüstü kavramı, doğal akışın kesintiye uğraması, olağan seyrin bozulması, olağan bir durumun ihlali ve olağan durumun dışına çıkmak gibi manalara gelmektedir. Nitekim Aziz Thomas Aquinas, (m.1225-1274) “olağanüstü” kavramını bir olayın, yaratılmış varlığın doğal gücünün meydana getirdiğinin üzerinde olması şeklinde tarif eder. Mucizelerin de yaratılmış varlıkların doğal gücünü aşan bir şey olduğunu belirtir.⁴¹ Elbette doğal yasaların çiğnenmesi konusu tartışmalı bir konu olmuştur. Kimileri doğa yasalarıyla açıklanamayan olayların geniş araştırmalar neticesinde yeniden bir yasaya bağlanabileceğini iddia etmişlerdir. Mucizeyi asla açıklanamayacak bir olay olarak düşünmeyi makul bulmayan teistler ve teist olmayanlar basit ve ilgi çekici bir argüman ileri sürmüşlerdir. Mucizeyi böyle tarif etmek, insanların tam bir doğal izahı yapılamayan olayların iddia etmelerinin önünü açacağını söylemişler. Bilimsel gelişmelerin her gecen gün doğal yasalar hakkındaki bilgilerimizde yeni değişiklikler yarattığı da ayrı bir gerçektir.⁴² Bu izahlardan da anlaşıldığı üzere mucizeyi olağanüstü ve doğal yasalarla açıklanamayan şeyler olarak algılamanın hem her açıklanamayan şeyin mucize sayılmasına hem de zamanla doğal

³⁸ Aydın Işık, “*Bilim ve Mucize*”, Din Dilinde Mucize, Ed. Ahmet Baydar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015, s. 294.

³⁹ Peterson ve Diğerleri, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 568.

⁴⁰ Hume, *a,g,e*, s. 172-173.

⁴¹ Swinburne, *a,g,e*, s. 26.

⁴² Peterson ve Diğerleri, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 568.

bir izaha kavuşan olayların mucize olmaktan çıkmasına kapı aralayacağı kanısı ileri sürülmektedir.

1.4.2 Tanrı Tarafından Meydana Getirilen Bir Olay Olması

Herhangi bir olayın mucize sayılabilmesi için sadece olağanüstü olması yetmiyor. Bu olayın Tanrı tarafından gerçekleştirilmiş olması da gerekmektedir. Genel olarak olağanüstü olayları gerçekleştiren varlığın Tanrı olduğunu söyleyen kesimin teist kesim olduğunu unutmamalıyız.⁴³ Tanrı'yı kabul etmeyen kesimlerin O'na mucize atfetmesi düşünülemez. Bu konuda da çeşitli tartışmaların var olduğu bilinmektedir. Özellikle teist filozoflar Tanrı'nın dünyevi olaylara doğaüstü bir biçimde müdahale ettiğini kabul etmektedirler. Bazı makul olayların olması durumunda ilahi müdahalenin herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğini ileri sürüyorlar. Buna şu örnekleri vermektedirler: Tanrı'dan gelen ilahi güçlerinin var olduğunu iddia eden bir adamı düşünelim ve bu adam cüzzamdan parmaklarını kaybetmiş bir kişi için Tanrı'ya dua ettikten sonra parmakların anında çıktığını ve bizim de bunu kaydettiğimizi düşünelim. Tarafsız bir şekilde bir sahtekârlığa mahal vermediğini de varsayalım bu duruma mucize ve Tanrı'nın müdahalesi demek daha doğru olacaktır.⁴⁴ Nitekim Swinburne bir olayın mucize olabilmesi için onun Tanrı tarafından meydana getirilen bir olay olması gerektiğini belirtir. "Bu Tanrı'nın Hristiyanlık, Yahudilik ya da Müslümanlığın Tanrı'sı olması arasında bir fark yoktur. Sonrada şöyle devam eder, ben Tanrı'yla, büyük güce sahip, tecessüm etmeyen rasyonel bir amili (fail) anlıyorum. Ben "tecessüm etmeyen" fail varlıkla, O'nun hiçbir vücuda sahip olmadığını; Onda maddi hiçbir materyalin bulunmadığını; O'nun oluşumları etkilediğini ve oluşumların O'nun kontrolü altında olduğunu; O'nun gerçek olmayan diğer maddi objelerden farklı olduğunu kastediyorum. Ben rasyonel amille, O'nun düşünen, seçen, karar veren ve irade eden bir varlık olduğunu (hem bunlara benzer hem de benzemez), O'nun ahlaki ya da ahlaki olmayan fiili yapmaya muktedir olduğunu kastediyorum. Ben büyük güce sahip fail varlıkla, insanların

⁴³ Işık, *Bilim ve Mucize*, s. 295.

⁴⁴ Peterson ve Diğerleri, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, s. 571.

güçlerinin meydana getirmesinin uzak ara ötesinde olan şeyi, O'nun bu dünyada meydana getirebileceğini kastediyorum.”⁴⁵

St. Tomas Aquinas herhangi bir olağanüstülüğün mucize sayılmayacağını, bir şeyin mucize sayılabilmesi için sonsuz ve idrak edilemez olan ilahi kudret vasıtasıyla gerçekleştirilmiş olması gerektiğini vurgular. “Herhangi bir sınırlı güç muayyen bir sonuç meydana getirirse, her ne kadar bu gücü anlamayan bazı kimseler için harikulade bir durum olabilir de, bu bir mucize değildir. Örneğin, mıknatısın demiri çekmesi veya bazı küçük balıkların gemiye engel olması cahil insanlara hayret verici gözükabilir. Fakat her mahlûkun gücü, bazı sınırlı etki veya belli sonuçlarla mahduttur. Bu yüzden, herhangi bir mahlûkun gücü vasıtasıyla yapılan her ne ise bu durum söz konusu mahlûkun gücünü kavrayamayan bir kimseye hayranlık uyandırıcı gelse bile bu açık bir şekilde mucize diye isimlendirilemez. Fakat sonsuz ve idrak edilemez olan ilahi kudret vasıtasıyla yapılan şey gerçek mucizedir.”⁴⁶

Bazı teologların mucizeyi meleklerin veya insanların fiili olabileceğini de kabul ettiklerini belirtmekte fayda vardır. Fakat Yahudi, Hristiyan ve Müslüman teologlara göre mucizeleri yalnızca Tanrı gerçekleştirir.⁴⁷

İslam dininde, ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar çok sayıda insanın peygamber olarak görevlendirildiğinden bahsedilmektedir. Bu peygamberlerin elinde gerçekleşen bütün mucizelerin ana kaynağı Allah'tır. Allah, bu peygamberlerden bir kısmının kıssalarının Kuran'da anlatıldığını, diğer bir kısmının ise anlatılmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Kuran'ı Kerimde zikredilen peygamberlere ait mucizelere ve son peygambere ait mucizelere değinildiğini görüyoruz. Bu peygamberlere, Allah tarafından onların peygamber olduklarını ispat etmeleri için birtakım akli ve hissi mucizelerin verildiği ifade edilmektedir.⁴⁹ Peygamberlerin mucizelerine inananlar olmuş, mucizelere rağmen peygamberlerin

⁴⁵ Swinburne, *a,g,e*, s, 30-31.

⁴⁶ St. Thomas Aquinas, *Mucizeler*, Çev. H.İbrahim Bulut, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı, 8, Yıl: 2003, s. 103-106.

⁴⁷ Başçı ve diğerleri, *a,g,e*, s. 193.

⁴⁸ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014, en-Nisa, 4/164. Not: Kur'an-ı Kerimden vereceğimiz ayetlerin mealleri Kur'an Yolu Mealinden alınacaktır.

⁴⁹ Geniş değerlendirmeler için bk. M. Aydın, “Peygamberlik ve Mucize”, Diyanet Aylık Dergi, cilt.20.sayı:1, 1986, s.27-29.

muhataplarının çoğu onlara karşı çıkmış ve getirdikleri mucize ve vahiyleri, “eskilerin masalları, uydurulmuş beşer sözleri, açık bir sihir” diye nitelendirmişlerdir.⁵⁰ Bu mucizelerin bir kısmı, inanmak isteyenleri etkilemeye, bir kısmı da inkâr edenleri helak etmeye yönelik olmuştur. Kuran’ı Kerimde mucizeler Allah’ın işaretleri olarak isimlendirilmektedir.⁵¹ Bu bağlamda, Hz. Nuh’a tufan ve tufandan gemi ile kurtulma mucizesi,⁵² Hz. Yakub’un oğlu Yusuf’un gömleğini yüzüne sürmesi sonucu gözlerinin açılması,⁵³ Hz. Süleyman’a kuşlarla konuşma, karıncanın sözünü anlama,⁵⁴ Hz. İsa’nın Allah’ın izniyle çamurdan kuş yapıp ona üflediği zaman canlı bir kuş olup uçuşma, ölüleri diriltme, anadan doğma körü ve alaca hastalığına tutulmuş kimseleri iyileştirme,⁵⁵ Hz. Salih’e kayadan çıkarılan deve mucizesi verilmiştir.⁵⁶ Yine Hz. İbrahim’e ateşin kendisini yakmaması mucizesi,⁵⁷ Hz. Musa’nın elindeki asa’nın yılan haline gelmesi,⁵⁸ Hz. Musa’nın asasının firavunun huzurundaki sihirbazların ip ve sopalarını yutması,⁵⁹ Asasını denize vurunca denizin yarıp İsrailoğullarının bu yoldan geçmesi, Firavun ve ordusunun geçeceği sırada denizin tekrar kapanıp onları boğması,⁶⁰ Hz. İsa’ya gökten indirilen sofrası, ölüleri diriltme, evde yenilen ve yenilmeyip saklanan şeyleri haber verme⁶¹ gibi mucizelerin verildiği Kur’an-ı Kerimde geçmektedir. Son peygamber Hz. Muhammed’den önce peygamberlik göreviyle görevlendirilmiş peygamberlerin kıssaları anlatılırken daha nice mucizelerden bahsedilmektedir. Burada bir kaçını örnek olarak verilmiştir.

Mucizeler, Kur’an’da anlatılırken ayetler siyak ve sibakıyla incelendiğinde, mucizelerdeki olay örgüsünden ziyade muhataplarına verilmek istenen derslere vurgu yapıldığını görmekteyiz. Kur’an mucizeleri Tanrısal öğütler ve uyarılar içermektedir. Geçmiş kavimler ve kendilerine gönderilen peygamberler arasında cereyan eden ayetler/mucizeler, Hz. Muhammed’in muhatabı olan Mekkeli

⁵⁰ el-Enam, 6/25, el-İsra, 17/101, el-Muminun, 23/24, el-Furkan, 25/5-6, Yasin, 36/13-15.

⁵¹ Musa Bilgiz, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 49, Sayı:1 s. 42-43 2013.

⁵² Hud, 11/36-48.

⁵³ Yusuf, 12/92-96.

⁵⁴ en-Neml, 27/18-28.

⁵⁵ el-Maide, 5/110.

⁵⁶ Hud, 11/61-68.

⁵⁷ el-Enbiya, 21/51-71.

⁵⁸ Araf, 7/103-107.

⁵⁹ Taha, 20/17-21, 65-70.

⁶⁰ eş-Şuara, 26/61-66.

⁶¹ Ali İmran, 3/45-49.

müşriklere ve Medine’de İslam davetine mukavemet gösteren Yahudilere ibretlik örneklemeler olarak verilmiştir. Kur’an’ı Kerim’deki kıssalar ve mucizelere bu nazarla bakıldığında mucizelerin her çağa ibret dolu Tanrısal dersler verdiğini, inkâr ve isyanı nefyetmeye yönelik içeriklere sahip olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda mucizeler sadece mazide kalmış olaylar değil her çağın insanına çeşitli mesajlar taşıyan ilahi ikazlardır.

Kelam bilginlerinin çoğunluğu Allah tarafından Hz. Muhammed’e akli ve hissi mucizelerin verildiğini kabul ederler. Mucizeyi bütün peygamberler için “Delailü’n-nübüvve” peygamberliğin delilleri olarak isimlendirmişlerdir.⁶² Ayrıca mucize kelam ilminde kullanılan istidlal çeşitlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁶³ Bir kısım Mutezili ve asrımızda yaşayan bir kısım bilginler Hz. Peygambere Kur’an’ı Kerim dışında hissi mucizenin verilmediğini iddia ederler. Ayrıca Peygamberimize atfedilen mucizelerin Asr-ı saadetten günümüze doğru gelindikçe hissedilir sayıda artırıldığı da iddia edilmektedir. İlk kaynaklarda çok az sayıda mucize rivayeti yer alırken son dönemlere ait kaynaklarda sayının arttırıldığını (yüzü aşkın) söyleyenler de olmuştur.⁶⁴ Bu tartışmalar konumuzla direk ilintili olmadığı için biz bu konuya değinmeyeceğiz. Hz. Peygamber’e nispet edilen mucizelerin iki kaynağı bulunmaktadır: Kur’an’ı Kerim ve Hadisler. Kelam ilmi açısından Mucize itikada taalluk eden bir konu olduğu için kaynakların yani mucizeye dair haberlerin mütevatir olması gerekmektedir. Kelam usulcülerini ahad haberlerle itikat oluşmaz demektedirler. Zira ahad haberler, içinde zan barındıran haberlerdir. Zan ile itikat oluşmaz demektedirler. Bu bağlamda hadislerin kaynak olma kriterlerine uygun olup olmadıklarını iyice bilmek (genellikle ihmal edilmiş) önemli bir konudur.⁶⁵

Kur’an’ı Kerim bizatihi Hz. Peygamber’in akli mucizesi olarak kabul görmüştür. Teaddi ayetlerinde Kur’an’ın muarızlarına meydan okuduğunu görmekteyiz. "Eğer kulumuz (Muhammed’e) indirdiğimiz Kur’an’dan şüphe içinde iseniz, haydi onun

⁶² Bkz. Kelam *El Kitabı*, *Mucize*. Ankara 2012. s. 339-346, Nurettin es-Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB.Yayınları, s. 106, Taftazani, *Şerhu’l Akaid*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, s. 236.

⁶³ Ramazan Altıntaş, *a.g.e*, s. 321-323.

⁶⁴ Hikmet Zeyveli, “*Kur’an ve Kur’an Dışı İslami Rivayetlerde Mucize*”, Din Dilinde Mucize İçinden, Ed. Ahmet Baydar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015, s.124.

⁶⁵ Temel Yeşilyurt, *Kelam El Kitabı*, Komisyon, Ed. Şaban Ali Düzgün, Gafikler Yayınları, Ankara 2012, s.312-313.

gibi bir sûre getirin, Allah'tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın; eğer doğru iseniz. Yok, yapamadıysanız ki hiçbir zaman yapamayacaksınız, o halde yakıtı insanlar ve taşlar olan, inkârcılar için hazırlanmış ateşten sakının."⁶⁶ Ayrıca Hz. Peygambere atfen şu mucizelerden bahsedilmektedir. İsrâ ve mirâç,⁶⁷ Bizanslıların İranlıları yeneceğini savaştan önce bildirme,⁶⁸ gökyüzündeki ayın ikiye yarılması,⁶⁹ Hz. Peygamberin isrâ ve mirâç hadiselerinde yaşadıkları, taşın konuşması,⁷⁰ hurma kütüğünün inlemesi...⁷¹ Dini kaynaklarda, Hz. Peygamberin daha birçok mucizelerinden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'e akli mucizenin yanında hissi mucizelerin de verilip verilmediği konusu ayrıca tartışma konusu olmuştur. İslam uleması Hz. Peygamber'in hissi mucizelerin olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷²

Neticede gerek akli gerekse hissi mucizelerin kaynak olarak Tanrı tarafından gönderildiği İslam filozofları ve kelimcılarının ortak kabulüdür. Peygamberler sadece bir aracı konumundadırlar. Kimi zaman peygamberlerin mucize isteklerinin cevapsız kaldığı da ayrı bir gerçektir.

14.3 Dini Öneme Haiz Bir Olay Olması

Bir olayın mucize olması için dini öneme sahip bir olay olması gerekir. Mucizeler, dinlerin toplum tarafından kabulünü gerçekleştirmek ve muhataplarını en iyi ve en doğru yola iletmek için özünde iyi olan ve insanların yararına olan olağanüstülüklerdir. Swinburne bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Eğer Tanrı, derin nihai bir amaç olmaktan ziyade natürel düzene burayı keyifli yer kılmak için müdahale ediyorsa ya da çocuğun oyuncak kutusunu inat olsun diye deviriyorsa bu olaylar doğal olarak mucize olarak tanımlanamazlar. Bir olayın mucize olabilmesi

⁶⁶ el-Bakara, 2/23-24.

⁶⁷ İsrâ, 17/1.

⁶⁸ er-Rum, 30/2-4.

⁶⁹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, Sahîhu'l-Buhârî, thrc. Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ, Dâru'l-İbni'l-Kesîr ve'l-Yemâme, V. bsk., Beyrût/Dimaşk, 1993/1407, Menakib, 24, III, 1330; Fedâilu's-Sahâbe, 65. Buhari, *Menakib*, 27, Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, Sahîh-i Müslim, thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye ve Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrût I. bsk. 1991/1412, Sıfâtul-Münâfikîn, 2800, IV, 2158.

⁷⁰ Müslim, *Fedail*, 2.

⁷¹ Buhari, *Menakib*, 25.

⁷² Adil Bebek, *a,g,m*, s. 121-148.

için onun dünyayı kutsal ilahi bir amaca sevk etmek için önemli ölçüde katkı sağlaması gerekmektedir. "Dini önem" in en kapsamlı anlamı içinde, şayet bir olay iyi bir olaysa ve dünyanın nihai düzenine bir katkı sağlıyorsa ya da öncesinden bir tat katıyorsa işte böyle bir olay dini öneme sahip bir olay olacaktır. Hristiyanlar açısından hasta bir kişinin sağlığına kavuşması dini önem taşıyacaktı, çünkü dünyanın nihai düzeni "Hristiyanlar açısından" hastalığı içeren bir kötülüğün fazlaca olmadığı bir yerdir."⁷³

Swinburne, kitabında bahsettiği Holland'ın örneğindeki trenin durması hadisesini Hristiyanlar açısından dini öneme sahip olduğunu vurgular. Olay şöyleydi: "Oyuncak motor arabasına binen bir çocuk evlerine yakın muhafazasız bir demir yolunda evinin yolunu kaybeder ve arabasının tekerleklerinden biri rayların birine sıkışır. Bir ekspres tren bu esnada sinyal vererek geçmektedir. Tren yolunda giderken herhangi bir engelin olmaması durumunda makinistin treni durdurması imkânsızdır. O çocuğa çarpacaktır. Çocuğunu aramak için evinden çıkan anne onu tren yolunda görür ve yaklaşan trenin sinyalini işitir. Anne bağırarak ve el sallayarak koşar. Küçük çocuk ise arabasında oturmaya devam etmektedir. Pedal çevirme işiyle uğraşmaktadır. Tren fren yapar ve çocuğa bir kaç adım kala durur. Anne bu mucize için Tanrı'ya şükreder. Çünkü o, bu işin bu şekilde olacağını asla düşünmemiştir. Burada trenin frenlerine basılması durumunda doğaüstü hiçbir şey yoktur. Burada olan şey çocuğun yolda bulunmasıyla ilgili değildir. Olağan seyir esnasında makinist bayılmıştır ve kontrol koluna onun eli basınç yapınca fren uygulanmıştır."⁷⁴ Fakat inançlı bir kimse açısından olay bir mucizedir. Çünkü anne ve çocuğun ölümüyle meydana gelen ayrılık dünyanın son durumu içerisinde ortadan kaldırılması gereken bir kötülüktür. Mucizeler ise kötülükleri kaldırmak ve dünyayı kutsal ilahi bir amaca sevk etmek gibi bir fonksiyona sahip olmalıdır.

Burada dini çevrelerde mucize olarak kabul edildiği halde dini önem ve içeriğe sahip olmayan mucizeler nasıl anlaşılacak? Helak, tufan, ceza ve benzeri olaylar nasıl anlaşılacak? Soruları cevaplandırılmaya matuf sorulardır. Gerçi mucizeleri gayesi açısından üçlü tasnife tabi tutan İslam bilginleri olmuştur. Hidayet mucizeleri,

⁷³ Swinburne, *a,g,e*, s, 32.

⁷⁴ Swinburne, *a,g,e*, s, 29

yardım mucizeleri ve helak mucizeleri şeklinde.⁷⁵ Nitekim Swinburne de bu konuya değinmektedir. Birkaç modern düşünüre göre büyük dini öneme sahip sıradan bir olay da tek başına bir mucizedir. Onlara göre mucizenin Tanrı'nın ya da bir insanın anormal güçler kullanarak meydana getirdiği olağanüstü bir olay olmasına gerek yoktur. Bu şekil bir tanım otorite sahibi Protestan teolog Paul Tillich (1886–1965) tarafından teklif edilmiştir: "Gerçek bir mucizenin her şeyden önce gerçekliğin rasyonel yapısına zıt olmayan şaşırtıcı, sarsıcı, müstesna bir olay olduğunu, ikinci olarak varlığın gizemini gösteren; kesin bir tarzda bizimle ilişkisini ifade eden bir olay olduğunu; üçüncü olarak da vecdi tecrübe içinde bir işaret olay olarak kabul edilmiş bir oluşum olduğunu; şayet bu şartlar gerçekleşmişse gerçek bir mucizeden bahsedilebileceğini" ileri sürmüştür.⁷⁶ Yine de bu konunun tartışmaya açık yönlerinin olduğu bir gerçektir.

1.4.4 Tabiat Kanunlarının Kırılması Şeklinde Bir Olay Olması

Tabiat olaylarının olağan seyrinde bir kırılma yaratan, beklenmedik ve normal seyri altüst eden bir mahiyete haiz olması mucizenin bir başka özelliği olarak kabul görmüştür. Elbette tabi olayların tekdüze olup olmadığı, olağan seyirden kastın ne olduğu, olayların sürekli bir nedenselliğe tabi olup olmadığı uzun izahatlar gerektirmektedir. Nedensellik konusunu işlenirken konuyu etraflıca ele alacaktır. Swinburne de Hume gibi mucizeleri "bir Tanrı tarafından doğa yasalarının ihlali"⁷⁷ şeklinde tarif etmektedir. St Thomas Aquinas tabiat kanunlarının normal seyrin dışına çıkmasını tam da teistik anlayışa uygun olarak izah etmektedir. Şöyle demektedir: Şimdi, Tanrı'nın varlıkta (sebeup ve sonuçları tabii bir nizam içinde) tesis ettiğinden dolayı, hususi sebepler ve kendisi tarafından tesis edilen nizamdan bağımsız olarak Allah'ın varlıkta bir sonuç meydana getirmesinin bu nizamda bir değişiklik olmaksızın yapılamayacağı söylenirse, bu itiraz varlıkların birçok tabiatları sebebiyle reddedilebilir. Çünkü Allah tarafından mahlûkata zorunlu olarak uygulanan nizam, alışılmış bir tarzda, ekseriyetle hallerde ve mahlûkatta meydana gelen şeye dayanmaktadır. Fakat varlıktaki bu nizam daimi de değildir. Gerçekten bazı tabii

⁷⁵ Bulut, *a,g,e*, s.125.

⁷⁶ Swinburne, *a,g,e*, s. 34.

⁷⁷ Swinburne, *a,g,e*, s. 35.

sebepler kendi sonuçlarını aynı tarzda meydana getirirler, fakat her zaman böyle işlemeyebilir. Bazen, gerçekten çok nadir de olsa, tabiatın bir insanda altıncı bir parmağın meydana gelmesine sebep olması gibi ya bir amilin gücündeki noksanlık sebebiyle veya maddenin uygun olmayan durumu ya da daha güçlü bir failin etkisi sebebiyle bir hadise farklı bir şekilde meydana gelebilir. Bununla birlikte Allah'ın takdir ettiği nizam bu tür olaylar sebebiyle sona ermez veya değişikliğe uğramaz. Gerçekten genellikle meydana gelen hadiselerle dayanarak tabii nizam ilahi takdire bağlı olarak bazen değişebilir.⁷⁸ Tabiat kanunlarının kimi zaman ihlaliyle mucizelerin meydana gelmesi bütün teistik dinlerde kabul görmüş ve kâinatı var eden kudretin kâinata bazı hikmetler gereği müdahalesinin Tanrı açısından bir ihlal sayılmayacağı görüşü kabule şayan olarak addedilmiştir.

Konu tabiat kanunlarının ihlalini ve Tanrı'nın dünyaya müdahalesini kabul görmeyen deist görüş aktararak kapatılacaktır. Deizm: Latince *deus* sözcüğünden türetilmiş bir sözcük olup her şeyden önce çok tanrıcılığa, ateizme ve bilinemezciğe şiddetle karşı çıkar. Tanrı'nın evreni yarattıktan, yasalarını koyduktan sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmediğini, mucizeler yaratmadığını savunan deizm, Hristiyanlıkta ortaya çıkan üçleme öğretisine, tek Tanrılı dinlerde peygamberin kişiliğinde ifadesini bulan aracı karaktere şiddetle karşı çıkar. Ayrıca deizm, en çok da dinin kurumsal boyutuna, ilahi mesajı öğretmek ve yaymakla görevlendirilmiş olduklarına inanan kişilere, kiliseye, rahiplere, bilumum din adamlarına karşı çıkar.⁷⁹ Deist bakış açısından dünya, yaratıldıktan sonra kendi yasalarınca işlemeye bırakılmıştır. 17. yüzyıl İngiliz filozofu Cherbury'li Herbert, "Deizm'in babası" olarak bilinir. Deizm, Tanrı'nın dünya ve insanla bağıntısını bildiren teizm'den, Tanrı'yı doğaya katıştırıp eriten panteizm'den ve Tanrı'nın varoluşunu yadsıyan tanrıtanımazlıktan ayrılır. Feodal dinsel anlayışların baskın olduğu yerlerde, deizm, çoğu zaman tanrıtanımazlığın el altından bir biçimi, maddecilerin dini saf dışı bırakmalarına uygun düşen bir yol olmuştur. Deizm'in Fransa'daki sözcüleri Voltaire ile Rousseau, İngiltere'de Locke, Newton, Holand ve Shaftesbury, Rusya'da da Radişçev'dir.⁸⁰

⁷⁸ St Thomas Aquinas, *a,g,e*, s. 103.

⁷⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Babil Yayıncılık, Ankara 2006, s. 96.

⁸⁰ İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul 1991, s. 100.

Deizm'in temsilcisi olan filozofların diğer konularda olduğu gibi din, vahiy ve mucize konusunda da yekpare düşündükleri iddia edilemez. Bu filozofların bir kısmı mucizeyi kabul ederken bir kısmı mucizeyi aklileştirmekte ve akla uymasını ölçü olarak benimsemekte, diğer bir kısmı ise tamamen reddetmektedir. Örneğin İngiliz deizminin ünlü ismi Matthew Tindal mucize konusunda havarilerin ölülere diriltmesine varana dek mucize gösterebileceğini kabul eder. Fakat vahyin mucize ile desteklenmesinin yanlışlığından hareketle mucizenin delil değerini tartışmaya açar. Ona göre vahyin otantikliğini kanıtlamanın yolu mucizeler değil doktrinlerinin iyiliğidir.⁸¹ Buna karşı Locke mucizelerin akıl ile çelişmemesi gerektiğini savunur.⁸² Genel olarak deizimde, mucizelerin tabiatı konusunda olumsuz düşüncelere sahip olma, dünyayı ve yasalarını yarattıktan, hareket için gerekli enerjiyi aktardıktan sonra kenara çekilen, dolayısıyla dünyaya müdahale etmeyen, mucize yaratmayan, evrenin muhafazası ve himayesini üstlenmeyi olumsuzlayan bir Tanrı anlayışı da söz konusudur.⁸³ Bu anlayışta mucizeden bahsetmek olanaksızdır. Determinist bir anlayışın hâkimiyeti bu anlayışın en belirgin özelliğidir. Mucize konusunu burada noktalarken mucizeyle direkt alakalı olan nedensellik konusuna giriş yapılacaktır.

1.5 Nedensellik

Nedensellik kavramı, “neden” dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını ifade eder.⁸⁴ Nedensellik: “Neden kabul eden, nedensel eylemlerin varlığına inanan, neden-etki dizisinin sonucu olan oluşum, şey, yaklaşım ya da ilke için kullanılan sıfat. Bu bağlamda, nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğini kabul eden, her şeyin nedensel yasalara göre ortaya çıktığını, her şeyin bir sebebinin olduğunu, yeryüzünde hiçbir şeyin sebepsiz olmadığını, hiçbir şeyin bir sebep olmadan var olamayacağını öne süren öğretiyi nedensel determinizm ilkesi denir. Yine aynı bağlamda, aynı nedenlerin

⁸¹ Şaban Ali Düzgün, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin”, *Dine Karşı Çağdaş Akımlar sempozyumu*, Editörler: Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız, Ensar Neşriyat, Van 2017, s. 24.

⁸² Tahsin Ölmez, *John Locke ve Hristiyan İnançının Akliliği*, Beytulhikme, Volume 6 Issue 1 2016, s. 256-257.

⁸³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, Bursa 2009, s. 542.

⁸⁴ Immanuel Kant, *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kucuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2002, s. 98.

aynı sonuçları doğuracağını, aynı sonuçların nedenlerinin de aynı olacağını dile getiren ilkeye, neden sonuç ilişkilerinin, geleceğin de aynen geçmiş gibi olacağını varsayan genel yasalar şeklinde ifade edilebileceğini savunan düşünceye nedensel düzenlilik ilkesi adı verilmektedir.”⁸⁵

Nedenselliği çeşitli şekillerde anlamak mümkündür. Nedensellik: Olaylar arasındaki sebepsel ilişkiye karşılık gelen bir kategoriyi, genel nedensellik yasası olarak bir ilkeyi ve nihayetinde, nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğini savunan bir öğretiyi ifade eder.⁸⁶

Nedenselliği genel olarak iki başlık altında toplamak mümkündür. Empirik nedensellik ve metafiziksel nedensellik.

1- Hiçbir şeyin sebepsiz olmadığını, her olayın, her sürecin ve her oluşumun bir sebebinin bulunduğunu, her şeyin kendisini oluşturan koşullar tarafından belirlendiğini ortaya koyan empirik ya da deneysel nedensellik. Burada zorunlulukla belirlenim söz konusudur ve bunun fenomenler dünyasındaki adı determinizmdir. Deneysel nedensellikte, sebep, kendisi olmadan sonucun yani başka bir fenomenin asla ortaya çıkamayacağı bir fenomendir.

2- Metafizik nedensellik ise: “Tanrı dünyanın ya da irade eylemlerinin nedenidir” örneğinde olduğu gibi, neden bir olay ya da fenomen değil, fakat aktif bir töz veya güçtür. Deneysel nedensellikte hiçbir keyfiliğe, özgürlüğe yer bırakılmaz iken, metafiziksel nedensellikte, belli ölçüde bir özgürlükten söz etmek mümkündür. Zira burada bir gücün, bir tözün, ilk nedenin sonucunu özgürce, kendiliğinden, keyfi olarak yaratması anlaşılır bir şeydir.⁸⁷

Nedensellik ilkesini Alexander Moseley mantıksal olarak şöyle açıklamaktadır. Mantıksal açıdan nedensellik A’nın B’ye nasıl yol açtığı ile ilgilidir. A, B’ye neden oluyorsa, yapılacak çıkarsamaya A ne zaman olursa B’nin de olacağı ya da A olmadığı takdirde B’nin de asla olmayacağıdır. Bu sonuncunun içermesi de eğer B olduysa o zaman A’nın da olmuş olması gerektiğidir. Ama ne zaman ayrıca A ile B arasındaki mekanizma nedir? Öyle görünüyor ki insan zihni bir mekanizmanın

⁸⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 168-169.

⁸⁶ Cevizci, *a,g,e*, s. 168.

⁸⁷ Cevizci, *a,g,e*, s. 169.

varlığını gerekli görmektedir. Bu ister “Tanrı’nın eli” olsun ister B üzerinde etki yapan bir fiziksel güç olsun.⁸⁸

1.5.1 Nedenselliğin Kısımları

Nedensellik veya determinizm ayrıca şu başlıklar altında sınıflandırılmıştır: Etik determinizm, mantıksal determinizm, teolojik determinizm, tarihsel determinizm, fiziki determinizm ve psikolojik determinizm.⁸⁹ Bunların her birini uzun uzadıya açıklamak tezin ana temasının dışına çıkılmasına vesile olacağından her birine kısaca değinmekle yetinilecektir.

Etik Determinizm: İnsanın iradi eylemleri belli bir iyi, yani gerçek veya sözde bir iyi tarafından belirlenir, dolayısıyla onun bütün eylemlerinin, başka hiçbir şey tarafından değil de bu iyi tarafından değişmezcesine belirlenmesine etik determinizm denir. Etik determinizmin ilk savunucuları Sokrates ve öğrencisi Platon olmuştur. Sokrates, her insanın kendisine en iyi görüneni seçtiğini, hiç kimsenin kendisi için kötü olanı, kendisine kötü görüneni seçimine konu yapmadığını söylemişti. Öğrencisi Platon da aynı görüşü savunarak, gerçekten iyi olanı bilen bir kimsenin başka bir şeyin peşinden gidemeyeceğini söylemişti. Buradan çıkan sonuç açıktır. Kötülük yapmak, yanlışın veya kötünün peşinden gitmek ya istem dışı ya da bilgisizliğin bir sonucu olmak durumundadır. İyiliği seçmenin insan özgürlüğüne engel olmadığını da ileri sürmüşler. Descartes, Aquinalı Thomas ve Leibniz de bu görüştedir.⁹⁰

Mantıksal Determinizm: Düşünce tarihinin çok erken sayılabilecek evrelerinde bazı filozoflar, insanın elinin kolunun bağlı olduğunu, onun değiştirme gücüne sahip olduğu hiçbir şey bulunmadığını sadece mantığın bir başına açıklıkla telkin ettiğini veya ortaya koyduğunu savunmuşlardır. Söz konusu tez, Diodoros Kronos ve onun, İlkçağ'da Megaralılar olarak bilinen okulunun başkaca üyeleri ve çok daha önemlisi, Stoacılar tarafından geliştirilmiştir. Bu türden görüşler göz önüne bulundurulduğunda

⁸⁸ Alexander Moseley, *A'dan Z'ye Felsefe*, Çev. Ali Süha, NTV Yayınları, İstanbul 2010, s. 196.

⁸⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 219.

⁹⁰ Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 219.

Antik Yunan'da determinizmin belli bir formu olarak insanın irade özgürlüğü bakımından önemli içerikleri olan kader düşüncesiyle ilişkilendirildiği söylenebilir.⁹¹

Teolojik Determinizm: Evrendeki olgu ve olayların, Tanrı'nın mutlak bilgisiyle belirlendiğini, her şeyin nedeninin Tanrı olduğunu ve bunların Tanrı'nın tayin ettiği yönde varlıklarını sürdürdüğünü ileri süren teolojik determinizmin, Batı felsefesinde ilk önce Stoacılar tarafından savunulduğunu görmekteyiz. Stoacı felsefenin özünde, Tanrı ile evreni özdeşleştiren *panteist* bir metafizik anlayış bulunur. Düşüncelerini: "Tanrı evreni bir sınır içine alır, bu sınır içinde kalanlar şeyler de Tanrı'yı bir yönetici ve önder olarak izler" ifadeleriyle ortaya koyan Seneca, Tanrı'yı evrendeki tüm olgu ve olayların nedeni olarak görmek suretiyle teolojik determinizmin savunuculuğunu yapmıştır.⁹²

Tarihsel Determinizm: Determinizmin bir başka türü olarak tarihsel determinizm, tarihsel sürecin başı sonu belli olan bir sistem içinde varlığını ortaya koyduğunu ve bu tarihsel sürecin birtakım yasalarla belirlendiğini ileri süren bir kuram olarak gelişmiştir. Bu kurama göre dünya tarihinin bir başlangıç noktası bulunmaktadır. İnsanlığın ilkel evresine karşılık gelen bu başlangıç noktasından hareketle süreç gelişmekte ve gitgide insanlık daha da gelişerek, önceden belirlenmiş olan bir hedefe doğru ilerlemektedir. Determinist tarih tasarımlarının a) döngüsel tarih tasarımı, b) ilerlemeci tarih tasarımı olarak iki şekilde ortaya çıktığı kabul edilir.⁹³

Fiziki Determinizm: Modern determinizm teorileri önemli ölçüde fizik biliminin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki gelişiminden ilham almıştır. Buna göre, bilimsel devrimin ardından bilim adamları göksel cisimlerin hareketlerinin sadece düzgün ya da düzenli olmakla kalmayıp, aynı zamanda tam bir matematiksel kesinlikle ifade edilebilen belirli birtakım yasalara uyduklarını keşfetmişlerdi. Doğadaki her şeyin, insan da dahil olmak üzere, ihlal edilemez ve değişmez doğa yasalarına göre davrandığı düşüncesi, işte böylesi bir süreç içinde, giderek güç kazanmaya başladı.⁹⁴

⁹¹ Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 220.

⁹² Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 222.

⁹³ Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 223.

⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 225.

Psikolojik Determinizm: Sokrates'den beri filozofların çoğu, insanların sadece maddi parçacıkların bir toplamı olmadıklarını apaçık bir şey olarak değerlendirerek, insanların zihinleriyle bedenleri arasında bir ayırım yapmıştır. Bu teoriye göre iradenin edimleriyle diğer içsel nedenlerin, maddenin failin beynindeki değişimlerinden ziyade, onun zihnindeki psikolojik veya mental olarak anlaşılmasından oluşur.⁹⁵ Kavramsal arka planını ve sınıflandırılmasını anlatmaya çalıştığımız nedenselliğin tarihi serüvenine bakmak çalışmamızın amacına ulaşmasına katkı sağlayacaktır.

1.5.2 Nedenselliğin Tarihi Serüveni

Nedensellik terimi insanlık tarihi kadar kadim bir geçmişe sahiptir. İnsan türünün içinde yaşadığı evreni ve kendi varoluşunu sorguladığı, anlamaya çalıştığı günden bu yana var olagelmıştır. İnsanoğlu, nereden geliyorum, nasıl var oldum, içinde yaşadığım evrenin varoluş serüveni nasıldır gibi soruların yanıtlarını içinde yaşadığı toplumun inançlarında aramıştır. Varoluşun ilk sebebini/arkhe sorgulamak ve insan aklıyla mantıklı önermeler ortaya koyma düşüncesi felsefenin doğuşuna zemin aralamıştır. Felsefenin ana rahmi olarak kabul edilen Milet şehrinde yetişen filozoflar ilk madde ve/veya varlığın ilk sebebi (*arkhe*) arayışını akli olarak ilk defa temellendirmeye çalışmışlardır. Bilindiği gibi Yunan düşünce sisteminde *politeist* bir Tanrı tasavvuru mevcuttur. Teistik düşüncede yer alan Tanrı'nın aşkınlığının aksine Antik Yunan düşüncesinde Tanrı evrenin bir parçası konumundadır. Buna göre dünyada birçok Tanrı vardır ve bunlar dünyanın bir parçasıdır.⁹⁶ Bu düşünce sisteminde evren tanrılarla doludur, fizik ve metafizik ayrımı söz konusu değildir. Evren Tanrı'dan önce veya Tanrı ile beraber vardır. Tanrı evrenin nedeni değil kaosa form veren konumundadır.⁹⁷ Tanrı anlayışı böyle olunca ilk neden düşüncesinin de buna paralel olması kaçınılmazdır. İlk neden düşüncesinin akli olarak temellendirilmesinin biraz da bu tarz Tanrı anlayışından kaynaklandığı söylenebilir. O günden bugüne neden sorusuna verilen yanıtlar bir araya getirilecek ve böylece

⁹⁵ Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 227.

⁹⁶ İsmail Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 194.

⁹⁷ Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, s. 194-195.

insan düşüncesinin dünden bugüne *arkhe* konusundaki evrilişı ortaya konmaya çalışılacaktır.

İlk neden (*arkhe*) denilince doğa felsefesi ve elbette felsefe denince ilk akla gelen kişı Thales'tir. Yunan ve Batı kültür çevresinin felsefesi Milet'li Thales ile başlar. Thales suyu, sıvı olanı, *arkhe*, yani her şeyin başı, kökü, ilkesi saymıştır. Thales'e göre her şey sudan türer, yine suya döner. Düz bir tepsi olan yer su üstünde, sonsuz okyanusta yüzmektedir. Thales'in felsefesinin özü budur.⁹⁸ Thales'in öğretisi mitostan hali değildir. Yunan mitolojisinde okyanus (*Okeanos*) hem tanrıların hem de insanların babasıdır. Suyun kenarında yaşayan Thales suya/okyanusa derin anlamlar yüklüyordu. *Her şey tanrılarla doludur*,⁹⁹ dediği aktarılmaktadır. Bu da Thales'in okyanusu tanrılarla dolu bir yer olarak gördüğü düşüncesine kapı aralamaktadır. Thales her ne maksatla her şeyin ilkesi/ilk maddesi (*arkhe*) sudur demişe de bizim için onun bu sözleri söylerken ne kastettiğinden ziyade (ki bu zaten meçhuldür) bir ilk sebep, bir neden arıyor olması önemlidir. Zira evrende var olan bunca varlığın bir varlık sebebine dayandırmasını bizden isteyen aklımızdır. Yunan mitolojisinin sunduğu açıklamalarla yetinmeyen Thales'in filozof zekâsı, doğal olanın, doğaüstü nedenlerle değil de yine doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla varlığa ilişkin felsefi ve tümüyle rasyonel bir açıklama getirmiş¹⁰⁰ olması ayrı bir öneme haizdir. M.Ö. 5. Yüzyılda insan zihninin hayatı anlamlandırmayı neden-sonuç ilişkisi bağlamında irdemesi konumuzun ehemmiyetini bir kez daha ortaya koymaktadır. İnsanoğlu varoluş nedenini ne olarak gördüğü ve neden olarak kabul ettiğı şeye ne gibi fonksiyonlar biçtiğı onun hayata dair tüm organizasyonu etkileyecektir.

Nedenselliğı doğal unsurlarla açıklayan ikinci filozof ise Anaximandros'tur. O da Milet'li ve Thales'in öğrencisidir. Anaximandros da Thales gibi *arkhe* sorunu üzerinde durmuştur. O da var olanların kökenini, ana maddenin ne olduğunu sorgulamıştır. Anaximandros'a göre ilk maddenin sonsuz, tükenmez olması gerekir. Çünkü ilk madde sonsuz yaratmasında sınırsız ve tükenmez olduğunu gösteriyor. Bu nedenle ilk sebebe sınırsız manasına gelen *Apeiron* demiştir.¹⁰¹ *Apeiron'dan* çıkan

⁹⁸ Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 2-3.

⁹⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1999, s. 19-20-21.

¹⁰⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 14.

¹⁰¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 21.

her şey yine ona döner. Fert ve türler değişir, fakat her şeyin kendisinden meydana geldiği *aperion* yok olmaz.¹⁰² Anaksimandros Thales'in maddi töz olarak "su" anlayışına, suyun nicelik bakımından sınırlı, nitelik bakımından belirli olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Su ya da nem, çatışma ve savaşlarını açıklamak durumunda olduğumuz karşıtlardan biri konumunda olduğu için sudan hiçbir zaman karşıtı meydana gelmez. Suyun doğasına aykırı bir yapıda olan ögelerin, su içinde nasıl olup da eriyip gitmedikleri sorusuna doyurucu bir açıklama getirilemediğini iddia eder. Bu durumda sudan ancak ıslak ve soğuk olan şeyler türeyebilir. Oysa dünyada sıcak ve kuru şeyler de vardır. Suyun nitelik bakımından belirli olmasının yarattığı güçlükten kurtulsak bile, Anaksimandros'a göre bu kez suyun nicelik bakımından sınırlı oluşunun yarattığı güçlük karşımıza çıkar. Dolayısıyla su gibi nicelikçe sınırlı ve sonlu bir madde kütesinden evreni meydana getiren sonsuz varlık kütesi doğamaz. Sonsuz sayıda evren olduğunu öne süren filozofa göre, böyle bir evren görüşü, sonsuz miktarda maddeyi gerektirmektedir. Ona göre evrende var olan tüm nitelikleri tek bir niteliğe götürmenin, tüm karşıtları tek bir karşıta indirgemenin doyurucu ve doğru olmamasından dolayı, evrenin ilk maddesi ya da maddi tözü nitelik bakımından belirsiz, nicelik bakımından sınırsız bir madde olmalıdır.¹⁰³

Nedensellik konusunu doğal olarak açıklayan diğer bir filozofumuz Anaximenes'tir. Milet okulunun üçüncü ve son filozofudur. Thales'in ilk neden konusundaki düşüncelerine karşı çıkmış, ilk madde olarak havayı, ruh-soluk (*urstoff*) kabul etmiştir.¹⁰⁴ Ruh kavramını felsefede ilk olarak Anaximenes kullanmıştır. Anaximenes'e göre ruh insanın canlı vücudunu ayakta tutan, bir arada tutan, onu canlı kılan, onun cansız bir yığın olarak dağılmasını engelleyen şeydir. Nasıl hava ve soluk olan ruh, insan vücudunu dağılmaktan koruyorsa bunun gibi, hava da evrenin bütünü ve onun düzenini ayakta tutmaktadır. Bu bağlamda hava canlı ve canlandıran şeydir. Etkin olan bir ilkedir. Hava yoğunlaşma ve genişlemeyle çeşitli nesnelere dönüşür. Genişlemesi ve gevşemesi ile ateş olur. Yoğunlaşmasıyla rüzgârlar ve bulutlar meydana gelir. Bulutlardan su, sudan toprak yüksek bir yoğunlaşma derecesinden de taşlar meydana gelir. Böylece ateş, sıvı ve katı yani

¹⁰² Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, s. 198.

¹⁰³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 31-32.

¹⁰⁴ G. Skirbekk ve N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2011, s. 26-27.

maddenin bu üç ana biçimi, öz bakımından hep kendisiyle aynı kalan tek bir ana maddenin (havanın) yoğunlaşma ve gevşeme evrelerinden başka bir şey değildir.¹⁰⁵ Anaksimenes'teki seyrekleşme ve sıkışma kavramları, birlikten çokluğa geçiş sürecini açıklamaya yaramalarının dışında, her tür niteliği niceliğe veya bütün niteliksel farklılıkları niceliksel farklılıklara indirgeme teşebbüsünü temsil eder. Daha sonra farklı filozoflarda değişik sürümleriyle karşılaşacağımız bu girişim, bu yönde atılan ilk adım olmak durumundadır. Buna göre, maddenin bütün niteliksel farklılıklarının tek temel madde ya da dayanak olarak havanın değişen sıklaşma ve seyrekleşme dereceleriyle açıklanabileceğini düşünen Anaksimenes, bir anlamda modern fiziğin temelinde yer alan “fiziki fenomenlerin matematiksel denklemlerde ifade edilebildikleri zaman ancak bilimsel olarak açıklanmış olacakları” kabulünü önelemektedir.¹⁰⁶ Görüldüğü gibi hem Thales hem de diğer doğa filozofları nedenselliği maddi unsurlarla açıklamaktadırlar. Maddeyi kendiliğinden hareket eden, dönüşen ve diğer şeyleri meydana getiren şey olarak görürler. İlk neden olarak maddeyi görmektedirler.¹⁰⁷

Dönemin önemli filozoflarından biri olan Herakleitos'un da varlık sorunuyla ilgilendiğini görmekteyiz. Ana maddenin/arkhe ne olduğunu sorgulamış ve evrenin temel maddesi “ateştir” demiştir. Herakleitos'da âlem süreci, bir yandan durmaksızın değişen ateşi, diğer yandan bir nehrin akışını andırmaktadır. Filozof, *bir nehirde iki kere yıkanılmaz*, deyimini ile kesintisiz bir değişimin var olduğuna vurgu yapmaktadır. Herakleitos'a göre âlemde değişmeyen şeylerin var olduğu kanısı aslında zıtlıkların bir süreliğine görünmemesinden kaynaklanır. Çünkü âlemdeki oluş, ancak zıtlıkların varlığı ve her şeyin kendi zıddına çevrilmesi ile açıklanabilir. Gerçekte âlemde olup biten şeyler, varlıklar arasındaki bu zıtlıktan, her şeyin kendi zıddına dönmesinden meydana gelir. Bütün bu değişmeler, bütün bu oluş ve akış içinde, her zaman, kendi kendinin aynı kalan tek şey âlemdeki oluşu idare eden ve âlemdeki bütün olgulara hâkim olan kanundur. Herakleitos, âlemin bu düzenini meydana getiren bu genel kanuna “*logos*” adını verir. Logos, bağlantılı manalı söz yahut da akıl anlamına gelir. Herakleitos, bununla âlemde bağlantılı ve anlamlı bir düzenin hâkim olduğuna işaret etmek istemiştir. Âlemdeki *logos* tarafından idare

¹⁰⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 22-23.

¹⁰⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 32-33.

¹⁰⁷ Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, s. 198.

edilen bütün değişmeler belli bir nispet içinde meydana çıkarlar. Bu nedenle âlemdede hiç bir şey yok olmaz, tersine her şey, yeni bir bileşim içinde yeni baştan ortaya çıkar.¹⁰⁸ Genel olarak Antik Yunan felsefesinde yaratılan-yaratan ayrımı çok belirgin değildir.¹⁰⁹ Evren Tanrı ile beraber her zaman vardır. Bu durumda Tanrı evreni yoktan var eden değil âleme şekil veren konumundadır. Yine Onlara göre değişenin arkasındaki değişmeyen, hareket edenin arkasındaki hareket etmeyen, her zaman canlı olan ve her zamanın başlangıcında bulunan, evrenin kaynağı *arkhe*'dir.¹¹⁰ Herakleitos da *logos* adını verdiği bu âlem aklı ile Tanrı'nın bir ve aynı olduğunu kabul eder. Bu suretle Tanrı âlemin içinde bulunan, âlemi düzenleyen ve idare eden prensibin, yani *logos*'un kendisi olarak kabul edilir. O'na göre *logos* ile ateş aynı şeydir.¹¹¹ Herakleitos'un düşüncelerinin karşıtına Parmenides'te tanık olmaktadır. Parmenides'in, değişmezlik ilkesini savunduğunu görmekteyiz.¹¹²

Pythagoras ve genel olarak pythagorasçılar matematikle, sayılarla uğraşmışlardır. Sayılarla bu denli uğraşan pythagorasçılar, sayıları bütün varlığın ilkeleri/*arkhe* olarak benimsemişlerdir. Pythagorasçılar, su yahut da hava gibi müşahhas bir nesneyi değil tersine mücerret kavramları benimsemiştir. Her şeyin aslında bulunan başlıca gerçek sayılardır. İster maddi, ister ruhi olsun dünyada bulunan bütün gerçeklikler ile ilk on sayı arasında gizemli bir ilgi vardır. Her bir sayı belli bir şekle karşılık olmaktadır. Pythagorasçılar sayılarla geometrik şekiller arasında şöyle bir ilgi ve ilişki kuruyorlardı. Kare, dikdörtgen ve piramit sayılardan söz ediyorlardı. Bu suretle sayıları geometrik bir şekilde tasarlayarak düşünüyorlardı. Âlemin özünü matematik ilkelere ve özellikle sayılarda buluyorlardı. Olguların özünü kavrayabilmek için, ilk önce onların temelinde bulunan matematik esasların kavranması şarttı. Böylece pisagorcular, bilgiyi matematiksel düşünceden ibaret görüyorlar. Bir bakıma bu büyük bir ilerlemeydi. Çünkü bu suretle düşünce açıktan açığa algıdan ayrılmış oluyordu. Bir tarafta sayıların, başka bir deyimle matematiksel

¹⁰⁸ Kamuran Birand, *Felsefesi Tarihi*, Yayınevi Türk Matbaası, Ankara 1958, s. 18-19.

¹⁰⁹ Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, s. 199.

¹¹⁰ Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, s. 199.

¹¹¹ Birand, *a,g,e*, s. 19.

¹¹² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26-27.

düşüncenin, diğer taraftan bu matematiksel düşüncenin şekil vereceği şekilsiz bir malzemenin bulunması gerekiyordu.¹¹³

Empedokles, bu güne kadar kullanılagelinen Anasır-ı Erbaa/dört temel unsur fikrini tekâmüle erdiren filozoftur. Daha önce İonia filozoflarının ileri sürdükleri ilk üç unsur olan su, ateş ve hava'ya toprağı ekleyerek dört unsuru *arkhe* olarak kabul etmiştir. Bu dört unsur kendi başlarına varlığı hareket ettirici değildir. Empedokles'e göre, dört ana öğeyi birbiriyle karıştıran ve bunların karışımlarını yeniden çözen neden sevgi ve nefrettir. Bu dört öğe ve bunları kımıldatan kuvvetleri yani sevgi ve nefreti, evrenin meydana gelişini ve gelişmesini Empedokles şöyle açıklıyor: Evrendeki bütün gelişme, hareket ettiren iki ayrı kuvvet arasındaki savaştan doğmuştur. Sevgi ile nefret, güç ve hakça eşit olan iki kuvvettir. Bu savaşta kimi vakit sevgi, kimi vakit de nefret üstün olur. Evrende nefretin egemen olduğu zaman öğeler birbirinden ayrı düşerler; bu, bir dağılma çağı olur; bu çağda sevgi evrenin ortasına itilmiştir. Bundan sonraki bir çağda sevgi üstün gelmiş, bu sefer her şey bir birlik içinde toplanmış, nefret de evrenin kenarına çekilmiştir. Sevgi ile nefretin nöbetleşe egemen olmaları yüzünden evren dört çağ yaşamıştır.¹¹⁴ Görüldüğü gibi Empedokles maddi unsurların yanında manevi unsurlardan da söz etmekte ve ilk *arkhe* olarak sevgi ve nefretten de söz etmektedir. Sevgi ve nefreti dört unsuru harekete geçiren, adeta onlara ruh veren unsurlar olarak kabul etmiştir.

Nedensellik konusunu incelerken atomculuk da değinilmesi gereken felsefi görüşlerden birisidir. Atomcular evrendeki her şeyin atomlardan oluştuğunu iddia ederler. Özdeğin atomlardan kurulu olduğuna dayanan; gerçeğı ve gerçekteki olayları bu atomlardan ve bu atomların deviniminden kalkarak kavramaya çalışan felsefe öğretisidir.¹¹⁵ Atomcular iki guruptan oluşmaktadır. Burada daha ziyade İlk atomculardan olan Demokritos'un görüşlerine değinilecektir. Demokritos, değişmez töz veya *arkheler* olarak atomların varlığını dillendirmiş ve duysal dünyada açıkça gözlemlenebilir olan varoluş ve yok oluşu tözlerin, yani atomların bir araya gelişleri ve ayrılışlarıyla açıklamıştır. Demokritos'un atomcu teorisi neredeyse sonsuz sayıda fenomenin varoluşunu açıklama iddiasıyla ortaya çıktığı için atomların sayısının

¹¹³ Birand, *a,g,e*, s.17.

¹¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 34-35.

¹¹⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara 1979, s. 24.

sonsuz olduğunu varsayar. Bununla birlikte Demokritos'un metafiziğinin biricik ilkesi atomlar değildir zira atomların varlığı içinde hareket edecekleri, bir araya gelip ayrışacakları bir boş mekânın varoluşunu öngörür. Bu sebeple Demokritos'un atomcu metafiziğinin ikinci ana ilkesi boşluk ya da boş mekândır. Atomcu metafizik, dış dünyada gördüğümüz çokluk ya da fenomenleri, gerçekten var olan atomların boşluk içinde değişik şekillerde bir araya gelişleriyle açıklar.¹¹⁶ Mutlak bir mekanist/materyalist olan Demokritos evrende işleyen bir zorunluluk/determinizm olduğunu kabul eder. İnsanın var oluşunu da tamamen atomlarla açıklar. Aynı şekilde insanın hareketlerini de tamamen mekanik bir biçimde anlayıp açıklamak istemiştir. Cevizci bunu şöyle açıklamaktadır: “Demokritos, insanın düşünmesini, bilinçli ve iradi seçme hareketi de dâhil olmak üzere bütün hareketlerini genel hareket yasaları çerçevesinde açıklar. O'na göre insanın varlığı bir bedenden ve bir ruhtan oluşur. O; ruhun ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan yapılmış olduğunu söyler. Ruh atomlarının en hareketli atomlar olduğunu ve insani dünyadaki her şeyin ruh atomlarının bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre ruhun bedene göre daha hareketli, daha akıcı atomlardan meydana gelmesi gerekir. Zira canlı organizma ile teneffüs edilen hava arasında sürekli bir değiş tokuş vardır. Neticede teneffüs edilen hava da düz ve hareketli atomları, yani ateş atomlarını içerir. Teneffüs esnasında ruhu meydana getiren atomlar ile havada bulunan ateş atomları arasında sürekli bir alışveriş vardır, öyle ki teneffüs son bulduğunda, yani ruhun atomları havadan beslenmediği zaman ölüm gerçekleşmektedir.”¹¹⁷

Konu incelenirken 17.yy mekanik düşüncesinde nedensellik anlayışının ele alınmasının gerekli olacağı düşünülmüştür. Zira 17. yüzyıl dini meselelerin en ziyadesiyle aklileştirilmeye çalışıldığı bir çağdır. Mekanikçi filozoflar fiziksel olayları uzay ve uzayda yer değiştirmelerle açıklarlar. Canlı varlıkları, organik olayları mekanik yasalara göre izah ederler. Demokritos'un atomculuğunda temellendirilmiş olan mekanik doğa ve evren görüşü, cansız cisimlerin devinim ve etkilerinin mekaniğini tüm gerçekliği olayların öz örneği sayan ve ruhsal-tinsel

¹¹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 54.

¹¹⁷ Cevizci, *a,g,e*, s. 56-57.

olayları da ancak nedensel-mekanik açıdan ele alan dünya görüşüdür.¹¹⁸ Başka bir tanımla mekanik görüş; “Evrenin büyük bir makine olduğunu ve parçalarının birbirleri üzerinde mekanik etkilerinin olduğunu savunan, tüm fenomenlerin maddenin mekanik hareketlerinin sonucu olduğunu, maddi nesnelerin birbirlerini yalnızca doğrudan bir mekanik etki ya da temas yoluyla etkileyebileceğini, uzaktan bir etkinin olmadığını, evrende bir amaç ya da bir takım ereksel nedenler bulunmadığını öne süren maddeci görüştür.”¹¹⁹

17. yy felsefesinin kurucusu ve babası olarak kabul edilen Descartes doğayı büyük bir makine gibi görür. Bu doğa, basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen bir makine gibidir ve bu doğa içinde asıl gerçek yer kaplama ile yer değiştirmedir. Yani uzay ile bunun içindeki hareketlerdir. Descartes için doğa çerçevesinde olup biten her şey zorunlulukla, dışarıdan bir nedenin etkisiyle olur. Doğanın hiçbir yerinde rastlantı ve doğaüstü kuvvetlerin işe karışması diye bir şey yoktur. Doğa aralığı, gediği olmayan baştan aşağı mekanik yapılıdır. Descartes’e göre evrenin ereği olsa olsa yine Tanrı’nın kendisidir. Doğa mekanizmasının düzen ve işleyişini, doğanın yapısı ile yasalarını Tanrı düşünmüş ve istemiştir. Tanrı doğayı yarattıktan sonra doğa artık kendi kendine, her şeyi sıkı bir zorunluluğa bağlayan kendi yasalarına göre işlemektedir.¹²⁰ Descartes’e göre gerçekte özleri bakımından birbirinden ayrı olan üç obje, üç töz vardır. Bunlar Tanrı, ruh ve maddedir. Tanrı sonsuz, ruh ile madde sonlu olan tözlerdir. Tanrı zorunlu varlıktır. Varlığı bir nedene bağlı değildir. Tanrı’nın dışındaki iki tözün varlığı zorunlu değildir. Varlıkların nedeni Tanrı’dır. Mekanikçiler ruh ve madde hususunda bir determinizmin/bir nedenselliğin var olduğunu kabul ederler.¹²¹ Descartes: “Her nesneden kuşkulanmak isteyen bir kişinin kuşkulanırken kendinin var olduğundan da kuşkulanmayacağını ve bu biçimde düşünenin, yani kendinden kuşkulanmadığı halde geri kalan tüm nesnelerden kuşkulan şey, gövde diyebildiğimiz şey değil de, ruh ya da düşünce dediğimiz şeydir. Ben bunu dikkate alarak, bu düşüncenin varlığını ilk ilke olarak kabul ettim ve bundan da çok acık olarak şu ilkeleri çıkardım. Dünyadaki tüm nesneleri yaratan bir Tanrı vardır. Tanrı tüm gerçeklerin kaynağı olduğundan, düşüncemizi öyle bir

¹¹⁸ Akarsu, *a,g,e*, s. 125.

¹¹⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 584.

¹²⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s 239-240.

¹²¹ Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1942, s. 209-2010. Ayrıca Bk. Skirbekk ve Gilje, *a,g,e*, s. 253-254.

biçimde oluşturmıştır ki, çok açık bir biçimde kavradığı nesnelere ilişkin verdiği yargılarda yanılmasına olanak yoktur. Bunlar, maddesiz ya da fizikötesi nesnelerde kullandığım ilkelerdir; bu ilkelerden de açıkça fizik nesnelerin ilkelerini çıkarıyorum, yani çeşitli şekilleri olan, çeşitli biçimlerde, hareket edebilen, uzunluk, enlilik ve derinliği olan nesneler. Kısaca kendilerinden diğer nesnelerin gerçeğini çıkardığım ilkeler işte bunlardır,”¹²² demektedir. Yine O, eğer bizi oluşturan neden yani Tanrı, bizi türetmeyi sürdüremezse, yani bizi korumazsa, şimdi var olmamızdan biraz sonra var olabileceğimizi bir zorunluluk olarak görmüyorum, demekte ve bizi yalnız bir an için olumsuz kılacak ya da koruyacak bir gücün kesinlikle bizde bulunmadığını söylemektedir.¹²³ Malebrache düşüncesinde de Tanrısal determinizmin (nedenselliğin) ziyadesiyle var olduğu, madde ve ruhun kuvvetini tamamen Tanrı’dan aldığı vurgusunun egemen olduğunu görülmektedir.

Mekanik nedensel düşüncenin önemli filozoflarından biri olan Leibniz’in, kâfi sebebi akıl prensibi olduğu kadar olgu prensibi sayması Aristo’da başlayan tabiatçılık görüşünü tamamlıyordu. Leibniz’e göre akıl düzeni ile eşya düzeni arasında tam bir uygunluk vardır. Hâsılı, kâfi sebep prensibi tabiatın birbirine sebep netice münasebeti ile bağlı katı ve muayyen yaka zincirlerinden ibaret olduğu tabiatla asla tesadüfün, atlamamanın olmadığı, sebeplilik bakımından tam bir sürekliliğin hüküm sürdüğü, bundan dolayı da geçmişin geleceğe gebe olduğu, yani her şeyin kesin olarak peşinen kestirilebileceği neticelerine ulaştığını söyler.¹²⁴ Leibniz, ruh ile beden ve madde âlemi ile mana âleminin, münasebetini Allah’ın ezelde kurmuş olduğu iki çalar saate benzetiyordu. Onlar arasında o tarzda ezeli bir ahenk kurulmuştur ki ne zaman biri çalacak olsa öteki onun ne sebebi ne neticesi olmaksızın çalabilsin. Metafizik bir prensip olarak tabiatla insan, ruhla beden, madde ile mana münasebetini bu şekilde düzenlendiğini vurgulamaktadır. Spinoza, bir adım daha ileri gitmekte, varlığı tek ve sonsuz bir cevher olarak tasavvur etmektedir. Spinoza, Allah’tan ibaret olan bu cevherin sonsuz sıfatlarından biz yalnız ikisini biliyoruz demektedir. Bunlar da düşünce ve uzamdır. Bu iki sıfat arasındaki muvazilik "*Sürekli yaratış*" halinde âleme karışan, ilahi bir iradenin bulunmasından

¹²² Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 38.

¹²³ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 64.

¹²⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1958, s. 88.

yahut ezeliyette kurulmuş bir ahenkle iki âlemin düzenlenmiş olmasından değil fakat varlığın bu iki manzarası ve cevherin bu iki sıfatı birbirinden ayrılamamalarından, birindeki her hangi bir değişimin ötekiindeki değişimle birlikte olmasını gerektirdiğinden bahsetmektedir.¹²⁵ Spinoza düşüncesinde önemli noktalardan birisi onun için tabi yasa ve tanrısal yasa ayrımının söz konusu olmamasıdır. Spinoza için Tanrı'nın iradesi ve anlayışı gerçekte bir ve aynıdır. Doğanın evrensel yasaları zorunluluktan ve tanrısal doğanın mükemmelliğinden çıkan Tanrı'nın kanunlarıdır. O her şeyi kendi tabiatının ve mükemmelliğinin gereği ile yapar. Çünkü Spinoza'ya göre doğa yasaları Tanrı'nın mükemmelliğinin sonucudur. Tanrı'nın bu yasalara aykırı hareket ettiğini düşünmek onun kendi doğasına aykırı hareket ettiğini düşünmek gibi saçmadır.¹²⁶

Hume, bir olayın bir başka olayın zorunlu nedeni olduğunun bizdeki hiçbir izlenime karşılık gelmediğini, çünkü bir olayın bir başka olanın nedeni olduğunu kesinlikle empirik yöntemlerle algılayamadığımızı ileri sürmektedir. Hume'a göre iki olayın birbirinin ardından gelmesinden hareketle önceki olayın sonraki olay için zorunlu bir neden olduğunu söyleyemeyiz.¹²⁷ Görüldüğü gibi Hume, nedensellik konusunda daha farklı bir yaklaşımda bulunmaktadır. Hume sebep illet ilişkisini gelecek için zorunlu görmemektedir. Deneyime dayanan bir kanıttan hareketle bizim söyleyebileceğimiz tek şey, A olayı olduğu zaman, B'nin de meydana geldiğini görmemizden başkası değildir. Hume'un zorunluluk hakkındaki bu görüşü, gelecek hakkında ne anlama geldiği açısından değerlendirildiğinde şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür. Eğer neden ile sonuç arasındaki ilişki sadece düzenli bir ardı ardına geliş ilişkisinden ibaretse, bu düzenli ardı ardına gelişin ileride de devam edeceği konusunda herhangi bir zorunluluk yok demektir. Güneşin düzenli olarak sabahleyin doğmasından, bunun yarında böyle olacağını deneyimden çıkaramayız.¹²⁸ Pratikte var olan neden illet ilişkisinin zihnimizi gelecekte de aynı şekilde nedenselliğe inanmaya ittiğini fakat bunun böyle olmayabileceğini ifade eder. Aynı sebeplerin

¹²⁵ Benedictus Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, s. 30. Ayrıca bkz. Ülken, a,g,e, s. 81-82.

¹²⁶ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 119. Ayrıca bkz. Şimşek, a,g,m, s. 1119.

¹²⁷ Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 93.

¹²⁸ D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* Çev. Selim Evrim, M.E.B Yayınları, İstanbul 1986, s.36-58. Ayrıca bk, İmamoğlu, a, g, e, s. 95.

aynı şartlarda aynı sonuçları doğurması nedenselliği kuramlaştırmamızı gerektirmez demektedir.¹²⁹ Hume, sebeplilik fikrinin temel esası olan üç ilişkiyi, “sürekli birlikteliği, ardışıklığı ve bitişikliği” birbirinden ayırmak suretiyle işe koyulur. Şöyle der: “Bence, fikirler arasında üç bağlantı prensibinin bulunduğu meydandadır ki bunlar da benzerlik, zaman ve yer içinde bitişiklik ve sebep ile neticedir.”¹³⁰ Hume'a göre zorunlu nedensellik fikri bu üç ilişkinin ürünüdür. Bir anlamda bunlar öyle idealardır ki bazı olgu ve olayların sürekli bir arada meydana gelmesiyle zihnimizin üzerinde bir izlenim meydana getirirler. Hakikatte bir temelleri yoktur. Fakat daha çok zihin tarafından tabiata yansıtılmıştır.

Hume'un kanısına göre olgusal şeylere ait tüm uslamlamalar, neden-sonuç ilişkisine dayanır. Bu ilişki aracılığıyla biz, duyuların tanıklığını aşan yeni bilgilere ulaşırız. Söz gelimi ıssız adada, bir saat bulsak, bu olgudan hareketle orada eskiden insanların yaşadığı sonucunu çıkarırız.¹³¹ Yani, önce biz, daima var olan olgu ile bundan çıkan olgu arasında bir bağ bulunduğunu düşünürüz. Daha başka örnekler vererek nedenselliğin zorunlu olmadığını aksine zihnimizin alışkanlıklarının sonucu nedenselliğin zorunlu gibi görüldüğünü söyler. Burada suya bakarak onun boğucu olduğuna, ateşe bakarak onun yakıcı olduğu sonucuna ulaşamayacağımızı vurgular.¹³²

Mucize ve nedenselliğin tanım, özellik ve tarihi serüvenini tek başına sayfalarca incelemek mümkündür elbette. Bununla beraber çalışmanın ana konusu olan İslam düşünürlerinin mucize ve nedenselliğe dair düşüncelerinin anlaşılmasına yardımcı olması bağlamında konuyu burada sona erdirmenin yeterli olabileceğine inanılmaktadır. Sudur, determinizm ve indeterminizm konularında İslam düşünürlerinin fikirlerini aktarırken yerinde izah ve açıklamalar yapılacaktır. Bundan sonra tezin birinci bölümünde önce Kindi sonra Farabi ve en son olarak İbn Sina'nın mucize ve nedensellik hakkındaki görüşlerine, insan fiillerinin kaynağı ve doğal olayların anlaşılması konuları incelenecektir. Tezin ikinci bölümünde ise Gazali'nin mucize ve nedensellik konusundaki görüşleri ve İslam filozoflarına yönelttiği

¹²⁹ D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s.36-58

¹³⁰ Hume, *a,g,e*, s.38.

¹³¹ Hume, *a,g,e*, s.39.

¹³² Hume, *a,g,e*, s.39. Ayrıca bkz. Hasan Aydın, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik Kuramı; Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, OMÜ İlahiyat Fak. Der. Samsun 2003, s.115-130.

eleştirileri incelenecektir. Gazali'nin düşüncelerinin anlaşılmasına yardımcı olması için Eş'ari düşüncesinde insan fiillerinin kaynağı ve Tanrı tasavvurları ele alınacaktır. İncelemenin devamında İbn Rüşd'ün mucize ve nedensellik konularına dair görüşleri ve Gazali'nin eleştirilerine verdiği yanıtları ele alınacaktır. Sonuç bölümünde ise çalışmanın neticesinde ulaşılan düşünceler harmanlanarak sunulacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

2 KİNDİ, FARABİ VE İBN SİNA DÜŞÜNCESİNDE MUCİZE VE ZORUNLU İLİŞKİ ÜZERİNE

Gazali'den önce yaşamış İslam filozofları olan Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın mucize ve nedensellik konusunda ne gibi düşüncelere sahip oldukları incelenerek işe başlanacaktır. İlk ve en meşhur İslam filozofları olarak teberrüz eden mezkûr düşünürlerin klasik kelim doktrininin dışına çıktıkları muhakkaktır. Tercüme faaliyetlerinin yaygınlaşmasıyla İslam âleminde Antik Yunan filozoflarının düşüncelerinin etkileri artmıştır. Özellikle Aristoteles, Eflatun ve Platinos'un düşünceleri Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın düşünce dünyasını etkilemiştir. Rivayet kültürünün egemen olduğu bir toplumda akli önerme ve efkârı dillendirmek çeşitli sıkıntıların yaşanmasına zemin açmıştır.

Bütün zorluklara rağmen birçok eserler veren filozofların İslam toplumunda hala makul bir karşılık bulduklarından bahsetmek zordur. Bu durum elbette sadece İslam toplumlarına has bir durum değildir. Ortaçağ Avrupa'sının durumu İslam memleketleriyle karşılaştırılamayacak derecede menfiydi. Kilisenin ve koyu Katolik din adamlarının akli ilimlerle uğraşan bilim insanlarına uyguladıkları baskı, işkence ve müeyyideler elbette daha ağır ve daha dramatik olmuştur. Toplumların alışageldikleri fikir ve düşünce kalıplarının dışına çıkmak, tarihin her döneminde çeşitli bedellerin ödenmesine sebep olmuştur. Devam eden durumun aksine serdedilen efkârın tutarlılığı nispetinde yol gösterici ve çığır açıcı olduğu da ayrı bir hakikattir. Sadece İslam dünyasının değil aynı zamanda Avrupa'nın Antik Yunan düşüncesiyle tanışmasına vesile olan İslam filozoflarını her yönüyle inceleme konusu yapmak bu tezi aşan bir durumdur. Mucize ve nedensellik meselesine, önce ilk İslam filozofu olan Kindi'nin düşünceleri incelenerek başlanacaktır. Sonra sırasıyla Farabi ve İbn Sina'nın mucize ve nedensellik hakkında serdettikleri düşüncelerine geçilecektir. Ayrıca konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağına inanılan sudur nazariyesi ve Allah âlem ilişkisi bağlamında bahsi geçen mütefekkirlerin düşüncelerine değinilecektir.

2.1 Kindi Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik

Ebu Yusuf Yakup bin İshak el-Kindi ilk İslam filozofu olarak kabul edilmiştir. İslam âleminde elbette Kindi'den önce felsefi faaliyetlerde bulunan bilginler olmuştur. Mutezile kelimcileri olan Ebu Huzeyl el- Allaf ve Nazzam'ın felsefi malumata sahip oldukları ve kelama dair bazı düşüncelerini Yunan felsefesi zaviyesinden inceledikleri bilinmektedir.¹³³ Bununla beraber Kindi'nin Risaleleri Yunan felsefesi hakkında ansiklopedik bilgiler sunan ilk yapıtlardır. Yunan felsefesini inceleme konusu yaptığı her alanda 270'e yakın irili ufaklı eser veren Kindi, doğal olarak İslam aleminin ilk filozofu sayılır. Mensubu olduğu Meşşailik akımı İslam felsefesinde, Aristotelesci felsefeye verilen addır. Temsilcileri arasında Kindi ile beraber Farabi ve onun fikirlerini tekml eden İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Bacce gibi filozofların yer aldığı Meşşailik, İslam fikriyatında yeni bir çığır açmıştır. Meşşai filozoflar inancın temel konularında İslam'ın kendisine dayanırken metot olarak Aristoteles felsefesini almışlardır. Aristoteles, Platon ve özellikle de Plotinos'tan etkilenmişlerdir. Sudur öğretilerine sistemlerinde çoğunlukla yer vermiş olan Meşşai filozoflar her şeye rağmen özgün bir felsefe ortaya koyarak tutarlı ve sağlam akılcı görüşler geliştirmeyi başarmış ve Batı felsefesini birçok yönden etkilemişlerdir.¹³⁴ Başta Kindi olmak üzere Meşşai fikriyatın iyi anlaşılması için sudur nazariyesinin iyi anlaşılması lazım gelmektedir. O halde sudur nazariyesi nedir? Filozoflarımız tarafından nasıl yorumlanmıştır?

2.2 Sudur Nazariyesi

Sudur, sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” anlamında mastar bir kelimedir. Felsefe terimi olarak kâinatın oluşumunu yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan yaratma ve hiçten varetme (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudur yerine “akmak, fışkırmak, taşmak” manasındaki feyz kavramı da kullanılmaktadır. Batı dillerinde sudur *procession*, feyz ise *emanation* terimleriyle ifade edilir.¹³⁵

¹³³ Feliks Klein-Frenke, *İslam Felsefesi Tarihi*, Editörler Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leamen, Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul 2007, s. 201.

¹³⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 587.

¹³⁵ Mahmut Kaya, *Sudur Maddesi*. DİA, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul 2006, Cilt 37, s. 467-468.

Bu teoriyle filozof ezeli ve kadim olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe tabi olanı, bir başka söylemle Bir ve Mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en süflîsine kadar bütün mevcudatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir. Sistem âdeta yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa mânevî ve maddî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir.¹³⁶

Sudur mertebeleri şunlardır:

1- Allah

2- Fa'al akıl (aktif akıl)

3- Münfail akıl/gayri faal akıl, Beş duyunun etkisi altında kalarak bizim yaşamamızı sağlayan akıldır veya tümel nefis.

4- İlk madde (Heyû lâ-i ûlâ)

5- Fâil tabiat

6- Mutlak cisim veya ikinci heyula

7- Felekler âlemi

8- Süfli âlemin elemanları

9- Bu elemanlardan meydana gelen madenler, nebatlar ve hayvanlar âlemi.¹³⁷

Sudur sistemi genel bir bakışla yukarıdan aşağıya doğru üç evreden oluşmaktadır. En üstte mutlak bir olan Tanrı, ardından sayıları on olan göksel akıllar (Farabi'nin deyimiyle ruhanîler, melekler) ve en altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde/heyula bulunmaktadır.¹³⁸ İlk olarak mutlak bir olarak Tanrı kavramının nasıl izah edildiğine bakmak gerekmektedir. Tanrı kâinatın varlığı için ilk ve yeter sebeptir. Tanrı salt akıldır. Kendi zatını bilmesi ve düşünmesi sayesinde irade ve ihtiyarına gerek kalmadan bu varlık tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak/sudur meydana gelir. Bu nazariye, Tanrı'nın kendi

¹³⁶ Kaya, a,g,e, s. 467.

¹³⁷ Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 48.

¹³⁸ Ebu Nasr el-Farabi, *El Medine'tul Fazıla*, Çev, Nazif Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.34. ve Kaya, a,g,e, s. 468.

zâtını bilmesinin varoluşun ve varlıktaki düzenin iradeyle gerçekleşmesine sebep olduğunu belirtmektedir. Mezkûr düşünce evrenin ezeli olduğu fikrini de beraberinde getirmektedir. Zira Tanrı'nın bilgisi zatı gibi ezeli olduğuna göre ve Tanrı ezelden beri kendini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli olması mantıkî bir zorunluluktur.¹³⁹ Plotinos var olan her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı'yı görmektedir. Tanrı birdir. Kusursuz durumunda olan bir, kudretinin aşırı bolluğu vasıtasıyla zekâyı meydana getirmiştir.¹⁴⁰ Zekâ bire doğru olan yönelişi vasıtasıyla kendi kendini tanır, çünkü Tanrı'yı tanımak suretiyle O'ndan kaynaklanan kudretleri tanır, mevcudiyetini O'ndan aldığını bilir.¹⁴¹ Zekâda kendi sırası gelince ruhu yaratır. Ruh da zekâyı temaşa etmek suretiyle kendi bütünlüğüne ulaşır ve böylece o da doğayı oluşturur. Böylece birinciden sonuncuya kadar bir diziliş vardır. Bu dizilişte her varlık kendisinden öncekinden oluşmuştur. Yaratıcı veya doğurucu varlıktan ve nüfuz etmeksizin içine geçmekte olduğu nüfuz edilmiş varlıktan ayrılmamak suretiyle kendinden sonrakini de meydana getirmektedir.¹⁴² Plotinos ayrıca varlıkların Tanrıyla olan münasebetine değinir ve varlıklar Tanrı'dan, ışık, kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa öyle çıkıp yayılır. Tanrı, her şeyin kaynağıdır. Fakat O hiçbir şeyi doğrudan bir biçimde varlığa getirmiş değildir. Diğer bir deyişle, nasıl ki güneş ışınları güneşle eşit değilse, aynı şekilde var olan hiçbir şey de Tanrı'ya eşit değildir, demektedir.¹⁴³

İkinci olarak on akıl meselesi ile Tanrı'dan âlemin nasıl sudur ettiğini mevzubahis edilmektedir. Mutlak birin özünde hiçbir şekilde çokluk bulunmamaktadır, salt ve yalın olduğu için mutlak Bir'in fiili de bir ve tek olmalıdır. Bu vesileyle Plotinos'un "*Birden ancak bir çıkar*" önermesi durumu açıklar mahiyettedir. İlk akıl sayı bakımından bir olmakla beraber iki farklı niteliğe sahiptir. İlk akıl Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü itibarıyla mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. İşte bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. İlk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Ancak ilk akıldaki bu çoğalma yetisi mutlak birden değil onun kendi özünden

¹³⁹ Kaya, a.g.e, s. 468.

¹⁴⁰ Plotinos, *Enneadlar*, Çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008, s. 110.

¹⁴¹ Plotinos, a.g.e, s. 111.

¹⁴² Plotinos, a.g.e, s. 110.

¹⁴³ Plotinos, a.g.e, s. 150. Bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 82.

kaynaklanmakta, böylece Tanrı'nın birliğine herhangi bir noksanlık gelmemektedir. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü bakımından mümkün olduğundan Tanrı'yı düşünmesiyle üçüncü akıl, mümkün olduğunu düşünmesiyle sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka akı ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Bu sistemde nefsin işlevi gök kürelerini dairesel hareket ettirmektir. Böylece sudur olgusu güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin akı olan faal akılda son bulur. Faal akıl ay altı âlemdeki her çeşit oluş ve bozuluşun ilkesi sayıldığından ona *vâhibü's-suver*/her şeye suret veren denilmektedir.¹⁴⁴

Üçüncü olarak, heyula/madde konusunu anlamak, ilk sebep ve varoluşun mahiyetini Antik Yunan ve onlardan İslam filozoflarına nasıl geçtiğini ortaya koymamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca heyula, sudur nazariyesinin üçüncü sacayağı konumunda bir kavramdır. Kavram olarak heyula; güç, kuvvet, maddenin özü, tohum gibi manalara gelir. Her tabii cismi meydana getiren iki ilkedden biri olan heyulayı Aristo; “*Tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher*”¹⁴⁵ şeklinde tarif etmiştir. Bu cevherin tek başına fiilî varlığı yoktur. Zira fiilî var oluşu suret temsil eder ve esasen tabii varlık maddede gerçekleşen surettir. Madde ise sırf kuvvedir; varlığı da bil-kuvvedir, suretle birleşmeksizin fiilen gerçekleşemez. Bir varlıkta madde-heyula ne nispette bulunuyorsa o varlık o nispette kuvve halindedir. Bu, insan aklının varlığı için dahi söz konusudur. Aristo felsefesinde madde ayrıca sebepliliğin de bir parçasıdır.¹⁴⁶

Heyula eşyaya suret veren faal aklın etkisindedir. Böylece heyula şekil kazanarak önce su, toprak, ateş ve havadan oluşan dört unsur meydana gelir; bunlar da belli oranda birleşerek cisimler dünyasını oluşturur. Çıkış ve yükseliş yayına önce cansız, sonra canlı cisimler, peşinde bitkiler ve hayvanlar âlemi, nihayetinde ise insanlar ortaya çıkmaktadır. İnsanlar arasında en yüksek mertebede, filozof ile peygamber bulunmaktadır. Ancak faal akıl filozofun güç halindeki heyulani aklına etki ederek onu aktif hale (bilfiil akıl) getirir. Sonra duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan müstefad akıl gelir. Teorik düzeyde bilgi üreten, keşif ve ilhama açık

¹⁴⁴ Kaya, *a,g,e*, s. 468

¹⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s.93.

¹⁴⁶ Osman Karadeniz, *Heyula Maddesi*, DİA, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul 1998, Cilt 17, s. 294.

olan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek seviyedir. Keşif ve ilhama açık olduğu için doğrudan faal akılla ilişki (ittisal) kuracak yetkinliğe sahiptir. Bu ilişkide faal akıl filozofun teori üreten müstefad aklına, peygamberin de pratiğe yönelik mütehayyile gücüne etki ederek ilkinde felsefî bilgi, ikincisinde vahiy bilgisi meydana gelir.¹⁴⁷

2.3 Kindi Düşüncesinde Nedensellik

Kindi İslam inancından beslenmiş bir filozoftur. Onun inanç dünyası mütekellimlerin inanç dünyasına yakındır. Zira o adeta kelim ile felsefe arasında köprü olma vazifesi görmüştür. Mutezile kelamının egemen olduğu bir çağda yaşamış, akli, sorgulamayı, cevap üretmeyi meslek edinmiş bir zümrenin içinde büyümüştür. Kindi'nin Yunan felsefesiyle münasebeti, Farabi ve İbn Sina'nın durumu gibi değildir. Kindi bize, örneğini Aurelius, Augustinus ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan düşünürlerinde görebileceğimiz bir tarzda, dinin temel ilkelerince yönlendirilmiş bir filozofun bakışını yansıtmaktadır. Tıpkı adı geçen Hristiyan filozofları gibi Kindi de sabit ayağı dini akide üzerinde çakılı olarak bulunan bir pergelin hareketinde düşüncesini geliştirir. Klasik dönem düşünürlerinin temel tartışma alanını oluşturan Allah'ın zatı ve sıfatları meselesinde Kindi Aristocu ve Yeni Platoncu sonuçlara iltifat etmez ve büyük ölçüde yaşadığı çağın mütekellimleriyle uyum içerisinde hareket eder.¹⁴⁸

Kindi'nin Tanrı tasavvuru Yunan filozofların Tanrı tasavvurlarından farklıdır. Kindi'nin Tanrı tasavvuru, Tanrı'ya evrenin maddi olmayan ilk nedeni, evrenin ilk muharriki olmak dışında rolü olmayan, maddi âleme etkisi olmayan, cevher, salt akıl, salt fiil, nedeni olduğu evrenden haberi olmayan, ereksel Tanrı tasvirleriyle bakan başta Aristoteles¹⁴⁹ olmak üzere diğer Yunan filozoflarına, muhalif bir tasavvurdur. Kindi'nin ilk neden ve şey olarak bahsettiği şey, bazen Ezeli ve bazen Gerçek bir dediği Allah'tır.¹⁵⁰ Teist inançlarda, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam inancında

¹⁴⁷ Kaya, a,g,e, s. 468.

¹⁴⁸ Yaşar Aydın, *Kindi'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, Diyanet İlmi Dergi, Cilt 54, Sayı 2, s. 33-52.

¹⁴⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, s. 104-105-106.

¹⁵⁰ Ebu Yusuf Yakup Bin İshak el- Kindî, *Felsefi Risaleler*, Çev, Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 92. Not: Bundan sonra Kindi'nin düşüncelerini bu kitaptan yararlanarak sunacağız.

Tanrı, yaratan, yaşatan, evrenle münasebeti olan, duaları kabul eden bir ilk sebeptir. Aydınlı'nın da dediği gibi Kindi: “*Tanrı’yı fiilini zorunluluk içerisinde yapan bir demiurgos olarak değil mutlak iradesine göre hareket eden bir müdebbir olarak kabul etmektedir.*”¹⁵¹ Zira Kindi gelenekten kopuk bir filozof değildir. Antik Yunan filozoflarından çeşitli muvacehelerden etkilenen filozof kadim kelimelerle teolojisiyle münasebetlerini sürdürmektedir. Kindi konusu itibarıyla felsefeyi şöyle tarif etmektedir. “Felsefe insanın, gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”¹⁵² Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi Kindi, felsefenin tarifini yaparken varlıkların hakikati, mahiyeti ve nedenselliğini öne çıkarmaktadır. Zira felsefe ilmi hikmettir. Eşyanın nereden geldiğini, nasıllığını ve aslını araştırır.

Kindi'ye göre bütün varlıkların sebebi olan İlk Gerçeği, bütün failerin sebebi olan gerçek faili ve bütün birlerin sebebi olan gerçek Bir'i inceleyen ilk felsefe/yani metafizik felsefenin merteye bakımından en üstün bölümünü oluşturur.¹⁵³ Kindi şöyle demektedir: “Deriz ki ilk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. Besbelli ki bu fiil, her sebebin gayesi olan Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek ondan başkasının harcı değildir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiile gelince o, etki edenin etkisinin etkilenenden ortaya çıkmasından ibarettir. Gerçek etki ise, etki türlerinin hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. O halde gerçek etkin, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapandır. Hiç şüphesiz o da Tanrı'dır.”¹⁵⁴ Kindi'ye göre Tanrı âlemin ve bütün varlıkların aktif failidir. Onun yaratması bilinçsiz bir taşma şeklinde değildir. Kindi ilk neden olan Tanrı'yı tek ezeli varlık olarak görmektedir. Ezeli kavramını Tanrı yerine kullanmaktadır. Tanrı cisim değildir, bozulmaz, istihaleye/dönüşüm ve intikale/geçiş uğramaz.¹⁵⁵ Kindi: “Ezeli öyle bir varlıktır ki O'nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelinin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O sebepsiz varlıktır,”¹⁵⁶ demektedir. Aydınlı'nın değimiyle, Kindi ulûhiyetin doğasıyla

Ayrıca bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefe Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Ayışığıkitapları, İstanbul 1998, s. 91.

¹⁵¹ Aydınlı, a.g.e, s. 39.

¹⁵² Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 67.

¹⁵³ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 2.

¹⁵⁴ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 76.

¹⁵⁵ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 12-13.

¹⁵⁶ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 12.

ilgili çözümlemelerinde hakiki-mecazî kavram çiftini kullanarak “*Tanrı ezeldir ve ezeli Tanrı’dır*” önermesini doğrulamaya çalıştığı izlenimi vermektedir. Çünkü onun metafizik öğretisi, Tanrı’nın âlemi yok iken ve yokluktan yarattığı düşüncesiyle âlemin sonlu olduğu, dolayısıyla ezeli olmadığı düşüncesini ihtiva etmektedir.¹⁵⁷ Kindi’ye göre nedeni olan bir şey ezeli olamaz. Dolayısıyla Tanrı’nın dışında ezellikle nitelendireceğimiz başka bir varlığın bulunması mümkün değildir. Bu nedenle Kindi, zamanda bir başlangıcı ve sonu olan âlemin ezelliliği düşüncesine kesin bir biçimde ve şiddetle karşı çıkar.¹⁵⁸

Kindi’ye göre Allah’ın ilk yarattığı varlık akıldır.¹⁵⁹ Sonra nefis yaratılmıştır. Nefis maddi âlem ile İlk akıl arasında orta mertebede bulunan farklı bir varlık olup, maddi âlemin varlığa gelişinin sebebidir.¹⁶⁰ Nefisten sonra üçüncü sırada felekler bulunmaktadır. Nefs tarafından meydana gelmektedir. Felek, madde ve surete sahip bir cisim olmakla beraber, ezeli olmayan bir varlıktır.¹⁶¹

2.3.1 Ay Üstü Alem

Kindi düşüncesinde ay üstü âlem aydan itibaren feleğin en sonuna kadar olan alandaki gök cisimlerinin tamamına verilen addır. Kindi ay üstü âlem için şu isimleri kullanmaktadır: el-Cirmu’l-Aksa, el-Eşhasu-l Ali’ye, el-Cirmu’l Ala, el-Cirmu’l Feleki ve Felek.¹⁶² Gezegenlerin değişikliğe uğramadan gökyüzünde dağıldıklarından bahsetmektedir. Zira Kindi’ye göre bir şeyin değişimin nedeni olması için kendisinin değişime uğramaması gerekmektedir. Ay altı âlemde bulunan şeyler değişime uğradıkları için değişimin sebebi olamazlar. Onların faili Kindi’nin *el- Eşhasu’l Aliye*¹⁶³ dediği ay üstü âlemdeki varlıklardır. O’na göre gezegenlerin şuurlu birer varlık olmaları gerekmektedir. Buna delil olarak da *yıldızlar ve ağaçlar ona secde ederler* ayetini tahlil eder. Buradaki *secde* kelimesine amirin emrine eksiksiz itaat etmek manasını vermekte ve itaatın de ancak irade sahibi varlıklar için

¹⁵⁷ Aydınli, a,g,e, s. 43. Geniş Bilgi İçin Bk. Cevher Şulul, *Kindi Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 72-104.

¹⁵⁸ Aydınli, a,g,e, s. 44.

¹⁵⁹ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 150.

¹⁶⁰ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 134-135.

¹⁶¹ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 116.

¹⁶² Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 113-125.

¹⁶³ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 115.

geçerli olacağından bahsetmektedir.¹⁶⁴ Buna göre ay üstü âlemdaki varlıklar irade sahibi varlıklar olmaktadır. Mevsimlerin ve diğer varlıkların varlık kaynağı da bu gezegenlerdir. Kindi ay üstü âlemin canlı olduğunu ve ay altı yani dünyadaki varlıkların sebebi olduğunu şöyle açıklamaktadır: “Oluş halindeki cisimlerde düzenli hareketi sağlayan, canlılık hareketidir. Çünkü canlı bir varlığa ölü veya cansız ya da candan yoksun deninceye kadar geçen zaman içinde onun sürekli ve düzenli bir şekilde hareketini sağlayan nefistir. O halde en son feleğin (el- Cirmu’l Aksa) sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayan da canlılık hareketidir. Ne var ki bu hareket, oluşa tabi cisimlerdeki gibi başka bir cismin etkisi sonucu meydana gelmiş değildir. Öyleyse en son felek bil fiil canlıdır ve zorunlu olarak oluşa tabi olan aşağı âlemdaki yani dünyadaki varlıklara canlılık vermektedir.”¹⁶⁵

Ay üstü âlemde var olan felekler Tanrı’nın onlara hareketlilik vermesiyle oluşmuşlardır. Onlar varlıklarını Tanrı’dan almaktadırlar. Canlı ve hareketli olan felek aşağıdaki (dünya) varlıkların varlık sebebidir. Zira bazı varlıklar başkasından oluşur ve başkasına dönüşmek üzere bozulur, bazılarında ise oluş ve bozulma olmaz, zira bunlar başka şeyden oluşmamışlardır. Bunların zıddı da yoktur. Felekler yoktan var edilmişlerdir bu sebeple onlarda oluş ve bozulma olmaz.¹⁶⁶

Feleğin niteliklerini Kindi şöyle sıralamaktadır: En son felek ne sıcak, ne soğuk, ne yaş, ne de kurudur. Tanrı zamanı yarattığından itibaren onlar oluş ve bozulma uğramamışlardır.¹⁶⁷ Onlar maddi, formel, etkin ve gaye gibi tabi hiçbir sebep değildirler. Felek büyüyen bir varlık olmadığı için beslenme ve tat alma duyularına sahip değildir. Ayrıca o koku alma gücüne de sahip değildir. İşitme ve görme gibi değerli duyulara sahiptir. Bunlar fazileti elde etmeyi sağlayan organlardır.¹⁶⁸ Bunlar düşünen varlıklardır. Eğer onlar düşünen varlıklar olmasaydılar bizim onlardan daha şerefli varlıklar olmamız gerekirdi. Oysa onlar bizim var oluşumuzun yakın sebepleridir. Varlığımıza ve türümüze özgün olan

¹⁶⁴ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s.114- 115.

¹⁶⁵ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 119.

¹⁶⁶ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 119.

¹⁶⁷ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 97.

¹⁶⁸ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 120.

düşünmenin etkin sebebi oldukları halde onları düşünmeyen varlık saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz. Çünkü sebep sebepliden daha değerlidir.¹⁶⁹

Kindi'nin kitaplarındaki tariflerde âlem, ulvi âlem ve süfli âlem ismiyle birbirinden ayrı bir düzen olarak sıralanır. Ulvi âlem, Akıl, Tabiat ve Nefs tabirleriyle de ortaya konulmaktadır. Süfli âlem için ise cisim, yaratma (ibda), madde (heyula) ve suret gibi kavramları kullanır. Kindi mahlûk olmayan ruhani varlıklardan oluşan ulvi âlem (ay üstü âlem) ile yaratılmış cismani varlıklardan oluşan süfli âlemi (ay altı âlem) birbirinden ayrı kategorize eder. Her iki âlem de nihayetinde her şeyin nihai illeti olan Allah'a dayanır.¹⁷⁰ Her şey kendinden önce gelenin malulü ve kendinden sonra gelenin illetidir. El- Vahidul- Hak ise sadece illettir. Kindi âlemin yoktan varlığa çıktığını ve zaman içinde sonradan yaratıldığını söyleyerek kelimelerin bilgileriyle fikri mutabakat içinde olmuştur.¹⁷¹ Kindi, Fi Hududil Eşya ve Rusumiha isimli eserinde yaratma âleminin üstünde bir ulvi âlemin varlığından bahseder. Ayrıca âlemin bir anda sudur nazariyesine uyuşan bir şekilde var edildiğinden bahseder.¹⁷² Bu iki konuda genel kelam kabullerinin dışına çıkmıştır. Genel olarak bakıldığında Kindi'nin İslam inancının dışına çıkan bir inancının olmadığı görülmektedir. Kindi'nin ilk neden olarak Tanrı'yı kabul ettiğini, Tanrı'yı âlemlerle aynileştirmedikçe, âlemin ve maddenin ezeli değil sonradan yaratıldığını söylediğini, Tanrı'nın âlemi yarattıktan sonra Aristoteles'in aksine, âlemlerle ilişkisini kesmediğini, âlemden haberdar ve âlemin müdebbiri olduğunu belirttiği görülmektedir.

Kindi'nin insan fiilleri konusundaki düşüncelerine geçmeden önce İslam kelam ekollerinin konuyu nasıl ele aldıklarını, özellikle Kindi'nin düşüncesine mutabık düşüncelere sahip olan mutezile bilgilerinin düşünceleri konumuza ışık tutmaktadır.

Başta mutezile olmak üzere adalet ve tevhit ehli gruplar insanın fiillerinden sorumlu olduğunu ve kendi fiilinin yaratıcısı/nedeni olduğunu söylemektedirler.¹⁷³ Onlara göre yaratmaktan maksat yoktan var etme, örneksiz ve benzersiz meydana getirme değildir. Kastedilen yaratma, takdir etme, planlamak, tasarlamak ve

¹⁶⁹ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 120-121.

¹⁷⁰ Klein, Franke, *a.g.e*, s. 204.

¹⁷¹ Klein, Franke, *a.g.e*, s. 208.

¹⁷² Klein, Franke, *a.g.e*, s. 208-209.

¹⁷³ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Esra Yayıncılık, Konya 1992, s. 45-46.

yapmaktır. Çünkü onlar açısından insanların gerçekleştirdiği eylemlerin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmek yanlıştır. Zira bir fiilin iki failinin olması imkânsızdır.¹⁷⁴ Eş'ariler insanı, fiillerin mahalli ve ortamı olmakla sınırlı tutmaktadırlar. Fiille fail arasındaki ilişkiyi kesb teorisiyle açıklamaktadırlar.

Bazı mutezile âlimleri doğanın etkisi üzerinde durmuşlardır. Bunların başında Ebu Osman Amr bin Bahr el-Cahız gelir. Cahız'a göre doğa içgüdüyü ifade etmektedir ve insan üzerinde belirleyicidir. Doğa ve içgüdüler insan üzerinde belirleyicidir. Fakat doğanın ve içgüdünün belirleyici olduğu durumlarda bile insan kendisinden kaynaklanan fiillerin sorumluluğundan kurtulmaz. İnsanların gözlemleri, yaşadıkları doğal çevre onların kişiliğine etki eder. İnsanın irade sahibi bir varlık olduğunu belirtir. İrade ise insanın yararına inandığı bir fiile yönelmesine neden olan eğilimi, arzu ve iştihakı demektir. İnsanın istediği şey, Allah'ın istediği olabilir de, olmayabilir de... Cahız Allah'ın iradesinin iki şekilde tezahür ettiğini söyler. Birincisi kesin irade, ikincisi ise temkinli ve serbest bırakıcı iradedir. Allah'ın kesin iradesi göklerin, yerin ve dağların yaratmasına ilişkin iradeye örnektir. Diğer iradenin anlamı ise bir temkin ve serbestlik payının bırakılmış olmasıdır. İnsan iradesi bu temkin ve serbestlik zemininde tecelli eder. İnsan güç sahibi bir varlıktır. Güç ise insanın bir şeyi yapabilirlik yeteneğine imkân veren bir nitelik ve arazdır. İnsan bir şeyi yapmadan evvel onu yapacak güce sahiptir ve fiilin zıddını yapmaya da güç yetirmektedir.¹⁷⁵

Eş'ari kalamcılarına göre hem ilk yaratma ve hem de insanların fiillerinde bütün her şeyin fail ve sebebi Allah'tır. Âlemde cereyan eden bütün olayları her an Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. İnsanın fiillerini de Allah yaratır.¹⁷⁶ Eş'ari şöyle demektedir: “Yeryüzünde iyi ve kötü olan hiçbir şey yoktur ki Allah'ın iradesi olmaksızın gerçekleşsin. Hiçbir kimse, hiçbir şeyi, Allah yapmadan önce yapamaz. Çünkü Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Yine hiçbir şey Allah'tan müstağni kalamaz. Zira her şey O'nun ilmi içerisinde. Kulların eylemleri de mahlûk olup, Allah

¹⁷⁴ Şerafeddin Gölcük, *İslam Akaidi*, Esra Yayıncılık, Konya 1997, s. 222-224.

¹⁷⁵ Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1996, s. 109-124 sayfalardan özetle.

¹⁷⁶ Gölcük, *İslam Akaidi*, s. 235.

tarafından takdir edilip yapılmaktadır.¹⁷⁷ Sonrada şu ayeti delil getirmektedir: “Sizi de, ellerinizle yaptığınız eylemleri de Allah yaratır.”¹⁷⁸

Maturidi ekolu Mutezile ile Eş’ariliğin ortasında bir yol tutmuş, külli irade ve cüzi irade teorisini geliştirmiştir. Kulların fiilleri konusunda Maturidi şunları söylemektedir: “Kulların fiilleri konusunda isabetli olan görüş fiilleri, hakikat manasında hem Allah’a hem de kula nispet etmektir. Zira Allah’ın “her şeyin yaratıcısı”¹⁷⁹ ve “her şeye gücü yeten”¹⁸⁰ şeklindeki beyanlarında görüldüğü gibi kendi zatını vasıflandırdığı kavramlarla nitelendirilmiş ve bunlarla övülmüş olsun. Ayrıca hak ile batılı birbirinden ayıran adalet sıfatı belirginleşmiş olsun. Kulların fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği haller de mevcuttur. Demek ki bu fiiller birinci açıdan insana ait değildir, ikinci açıdan ise insanlara aittir, demektir.”¹⁸¹ Kindi’nin insan fiillerine dair düşünceleri daha ziyade mutezile düşüncesindeki doğa nazariyesine sahip teologların düşüncelerini çağrıştırmaktadır. Onun ay altı âlem ile ilgili düşünceleri incelendiğinde bu benzerliklerle sık sık karşılaşılacaktır. Bu sebeple onun bu konuya dair düşüncelerini incelemek oraya bırakılacaktır.

1.3.2 Ay Altı Alem, Oluş ve Bozuluş

Kindi’ye göre oluş ve bozuluş ancak ay altı felekte gerçekleşir. Ay feleğin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört unsur ve bunların birleşikleri bulunmaktadır. Bu dört unsur bütünüyle oluş ve bozuluşa uğramaz, ancak oluş sırasında her birinde diğerine ait parçalar bulunur. Bozulma olayında da durum aynıdır. Unsurların tamamına gelince Allah’ın bildirdiği zaman süresince onlar bozulmadan kalırlar. Dört unsurdan oluşan birleşik varlıklar yani canlılar, madenle ve benzerlerinde ise oluş ve bozuluş fertlerin yetkinliğe ulaşmasıyla gerçekleşir. Tıpkı dört unsorda olduğu gibi bunlarda kalıcı olan insanlık, atlık, ağaçlık ve

¹⁷⁷ Ebu-l Hasan Ali bin İsmail el-Eş’ari, *El-İbane ve-l Usulü Ehli’s Sünne*, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 27.

¹⁷⁸ Es-Saffat, 37/96.

¹⁷⁹ El-Enam, 6/102.

¹⁸⁰ El-Enam, 6/17.

¹⁸¹ Ebu Mansur El Matüridi, *Kitabü’t-Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 292.

madenlik gibi bunlara ait türlerdir.¹⁸² Oluş ve bozuluşa tabi olan ay altı feleğindeki unsurların ve bileşiklerinin hareketi gök cisimlerinin tersine doğrusaldır. Buna zıt hareket denir. Bu hareket bir yerden başlayıp başka bir yerde biten harekettir.¹⁸³

Kindi'ye göre oluş ve bozuluş bir şeyin cevherinin başka şeye dönüşmesidir. Tabi sebepler de maddi, formel, etkin ve gaye sebepler olarak dört kısma ayırmaktadır. Maddi sebep bir şeyi oluşturan maddedir. Formel sebep bir şeyin şeklini, etkin sebep faili, gaye sebep ise bir şeyi oluşturan sebep-gaye demektir. Burada Kindi dinarı örnek vermekte ve madde; dinarı oluşturan altın, form; dinarın şeklini, etkin; dinarı yapan ustayı, gaye ise dinarı imal etme sebebini ifade eder demektedir.¹⁸⁴ Bunlar içinde konumuzu en çok ilgilendiren unsur etkin sebeptir. Etkin sebebi de yakın sebep ve uzak sebep diye iki kısma ayırmaktadır. Etkin sebep fiili işlemeye kendisini zorlayan hiçbir şeyin olamadığı sebeptir. Kindi burada şu örneği vermektedir. Sözgelimi okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayını düşünelim. Burada okçu uzak sebep ok ise yakın sebeptir. Çünkü her ne kadar okçu öldürmek gayesi ile attıysa da hayvanın ölümüne sebep olan oktur. Her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişindeki uzak etkin sebep ilk sebep olan Allah'tır.¹⁸⁵ Bu durumda insan fiillerinin etkin sebebi de Tanrı'dır. Tanrı uzak sebeptir, insan ise yakın sebeptir.

Kindi Tanrı'nın gök cisimlerini yoktan var ettiğini ve onları oluş sahasına çıkardığını, onlara hareket verdiğini, buna mukabil ay üstü feleklerinin de ay altı feleğine etkide bulunduğunu, özellikle Güneş'in ay altı âleme çok büyük etkisinin olduğunu, güneşin dışındaki gezegenleri ve Ay'ın da dünyaya çok büyük etkilerde bulunduğunu belirtmektedir.¹⁸⁶

Bu durumda insan fiillerinin de uzak sebebi olarak Tanrı, yakın sebebi ay üstü âlem, insanın içinde bulunduğu dünyevi unsurlar ve insanın kendisi olmaktadır. Kindi faili iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısma gerçek etkin (el-Failu-l Hak), ikinci kısım fiillere ise mecazi etkin demektedir. "İlk gerçek fail var olanları yoktan var etmektir. Belli ki bu fiil, her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var

¹⁸² Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 97-99.

¹⁸³ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 123.

¹⁸⁴ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 96.

¹⁸⁵ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 96-97.

¹⁸⁶ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 100-107.

olanları yoktan var etmek ondan başkasının harcı değildir. İşte bu fiile yaratma (el-ibda) denilmiştir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiile gelince o etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Gerçek etkin Allah'tır. Ondan aşağıdakilere yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi olarak etkin adı verilmiştir.”¹⁸⁷ Böylece failleri kategorize ettikten sonra mecazi etkin adı verdiği faillerin fiillerinin oluşumunu ve etkilenişini birbirine bağlı bir nedensellikte açıklamaktadır. Ara nedenlerin varlığından bahsetmesi önemlidir. Şöyle demektedir: “Bunlardan ilki yaratandan etkilenmiş, sonrada birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir. Ondanda bir başkası derken en son edilgene ulaşır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecazi olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir. O da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere kadar inilir.”¹⁸⁸ Her edilgin aynı zamanda mecazi etkin olmaktadır.

Kindi insanın içinde yaşadığı doğal şartlardan etkilendiğini ve bu durumun onun fiziki yapısı, karakteri ve ahlakı üzerinde büyük etkiler oluşturduğunu şöyle açıklamaktadır. Kindi, yukarıda fikirlerini aktardığımız mutezilenin doğa fikrini savunan teologlarıyla burada çakışmaktadır. Şunları söylemektedir: Ekvator bölgesindeki ülkelerde yaşayan halkın adeta ateşten yanmış gibi, güneşin etkisiyle renklerinin siyahlaştığını görüyoruz. Vücutta aşağıdan yukarıya doğru yükselen rutubetin etkisiyle boyları uzun; aşırı sıcak sebebiyle öfkeli ve saldırgandırlar. Onlarda öfke ve şehvet gücü fazla olduğundan görüşleri daima farlıdır. Buna mukabil kuzey kutbu civarında yaşayanlar ise soğuk yüzünden bunun zıddı bir durum içindedirler. Mesela gözler, ağız ve burunları küçük, renkleri beyaz, saçları düzgün, aşırı soğuk ve rutubetten dolayı vücutlarının alt kısımları dolgundur. Vakarlı, sabırlı, dayanıklı, namuslu ve aşırılıktan uzak insanlardır. Düşünme melekeleri güçlüdür, araştırma yapan ve düşünce üreten çok çıkar. Fiziki yapı hayvan davranışlarını da aynı şekilde etkilemektedir,¹⁸⁹ der. Kindi mecazi de olsa bir nedenselliğin varlığını kabul etmektedir. Gök cisimlerinin bize olan yakınlık ve

¹⁸⁷ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 66.

¹⁸⁸ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 67.

¹⁸⁹ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 101-102.

uzaklıklarının, iniş ve yükselişlerinin, hız ve yavaş hareketlerinin İnsan hayatına gerek fiziksel ve gerekse mizaşsal etkilerinin olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁰

Kindi ayrıca mecazi filleri iradeye bağlı olan ve iradeye bağlı olmayan olmak üzere iki grupta da incelemektedir. İradeye bağlı olan fiile bir duvar ustasının eylemini örnek olarak göstermektedir. Ona göre duvarın meydana gelmesi için bazı şartlar bulunmaktadır. Bu şartlar, duvarın meydana gelmesi için gerekli olan malzeme ve bu malzemeyi kendi iradesi ile kullanacak olan ustadır. Yoksa duvar meydana gelmez. İradeye, bağlı olmayan fiillere örnek olarak da, aşkı göstermektedir. Düşünün ki bir kişi başka birisine âşık oldu. Onun bu hisleri sebebiyle ve âşık olduğu kişinin haberi ve iradesi olmaksızın kendisinde bir takım etkilenmeler meydana geldi. Onun bu şekilde etkilenmesinin sebebi, âşık olduğu kişi olmasına rağmen, bu kişinin böyle bir etkilenmenin meydana gelmesi için bir irade ve çabası bulunmamaktadır. Mıknatısın demiri kendisine çekmesi de bu tür fiille bir örnek olarak gösterilir.¹⁹¹

Sonuç olarak Kindi İlk neden olarak Allah'ı kabul etmektedir. Âlemi ay üstü ve ay altı feleği diye ikiye ayırmaktadır. Ay üstü feleğindeki varlıkları sonradan Tanrı var etmiş ve hareketlerini Tanrı'dan almışlardır. Bu bağlamda Kindi'nin Tanrı anlayışı Aristoteles'in Tanrı anlayışından farklıdır. Sudur nazariyesini de kendine özgü bir tarzla açıklamaktadır. Ay altı feleğin ay üstü felekten etkilendiğini dile getirmektedir. Failleri ikiye ayırmakta ve bütün varlıkların gerçek faili olarak Tanrı'yı görmektedir. Tanrı'nın dışındaki bütün failleri mecazi fail olarak görmektedir. Kindi'ye göre ezeli varlık haricindeki diğer varlıklar, var olmaları için bir sebebe muhtaç olan varlıklardır. Bunların gerçek sebebi ise kendilerini yok iken var eden İlk fail olan Allah'tır. Ancak İlk Fail, yarattığı varlıklar arasında bir sebeplilik sistemi kurmak suretiyle her varlığı başka bir varlığa sebep olacak şekilde yaratmıştır. Bu varlıklara Kindi mecazi fail ismini vermektedir.¹⁹² İnsan fiillerinin mecazi faili olmakla beraber gerek içinde yaşadığı coğrafya ve gerekse ay üstü alemin etkisi altında fiillerini şekillendirmektedir. Bu durumu Kindi ara nedenler

¹⁹⁰ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 102.

¹⁹¹ Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 117.

¹⁹² Kindi, *Fesefi Risaleler*, s. 75-76.

olarak değerlendirmektedir. Bu safhadan sonra Kindi'nin mucize konusundaki görüşlerine geçilecektir.

2.4 Kindi Düşüncesinde Mucize

Mucize konusu İslam filozoflarının felsefi olarak değindiği ve yorumlamaya çalıştığı konulardan biridir. Mucize konusu din felsefesinin en girift konularından biri olagelmıştır. Kindi'nin mucize konusunu nasıl ele aldığı önemlidir. Zira İslam filozoflarının mucizeyi inkâr ettiği vehmi onların felsefi çabalarının gölgede kalmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda sanılanın aksine Kindi'nin mucize konusunda reddeden bir tavır içinde olmadığını görmekteyiz. Nitekim Fahri, Kindi'nin birçok temel meselede kesin olarak Aristoteles'in düşüncelerinden ayrıldığını ve tamamen İslam akidesi ruhuyla boyanmış olarak kaldığını belirtir. Bu konuları şöyle özetlemektedir: Hz. Muhammed'e gelen vahyin ve mucizelerin doğruluğu, kıyas yoluyla ispatlanması, vahyin insan bilgisinde üstün oluşu, Allah'ın elçileri ve insan gücünü aşan ilahi bilginin taşıyıcıları olan peygamberlerin imtiyazlı statülerini ispatlaması buna bir örnektir. Bunun dışında Kindi materyalistler, maniheistler, agnostikler ve diğer filozofların inkar ve hücumlarının karşısında İslam'ın bir çok temel akidesini savunan kelimcılara katıldı. Kindi âlemin yoktan yaratılması doktrinini, cesetlerin haşrini, mucizelerin mümkün olduğunu, peygamberi vahyin doğruluğunu, âlemin Allah tarafından yaratıldığını ve yok edileceğini savunuyordu.¹⁹³ Yine Fahri, Kindi'nin Sünni ekolu karakterize eden mucizenin mümkün oluşunu ve özel bir mucize olarak peygamberi vahyin kabul edilmesini Yeni Platonculara karşı savunduğunu ve ibn el Nedim'in Kindi'ye isnat ettiği *Mülhitlerin Delillerinin Reddi Risalesinin*, peygamberliğin gerçekliğini inkâr edenlere yönelik olarak yazdığını belirtmektedir.¹⁹⁴

Kindi'nin nefis teorisi, keramet ve mucizenin varlığına imkân tanımaktadır. Kindi'ye göre nefis cismani değildir. Fesada uğramayan feleklerle aynı asıldandır. Nefis ışığın güneşten çıkıp yayılması gibi yaratandan çıkar. İnsan öldüğü zaman nefis ölmez, yaratana döner ve âlemde vuku bulan şeylerden haberdar olur. Nefsin

¹⁹³ Fahri, *a,g,e*, s. 87.

¹⁹⁴ Fahri, *a,g,e*, s. 88.

düşünme, şehvet ve gazap olmak üzere üç melekesinin var olduğunu söylemektedir. Hayatta yaşarken insan maddi zevklerden uzaklaştığı zaman nefsin yaratana yükseldiğini ve gaybın bilgisine eriştiğini dile getirmektedir. Kindi'nin düşüncelerini *Risale Fi'n-nefs* isimli eserinden kısa pasajlar halinde sıralayalım: “Nefis basit, şeffaf ve yetkindir. Değeri büyüktür. Güneş ışığının güneşten gelmesi gibi onun cevheri de şanı yüce yaratandan gelmektedir. Yapısının şerefli oluşundan ve bedenden açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere sahip olmasından anlaşılıyor ki nefis cisimden bağımsız, ona aykırı, nefsin cevheri, ilahi ve ruhanidir.”¹⁹⁵ Nefs gayb bilgisine erişince ondan mucizelerin zuhur etmesi de kaçınılmaz hale gelmektedir.

Yine nefsin bilgi formlarına ulaşması için arınması gerektiğini dile getirmektedir. “Nefis şehvi arzuları terk ettiği, kirlilerden temizlendiği zaman, hakikatin bilgisini arar ve araştırırsa parlaklık kazanır ve yaratıcının nurundan bir suretle birleşir. Temizlik sonucu kazandığı parlaklık sebebiyle tıpkı maddi nesnelerin görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi varlığı bütün sureti ve bilgisi nefiste belirir. Ayna kirli ve paslı olunca hiçbir şeyin sureti onda belirmez. Akli nefis de böyledir. Paslı ve kirliyse son derece cahil demektir. Dolayısıyla onda bilgi formları ortaya çıkmaz. Fakat temizlenip arınınca parlar ve bütünüyle varlığa ait bilgi formları onda belirir.”¹⁹⁶

Kindi, nefsin arınınca hem bu dünyada hem de öbür dünyada şerefli rütbelere ulaşacağını ve gaybı, gizli şeyleri bileceğinden bahsederek insanın arınmak suretiyle olağanüstü hallere/mucize ve keramet gösterme yeteneğine erişebileceğini belirtmektedir. Bu ulaştığı mertebede gücünü Tanrı'dan alacağını ve Tanrı'nın nuruyla bütün karanlıkların onun için aydınlığa dönüşeceğini vurgusunu yapmaktadır. Netice olarak diyebiliriz ki Kindi gerek nedensellik ve gerekse mucize konusunda kelam bilginlerine yakın düşüncelere sahip bir filozoftur. O felsefe ile kelam arasında orta bir yerde bulunmakla beraber metafizik konularında kelama daha yakındır. Burada Kindi ile ilgili araştırmalara son verilecektir. Gazali'nin mucize ve nedensellik konusunda asıl hedefi olan Farabi ve İbn Sina'nın nedensellik ve mucize konusunda ki düşüncelerini araştırmak budan sonraki hedef olacaktır. Zira İslam filozofları olarak gerek Farabi'nin ve gerekse İbn Sina'nın açtığı çığır daha ziyade

¹⁹⁵ Kindi, *Nefs üzerine*, s. 131.

¹⁹⁶ Kindi, *Nefs üzerine*, s. 131.

felsefe merkezlidir. Kronolojik sıraya uyacak, önce Farabi metafiziğinde nedensellik, sudur ve mucize ile ilgili düşüncelere değinilecektir. Peygamberlik ve vahiy konusu mucizeyle ilintili olarak kısaca ele alınacak ve Farabi'nin mezkûr konulardaki düşüncelerine değinilecektir.

2.5 Farabi Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik

Ebu Nasr Muhammed bin Uzluğ el-Farabi (870-950) İslam felsefesinin kurucu filozoflarından. Birçok alana öncülük yapmıştır. Mantık, siyaset felsefesi, müzik, dil felsefesi ve epistemoloji, psikoloji ve zihin felsefesi, metafizik ve ameli felsefe alanlarında kalem oynatan filozof özellikle mantık, müzik ve siyaset felsefesi alanlarında kurucu metinler yazmıştır. Platon, Aristoteles ve Batlamyus'un eserlerine şerhler yazmış olmakla beraber çok sayıda özgün eserler kaleme almıştır. Yazdığı eserlerin sayısı yüzü geçmektedir. Felsefenin bütün disiplinleri hakkında eser vermiştir.¹⁹⁷ Metafizik alanındaki düşünceleri, Tanrı anlayışı, Tanrı- âlem ilişkisi, İlk neden ve âlemin Tanrı'dan suduru, nübüvvet ve mucize konularındaki düşünceleri tez çalışmasının konusu olduğu için, el-Muallimu's Sani olan Farabi'i bu yönüyle ele alınacaktır. Önce nedensellik konusundaki düşüncelerini inceleyecek sonra mucize konusuna geçilecektir. Nedensellik konusunu incelediğimizde O'nun Tanrı ve din anlayışı ortaya çıkacak ve böylece mucize konusunda nasıl bir düşünceye sahip olduğunun anlaşılmasına zemin hazırlanmış olacaktır. Nedensellik konusunu işlerken önce ilk neden konusunu, sonra ilk neden olarak kabul edilen Tanrı'nın özelliklerini/sıfatlarını en son olarak ta âlemin oluşumunu yani Tanrı'dan sudurun nasıl olduğu Farabi'nin eserlerine başvurularak aktarılacaktır.

2.5.1 Farabi Düşüncesinde Nedensellik

Aristoteles ve Yeni Plâtoncu düşüncede Tanrı'dan ilk neden olarak bahsedilmektedir. Bu felsefenin İslam âleminde tanınmasında ve oradan da Avrupa'ya geçişinde Farabi'nin büyük emeği vardır. Farabi Tanrı-âlem ilişkisini belki de Antik Yunan filozoflarının etkisiyle rasyonel veya akli bir zeminde

¹⁹⁷ Yaşar Aydın, *Farabi, İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu, el-Muallimu's Sani Farabi*, Editör Gürbüz Deniz, DİB Yayınları, Ankara 2017, s, 7-8-9. Ayrıca bkz. Taylan, a,g,e, s. 111-112.

incelemeye çalışmıştır. Zira mantık ilminde derin bir yetkinliğe sahip olan Farabi doğruluk ve yanlışlık, kuvvet ve zaaf hususunda ilimlere hâkim bir unsur olmasından dolayı mantığı "ras'ul-ulum" (ilimlerin başı) diye isimlendirmiştir.¹⁹⁸

Farabi Tanrı'dan bahsederken ilk varlık ve ilk neden terimlerini kullanmaktadır. Buna göre âlemin ilk nedeni, ilk varlık olan Tanrı'dır. Tanrı ezelidir, ebedidir bir ve tektir. Varlığının bir nedeni yoktur. Diğer varlıkların sebebidir. Kendisinin sebebi olacak bir varlık yoktur. Tanrı madde değildir. Farabi şöyle demektedir: "İlk mevcut (olan Tanrı) diğer mevcutların sebebidir. Tanrı, bütün eksikliklerden uzaktır. Ondan başkasının bir veya birçok eksigi bulunur, hâlbuki onun hiçbir eksigi yoktur. Tanrı'nın varlığı, varlıkların en üstünü ve ilkidir. Onun varlığından üstün ve daha önce bir varlığın bulunmasına imkân yoktur. O, varlık faziletinin en yüksek nahiyesinde ve varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesinde. ... İlk mevcut ne bil-kuvve ne de başka tarzda var olmuştur. Onun herhangi bir vecihle mevcut bulunmasına da imkân yoktur. Bu sebeple o ezelîdir. Cevher ve zatıyla daima var olduğundan, ezelî olması için başka hiçbir kimseye ihtiyacı yoktur. Onun cevheri, bekası ve varlığının devamı için kâfi sebeptir. Onun varlığı gibi bir varlığın bulunmasına imkân yoktur. Varlık mertebesinde, kendisi gibi veya kendisinden aşkın olan başka bir varlığın bulunmasına da imkân yoktur... O, ne maddedir ne de madde ve mevzu ile kaimdir. Onun varlığı her maddenin ve her mevzuun dışındadır. Onun sureti de yoktur. ... Onun var olması için hiçbir maksat ve gaye yoktur ki bu gaye ve maksat için var olsun. Şayet öyle bir şey olsaydı, bunlar onun var olması için birer sebep teşkil ederlerdi, bu yüzden o da ilk sebep olmaktan çıkardı. Tanrı, varlığını kendisinden eski şeylere borçlu olmadığı gibi varlığını kendi dışında bir şeye borçlu olmaktan da uzaktır."¹⁹⁹

Farabi'nin ezeli Tanrı anlayışı varlığı zorunlu/vacip varlıktır. Bilindiği gibi varlık zorunlu, mümkün ve muhal olmak üzere üç sınıfa ayrılmaktadır. Mümkün varlık varlığını vacip/zorunlu varlık olan Tanrı'dan alır. Zorunlu varlık ise var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. O, eksik sıfatlardan münezzehtir. Madde değildir. Ona suret isnat edilemez, Farabi'nin ilk nedene basitlik, birlik,

¹⁹⁸ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1969, s. 14.

¹⁹⁹ Ebu Nasr el-Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev, Nazif Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 15-16.

mükemmellik, zorunluluk, ezellilik, ontolojik bağımsızlık, aşkınlık, akıl, bilgi, hak, hikmet, hayat gibi sıfatlar atfettiğini görüyoruz.²⁰⁰ Görüldüğü gibi Farabi'nin Tanrı anlayışı kelam bilginlerinin Tanrı anlayışıyla örtüşmektedir. Farabi Tanrı-Âlem ilişkisini izah ederken İslam kelam doktrinine aykırı düşmektedir. Onun Yeni Plâtoncu düşüncelerle İslam inancı arasında bir sentez oluşturma gayreti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Yine de maddeyi ezelliliğe yaklaştıran, varlığın oluşumunda çeşitli evreler oluşturan ve bu evreleri birbirine neden kılan anlayış İslam kelam anlayışındaki Tanrı-âlem ilişkisine ters düşmekte ve Farabi'nin eleştirilerin odağına oturtulmasına neden olmaktadır. Zira İslam kelam geleneğinde Tanrı bütün varlıkların sebebi/yaratıcısı, varlıkların hepsi zamansal olarak Tanrı'dan sonra ve Tanrı'nın bir fiili olarak varlık âlemine çıkmış/çıkılmaktadırlar. Farabi bir olan Tanrı'dan birçok varlığın meydana gelmesi ve varlıkları var etmeden evvel Tanrı'nın iradesinin atıl kalması gibi paradokslara cevap üretmek gayesiyle sudur nazariyesini özgün bir tarzda ve İslami bir perspektifle geliştirmiştir.

2.5.2 Farabi Düşüncesinde Sudur Teorisi

Burada Farabi'nin Aristoteles ve Yeni Plâtonculuktan esinlenerek ve fakat İslami motifler taşıyan kendine özgü bir tarzla formülize ettiği Tanrı-âlem ilişkisini yansıtan sudur nazariyesini aktararak konumuzun izahına geçeceğiz. İlk mevcut kendisinden var olunandır. İlk mevcudun kendine mahsus varlığından diğer mevcutların ister istemez hâsıl olmaları lâzım gelir. Bu mevcutların kısmen duygu ile müşahade edilen kısmen burhanla bilinen varlığı, insanın irade ve ihtiyarı ile hâsıl olmuş değildir, ilk mevcuttan başkasının hâsıl olması, varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması kabilindendir. Böylece onun varlığı, kendisinin hiç bir suretle ne sebebi ne gayesi olabilir.²⁰¹

Sudur nazariyesini savunmaya geçen Farabi, sudur sayesinde varlığın kendi varlığının sebep ve gayesi olamayacağını, Tanrı'nın varlığı var ederken herhangi bir şeref, haz, riyaset, kemal ve başka hayırlar hedeflemediğini vurgular. Tanrı'nın sudur ederken kendisinde bulunan bir araza, kendisine yeni bir hal kazandıracak bir

²⁰⁰ Münteha Beki, *El Farabi'de Tanrı ve Nihailik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt 59. Sayı 1 2018, s. 251-274.

²⁰¹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 28.

harekete, kendi dışında bulunan bir âlete dahi ihtiyacının olmadığını dile getirir.²⁰² Sudur nazariyesine göre varlıklar cevher ve ilk neden olan Tanrı'dan bir hiyerarşik düzene göre sudur ederler. Varlıklar kendisinden sudur ettikleri Tanrı'dan bir cevher taşırlar. Tanrı'nın cevherinden evvela varlıkların en mükemmeli hâsıl olur. Peşinden daha eksiği hâsıl olur. Bu minval üzere eksikten daha eksiğe gidilerek sonunda öyle bir mevcuda varılır ki, ondan aşağısına gidildiği takdirde tam bir hiçliğe varılmış olur.²⁰³

Farabi daha sonra ikinci varlıkların/çokluğun yaratılışını uzun uzadıya ilk aklın oluşunda sonuna kadar sıralamaktadır. Özetle sudur şöyle olmaktadır. İlk mevcuttan, ikinci mevcudun vücudu taşar. Bu ikincisi kendi zatını ve ilk varlığı düşünür. İlk mevcudu düşünmesi dolayısıyla, ondan bir üçüncü gelir. Kendini düşünür ondan da birinci sema gelir. Üçüncü akıl kendini ve ilki düşünür, ondan sabit yıldızlar küresi gelir. İlk mevcudu düşünür dördüncü gelir. Bu da hem kendini hem ilk mevcudu düşünür. Ondan zühal küresi gelir. İlk mevcudu düşünür bir beşincisi gelir. Bu beşincisinden müşteri küresi gelir. İlk mevcudu düşünür ondan altıncı akıl gelir. Ondan merih küresi gelir. İlki mevcudu düşünmesiyle yedinci akıl gelir. Bu da kendini düşünür. Ondan güneş küresi gelir. İlk mevcudu düşünmesiyle sekizinci gelir, o da kendini ve ilk mevcudu düşünür ondan zühre küresi gelir. İlk mevcudu düşünmesiyle ondan dokuzuncu gelir. Bu da kendi zatını ve ilk mevcudu düşünür. Ondan utarid küresi gelir. İlk mevcudu düşünür onuncu gelir. Bu da kendi zatını ve ilki düşünür. Kendi zatını düşünür ondan kamer gelir. Madde ve mevzua ihtiyacı olmayan şeyler burada sona ereler. Onlar maddeden ayrı olup cevherleri itibariyle hem akıldırılar hem de makuldürler. Ay küresinin yanında semavî cisimler sona ermektedir. Bunlar, tabiatları icabı devri hareketle dönerler.²⁰⁴ Tanrı, hem akıl hem âkil yani akleden, hem de ma'kûldür/akledilendir. Bu mutlak bilinçten kaynaklanan aktivite neticesinde O'ndan İlk akıl sudur etmiştir. Tanrı'nın yetkinlik, cömertlik ve inayeti neticesinde varlık vücut bulmuştur. Bu sudur “*birden ancak bir çıkar*” ilkesine de ters düşmemektedir. Fakat bu yaklaşım âlemin ezelîliği düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Allah'ın zatı ve bilgisi ezelî olduğuna göre ve Allah ezelden beri varlığının bilgisine sahip olduğuna göre, bu bilginin ürünü olan ilk

²⁰² Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 30.

²⁰³ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 31.

²⁰⁴ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 33-34.

akıl ve varlığın da ezeli olması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca İlk akıl Tanrı'ya nispetle zorunlu fakat özü yönünden mümkün varlık olup kendisi bu durumun bilincindedir. Yani ilk akıl, ilkesi olan Allah'ı ve kendini bilmektedir ki bu onun çokluk karakteri taşıdığı anlamına gelir. Fakat yine de Farabi'nin ilk sebep olarak kabul ettiği Tanrı ile Aristoteles'in ilk sebep olarak takdim ettiği Tanrı aynı değildir. Aristoteles'in Tanrı anlayışı diğer tüm mevcudatın müessir illeti değildir.²⁰⁵ İlk neden olma dışında fonksiyonu olmayan, varlıkların kendisinden sudur ettiğinden bihaber, iradesi olmaksızın varlıklara ilk sebep olan bir Tanrı'dır. Farabi'nin ilk neden olarak kabul ettiği Tanrı tüm varlığın cevherinden müteessir olduğu bir Tanrı'dır. İrade sahibidir. "O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan çıkıp/sudur tabii kurallara göre meydana gelmiş değildir."²⁰⁶ Onuncu akıl işlevsel olarak, suretlerin vericisi yani vahibu's-suver olarak adlandırılan faal akıl olup bilgi, ahlak, vahiy ve ikinci konumuz olan mucize anlayışında odak bir role sahiptir. Bu bakımdan filozof onu vahiy meleği Cebrail ile özdeş sayar. Kelam açısından Cebrail'i böyle konumlandırmak ne denli tutarlı olur mevzusu ayrıca tartışmaya açıktır.

2.5.2.1 Farabi Düşüncesinde Ay Altı Alem

Farabi ay altı âlemin varlığa gelişini ve şekillenmesini onuncu akla dayandırmaktadır. Zira ona göre onuncu akıl vahibu's- suverdir. Suret ve şekil vericidir. Tanrı'dan sudurun zorunlu olduğunu belirtmektedir. Fakat bu zorunluluk iradeyi devre dışı bırakan bir zorunluluk değildir. Şöyle demektedir: "İlk mevcut kendisinden var olunandır. İlk mevcudun kendine mahsus varlığından diğer mevcutların ister istemez hâsıl olmaları lâzım gelir. Bu mevcutların kısmen duygu ile müşahade edilen, kısmen burhanla bilinen varlığı, insanın irade ve ihtiyarı ile hâsıl olmuş değildir."²⁰⁷ Burada Farabi zorunlu bir varoluştan söz etmekte ve *İlk mevcudun kendine mahsus varlığından diğer mevcutların ister istemez hâsıl olmaları lâzım gelir*, demektedir. Ay üstü âlemde var olan şeyler nasıl Tanrı'nın varlığının zorunlu sonucu iseler, aynen bunun gibi Ay altı âlem de faal aklın, diğer gök feleklerinin ve elbette Tanrı'nın varlığının zorunlu sonucudur. İnsan Ay altı âlemde

²⁰⁵ Deborah L. Black, *Farabi, İslam Felsefesi Tarihi*, Editör. Nasr ve Leaman, a.g.e, s. 226.

²⁰⁶ İbrahim Hakkı Aydın, *Plotinus ve İlk İslam mütefekkirlerinden Farabi ve İbn Sina'da Sudur nazariyesinin Bir Değerlendirmesi*, İslam Araştırmalar Dergisi. Cilt: 14. Sayı:1, 2001, s. 176.

²⁰⁷ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 28.

bulunmaktadır ve Farabi *bu mevcutların varlığı insan irade ve ihtiyarı ile hâsıl olmuş değildir*, demektedir. Ay altı âlemin en yetkin varlığı olan insanın varoluşsal bir iradesi olmadığına göre Ay altı âlemde bulunan diğer mevcutların böyle bir iradeye sahip olması elbette muhaldir. Yine Farabi devamında nitekim çocuğun varlığı, ana ve babanın var olmasına sebep ve gaye olamaz, demektedir.²⁰⁸ Buradan hareketle Farabi’de determinizme yaklaşan bir nedenselliğin var olduğunu söylemek abartılı olmasa gerek. Varlıkların çeşitli mertebelere sahip olduğunu ve yukardan aşağıya doğru bir dizilimin var olduğunu dile getirerek şunları söylemektedir: “Mevcutlar çoktur ve birbirlerinden üstündürler. Her varlık, tam olsun eksik olsun, onun cevherinden taşmıştır. Cevheri öyle bir cevherdir ki bütün mevcutlar mertebelerine göre ondan taşınca, her biri varlıktaki sırasına göre ondan payını alarak hâsıl olur. Evvela bunların en mükemmeli hâsıl olur. Peşinden daha eksik hâsıl olur. Bu minval üzere eksikten daha eksikçe gidilerek, sonunda öyle bir mevcuda varılır ki ondan aşağısına gidildiği takdirde tam bir hiçliğe varılmış olur.”²⁰⁹

Farabi Ay üstü âlemde varlıkların mükemmelden daha az iyi olana doğru sıralandığından bahseder. Ay altı âlem için ise durum tam tersinedir. Burada en eksik mevcuttan daha iyiye doğru bir terakki ediş söz konusudur. O, Ay altı varlıkların oluş serüvenini şöyle anlatmaktadır: “Ay altı varlıklardan her biri, en eksik mevcutlardan başlayarak peyderpey terakki ederek, önce cevherinde sonra arazlarında, mükemmeliyetin en yüksek merhalesine ulaşır. Bu cinsin tabiatlarından olan bu durum, kendisine yabancı olan başka varlıklardan gelmiş değildir. O, kısmen tabidir, kısmen iradidir, kısmen de tabi ile iradiden birleşmiştir. Bunlardan tabi olanlar iradi olanların öncülleridirler. Vücutları, zaman içinde iradi olanlarınkine öncüllük eder. Dolayısıyla tabiler bulunmadan iradiler bulunamazlar. Tabi cisimler, “ustukuslar” olup hava, su, toprak ve benzerleri olan buhar, alev vs. gibi şeylerdir. Madeniler ise, her çeşit taşlar, bitkiler ve natık olan ve olmayan hayvanlardır.”²¹⁰ Burada Farabi varlıkların daha az iyi olandan daha iyi olana öncüllük ettiğinden bahsetmektedir. Bunların sonuncusu olarak da natık varlık dediği insandan söz etmektedir.

²⁰⁸ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 28.

²⁰⁹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 30.31.

²¹⁰ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 35.

Ay altı varlıklar olan madde ve suret arasındaki oluşum ve etkileşimi Farabi şöyle anlatmaktadır: “Madde ve suretten her birinin kıvamı, iki şeyden teşekkül eder ki biri beşiğin tahtası, diğeri beşiğin yapısı konumundadır. Tahtası konumunda olan şey, madde ve *heyuladır*. Yapısı konumunda olan şey, suret, heyet ve emsali şeylerdir. Madde, suretin mahal ve mevzuudur. Madde olmadan, suretin ne kıvamı, ne vücudu olabilir. Nitekim beşiğin tahtasının sureti olmazsa o, bil kuvve bir beşiktir. Onun bilfiil beşik olması için suretinin maddesinde tecelli etmesi gerekir. Bir şeyin iki varlığından maddî varlığı, en eksik durumdadır. İki varlığın en mükemmeli, onun suret halidir.”²¹¹

Farabi Ay altı âlemdeki varlıkların oluşumunun temel ve zorunlu sebebi olarak semavi cisimlerin müşterek tabiatlarını görmektedir, semavi cisimler altlarındaki her şeyin müşterek ilk maddesinin bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Bunların cevherlerinin ihtilafından farklı cevherlerdeki cisimlerin gelmesi lazım gelmektedir. Nispetlerinin ve münasebetlerinin tezatında ise zıt suretlerin bulunması lazım olur. Bunların üzerinde, zıt nispetlerin tebeddül ve peş peşe gelişinden, ilk madde üzerinde zıt suretlerin tebeddül ve teakubu gelmelidir,²¹² demektir. Yine Ay altı varlıkların maddesi olarak “ustukusları” yani hava, su, toprak, buhar, alev vb şeyleri görmektedir. Bu maddeleri ay altı âlemin müşterek maddesi olarak görür ve bu maddelerden oluşan varlıkların tekâmüle uğradığından bahsetmektedir. Farabi: “Ustukusların dört tane olduğunu ve suretleri birbirlerine zıt olduğunu söyler. O, her ustukusun maddesi, kendi suretine de, zıddına da kabildir, der. Üstelik her birisinin maddesi, aralarında müşterektir. O madde, hem kendine göre, hem semanın altındaki sair cisimlere göre birdir. Zira gök altındaki sair cisimler ustukuslardan oluşurlar. Ustukusların hiçbirinin kendine mahsus maddesi yoktur. Onlar gök altındaki her şeyin müşterek maddeleridir. Mezkûr isimlerden hiç biri suretini önceden almaz. Onlar, önceden bilfiil varlıklarına değil de, uzaktaki bil kuvve varlıklarına mazhar olurlar, demektir.”²¹³

Farabi Ay üstü âlemdeki oluşu anlattıktan sonra Ay altı âlemdeki var oluşun dizilimini, etkileşimini anlatır ve en sonunda insanın var oluşuna ulaşır. Bu

²¹¹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 35.

²¹² Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 45.

²¹³ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 35-36.

anlatımlarında kaotik ve dönüşümlü bir sebepliliğin var olduğuna kapı aralamaktadır. “Ustukus ve benzeri şeylerden her biri için veya her biri vasıtasıyla var olan ve dıştan hiçbir hareket ettiricisi olmayan şeylere doğru kendiliklerinden hareket eden kuvvetler, birbirleri üzerinde etkin kuvvetler ve birbirlerinden etkilenmiş kuvvetler oluşur. Sonra, bunlar semavi cisimlerin ve birbirlerinin tesirleri altında kalarak birbirlerinden farklı olan türlü ihtilatlar/karışım ve birçok imtizaçlar/birleşim ve miktarlar oluşur. Bunlardan da sair cisimlerin oluşması gerekir öyle ki, önce ustukuslar birbirleriyle karışarak bunlardan birbirine zıt birçok cisimler oluşur. Sonra, bu zıtların bir kısmı yalnız birbiriyle karışır. Başka bir kısmı ise hem birbiriyle hem ustukuslarla karışarak ikinci bir karışımı oluşturur ki bundan da suretçe birbirine zıt olan birçok cisimler oluşur. Bunların her birinden de birbirleri üzerinde etkin kuvvetler ve dış muharrikleri olmaksızın kendiliklerinden hareket eden kuvvetler oluşur. Bunlara da semavi cisimler tesir ederek birbirleri üzerinde etkin olmayan, ustukusların etkisi altında kalmaya ve ustukusların üzerinde etkin olmaya başlar. Bu farklı tesirlerin muhtelif cihetlerde birleşmelerinden muhtelif karışımlar oluşur ve ustukuslardan ve ilk maddeden çok uzakta kalırlar. Böylece karışa karışa eski terkiplerden daha karışık yeni terkipler meydana gelir, öyle bir raddeye gelirler ki artık karışma imkânını kaybederler ve onların karışmalarından oluşacak cisimler, onlardan da ustukuslar kadar uzak kalarak ihtilat son bulmuş olur. Böylece bir kısım cisimler ilk ihtilattan, bir kısmı İkincisinden, diğerleri üçüncüsünden, bazıları da son ihtilattan oluşurlar. Madenler nispeten sade ve ustukuslara daha yakın ihtilatlardan oluşmakla ustukuslardan az uzaktadırlar. Bitkiler daha girift olup ustukuslardan daha uzak terkiplerle oluşurlar ki evvelkilere nispetle ustukuslardan daha uzakta kalır. Nâtık olmayan hayvan bitkilerden daha karışık bir terkipten oluşurlar. İnsan ise, müstesna suretle, son terkipten oluşurlar. Bu cisimlerin her birinde kendiliklerinden hareket eden kuvvetler, başkaları üzerinde müessir olan kuvvetler, başkası vasıtasıyla müessir olan, yani faili başkasında yer alan kuvvetler bulunur.”²¹⁴ Daha sonra Farabi: *İşte gök altındaki tabi şeylerin var olma sebepleri bunlardır*, demektedir.²¹⁵

²¹⁴ Farabi, *El-Medinetü-l Fazıla*, s. 46-47.

²¹⁵ Farabi, *El-Medinetü-l Fazıla*, s. 48.

Farabi insanın irade sahibi bir varlık olduğundan ve seçme yeteneğine sahip olduğundan da bahsetmektedir. O, insanda iki şey vardır. Biri doğuştan, diğeri irade iledir demekte ve doğuştan olanları tabi şeyler olarak isimlendirmektedir. İkinci olarak insanın seçmesi ve irade etmesiyle meydana gelen eylemlerinin var olduğunu söyler ve her birinin ayrı ayrı araştırılması gereken konular olduğundan söz etmektedir.²¹⁶ Bununla beraber Farabi canlılardan bir fiilin meydana gelebilmesi için sadece iradeyi yeterli görmemektedir. İrade kuvvetine yardımcı bazı kuvvetlerin bulunmasını gerekli görmektedir. Bu kuvvetler bedenın bu fiilleri yapmak için tahsis edilmiş bulunan organlarına yayılmışlardır. Onların bazıısı sinirler, bazıısı kaslardır. Bunlar insanlar ve hayvanların kendileri ile arzu ettikleri fiilleri gerçekleştirdikleri organların içinde bulunmaktadır. Bu organlar ise eller, ayaklar ve bedenın irade ile hareket ettirilen diğerkısımlarıdır. O halde bedenın bu tür kısımlarına yayılmış olan bu kuvvetlerin hepsi kalpte bulunan amir irade kuvvetinin bedensel aletleri ve hadimleridir, demektedir.²¹⁷

Farabi hem Ay üstü hem de Ay altı âlemde bir nedenselliğın varlığını anlatmaktadır. Farabi'nin ilk sebep ile ilgili düşünceleri her şeye rağmen yerel kodlarla ifadesini bulmaktadır. İslam'ın Tanrı tasavvurundan çok uzak olmayan bir anlatım söz konusudur. Tanrı âlem ilişkisini ve ay üstü- ay altı âlemi anlatırken Yunan düşüncesinden ciddi manada etkilenmiş görünmektedir. Sudur nazariyesi, gök cisimlerin ay altı âleme etkileri ve ay altı varlıkların birbirleriyle etkileşimlerini nedensel bir yaklaşımla aktarmaktadır. Ona göre eğer bazı hadiselerin sebeplerini bilmiyorsak, *bu onların sebeplerinin olmamasından dolayı değil, belki bu sebeplerin kolay keşfedilememesinden kaynaklanmaktadır*. Mucizeyi de sebebini bilmediğimiz şeyler kategorisinde değerlendirmektedir. Nedensellik konusundaki bu düşüncelerine rağmen Farabi nübüvvet, vahiy, mucize gibi konuları inkâr eğilimine girmemiş, kendi Tanrı-âlem teorisine uygun yeni izahatlarla şekillendirmiş dersek daha isabet etmiş oluruz. Şimdi mucize konusundaki düşüncelerine bakalım.

²¹⁶ Farabi, *Aristo Felsefesi, (Farabi'nin Üç Eseri)*, Çev, Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 100.

²¹⁷ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 56.

2.5.3 Farabi Düşüncesinde Mucize

Farabi'nin eserlerinde derin mucize tartışma ve izahatlarının var olduğunu söylemek imkânsızdır. Çünkü nedenselliğin mucizenin inkârına sebebiyet verdiği dair tartışmalar çok sonraları Gazali ile ortaya atılmış ve derin tartışmalara sebep olmuştur. Elbette Farabi'den önce Mutezile bilginlerinin farklı mucize yorumları olagelmıştır. Bizim demek istediğimiz felsefe ve nedensellik açılarından mucizenin imkânı veya inkârı ile ilgili tartışmalardır. Felsefî bağlamda nedensellik üzerinden Gazali'nin itiraz ve ithamları, İslam toplumunda geçmişten günümüze geniş yankılar uyandırmıştır. Hiç şüphesiz Gazali'nin “eski filozoflar”²¹⁸ diyerek mucizeyi inkâr ettiklerini iddia ettiği kimselerden biri de Farabi'dir. Farabi, nedensellik düşüncesini şekillendirirken mucizeyi gerçekten inkâr etmiş midir? Bu başlık altında mucize, vahiy ve Nübüvvet konularının Farabi'nin anlam dünyasında kavuştuğu izahatlar ortaya koymaya çalışılacaktır.

Farabi'nin mucize anlayışını anlayabilmemiz için onun yukarıda değinilen nedensellik ve sudur teorisine dair düşüncelerine müracaat etmek lazım. O'nun ay-altı ve ay-üstü alem tasavvuru içinde hem ay-üstü alemin oluşumunda bir zorunluluk/determinizm hem de ay-altı alemin işleyişinde fiziksel zorunluluğun var olduğu görülmektedir. Farabi'nin doğal sisteminin bir parçası olarak vahiy, nübüvvet ve mucize konularının anlaşılması için, insan zihni ile faal akıl arasındaki münasebetin kavranması gerekmektedir. Farabi, faal aklın insan muhayyilesi ile olan ilişkisini şöyle aktarmaktadır: “Muhayyile gücü mükemmeliyetin nihayetine ulaşmış olan bir insan, faal akıldan uyanıkken bile şimdiki zaman ve istikbaldeki cüziyyatı kabul ederse veyahut onları mahsuslarla ifade edebilir ve müfarık makullerin ve sair kutsal mevcutların sentezlerini kabul edip onları görürse, o kimse etkilendiği makullerin tesiri altında, peygamberler gibi, ilahi şeylerden bahsedebilir. Bu hal muhayyile gücünün erişebildiği en yüksek merteye olduğu gibi insanın muhayyile vasıtasıyla erişeceği en yüksek mertebedir. Bunun aşağısındaki mertebelerde, insan bu şeylerin bir kısmını rüyasında görür, bir kısmını uyanık iken görür. Bazen de bu şeyleri hayal eder ama gözleriyle görmez...”²¹⁹

²¹⁸ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981. s.11.

²¹⁹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 77.

Farabi felsefesinde vahiy, maddi olmadığı halde varoluşun metafizik kaderi gereği maddeyle birlikte bulunmak zorunda olan insan nefsinin arınıp varlığında maddeye ihtiyaç duymayacak bir düzeye gelerek faal akıl ile birleşmesi sonucunda gerçekleşen epistemolojik bir olgudur.²²⁰ Faal akıldan vahiy almak ve çeşitli olağanüstülük edinimlere sahip olmak (mucize, keramet, kehanet gibi..) için illa da peygamber olmak şart değildir. Nefsini arındıran, gerekli çabayı gösteren ve süfli âlemin maddi unsurlarından sıyrılabilen insanlar faal akıl ile münasebete girmiş olacağından bu yetkinliğe sahip olacaklardır. Muhayyile kuvveti mükemmeliyetin son raddesine ulaşmış bir insan, faal akıldan uyanırken dahi şimdiki zaman ve istikbaldeki cüziyatı kabul ederse veyahut onları mahsuslarla ifade edebilir ve münfarık makullerin ve sair kutsal mevcutların sentezlerini kabul edip onları görürse, o kimse etkilendiği makullerin tesiri altında, peygamberler gibi Tanrısal şeylerden bahsedebilir. O'na göre bu durum muhayyile gücünün erişebildiği en yüksek merteye olduğu gibi insanın muhayyile vasıtasıyla ulaşacağı en yüksek mertebedir.²²¹

Burada vahiy alma hususunda peygamberler ile diğer insanlar arasındaki fark şu olmaktadır: Peygamberler doğuştan itibaren üstün akıl ve muhayyile yeteneklerine sahip kimselerdir. Dolayısıyla peygamberlerin diğer insanlar gibi fazladan çaba harcamalarına gerek yoktur. Zira onlar çaba harcamaksızın faal akıl ile ittisal ve irtibat için daima hazır dırlar.²²² İkinci olarak Farabi, peygamber ile filozof ve diğer insanların vahiy alma biçim ve şartları konusunda şöyle bir ayrımın olduğunu aktarmaktadır. “Vahiy bir kimsenin faal aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manasıyla hâkim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin faal aklından muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur; *gelecekte haber verir* ve ilâhın aklettiği bir varlık ile hasırdaki cüziyat hakkında haber verir. Bu mertebeye ulaşan bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine ulaşmış olur. Nefsi de mükemmelleşip daha önce söylediğimiz gibi faal akıl ile birleşmiş bir halde bulunur ve saadete ulaştıran her fiile vakıf olur.”²²³ Bu açıklamalardan da anlaşılabilirceği gibi vahiy filozof ve diğer insanların münfail

²²⁰ Yaşar Aydın, *Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 2, Sayı 8, Yıl 1988, s. 39.

²²¹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 77.

²²² Metin Pay, *İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri*, Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt 18, Sayı 47, s. 157.

²²³ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 87.

aklına bir taşma olarak aktarılırken peygamberlerin direk muhayyile kuvvetine taşmaktadır. Burada ayrıca peygamber ile filozof arasında vahyi alma zorluğu açısından bir üstünlük mukayesesinin yapıldığını ve filozofun daha üstün çabalar neticesinde vahye ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu seviyeye ulaşan kimselerin geleceğin bilgisine sahip olacakları ve mucizeler göstereceği de vurgulanmış oluyor.

Farabi'nin mucize konusunda ki görüşleri de vahiy alma şekline paralel bir sistemle ilahi zorunluluğun bir parçası olarak görülmelidir. Buradaki zorunluluk tabiatın doğasına Tanrı'nın yerleştiği bir kanun neticesinde vuku bulmaktadır. Münfail akıl veya peygamber muhayyilesinin faal akıl ile irtibat ve iltisake geçmesiyle faal akıldan vuku bulan bir fezeyan/taşma neticesinde oluşmaktadır. Farabi şunları söylemektedir: “Faal aklın muhayyile gücüne sunduğu ve bu kuvvetin kabul ettiği makulleri rüyalarla taklit edeceği yerde, Tanrısal şeylerle ilgili, kehanetler/mucize ve keramet suretinde ifade eder. Bu şeyler uykuda olduğu gibi uyanırken de vukua gelir. Şu kadar ki uyanırken vukua gelen şeyler nadir olmakla, çok az kimselere nasip olur. Uykuda oluşanlar ise çoğunlukla cüziyattan olup makulleri azdır.”²²⁴ Yine Farabi'nin mucizeyi peygamberliğin şartlarından saydığını, Taylan'ın Farabi'nin *Fususul Hikem* isimli kitabından yaptığı şu alıntıdan öğreniyoruz: “Ruhundan kutsi kuvvesi bulunan kimselere has olan nübüvvet için üç temel şart tespit etmek mümkündür:

- a) Melaikeyi mütehayyile yoluyla müşahade edecek ve ondan Tanrı'nın kelamını işitecek.
- b) Mucize gösterecek.
- c) Nübüvvete sahip olan kişinin ruhunun aynası pas tutmayacak, Levh-i Mahfuz'da olan şey ona yansıyacak, dolayısıyla nefis cevherinin temizliği ve saflığı yüce ilkelere ittisalinin şiddeti sebebiyle, hiç kimseden öğrenmeksizin, bir çaba harcamadan gayba ait şeylere muttali olacak. Böyle bir durum, kutsi ruh meşgul edilmediğinde ve zahiri hisler batini hissi kaplamadığında mümkün olur.”²²⁵

²²⁴ Farabi, *El- Medinetü'l Fazıla*, s. 76.

²²⁵ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (Farabi, *Fususul Hikem*, s. 72 alıntılanarak) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 143-144.

Farabi faziletli şehrini oluştururken, peygamberin yönetiminin üstünlüğünden ve bir yönetici olarak peygamberin vasıflarından da bahsetmektedir. O'na göre faziletli hükümdar, şümüllü bir sanata (yönetme sanatına) sahip olmalı, aynı zamanda filozof ve peygamber olma anlamında mükemmel olmalıdır. Hem zeki ve hem de muhayyile gücüne sahip, bildiğini kelimelerle anlatma yeteneğine haiz, insanları mutluluğa yöneltme konusunda yetenekli ve fiilleri ifa etme gücüne sahip olmalıdır.²²⁶

Farabi'nin mucize ve nedensellik konusundaki fikirlerini aktarılmaya çalışıldığı çalışmanın bu kısımda filozofun sudur nazariyesi ve faal aklın insan muhayyilesine etkileri çerçevesinde nübüvvet ve mucize konusunu ele aldığı görüldü. Farabi ilahi determinizm diyebileceğimiz bir kozmonoloji anlayışı, doğal zorunluluk diyebileceğimiz bir vahiy ve mucize anlayışına vurgu yapmaktadır. Nedensellik anlayışının mucizeleri devre dışı bırakan bir anlayış değil, mucizeleri doğal kaderin kodlarında mündemiç gören bir anlayıştır. Mucizeleri inkâr etmediği, nedensellik ile ilgili düşüncelerine mutabık bir şekilde yorumladığı görülür. Elbette Farabi'nin Tanrı-âlem ilişkisine dair düşünceleri, mucize, vahiy ve nübüvvet ile ilgili düşünceleri İslam kelam bilginlerinin düşüncelerinden farklıdır. Yeni ve farklı bir okuma biçiminin ürünüdür. Bu yeni ve farklı düşüncelerini anlamaya çalışmak yerine O'nu tekfir etmek kolaycılık olsa gerek. Burada Farabi ile ilgili konunun sonuna gelindi. İbn Sina'nın mucize ve nedensellik ile ilgili düşüncelerini işlenecektir. Zira İbn Sina, Farabi'den çok etkilenmiş filozoflardan biridir. İbn Sina'nın mucize ve nedensellik ile ilgili düşüncelerini işlemek konunun iyice anlaşılması ve tekmili için büyük önem arz etmektedir. İbn Sina'nın önce nedensellik ile ilgili düşünceleri incelenecek, sonra mucize ile ilgili düşüncelerine geçilecektir. Mucize ile ilgili düşüncelerinin anlaşılmasına katkı sağlayacağına inanılan vahiy ve nübüvvet konularına da kısaca değinilecektir.

²²⁶ Farabi, *Fususul Medeni, Giriş ve Notlarla Neşreden*, D.M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 38.

2.6 İbn Sina Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik

Ebu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah ibn Sina el-Belhi (980-1036) Özbekistan’da yer alan Buhara yakınlarındaki Afşana kentinde doğdu. Samanoğulları sarayı maliye kâtiplerinden ve saygın bir bilim adamı Abdullah Bin Sina’nın oğlu olan İbn-i Sina, Batı’da "Avicenna" adıyla tanınır.²²⁷ Yalnız doğuda değil Ortaçağ Avrupa’sında da en büyük mütefekkir ve tıp bilgini sayılan Müslüman bir bilgin ve düşünürdür. Bu bölümüm son filozofu olarak İbn Sina’nın mucize ve nedensellik konusundaki düşüncelerini incelenecektir. Onun nedensellik konusundaki düşüncelerini inceledikten sonra mucize konusundaki düşüncelerine geçilecektir. Müslüman bir filozof olarak İbn Sina birçok alanda eser vermiştir. Tez konusu olan nedensellik işlerken bu zengin mirasın adeta bir damlasıyla ilgilenildiği fark edildi. Müzikten mantığa, fizikten metafiziğe, tıptan astronomiye.. Çağının en yetkin eserlerini verdiğini müşahade edildi. Biz eserlerinden yararlanarak nedensellik konusu, ilk neden ve ilk nedenin yapısı, özellikleri, ilk nedende varlıkların nasıl sudur/taşma ettiği incelenecektir. Sudur sonucu oluşan âlemin oluş şekli, Tanrı-âlem ilişkisi, ay üstü, ay altı âlemin işleyişi ve insanın konumu irdelenecektir. Bilindiği üzere İbn Sina’nın felsefesi bir varlık felsefesidir. O, felsefeyi tarif ederken felsefenin konusu ve gayesine değinmektedir. “İlk felsefenin konusu, var olması itibarıyla var olandır demektedir.” O, var olanın mahiyetini ve varlık kategorilerini inceleme konusu yapar. Felsefenin amacı için ise, var olması itibarıyla var olanın özsel ilintileridir, tanımlamasını yapar. Birlik ve çokluk, sebeplilik, madde ve cevher olma ve buna benzer diğer özellikler gibi.²²⁸ Nedensellik konusu işlenirken İbn Sina’nın varlığı nasıl ele aldığı, varoluşsal olarak neye dayandığı, ilk varlık hakkındaki düşünceleri, varlığın özsel ilintileri, birlik, çokluk, sebep, hareket, cevher ve madde gibi kavram/konular işlenecektir. Sudur nazariyesi ve nefsin mahiyetine dair düşünceleri ele alınacaktır. Fiziki neden ve metafiziksel neden ayrımını, yakın neden ve uzak neden olmanın mahiyeti incelenecektir.

²²⁷ Mesut Okumuş, *İbn-i Sina’nın Hayatı Eserleri Ve Düşünce Sistemi Üzerine, Eş-Şeyhu’r-Reis İbn-i Sina (içinden)*, DİB. Yayınları, Ankara 2015, s. 17.

²²⁸ Ebu Ali el-Hüseyin ibni Abdullah İbn Sina, *Risaleler*, Çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s 80.

2.6.1 İbn Sina Düşüncesinde Nedensellik

İbn Sina felsefî düşünceleriyle Farabi'nin takipçisi olmuştur. O'nun nedenselliğe dair düşüncelerini takip etmiştir. Antik Yunan filozoflarının ilk neden ve alemin oluşumuna dair düşüncelerini İslam fikriyatını baz alarak yorumlamıştır. Var olan her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı'yı görmektedir. O'na göre Tanrı varlığı zorunlu olandır ve yokluğu düşünülemeyendir. İlk neden olan Tanrı'nın varlığının öncesi ve herhangi bir nedeni yoktur. Yeni-Plâtoncu sudur teorisini benimseyen İbn Sina, Tanrı ile varlık arasında ilişki kurarak Tanrı'yı, bütün varlıkların sebebi olarak kabul eder.

Varlıkları mahiyet ve varoluşsal olarak üç sınıfa ayırmaktadır. Bunlar varlığı vacip olan varlık, varlıkları mümkün olan varlıklar ve varlıkları mümteni olan varlıklar. Mümteni varlıklar, varlığı düşünülemeyeceği için üzerinde durmaya değer varlıklar olarak görülmemektedir.²²⁹ Zira mümteni varlık varlığı mümkün olmayan varlık demektir ve dolayısıyla varlık kazanmayan şeydir. Bu durumda varlık kazanan şeylerin nasıl olduğuna bakılmalıdır. Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler: İlki, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, varlığı imkânsız olsaydı var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olan varlıktır.²³⁰ Burada zorunlu varlığın nasıl olduğuna bakmak gerekmektedir. İbn Sina zorunlu varlığın mahiyetini açıklarken şunları söylemektedir. “Varlığı, zatı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zatı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. Varlığı, zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir.”²³¹ Böylece varlık temel bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Varlığı, mümkün ve zorunlu varlık ayrımına tabi tutmak İbn Sina'nın ontolojik doktrinini üzerinde bina ettiği bir kuramdır. Bu ayrımdan sonra varlığın nasıl meydana geldiğini açıklamak daha kolay olacaktır.

²²⁹ Taylan, *a,g,e*, s. 183.

²³⁰ İbn Sina, *Şifa Kitabı*, Yayına Hazırlayan: Hüseyin Gazi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 275.

²³¹ İbn Sina, *Şifa*, s. 276.

Ona göre zorunlu varlığın dışında kalan mümkün varlık, Tanrı'nın bilgisi ve rızası ile meydana gelmiştir. O, bu durumu Tanrı'nın kendi zatını, hem salt akıl hem de bütün varlıkların "ilk sebebi" olarak bilmesiyle açıklamaktadır.²³² İlk sebep olarak Tanrı'yı kabul eden İbn Sina sebep kavramı için "*bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu her şeydir*" tarifini uygun görmektedir.²³³ Burada bütün varlıkların sebebi olan İlk sebep etken sebeptir, diğer sebepler ise edilgen sebeplerdir. İlk neden olan Tanrı maddi hiçbir özelliği olmayandır. O salt akıldır, bir ve tektir. "*Birden ancak bir çıkar*" teorisi gereği ilk akıl zorunlu olarak ve fakat O'nun ilmi ve rızası dâhilinde ondan sudur etmiştir. İbn Sina bunu şöyle savunur: "Ondan iki fiil çıkmış olsaydı, bu çıkış iki ayrı yönden olurdu ve nihayetinde fiildeki ikilik, failde de ikiliği gerektirirdi. Fiili kendisinden kaynaklananın zatı bir ise ondan ancak bir çıkar. Eğer onda ikilik olursa, O, bileşik olacaktır. Bu durumun Tanrı için imkânsızlığını ise açıklamıştık. Bu nedenle O'ndan ilk çıkanın cisim olmaması gerekir. Zira her cisim madde ve biçimden oluşur. Madde ve biçim ise iki ayrı nedene veya iki yönü olan tek bir nedene muhtaçtır. Böyle olunca bu ikisinin yani madde ve biçim Allah'tan çıkmış olması imkânsızdır. Zira O'nda bileşikliğin hiçbir şekilde söz konusu olamayacağı ispatlanmıştı. Bu durumda O'ndan ilk çıkan şey cisim olamayacağına göre maddi olmayan bir cevherdir, bu da 'ilk akıl'dır.'" ²³⁴ Tanrı madde olmadığında ve birleşik değil basit/tek olduğundan Tanrı'dan madde ile suretten oluşmuş bir cisim, yani bileşik bir şey çıkmış olamaz, zira böyle olsa Tanrı'nın gerçek birliğine hâlel gelmiş olur. Çünkü Tanrı, salt akıldır. Salt aklın maddenin direk nedeni olması, Tanrı'nın birliği açısından uygun düşmemektedir. Bu teoriye binaen İbn Sina da Farabi gibi varlıkların ortaya çıkışını sudur kuramı ile açıklamıştır.²³⁵

İbn Sina varlıkların var olmasını Tanrı'nın kendi zatını düşünmesiyle açıklamaktadır. Bu düşünme Tanrı'nın varlığından zamansal olarak sonra olamayacağına göre *âlemi kadim* doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn Sina'ya göre âlemin kıdemi Allah'ın kıdemine benzemez. Çünkü ona göre âlemin üzerinden zaman geçmeyen bir yapıcısı vardır. Allah'ın varlığı ise kendiliğindendir, öncesizdir,

²³² Şaban Haklı, *İbn Sina Felsefesinde Fail Nedenin (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi*, Marife Dergisi, Yıl. 4, Sayı. 1, 2004, s. 128.

²³³ İbn Sina, *Risaleler*, s. 83.

²³⁴ İbn Sina, *Risaleler*, s. 60.

²³⁵ Pay, *a,g,e*, s. 158.

yani ezelidir.²³⁶ Âlem ise varlığını Tanrı'ya borçludur. Zamansal olarak olmasa da mahiyet olarak Tanrı'dan sonradır. Varlığın ilk sebebi olan ve ezeli olan Tanrı'dan âlem sudur etmiştir. Aristoteles'e göre ilk muharrik ilk akıldır. Bu da Tanrı demektir. İbn Sina ve Farabi'ye göre ilk akıl Tanrı değil Tanrı'nın eseridir. Akıllar Tanrı'dan ibda olunmuşlardır. Âlem ilk akla bitişiktir. Allah kâinatı idare eden kuvvelerin kendisinden sudur ettiği varlıktır.²³⁷

İbn Sina'ya göre Tanrı'dan ilk sâdır olan, birinci akıldır. Her şey Tanrı'dan meydana gelmekle birlikte Tanrı, cisim gibi bileşik varlıkların yakın nedeni değildir. İbn Sina'ya göre Tanrı'dan sâdır olan ilk akıl, bir açıdan tek, başka bir açıdan ise çokluktur. Tanrı'dan sadır olan ilk akıl tek iken Tanrı'yı, kendisini ve mümkünliğini düşünmektedir ve böylece çokluk oluşmaktadır. İlk akıl, Tanrı'yı düşününce ikinci akıl, kendi varlığını düşününce *felek-i aksanın* sureti yani nefsi, kendisinin mümkün olduğunu düşününce de *felek-i aksanın* cirmi oluşur. Onuncu akıl olan faal akla gelinceye kadar her bir akıl, aynı işlemi tekrarlar. Böylece bütün varlıklar vücut bulur. İbn Sina'ya göre Tanrı birinci aklın doğrudan/yakın nedeni, madde ile suretten oluşan diğer bütün varlıkların ise dolaylı/uzak nedeni konumundadır.²³⁸ Bu sudur sureci on akıl ve dokuz nefis ile dokuz feleğin doğuşuna kadar devam eder. Son akıl etkin/faal akıl'dır. Etkin akıl bu dünyadaki varlıkların maddi öğelerini ve insanların ruhlarını yaratan varlıktır. Etkin akıl aynı zamanda insanların ruhlarına ya da zihinlerine bilgi için gerekli olan form ve kategorileri aktarır.²³⁹ İlk aklın yakın nedeni direkt olarak Tanrı'dır. İlk aklın dışındaki şeylerin iki nedeni bulunmaktadır. Cisimlerin yakın nedeni madde ile surettir. Uzak veya dolaylı nedeni ise Tanrı'dır.

İlk neden olan Tanrı'nın zorunlu oluşunu, onun varlığının bir sebebinin olmaması ve ondan evvel bir varlığın olmaması ile izah eder. Ondan önce bir varlığın olması durumunda onun varlığı ilk varlık olmamış olacak ki bu düşünülemeyecek bir şeydir. Zira varlığının bir sebebinin olması durumunda O, ilk sebep olma özelliğini yitirmiş olacaktır. Şöyle demektedir: “Bilesin ki varlıkların ya bir nedeni vardır ya da

²³⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Tarihsiz, s. 32.

²³⁷ Çubukçu, *a,g,m*, s. 33.

²³⁸ Haklı, *a,g,e*, s. 128. Ayrıca bk. İbn Sina, *Risaleler*, s. 60-61.

²³⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 438.

yoktur. Bir varlığı gerek var olmadan önce zihinde, gerekse gerçekten var iken ele aldığımızda, eğer bir sebebi varsa ona varlığı mümkün (Mümkinu'l-Vucûd) denir. Çünkü varlığı mümkün olanın fiilen ve gerçekten var olması, onun varlığının mümkün oluşunu ortadan kaldırmaz. Eğer ne şekilde olursa olsun onun bir nedeni yoksa ona zorunlu varlık (Vâcibu'l-Vücut) deriz. Bu ilkenin kesinliği ortaya çıkınca, varlık dünyasında, varlığının sebebi olmayan bir varlık bulunduğunun delili şudur: Bu varlık ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu varlık ise, bizim dediğimiz doğrulanmış olmaktadır. Eğer mümkün varlık ise, mümkün varlık, ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir nedenden dolayı var olabilir. Eğer bu sebep de mümkün ise, mümkünler birbirine bağımlı olurlar ve asla var olamazlar. Zira var saydığımız bu varlık, kendinden önce sonsuz bir varlık olmadıkça var olamaz, böyle bir şeyin olması imkânsızdır. O halde mümkün varlıklar neticede zorunlu varlığa dayanırlar.”²⁴⁰

Zorunlu varlık olan Tanrı'nın özelliklerini sayarken öncelikle O'nun bir oluşundan bahsetmektedir. Zorunlu varlığın bir olması gerekir. İki olması ne suretle olursa olsun mümkün değildir. Eğer iki olduğu düşünülürse bu durumda zorunlular karışır. Hemen ardında zorunlu varlığın bir sebebinin olmaması gerektiğinden söz eder ve sebepleri dört kısma ayırmaktadır. Zorunlu varlığın ne şekilde olursa olsun sebebi yoktur. Nedenler ise dört türdür. Bir şeyin varlığının nedeni olan sebep ki bu etkin nedendir. Bir şeyin varlığının gayesi olan neden bu da Gai ve tamamlayıcı nedendir. Bir şeyin varlığı kendinde gerçekleşen neden bu maddi nedendir. Bir şeyin varlığı kendisiyle olan neden ise suri nedendir.²⁴¹ Madde ve suret, bir cismin meydana gelebilmesinin yakın nedenleri olarak kabul edilmektedir. Diğer iki neden olan etkin/fail ve gâî neden ise cismin dışında olmakla birlikte cismin meydana gelmesine sebep olan nedenlerdir.²⁴² Varlıkların sebepleri olan bu dört sebebi bir ev metaforuyla anlatarak anlaşılır kılmaya çalışır. Bu dört sebepten birincisi hareketin kaynağıdır. Evi yapan usta gibidir. İkincisi maddedir. Evin yapılmasında kullanılan kereste, harc vs. gibidir. Üçüncüsü biçimdir. Yapılan evin şekli gibi. Dördüncüsü amaçtır. Evin yapılma gayesi olan oturma gibi. Bu dört sebepten her biri ya yakın

²⁴⁰ İbn Sina, *Risaleler*, s. 45-46.

²⁴¹ İbn Sina, *Risaleler*, s. 47.

²⁴² Haklı, a,g,e, s. 129.

sebeptir ya da uzak sebeptir.²⁴³ Zorunlu varlık bu dört türlü sebepten de uzaktır. Onun maddesi ve sureti yoktur. Etkeni/faili olmadığı gibi varlığı bir gayeye matufta değildir. Dolayısıyla var olan diğer bütün varlıkların bu dört sebebe bina edilmesi kaçınılmaz/zorunlu iken varlığı zorunlu olan ve bütün varlıkların ilk nedeni olan Tanrı'nın varlığı için herhangi bir nedenden söz etmek mümkün değildir. İbn Sina şöyle demektedir: “O'nun zorunlu varlık olduğunu ve her ne yönden olursa olsun bir olduğunu, sebeplerden münezzeh olduğunu, hiçbir şekilde bir sebebinin olmadığını bilmelisin. O'nun sıfatlarının zatına artık (ek) olmadığını, övgü ve kemal sıfatlarına sahip olduğunu, O'nun âlim (bilen), kadir (güçlü), hayy (diri), mürid (isteyen), mütekellim (konuşan), semî (işiten), basîr (gören) vb. güzel sıfatlarının olduğunu da kabul etmek gerekir. Ayrıca O'nun sıfatlarının olumlu, olumsuz veya bu ikisinin bileşimi olmak üzere üç türlü olduğunu da bilmek zorunludur.”²⁴⁴

İbn Sina'nın Tanrı'nın sıfatları konusundaki düşünceleri İslam kelam doktrinlerindeki anlayışıyla mutabık bir konum arz etmektedir. Zat sıfat ayrımını kabul etmemesiyle Mutezile'ye yaklaşırken, sıfatların varlığını inkâr etmemesiyle Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaşmaktadır. İbn Sina Mutezile'yi Sıfatiye olarak isimlendirir ve *salah-aslah*²⁴⁵ konusunda da onlara itirazda bulunur. Sıfatları reddedenlerden bir grubun saçmaladığı gibi, O'nun için iyi ve en iyiyi, uygun ve en uygun olanı gözetmek de zorunlu değildir. Eğer en iyi ve en uygun olanı gözetmek O'nun için zorunlu olsaydı, bu fiilinden dolayı kendisine şükredilip hamledilmesi gerekmezdi. Zira o bu durumda, sadece kendisi için zorunlu olanı yapmış olurdu. Bu durumda O, insanlardan borcunu ödeyen birine benzerdi ki, borcu ödemek hiçbir övgüyü gerektirmez.²⁴⁶ Her şeyin kaynağı olan Tanrı'ya kulları için en iyiyi yapmayı vacip kılmanın ona ibadet ve şükretmeyi anlamsız hale getireceğine dair vurgusu gayet manidardır. İnsanın Tanrı ile bağlantısını sağlayan ubudiyet Tanrı'nın ihsan ve

²⁴³ İbn Sina, *Risaleler*, s. 95.

²⁴⁴ İbn Sina, *Risaleler*, s. 51.

²⁴⁵ Salah-Aslah meselesi: Allah'ın kulları için en iyi ve en uygun olanı yaratması gerektiğini iddia eden Mutezile fikriyatına mensup düşünürlerin görüşüdür. Bu düşünce sistemine göre zulmetmekten münezzeh olan Allah'ın fiillerinin kullarının aleyhine değil, lehine tecelli etmesi gerekmektedir. İlâhî fiiller kulların salahına yani iyiliğine yöneliktir. Kullar için salah ya da aslahı yaratmak Allah'a vaciptir demektedirler. Bk. Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi Ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 49.

²⁴⁶ İbn Sina, *Risaleler*, s. 50-51.

keremine şükretmeyi sembolize etmektedir. Tanrı'dan sadır olan iyi zorunlu olunca ubudiyetin anlamsızlaşması zorunlu olacaktır.

İbn Sina metafiziğinde ontolojik bir nedensellik vardır. Bu konuda Farabi ile mutabık düşüncelere sahiptir. Sudur nazariyesiyle Tanrı-âlem ilişkisini temellendirmeye çalışmaktadır. Çubukçu'nun da değindiği gibi sudur nazariyesinin kaynağı Sümerler, Babilliler ve Keldanilerin yıldızlara biçtiği değerlere kadar uzanır. Yunanlılar sudur konusunda bu milletlerden etkilenmişlerdir. Bir kısım İslam düşünürleri de bu görüşü bazı değişikliklerle benimsemişlerdir.²⁴⁷ İşte Çubukçu'nun bazı İslam düşünürleri dediği kimselerin başında Farabi ve İbn Sina gelmektedir. Bu kadim teoriyi İslam tefekkürüne dair düşünceleriyle sentezleyerek ve tabi olarak çeşitli değişiklikler yaparak yeniden yapılandırmışlardır. O bütün nedenlerin bir dayanağının var olduğunu belirtir. Başlangıcı olmayan nedenler dizisini saçma görmektedir. Fakat nihayetinde değişmeyen mutlak bir sebepte durmak gereklidir. İşte bu sebep Allah'tır.²⁴⁸ İbn Sina sudur nazariyesindeki ontolojik nedenselliğe rağmen tabiat âlemdeki nedensellik düşüncesini zorunlu olmayan bir ardışıklıkla izah etmektedir.

2.6.2 İbn Sina Düşüncesinde Ay Altı Âlem, Oluş ve Bozuluş

İbn Sina ay altı âlemdeki nedenselliği oluş ve bozuluş kavramlarıyla açıklamaktadır. Ay üstü âlemde ise ilk oluşun dışında oluş ve bozuluş yoktur. Allah varlığın ilk sebebi ve tek ilkesidir. Bu ilkeden de diğer varlıklar Allah'ın ilim sıfatının zorunlu bir sonucu olarak var olmuştur. Zira onu bilmesi ile yaratması aynı şeylerdir. Oluş onun iradesi ve rızasıyla oluşmuştur. Oluş sürecini başlatan şey Tanrı'nın kendi bilgisidir. İlk akıl O'nun bilgisinin bir gereği olarak var olmuştur. Diğer ay üstü âlemdeki akılların varlık nedeni ise ilk akıldır. Bütün göksellerin varlığı tamamlandıktan sonra, Ay küresi oluşana kadar sürekli olarak birbirini ardına akıllar sıralanır. Sonra unsurlar (ustukuslar) oluşur ve bunlar “*türce bir ve sayıca çok*” bir tesiri, son akıldan kabul etmek için hazırlanırlar.²⁴⁹ Daha öncede değindiğimiz gibi semavi varlıklar için ilk oluşun dışında bir oluş ve bozuluş söz konusu değildir. Zira

²⁴⁷ Çubukçu, a.g.e, s. 33.

²⁴⁸ Çubukçu, a.g.e, s. 33.

²⁴⁹ İbn Sina, “*Metafizik*”, Şifa Kitabı, s. 350.

buradaki hareket daireseldir. Hareketin doğrusal olduğu yer, ay altı âlemdir ve dolayısıyla oluş ve bozuluş ay altı âlemde söz konusudur. İbn Sina şöyle demektedir: “Âlemin en temel parçaları kaçınılmaz olarak yalındır (basittir). Ayrıca bu yalın parçaların bazılarının oluş ve bozuluşu kabul etmediklerini, bu parçaların ise özlerinde dairesel hareketin ilkeleri bulunan yalın parçalar olduğunu açıkladık. Buna mukabil ay altı âlemde doğrusal olarak hareket eden bazı cisimlerin oluş ve bozuluşu kabul etmesi gerekir. Dolayısıyla bu yalın cisimlerin oluş ve bozuluşa tabi olması zorunlu olur.”²⁵⁰

Sudur teorisi çerçevesinde oluşan göksel varlıklar da ilk akıl gibi aktiftir. Bununla beraber ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkili olan sadece son akıl yani faal akıldır. İbn Sina’ya göre Faal akıl insanın hem varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Gerek insanı ve gerekse bilgisini melekedden tam fiile çıkaran ve yine heyuladan/ilk madde melekeye çıkaran da faal akıldır.²⁵¹ Yine beşeri akılları aydınlatan ve bozulabilir maddeyle birleşmeye yönelik formları yaratan faal akıldır.

İbn Sina, oluş ve bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkmasını da faal aklın maddeye tesir etmesiyle açıklamaktadır: "Bir şey olma potansiyeline sahip ve kendisini bir şey olmaya hazırlamak ve belli bir farklılığı vermek için göksel etmenler maddeye etkide bulunur ve maddeyi hazırlar. Bu hazırlama, maddeye uygun bir form sağlamak içindir ve maddenin hazırlanışı tamamlandığında, münfarık akıldan kendine has özel bir form taşar ve bu maddeye şeklini basar. Nasıl ki akledilir insan ruhuna dışarıdan veriliyorsa aynen bunun gibi form da madde ve şekilden mürekkep varlığa hariçten verilir. Formları veren faal akıldır. Demek ki varlık bir terkipten oluşmuştur, maddesiyle ve şeklin maddeye verdiği şeyle, farklılaşan birçok fert olabilmektedir. Madde bütün fertlerde, form veya şekil ise türün bütün fertlerinde ortaktır.”²⁵²

Oluşum süreci önce dört unsurla başlar. Bunlar toprak, hava, ateş ve sudur. İbn Sina’ya göre bunlar bizim âlemimizdeki oluş ve bozuluşun esaslarıdır. Dolayısıyla bunlar ilk rükünlerdir. Bunlar, ateş gibi yukarıya doğru yönelen mutlak hafif olduğunda, toprak gibi mutlak ağır olduğunda ve mutlak olmaksızın hava gibi

²⁵⁰ İbn Sina, “*Oluş ve Bozuluş*”, Şifa Kitabı, s. 79.

²⁵¹ İbn Sina, “*İşaretler ve Tembihler*”, Şifa Kitabı, s. 591.

²⁵² İbn Sina, *Şifa Kitabı*, s. 67.

hafif olduğunda ve yine mutlak olmaksızın su gibi ağır olduğunda, doğrusal hareketlilerin çoğunun bunlarla tamam olması uygun olur.²⁵³ Yine O, oluş ve bozuluş hakkında şöyle demektedir: “Önceki tartışmalardan oluş ve bozuluşlardaki unsurların dörtten başka olmadığı açığa çıktı. Birisi gözlemlediğinde toprağın mekânında oluşan bitki ve hayvanların topraktan, sudan ve havadan türediğine ve onların varlığının, zorlanmış olanların birleşmesiyle tamamlandığına tesadüf eder. Toprak, oluşan şeyin şekillendirilmesinde ve düzenlenmesinde yapışkanlık ve koruma sağlar; su, oluşan şeyin düzenlenmeyi ve şekillendirilmeyi kolaylıkla kabul etmesini sağlar. Suyun cevheri akıcılığından sonra toprakla karışımdan korunur; toprağın cevheri de suya karışarak dağılmaktan korunur. Hava ve ateş bu ikisinin unsurluğunu kırar ve onlara bileşme itidali kazandırır. Hava genleştirerek aralıkların varlığını sağlar; ateş ise zorlar, pişirir ve bir araya getirir.”²⁵⁴ Bunların ardından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısıyla oluşan birleşimler sonucu sırasıyla maden, bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. İbn Sina bu oluş için: “İşte bunlar yani dört unsur, karışım yoluyla yaratılan şeylerin kendisinden yaratıldığı şeylerdir. Bu karışım, kendilerinde farklı farklı hazırlanmış bağıntılar üzere madenler, bitkiler, hayvan cinsleri ve türlerine göre farklı farklı yaratılma tarzlarının vaki olduğu karışımlardır. İşte bu yaratılanların her birisinin kendilerini kuran bir sureti vardır ki ondan da duyulur nitelikler kaynaklanır. Bazen nitelik değişir ve suret korunur, demektedir.”²⁵⁵ İbn Sina maddenin suretin aracılığıyla veya ortaklığıyla meydana geldiğini söyler. Bir vasıtayla var olma konusunda ay altı âlem ile ay üstü âlemin arasında fark olmadığını ve durumun bizim nefislerimizi yöneten faal akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte böyle olduğunu vurgulamaktadır.²⁵⁶ Maddenin oluşu ve suretlerin farklılığını da şöyle izah etmektedir: “Maddenin özelliği de, herhangi bir suret için tam olarak hazır hale geldiğinde *Suret Verici* den o suretin ona taşması ve onun da bu sureti kabul etmesi şeklindedir. Yine benzer maddelerin farklı suretlerin maddesi olması *Suret Verici'den* kaynaklanır.”²⁵⁷

Dört unsurdan oluş en yetkin düzeyine insan bedeninde ulaşır. Faal akıldan insani nefis sonradan oluşur. Böylece ilk akıldan başlayan oluş süreci akıllı bir

²⁵³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Şifa Kitabı), s. 582.

²⁵⁴ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, (Şifa Kitabı), 110.

²⁵⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (Şifa Kitabı), s. 582.

²⁵⁶ İbn Sina, *Metafizik*, (Şifa Kitabı), s. 348.

²⁵⁷ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, (Şifa Kitabı), s. 111.

varlıkla yani insanla son bulmuş olur. İnsan olmak hem doğal, hem bitkisel, hem hayvansal ve hem de natık (düşünen) nefis güçlerini içerir. Bütün bunlar bir şekilde bir araya toplandıkları zaman ona insanlık mahiyeti verilir.²⁵⁸ İnsan bedeni oluşur oluşmaz ona faal akıl tarafından bir insan nefsi/ruh verilir. Böylece İbn Sina her insanın kendine has bir nefse/ruha sahip olduğunu düşünmektedir. “İnsanda öyle bir yeti vardır ki bununla diğer canlılardan ve onların dışındakilerden ayrılır. Bu, akıl (en-nefs en-nâtika) denilen yetidir. Bu yeti istisnasız bütün insanlarda vardır. Ancak aklın mertebelerinde durum böyle değildir. Çünkü aklın yetileri insandan insana farklılık gösterir, demektedir.”²⁵⁹

İnsanın gerek maddi varlığı ve gerekse nefsi/ruhi varlığı faal aklıdan zorunlu olarak tecelli etmektedir. İnsanın bilgi ve düşünmesinin ve dolayısıyla fiillerinin de faal aklıdan etkilendiğini söylemektedir. Zira O’na göre insanların akli melekeleri ve tahayyül güçleri farklı farklıdır. Her insan akli melekeleri ve tahayyül gücü nispetinde faal akıl ile ittisal halindedir ve onun etkisi altındadır.²⁶⁰ Doğal olarak bu durumda insanı bağlantısız ve bağımsız bir varlık olma özelliğinden mahrum bırakmaktadır. İnsanın olumlu fiiller icra etmesi onun faal akılla olan bağlantısının gücüyle izah edilirken, onun olumsuz fiillerinin sebebi olarak faal akıl ile kurduğu bağın zayıflığı gösterilmektedir.²⁶¹

İbn Sina, insan mizacının oluşumunu da sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik gibi unsurlara bağlamaktadır. İnsan mizacının bu unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan bir keyfiyete sahip olduğunu söylemektedir. Zira unsurlar, birbirleriyle sıkı temas edebilmek için çok dakik parçalara ayrılmıştır. Bu parçacıkların nitelikleri etkin olduklarında ve birbirleri üzerinde etkin olduklarında, orada, bütün unsurların parçacıklarına aynı şekilde yayılıp, dağılmış olan yeni bir model ortaya çıkar. Mademki unsurların ilk kaliteleri dördtür, yani sıcak, soğuk, kuru ve nemlidir, o halde; yeni düzenlenmiş ya da parçalanmış bir cismin mizacı bu niteliklerin bir ürünüdür, demektedir. Ayrıca insan mizacını dengeli ve dengesiz mizaç olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İbn Sina insanların yaşadıkları iklimden etkilendiklerinden ve mizaçlarının buna göre

²⁵⁸ İbn Sina, *Fizik, Şifa Kitabı*, s. 159.

²⁵⁹ İbn Sina, *Risaleler*, s. 36.

²⁶⁰ İbn Sina, *Risaleler*, s. 36-37.

²⁶¹ İbn Sina, *Risaleler*, s. 37.

şekillendiğinden de bahsetmektedir. İnsanın mizacının bulunduğu iklimdeki dört unsura göre yani sıcak, soğuk, kuru ve nemli oluşuna göre şekillendiğini söylemektedir. O, Ekvatorda yaşayan bir insan ile soğuk bölgelerde yaşayan veya denizselliğin hâkim olduğu bir coğrafyada yaşayan ile kurak bölgelerde yaşayan insanların ayrı ayrı mizaçlara sahip olacaklarından da bahsetmektedir.²⁶²

Ay üstü ve ay altı âleme dair düşüncelerine burada nokta koymanın faydalı olacağına inanılmaktadır. Konu özetlenerek aktarmaya çalışıldı. Şimdi O'nun mucize konusundaki düşüncelerine geçilecektir. O'nun sudur nazariyesine dayanan nedenselliğe dair düşüncelerinin mucizeleri imkânsız kılan bir nedensellik olmadığı gerçeğini göz ardı etmemek lazımdır. Mucize konusunu incelediğinde nedensellik konusundaki düşüncelerinin, mucizeleri reddeden, katı bir determinizm'den vareste olduğu görülecektir. O mucizeyi Tanrı-âlem ilişkisinin bir parçası ve ay üstü-ay altı âlemin ittisalının bir neticesi olarak görmektedir. Bu durumda mucize nedenselliğin dâhili bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla mucizenin varlığı onun oluşturduğu sistemin dışında cereyan eden olağanüstülükler değil faal akıl ile peygamberin muhayyilesi arasında vuku bulan peygamber için olağan diğer insanlar için olağanüstü olaylar olarak temellendirilmektedir. Diğer insanlar için mucizenin olağanüstü bir olay gibi görünmesi, onların işin aslına vakıf olmamalarından mütevellittir.

1.6.3 İbn Sina Düşüncesinde Mucize

İbn Sina mucizenin peygamberlerin özelliklerinden olduğunu düşünmektedir. Mucizenin varlığını, vahiy ve nübüvveti kabul etmektedir. Ontolojik nedenselliğe dair görüşleri onu mucize, vahiy ve peygamberliği inkâr etmeye itmemektedir. İbn Sina mucize, keramet, vahiy ve nübüvveti ontolojik determinist/nedensel düşüncelerinin içinde mündemiç ve bu düşünce kalıplarının doğasına uygun olarak anlamlandırmaktadır. İbn Sina'nın Tanrı âlem ilişkisini iyi anlamadan, insan bilgisinin kaynağına dair düşüncelerini ve insan muhayyilesinin faal akıl ile münasebetini kavramadan mucizeye dair düşüncelerini doğru konumlandırmak olanaksızdır. Zira İbn Sina'nın mucize anlayışı, onun determinist görüşleri

²⁶² İbn Sina, *Tıp Kanunu*, (Şifa Kitabı), s. 362-365.

doğrultusunda şekillenmektedir. Ona göre peygamberlerden mucize ve velilerden kerametlerin zuhur etmesi imkânsız değil bilakis bu tabii bir seyirdir. Nasıl ki mümkün olan âlem zorunlu olarak Allah'tan sudur etmiş ve Ona nispetle zorunlu olmuşsa, peygamberlerin de mucize göstermeleri bu süreç içinde değerlendirilmesi gereken tabii bir durumdur. Yani peygamberlerin mucize göstermeleri her ne kadar görünüşte olağanüstü bir durum gibi ele aslında bu imkânsızlık beşerin durumu anlayacak güçten mahrum oluşundan kaynaklanmaktadır. Yoksa peygamber için öyle bir durum olanaksızlığı söz konusu değildir. Onların göstermiş oldukları bu harikuladelikler zaten yaradılıştaki mevcut olan şeylerdir. Bunu anlama gücünden mahrum olanların sandığı gibi normal tabii sürecin dışına çıkan, onların akışını değiştiren bir hadise değildir.²⁶³ İbn Sina'nın vahiy ve mucize öğretisinin üç temel unsuru vardır. Bunlar faal akıl, insani natık nefs ve insanın/peygamberin muhayyile yetisidir. Bu üç unsurun birbirleriyle olan ilişkisi, gerek nebilerin sahip olduğu bilginin, gerekse de onların topluma yönelik görevlerinin mahiyetini belirlemektedir.²⁶⁴ Konunun anlaşılması açısından bu kavramların kısaca açıklanmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

2.6.3.1 Faal akıl

Varlığın ilk sebebi olan Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucu zorunlu olarak ilk önce İlk Akıl sudur etmiş, ilk akıllı takiben dokuz akıl sudur etmiştir. Sudur eden akılların sonuncusu faal akıldır. İşte gök cisimleri ile birlikte ay altı dünyasındaki bütün oluşu bu müstakil akıl belirlemektedir. Faal akıl yeryüzü dünyasında maddeye suretleri vererek cisimlerin varlığa gelişine ve düşünen nefsi aydınlatarak yetkinleşmesine neden olmaktadır. Cevizci, faal akıl hakkında şunları söylemektedir: *Faal akıl bilgi sahibi olabilmesi için insan zihnini aydınlatır. O, bundan dolayı insanın yaratıcısı ve buna ek olarak insan bilgisindeki aktif güçtür.*²⁶⁵ İnsanların faal akılla olan münasebetleri bir değildir. İnsanın akıl ve muhayyile gücünün kuvveti bu konuda belirleyici olarak kabul edilmiştir. Akıl ve muhayyile gücü en yüksek olanlar faal akıl ile en yüksek derecede irtibat içinde olmaktadır. Bu konuda İbn Sina

²⁶³ İsmail Erdoğan, *İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1. Elazığ 1996, s. 439.

²⁶⁴ Hidayet Peker, *Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt. 17, Sayı. 1, 2008 s. 158.

²⁶⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 438.

insanları dört sınıfa ayırmaktadır: Birincisi, pratik güçleri ve keskin muhayyile güçleri sebebiyle hal ve istikbalde olacakların bilgisine doğrudan katılır. Bunlar peygamberler ve ariflerdir. Böylece bunlar tabiat dünyasındaki mucizevî işleri yapmaya muktedir olurlar. Bunlar, nazari güçleri insani muallime ihtiyaç duymayacak bir saflık derecesine ulaşanlardır. İkincisi, yetkin sezgi gücüne sahip olan fakat muhayyile gücü yetkin olmayanlardır. Üçüncüsü, nazari güçleri mükemmel fakat pratik güçleri tam olmayanlardır. Dördüncüsü ise hemcinslerine sadece pratik güçlerinin keskinliği bakımından üstün gelenlerdir.²⁶⁶ İşte, faal akıl ile irtibata giren birinci sınıftaki insan grubu bu irtibatın bir neticesi olarak hal ve istikbalin bilgisine sahip olurlar. Bunların ilmi fezeyanları sonucu tabiat dünyasında mucizeler oluşur. Örneğin sel, depremler ve çeşitli afetlerin vücut bulması bu şekilde mümkün hale gelmektedir. Faal akıl ile irtibat meselesi İbn Sina'nın vahiy nübüvvet ve mucize anlayışını kendi sistemi içinde tutarlı ve mündemiç hale getirmekte ve mucizelerin, hatta kerametlerin varlığına olanak tanımaktadır.

2.6.3.2 Natık nefis

İbn Sina'nın felsefe sisteminde nefis tek bir cisim olup üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi nebati nefis olup ortaya çıkma, gıda alma ve gelişme cihetine raci olarak tabi cismin ilk kemalidir. İkincisi hayvani nefistir. Bu ise tabii cismin cüzleri idrak etme ve irade ile hareket etmesine raci ilk kemalidir. Üçüncüsü insani nefistir. Tabi cismin fikri iradi fiilleri işlemek, görüşler ile hüküm çıkarmak ve külli şeyleri idrak etmesidir.²⁶⁷ İşte İbn Sina felsefe sistemine kelimenin tam anlamıyla hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan konu, aklî nefse, yani nefsin özel olarak insanda bulunan bölümüne (kendisi sayesinde düşündüğümüz akla) dair teorisidir.²⁶⁸ İbn Sina, nazari Aklın dört aşamasından bahsetmektedir. Bunların birincisi potansiyel akıl yani bil-kuvve halindeki akıl, maddi akıl/heyulani akıldır. Bu aklın maddi akıl olarak adlandırılmasının sebebi mahiyeti bakımından maddi olmasından değildir. Bunun sebebi maddenin maddi suretleri kabul etme kabiliyetinde olduğu gibi makul suretleri alma kabiliyetinin olmasıdır. İkincisi,

²⁶⁶ Fahri, *a,g,e*, s. 155.

²⁶⁷ Muhammed eş-Şehristani, *El-Milel ve'n-Nihal*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s.417.

²⁶⁸ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, Derleme ve Tercüme M. Cüneyt Kaya, Kılask Yayınları, İstanbul 2004, s. 65.

meleki akıl olup kendisinde ilk makullerin akıl yoluyla bil fiil var olmasıdır.²⁶⁹ Üçüncüsü, fiil halindeki bil-fiil akıldır. Bilgiyi elde etmek için işlem basamaklarına ihtiyaç duymadan istenildiği anda ikinci akla ulaşılabilen akıldır. Burada akıl potansiyel güç ve fiil melekesi olmaktan, fiile geçme aşamasına ulaşmaktadır. Dördüncüsü ise müstefad/kazanılmış akıldır.²⁷⁰ Müstefad akıl, varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halde kendisinde olduğu akıldır. Olgunlaşmış ve fiil icra kuvveti kazanmış akıldır. Farabi'ye göre insan akli müstefad akıl şeklinde faal akla, yani sırf akledilirlerle, bizim dünyamız ile ilgisi olmayan üstün ideal varlıklara çevrilir ve onları kavrar. Bu kavrayışında tecrübenin rolü büyüktür. İbn Sina bu konuda ondan daha uzlaştıracıdır. Ona göre tecrübenin hazırladığı zemin üzerinde müstefad akıl, akledilirleri kavrayacak hale gelir.²⁷¹

İbn Sina'nın düşüncesinde filozofun insan anlayışı diyebileceğimiz "nefs nazariyesi" önemli bir yer tutar. Buna göre manevi bir cevher olan nefis ile maddi bir cevher olan bedenden meydana gelen insanın iki temel yeteneği yahut gücü vardır. Bunlardan birisi, salt-bilmeyle ilgili olan ve nazari akıl gücü dediğimiz insanın benliğinde gerçekleşen bilme gücü; diğeri ise bilmenin yanı sıra yapmakla da ilgili olan, bilme ve yapmayı birlikte içeren ve bedenin de yardımıyla fiile çıkan ameli akıl gücüdür. İbn Sina, ikincisine dahil olan bilme güçlerini; kısaca dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme gibi duyulardan oluşan dış duyular ve bu duyuların duyumlarını birleştiren ortak duyu, duyumları saklayan hayal ve musavvire, bunlardan yeni duyum nesneleri üreten tahayyül, bu duyumları tikel olarak değerlendiren vehim, bu değerlendirmeleri saklayan ve gerektiğinde anımsayan duyulardan meydana gelen iç duyular olmak üzere ikiye ayırır: Bunlardan vehim, insanların beş duyusu ile duyumsadıkları, üzerinde işlem yapan bir iç duyum gücüdür. İbn Sina'ya göre diğer canlılarda da bu düzeyde bilgi yetisi bulunduğu için söz konusu güçlerin hepsine birden hayvani güçler adı verilir.²⁷²

İbn Sina'ya göre nefiste doğanın yaptığına benzer bir yapma gücü vardır. Peygamber ve veli kullar bu nefis gücü sayesinde muhataplarına çeşitli tesirlerde

²⁶⁹ Şems İnati, *İbn Sina*, Nasr, (İslam Felsefe Tarihi içinden), s. 285.

²⁷⁰ İbn Sina, *Risaleler*, s. 118.

²⁷¹ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963, s. 73.

²⁷² Ali Durusoy, *İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.28, Sayı, 1, 2005, s. 126.

bulunabilmektedirler. Peygamber dışındaki kuvvetli ve şerif kişilerde bu nefis gücüne sahip olabilmektedirler ve bu şekilde başka kişileri ve maddeyi nefis güçleriyle etkileyebilmektedirler. Buna göz değmesini delil olarak getirmektedir.²⁷³

İbn Sina âlemdeki olma ve bozulmaların nihai sebebinin semavi cisimler olduğunu söyler. Cüz'i olmaları hasebiyle bu semavi cisimlerin hareketleri onlar üzerinde tesir icra eden münfarık faillerin, yani bütün nefisler gibi tabi güçler vasıtasıyla faaliyet gösteren semavi nefislerin cüzi idraklerince meydana getirilmeleridir. Semavi nefisler gelecekte vuku bulacak bütün olaylar zincirine vakıf olurlar.²⁷⁴ Bunları yani bu bilgileri, bizim güçlerimizin eksikliğinden dolayı bilmememiz onların bu bilgilerine engel değildir. Onlarla ittisal içinde olmak onların bilgisinden edinmeye sebebiyet vermektedir. Bu ittisal herkes için mümkün değildir. Akıl ve nefis gücü yüksek kimseler semavi nefislerle ittisale geçebilmekte ve onların sahip oldukları bizim için olağanüstü sayılacak hal ve durumlara sahip olabilmektedirler. Bunların başında peygamberler gelmektedirler. Peygamberlerin semavi nefislerle ittisali neticesinde sahip oldukları mucizeler bizler için olağandışı veya olağanüstü iken peygamberler için gayet olağan durumlardır.

2.6.3.3 Muhayyile gücü

Muhayyileyi Cevizci şöyle tarif etmektedir: “Hayal gücü veya imgelem: Zihinde, imge ya da suretler oluşturma, algısal olmayan imge içeriklerini kurma yetisidir. Bu imge, suret ya da tasarımları, dış dünyadaki karşılıklarından bağımsız olarak yeni birleşimler halinde, bir araya getirme gücü. Algıdan imgeler, tasarımlar şeklinde canlandırma, değiştirme ve yeni yapılar içinde düzenleme yetisidir.”²⁷⁵ Daha öncede değindiğimiz gibi İbn Sina, Peygamber ve mucize görüşüne ışık tutacak mahiyette insanları dört sınıfa ayırmaktaydı. Bunlardan birinci grupta yer alanlar pratik güçleri ve keskin muhayyileleriyle hal ve istikbalin ilmine muttali olabilen, tabiat dünyasındaki mucizevî işleri yapabilme gücüne sahip kimseler idi. Bunların nazari güçleri insani muallime ihtiyaç duymayacak saflıkta idi.²⁷⁶ İşte bu aktif akli güç, saf ve yetkin nefis ve muhayyile gücü peygamberlerde birleşmektedir. Bu güçler birleşince mucize göstermek sıradan ve olağan hale gelmektedir.

²⁷³ Taylan, *a,g,e*, s. 216.

²⁷⁴ Fahri, *a,g,e*, s. 154

²⁷⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 462.

²⁷⁶ Fahri, *a,g,e*, s. 155.

İbn Sina ilk sebep olan Tanrı'nın, mütakellim sıfatını anlatırken mucize ve vahyin gerçekleşme kodlarını da bizlere sunmaktadır. Vahiy, mütakellim olan Allah'ın ilminin peygamberin muhayyilesinde kelime kalıplarına dökülmesi ve böylece peygamberin bu olağanüstü ilme sahip olmasıdır. "Peygamber gayb bilgisini Allah' tan melek/faal akıl vasıtasıyla alır. Muhayyile yetisi de bu bilgileri alır ve onları çeşitli harfler ve şekiller halinde biçimlendirir. Hayal yetisi duygu levhasını boş bulur. Böylece bu ifadeler ve biçimler oraya işlenir. Oradan düzenli sözler işitilir ve bir insan şekli görülür. İşte vahiy budur."²⁷⁷

Vahyi tanımlarken İbn Sina: "Bir şeyi zaman dışı olarak peygambere iletme", tanımını kullanır. Buna göre, Peygamber de saf ruhunda kendisine iletileni ve ileteni biçimlendirir. Bu tıpkı ilimlerde bilinen nesnenin, biçiminin zihninde biçimlendirilmesi gibidir. Yine İbn Sina'ya göre bu aktarılan ilimler ve peygamberlerin muhayyilesine işlenen bu biçimler bazen İbranice, bazen Arapça ifade edilir. Yani kaynak bir olduğu halde, alıcı/mazhar çoktur. İşte meleklerin sözünü işitmek ve onları görmek bundan ibarettir. Bu zihne işlenenler, söz konusu biçim ile birlikte söze dökülürse, bunlar Kutsal Kitabın ayetlerini oluştururlar. Şayet bunlar zihne işlenmiş bir söze dökülürse, bu da peygamberliğin bildirilmesidir. Bununla beraber İbn Sina burada muhayyile gücünü kesp edilen, kaynağı duyular ve gözlemler olan zihindeki hayalden tefrik etmektedir. Zira duyu, duyuları bazen iç, bazen de dış duyularla algılar. Nitekim biz varlıkları iç yetilerle algılarız. Çünkü biz önce algılar sonra biliriz demektir. Buna mukabil peygamberlerin hayal gücü bizden farklı olarak önce bilir, sonra algılar."²⁷⁸ Önce bilgiyi alır sonra harmanlar ve en son olarak kelime kalıplarına koyarak muhataplarına aktarır.

Kutsi akıl sahibi olan peygamberler faal akıl ile ittisal kurmak için özel çabaya ihtiyaç duymamaktadırlar. Onlar yüksek sezgi gücü, nefsi temizlenmişlik ve kutsi güç ile faal akla gerek uyanıkken gerekse rüya halinde irtibata geçmektedirler. Böylece gayb bilgisine ve kendisinin dışındaki insanlar için mucize sayılan fiiliyatlara mazhar olurlar.

Sonuç olarak İbn Sina mucize ve keramet gibi olağanüstülükleri kendi Tanrı-âlem tasavvuru içinde nedenselliğin bir parçası olarak temellendirmektedir. Bu

²⁷⁷ İbn Sina, *Risaleler*, s. 56.

²⁷⁸ İbn Sina, *Şifa Metafizik*, s. 141-142.

durumda mucize ve keramete onun nazariyesi zaviyesinde bakıldığında olağanüstü durumlar olmaktan çıkmaktadır. Bu olayların sırrına ermeyenlerin, bu olayları anlayacak ve yorumlayacak akıl, nefis ve muhayyile gücünden mahrum olanların nezdinde olağanüstü gibi görülmesi durumu değiştirmeyecektir. Peygamberle ve veli kullar kendilerine bahşedilmiş kutsi akıl, arı duru ve güçlü nefis ile muhayyile gücü sayesinde faal akıl ile ruhi bir ittisal sağlarlar. Bu ittisal onların (semai nefisler ve faal aklın) geçmiş ve geleceğe dair sahip oldukları bilgilerine muttali kılar. Böylece diğer insanlara ve maddeye tesir etme, İslami literatürle tasarrufta bulunma güç yetkinliğine sahip olurlar.

Bu izahatlarla iktifa edecek ve bundan sonra tezin ikinci bölümüne geçilecektir. İkinci bölümde Gazali ve İbn Rüşd'ün mucize ve nedenselliğe dair görüşleri ele alınacaktır. İki tehafüt yazarının konumuza dair görüşleri, tenkit ve cevaplarını etraflıca işlemeye çalışılacaktır. Gazali'nin birinci bölümde konumuza dair görüşlerini incelediğimiz filozoflara yönelttiği itiraz ve ithamlar, Gazali'nin nedenselliğe dair düşünceleri, gerek Gazali'nin ve gerekse Sünni geleneğin mucize anlayışı, Tanrı-âlem tasavvurlarını inceledikten sonra İbn Rüşd'ün mucize anlayışı ve Gazali'ye verdiği cevapları incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÖM

3.1 GAZALİ VE İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE MUCİZE VE NEDENSELLİK

Tezin bu son bölümünde önce Gazali'nin mucize ve nedenselliğe dair görüşlerine değinilecektir. Gazali'nin mensubu olduğu Ehl-i Sünnet geleneğinin mucize anlayışı, Tanrı- âlem tasavvuru, Tanrı'nın her şeye yeten kudreti konuları satır aralarında işlenecektir. Gazali'nin zorunlu nedenselliği reddeden düşünceleri uzunca analizlere tabi tutulacaktır. Zira Gazali'nin bu konudaki düşünceleri özelde İslam âleminde genelde bütün dünyada çeşitli tesirler yaratmış, birçok araştırmaya konu olmuştur. Gazali'nin İslam filozoflarına yönelttiği tenkitler İslam âleminin felsefeye ve filozoflara bakışına çeşitli etkilerde bulunmuştur. Fahri'nin değimiyle İslam âleminin Yeni Eflatunculuğa karşı koyma tarihinde en büyük filozofu Gazali olmuştur.²⁷⁹ Onun mucizelerin imkânını ve Tanrı'nın kudretini ispat etmek için gösterdiği çaba, çeşitli tenkitlerin yanında nice övgülere de mazhar olmuştur. Konu işlenirken kimin haklı kimin haksız olduğuna dair polemiklere girilmeden mücerret olarak konuya dair efkâr aktarılmaya gayret edilecektir. Zira konu komplike bir konudur ve hakkında hakemlik yapılacak bir mevzu da değildir. Birinci bölümde Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın düşünceleri incelenirken önce nedensellik konusu sonra mucize konusu işlenmişti. Gazali ve İbn Rüşd'ü incelenirken bunun tam tersini yapılacak önce filozofların mucize anlayışları incelenecek, sonra nedenselliğe dair düşüncelerine geçilecektir. Zira son iki filozofun nedenselliğe dair düşüncelerinin merkezini mucize konusu oluşturmaktadır. İlk filozofların nedenselliğe dair düşünceleri mucize merkezli değildi. Onlar mucizeyi kendi düşünce sistemlerine dâhil ederek işlemişlerdi. Nedensellik konusu birinci bölümde düşünceleri işlenen filozoflarda daha merkezi bir konu olarak ele alınmıştır. Ayrıca konu işlenirken daha önce de yapıldığı gibi tarihi sıraya riayet edilecektir. Önce Gazali'in mucize ve kerametlerin imkânına dair görüşleri incelenecek sonra nedenselliğe dair düşünce ve tenkitlerine geçilecektir. Ardından kendisinden yaklaşık yüz yıl sonra yaşayan İbn Rüşd'ün mucize ve nedenselliğe dair düşünceleri incelenecektir. Ulaşılabildiği kadarıyla filozoflarımızın kendi eserlerinden yararlanılacaktır. Her iki filozofun

²⁷⁹ Fahri, *a,g,e*, s. 223.

düşüncelerine dair yazılmış kitap ve makalelerde birçok değerli bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan da istifade edilecektir.

3.1.1 Gazali Düşüncesinde Mucize

İslam felsefesinde mucizeleri felsefî bir problem olarak doğa felsefesi içinde nedensellik bağlamında tartışma konusu yapan ve detaylı olarak analiz eden düşünür Gazali'dir.²⁸⁰ O, mucizeyi Eş'ari kalam ekolüne mutabık bir şekilde anlamaktadır. Eserlerinde mucizenin peygamberliğin ispatı için zorunlu bir delil olduğuna vurgu yapmaktadır. Bir padişahın mahiyetinde çalışan birinin tebaasına hitaben, benim padişahın memuru olduğumun delili padişahın âdetinin hilafına üç defa kalkıp oturmasıdır derse ve padişahta âdetine hilaf olarak üç defa kalkıp otursa buna şahit olanların o kimsenin padişahın memuru olduğuna inanması zorunlu olur. Aynen bunun gibi peygamber de âdetin hilafına mucize gösterince ona da inanmak öylece zorunludur, demektedir.²⁸¹ Ayrıca mucizelerin peygamberlerin davasında doğru olduklarının delili olduğunu belirterek şöyle demektedir: “Mucize getiren herkes davasında doğrudur. Muhammed de mucize getirmiştir. O halde o da davasında doğrudur.”²⁸²

Gazali mucizeyi Allah'ın fiili olarak görmektedir.²⁸³ Allah yeryüzündeki peygamberlerini, inandırıcı olmaları için, mucizelerle teyit etmiştir. Mucizeler, Allah'tan başkasının yapamadığı tabiatüstü işlerdir.²⁸⁴ Kişinin mucizeyi gördükten sonra akli olarak araştırma yapmasını gereksiz görmekte ve hemen inanmasının vacip olduğunu vurgulamaktadır. Mucizeyi doktorun hastaya sunduğu, kendisine şifa veren ilaca benzetmektedir. Zira hasta bu ilacın şifa verip vermeyeceğini araştırmakla meşgul olursa şifayı bulma konusunda gecikmiş olacaktır.²⁸⁵ Gazali mucizeyi, insan gücünü aşan ve tabiat kanunlarının ötesine geçen olağanüstü işler

²⁸⁰ Pay, *a,g,e*, s. 160.

²⁸¹ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *İhyau Ulumi'd Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Cilt, 1, Bedir Yayınları, İstanbul 1989, s. 292-293.

²⁸² Ebu Hamid Muhammed Gazali, *El İktisat Fil İtikat*, Çev. Ömer Dönmez, Hisar Yayınları, İstanbul tarihsiz, s. 30.

²⁸³ Gazali, *El İktisat Fil İtikat*, s. 118.

²⁸⁴ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *Dinde Kırk Prensiptir, Risaleleri*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 39.

²⁸⁵ Gazali, *El İktisat Fil İtikat*, s. 179-179.

olarak tarif eder. Mucize bu olduğu için peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri fizik ve kimya kanunlarıyla izah etmek mümkün değildir.

Mucizelere inanmak için onların bu şekilde izah, ispat ve tekrar edilmelerini istemek de yanlıştır. Çünkü bu şekilde izah, ispat ve tekrar edilebilen bir olay, herkesin yapabildiği bir iştir. Böyle bir işi ise doğru olan peygamber de, bir yalancı da gösterebilir. Ancak ilim mucizeyi açıklayamazsa da akıl onun gerekli olduğunu ve onun Allah'ın gücüyle meydana gelebileceğini kabul eder.²⁸⁶ Ayrıca, Mucize sihir de değildir. Çünkü sihir, gerçekliği olmayan geçici bir hayaldir.²⁸⁷ Bu mucizelere örnek olarak birçok olağanüstü durumdan söz etmektedir. “Çakılların tespih etmesi, asanın yılanı dönmesi, yabani hayvanların konuşması, Yahudi karısının zehirlediği kuzu dolmasının sofrası üzerinde, Peygamberin ve ashabın önüne konduğu zaman, dile gelip Peygambere: “*Benden yeme! Ben zehirliyorum*” demesi, ayın yarılması, parmaklarından su akması ve daha bunlara benzer nice mucizeler...²⁸⁸ Bu mucizeleri sayan Gazali peygamberin en büyük mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu ayrıca vurgulamaktadır. Peygamberin en büyük ve en açık mucizesi fesahat ve belagatiyle bütün Arapları aciz bırakan Kur'an-ı Kerim'dir. Gazali'ye göre Kur'an, kısa, sade, açık, düzgün ifadeleriyle, nazmı ve ikna edici üslubu ile ayrıca ümmi bir peygamber tarafından geçmişin haberlerini en doğru şekilde anlatmasıyla, Bizans'ın İran'a galip gelmesi²⁸⁹ ve Mekke'nin fethi²⁹⁰ gibi konuları önceden haber vermesiyle en açık mucizedir.²⁹¹

Gazali mucize göstermeyi ruhun asaleti, saflığı ve temizliği ile izah etmektedir. İnsan ruhu asli saflığını muhafaza etmesi halinde külli ruhun aydınlatmasına (ışrak) istidatlı, ondan aklın kavrayabileceği suretleri almaya kabiliyetli hale getirilir. Lakin bazı ruhlar bu dünyada kendisine arız olan muhtelif hastalıklar ve çeşitli sebeplerden ötürü hakikatleri idrak edemez bir hale gelir. Bazıları da asli sıhhatini korur, bozulmaz. Böylece kabiliyetini kaybetmez. Bunlar

²⁸⁶ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *Risaleler, Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 121-122.

²⁸⁷ Gazali, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, s. 126.

²⁸⁸ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *İki Madnun*, Çev. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1988, s. 48, Gazali, *İhyau Ulumi'd Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1989, s. 291.

²⁸⁹ er-Rum, 30/ 1-4.

²⁹⁰ Fetih, 48/27.

²⁹¹ Gazali, *İhya*, s. 286.

vahiy alma kabiliyeti olan, mucizeler gösteren, bu keven ve fesat âleminde tasarrufa muktedir olan nebilerin ruhlarıdır. Bu ruhlar asli sıhhati üzere kalabilmiş, arızı illet ve marazi unsurlarla mizaçları bozulmamıştır. Bu sebeple nebiler insanları fitratlarındaki temizliğe çağıran ruh doktorlarındandır.²⁹²

Gazali mucizeleri hissi, akli ve hayali mucizeler şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Bunların her birini aktarırken aynı zamanda savunmalarını da uzun uzadıya yapmaktadır.²⁹³

Hissi Mucize: Bunlar “*Beş duyuya tesir edenler, görülen ve tutulan maddi olan*” mucizelerdir. Bunların Allah’ın sonsuz kudreti ile gerçekleştiğine vurgu yapmaktadır. Mesela çakılın konuşması, Allah’ın çakılda, onun konuşmasına yarayacak ilim ve hayat yaratmasındandır. Hayvanların konuşması da onlarda akıl, kudret ve konuşma yaratmasındandır. Sonra bu nevi mucizelerin imkân dâhilinde olduğunu vurgulamaktadır. Bunlar gerçekleşmesi imkânsız şeyler değildir. Zira Allah *bazruç* denilen bir nevi tere otunda veya Horasan teresinde hayat, kudret ve zehir yaratmaya ve ondan da akrep meydana getirmeye muktedirdir. Köknar tohumu çekirdeğinden de bir başka akrep yaratabilir. Sığır etinden bal arısı, meniden insan ve sair hayvanları da kendi maddelerinden vücuda getirmektedir. Aynı zamanda Allah’ın, Peygamberlere has olan o mukaddes ruhun mucizesi ile çakıl taşında hayat ve kudret yaratmaya gücü yetmektedir. Sonra Gazali yılanın kadın kılından yaratıldığının sabit olduğundan bahseder. Derisini oynatan yılanın maddesini kadın kılından halk ettiğini gören ve hisseden, diğer taraftan da bir kılın bir yılanı dönmesine şaşmayan bir kimse, asanın yılanı dönmesine nasıl taaccüp edebilir? Onu nasıl inkâr edebilir? Hâlbuki o kuru ağaç parçası evvelce canlı bir bitki idi. Kendisinde hayat vardı. Kıl ise hiç bir zaman hayat sahibi değildi. Kılın uzaması, kendinde hayat olmasından değildir. Onu meydana getiren hücredir. Kıl, hücrenin yaptığı cansız maddelerin dibinden ve kökünden eklenmekle uzar. Hayvan ve bitki olmayan cisimler de birbirlerine benzerler. Nitekim bu, insan vücutlarında caiz olduğu gibi aynı benzerlik diğer cisimlerde de caizdir. Üstelik insan vücudu, mizacının itidalde olması sebebiyle bu şeyleri kabul ettiği gibi bu itidal her ne kadar

²⁹² Ebu Hamid Muhammed Gazali, *Ledun Risalesi*, Çev. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun, Furkan Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 97-98.

²⁹³ Gazali, *İki Madnun*, s. 48.

hararete ve rutubete bağılı olsa da her cisim mutedil bir mizacı kabule müsaittir. Her cismin hararet ve rutubeti kabul etmesi de imkânsız değildir, diyerek hayatın her alanında zaten birçok mucizenin var olduğunu, bunları kabul edenlerin hissi mucizeleri kabul etmemesinin çelişik bir durum olacağını vurgular. Ayrıca mucizelerin peygamber duasıyla vuku bulacağını izah eder. Peygamber duası ve hizmeti de bu şeylerin mühletsiz, müddetsiz ve külfetsiz olarak bir anda oluvmesine sebep olabilir. Gerçi bu gibi vakıaları Cenab-ı Hak, ilahi adet ve nizamınca belirli süreleri içinde zaman zaman, derece derece vücuda getirmekte ise de bunları mucize yolu ile Peygamberlerinin elinde müddetsiz meydana getirtmekle de Peygamberlerinin şerefini açığa çıkarıyor. Gazali harikulade şeylerin vuku bulmasını muhal olarak görmemekte ve bunu şu örnekle izah etmeye çalışmaktadır: “Delilimiz güneş ve ateştir. Çünkü sıvı cisimlerde ve sairlerinde güneşin tesiri ile husule gelen şeyler, ancak belli başlı bir zaman içinde ve tedrici bir surette meydana gelir. Hâlbuki ateşin harareti ile hâsıl olanlar anında olur. O halde Peygamberlerin muradının herhangi bir yöndeki tesiri neden muhal olsun ki, onun iradesinin diğer insanların iradesine nispeti ateşin hararetinin güneşin hararetine nispeti gibidir.”²⁹⁴

Akli Mucize: Gazali akli mucizeyi izah ederken meali verilecek şu ayet ile işe başlamaktadır. “Hiçbir şey yoktur ki O’nu tespih etmesin.”²⁹⁵ Bu ayete bakıldığında yaratılmış her şeyin yaratanına ve yaratanının vücuduna şahadet ettiğini anlamaktayız, demektedir. Bu aynı bir binanın banisine, bir kitabın yazarına şahitlik etmesi gibidir. Böyle şahitliğe lisan-ı hal denilir. İslam kelamcıları buna “*medlulüne delalet eden şeydir*,” derler. Kâinat bir mucizedir, lisan-ı haliyle Allah’ı tespih eder ve mucizevi bir şekilde onun ve peygamberinin varlığına şahadet eder.

Hayali Mucize: Peygamberlerin muhayyile gücüyle alakalı bir mucizedir. Öyle ki Peygamber bile bunu gerçek mi rüya mı olduğunu anlamaz. O derece ki gerçekten o uyanık kişi bunun, kendinden hayali bir söz mü yoksa hariçten hissi bir konuşma mı olduğunu ayırt edemez. Lisan-î hal temsil sureti ile hissedilen bir şey olur. Bu hal peygamberlerin ve resullerin hassalarıdır. Nitekim hal dili uykuda, Peygamberlerden başkalarına da temessül eder ve onlar ses ve söz işitirler. Örneğin insan rüyasında kendisiyle konuşan deve görür. Yahut kendisine seslenen at görür

²⁹⁴ Gazali, *İki Madnun*, s. 49.

²⁹⁵ İsra 17/44.

veya ölmüş bir kimse ona bir şey verir veya elinden tutar yahut kendinden bir şeyi almış ve yok etmiş görür. Yahut da parmağını altın veya gümüş olmuş veya tırnağını aslan olmuş ve daha bunun gibi uyuyanın rüyasında gördüğü (adet üstü) şeyler görür. İşte insanların rüyalarında gördüğü bu gibi şeyleri Peygamberler uyanık hallerinde görürler ve onlarla uyanık hallerinde konuşurlar. O kadar ki gerçekten o uyanık kişi bunun, kendinden hayali bir söz mü yoksa hariçten hissi bir konuşma mı olduğunu ayırt edemez. Uyuyanda rüyasında gördüklerinin bir rüya olduğunu ancak uyanınca anlar, uyku ile uyanıklık arasını bu sebeple ayırt eder. Bir kimsenin veliliği tam olursa, diğer bir deyimle velayet-i tammesi olanlar, velilik feyzinin ışıklarını, hazır olanların hayallerine o derece bol verir ki bu ışığı alanlar görececeklerini görürler, işiteceklerini işitirler. Hayali temsil, hayatın canlanması, cesetlenmesi bu mertebede olanlarda meşhurdur. Velilik mertebelerinin bu derecelerine, hepsine, topuna, inanmak gerekir, demektir”.²⁹⁶

Mucizenin ispatlanması hususunda bunların dışında birçok deliller ve akli önermeler getirmektedir. Mucize gösteren herkes davasında haklıdır. O halde Peygamber de davasında haklıdır. Çünkü o mucize getirmiştir. Gazali, eğer bir kişi peygamberin mucize gösterdiğini kabul etmezse ona deriz ki: “O, Kur’an’ı getirmiştir. Kur’an ise mucizedir. O halde o mucize getirmiştir. Birisi, iki asıldan biri olan *Kur’an mucizedir* sözünü delil veya delilsiz kabul ederse ve ikinci asıl olan *Kur’an-ı Muhammed getirdi* kaziyesini, Muhammed’in Kur’an’ı getirdiğini kabul etmiyorum diyerek inkâr ederse, onun bu inkârı imkânsızdır, der. Bu ilmi biz tevatürle bildik. Nitekim Muhammed’in varlığını, peygamberlik davasını, Mekke’nin mevcudiyetini, İsa, Musa ve diğer peygamberlerin gelmiş olduklarını tevatürle biliriz.”²⁹⁷ Bu nedenle mucizeyi inkâr etmek Ona göre bu cihetten imkânsız olmaktadır.

Bilindiği gibi sihirbazlar da olağanüstü şeyler gösterdiklerini iddia etmektedirler. Sihirbazların gösterdikleri varsayılan olağanüstü durumlar ile mucize arasında nasıl bir fark vardır? Onların durumları ile peygamberlerin mucizeleri birbirine paralel şeyler midir sorularına Gazali çeşitli cevaplar üretmektedir.

²⁹⁶ Gazali, *İki Madnun*, s. 50-51.

²⁹⁷ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *El İktisat Fil İtikat*, Çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, Ankara 1971, s. 20.

Mucizenin sihir ve tahayyülden ayırt edilememesi meselesinde gerçek sanıldığı gibi değildir, demektedir. Çünkü akıl sahibi hiçbir insan sihrin ölümleri diriltmeye, sopanın yılanı inkılâp etmesine, ayın iki parçaya bölünmesine, denizin yarılmasına, anadan doğma körlerin tekrar görmesine, alaca hastalığına tutulanların tekrar düzelmelerine ve bunlar gibi daha birçok olağanüstü hallere sebep olabileceğini asla kabul etmez. Bu görüşü ileri süren kimse eğer Allah'ın kudretinde olan her şeyin sihir ile elde edilmesinin mümkün olduğunu iddia ediyorsa şüphesiz onun bu iddiası zorunlu olarak muhal olduğu bilinen bir iddia olur. Ayrıca peygamber, mucizeyi en büyük sihirbazların gözleri önünde açık olarak gösterip onlara meydan okumadıkça ve kendilerine muarazada bulunmak ve tartışmak için gereken müddeti vermedikçe veya bu sihirbazlar aciz kalmadıkça mucizenin tasdik edilmesi, doğruluğuna inanılması mümkün değildir.²⁹⁸

Mucize ile karıştırılan bir diğer konu da keramet konusudur. Kerametler de olağanüstü hadiselerdir. Keramet ile mucize arasındaki fark nedir? Kerametlerin peygamberler dışındaki kimselere atfedilen olağanüstülükler olduğu malumdur. Her olağanüstü duruma mucize denilmeyeceğine göre kerametleri nasıl konumlandıracağız? Her şeyden evvel Gazali *keramet caiz midir?* Sorusuna cevap olarak biz caizdir deriz, demektedir. Gerçi bu konuda insanlar çeşitli ihtilaflara düşmüşlerdir fakat gerçek olan kerametın caiz olmasıdır. Keramet ile mucize arasındaki fark hususunda Gazali kerametın ortada bir meydan okuma veya iddiada bulunma olmaksızın meydana gelen olağanüstü bir olay olduğunu, buna mukabil mucizenin meydan okumak, ortada bulunan bir iddiayı ispatlamak suretiyle hâsıl olduğunu, arada böyle bir farkın var olduğunu belirtir.²⁹⁹

Gazali Mekasid El-Felasife isimli eserinde kıyas bölümünü anlatırken bir kanıta dayanmadan ön kabulle ele alınıp, kendisinden kıyas düzenlenen her öncülün on üç hususun dâhilinde olacağını vurgulamaktadır. Bu hususları tek tek izah ederken dördüncü hususun izahını peygamber ve mucize üzerinde yapmaktadır. Mütevatirat konusunu ele aldığı bu hususta şunları söylemektedir: “Mütevatirat, bir topluluğun haber vermesiyle elde ettiğimiz bilgilerdir. Görmediğimiz halde Mısır ve Mekke'nin var olduğunu mütevatir haberle biliriz. Şüphe ortadan kalktığı zaman bu

²⁹⁸ Gazali, *El-İktisat Fil İtikat*, s. 145-146.

²⁹⁹ Gazali, *El-İktisat Fil İtikat*, s. 148-148.

tür haberler mütevatir olarak isimlendirilirler. Peygamberi tasdik eden kişi, peygamberden sadır olan mucizeyi de tasdik etmek zorundadır çünkü mucizeye dair haber, peygamberin varlığına dair haber gibi mütevatirdir denilerek bir haberin bir habere kıyaslanması (mütevâtir kabul edilmesi) caiz değildir, demektir. Çünkü (bu kişi) şöyle diyebilir: Peygamberi gördüğümde dolayı onun varlığı hakkında tereddüde düşmem mümkün değildir. Oysa mucizenin varlığı hakkında bir tereddüde düşmem mümkündür. Eğer mucizeye dair haber/bilgi, peygambere dair haber/bilgi olsaydı bu konuda tereddüde düşmezdim. Öyleyse mucizeye dair bilgi mütevatir olsa da ondan şüphe etmemi imkânsız kılacak artı bir haberin olması zorunludur, izahını yapmaktadır.”³⁰⁰ Bu durumda peygamberin varlığını kabul etmek ile mucizenin varlığını kabul etmenin müstakil mütevatir delile dayanması gerektiği vurgulanmaktadır. Mucizeyi kabul eden delilin Mekke’nin ve Mısır’ın varlığını kabul etmeye sebep olan mütevatirattan bir habere dayanması gerektiğini vurgulamış olmaktadır.

Sonuç olarak Gazali genel Eş’ari anlayışını savunmaktadır. Evrendeki olgu ve olayları Tanrı’nın kudreti temelinde açıklamaya çalışan Gazali düşüncesinde sebep ile sonuç arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi görülmez. Diğer taraftan mucize ve keramet gibi olağanüstü halleri, daha çok bir inanç doktrini çerçevesinde ele almıştır.

3.1.2 Gazali Düşüncesinde Nedensellik

Gazali, Müslüman filozofların düşüncelerini tenkit eden en önemli İslam düşünürlerinden biridir. Onun Tehafütü'l-Felasife adlı eseri Müslüman bir düşünür tarafından Yeni Eflatunculuk üzerine son derece sistematik reddiyeler ortaya koymaktadır. Bu eserin İslam toplumlarında felsefi faaliyetlerin serüveni üzerinde oldukça önemli etkileri olmuştur.³⁰¹ Tehafütü'l-Felasife, Gazali’nin nedenselliğe dair görüşlerini ele aldığı eseridir. Bu eser şüphesiz ki yalnız Gazali’nin değil aynı zamanda ortaçağın da en dikkate şayan eserlerinden birisidir. Kendinden sonra gelen düşünür, teolog ve filozoflar üzerinde bu eser kadar etkili olmuş çok az eser vardır.

³⁰⁰ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *Mekasid El-Felasife*, Çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yayıncılık, Ankara 2002, s. 88-89.

³⁰¹ George Giacaman ve Raja Bahlul, *Gazali, Mucizeler ve Zorunlu İlişki Özerine*, Çev. Yaşar Türkben, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2011, Cilt. 15, Sayı. 2 s. 321-335.

Kimi araştırmacılara göre Gazali, İslâm dünyasındaki fikri durgunluğun en büyük amili olmuş, Aristotelesçi İslâm felsefe akımı olan meşşalliği ve daha sonra da tüm felsefe hareketlerini olumsuz etkilemiştir. Bu hüküm biraz abartılı olsa da İslâm dünyasında felsefenin etkinliğini yitirmesinde Gazali'nin filozoflara yönelttiği bu ağır eleştirilerin önemli rol oynadığı muhakkaktır. En azından felsefi düşünceye karşı olanlar her zaman Tehafütü'l-Felasife'de kendilerine dayanak bulabilmişlerdir. Günümüzde bile felsefeye karşı olanlar çoğu kere Gazali'nin eleştirilerini tekrarlamaktadırlar. Ne var ki Aristoteles felsefesinin temel kavramları Rönesans ile birlikte geçerliliğini kaybetmiştir. Rönesans'tan sonraki ilmî ve fikrî gelişmeler muvacehesinde ve özellikle 19. ve 20. Asırlardaki felsefi cereyanlar karşısında artık Tehafütü'l-Felasife'nin Aristoteles felsefesine yönelik tenkitlerini tüm felsefeye teşmil etmek mümkün değildir.³⁰²

Tehafütü'l-Felasife, Gazali'nin nedenselliğe dair görüşlerini en icmalî şekilde ihtiva etmektedir. Bu sebeple Gazali'nin nedenselliğe dair görüşleri aktarılırken daha ziyade bu eserden faydalanılacaktır. Ayrıca bu eser üzerine yazılmış kitap ve makalelerden de faydalanılacaktır. Eser, Gazali'nin filozofları sorguladığı, yargıladığı yirmi soru veya konudan oluşmaktadır. Gazali kitabının on yedinci konusunu nedenselliğe ayırmaktadır. Filozoflara burada birçok ithamlarda bulunmaktadır. Nedenselliği sert bir dille reddetmektedir.

Gazali'nin nedenselliğe bakışı mensubu olduğu Eş'ari mezhebinin nedenselliğe bakışı ile hemen hemen aynıdır. O, determinizmin dini sahaya tatbikinden büyük rahatsızlık duymaktadır. Buna rağmen sebepliliği tamamen inkâr etmemektedir. Sebep ile netice arasındaki ilişkinin zorunlu bir bağlantı olduğunu inkâr etmekte ve bu bağlamda itirazlarını temellendirmektedir. Neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi bir "alışkanlık" sonucu zorunlu ad edildiğini vurgulamaktadır.³⁰³ Gazali de mensubu olduğu Eş'ari mezhebi teologları gibi canlı ve cansız varlıklarda sadır olan fiillerin birinci faili olarak Tanrı'yı görmektedir. İnsanı ve diğer varlıkları

³⁰² Gazali, *Tehafütü'l-Felasife, Karlığa'nın Önsözü*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s.11.

³⁰³ Süleyman Hayrı Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, s. 145.

fiilin ikincil faili veya failin fiilinin mahalli olarak görmektedir.³⁰⁴ Bu durumda eşya, etkilerini kendi tabiatından gelen bir özellekle değil sadece Tanrı'nın yaratmasıyla meydana getirir. Evrende benzer şeylerin tekrar ediyor olması, Tanrı'nın eşyayı belli şekilde yaratma âdetinden ileri gelmektedir. Bunun anlamı şudur: Tanrı herhangi bir aracı sebep kullanmaksızın evrende istediği zaman doğrudan iş görür.³⁰⁵ Dolayısıyla nedensellikte ana merkezde Tanrı vardır ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın fiilleri her zaman olağan bir seyirde olmak zorunda değildir. Bu durumda neden ile sonuç arasında sabit bir düzen veya akli ve zorunlu bir nedensellikten söz edilemeyeceğine inanmaktadır. Gazali bu konuda şunları söylemektedir: “Bizim normalde kendisiyle ilişkili gördüğümüz bir sonuç olmaksızın bir sebebin olması mümkündür, aynı şekilde bizim kendisinin sonucu olarak gördüğümüz bir sebep olmaksızın bir sonucun olması da mümkündür.”³⁰⁶ Tehafüt'ün on yedinci meselesinin girişinde yer alan bu cümleler adeta Gazali'nin nedenselliğe dair düşüncelerinin özeti konumundadır.

Gazali, filozofların görüşlerini iptal etmeye çalışırken sebep ile sonucun yan yana bulunmasının onları yanılgıya düşürdüğünü vurgulamaktadır. Zira Gazali'ye göre onlar bir alışkanlığın neticesinde sebep ile sonucu zorunlu olarak yan yana bulunması gereken iki şey olarak lanse etmektedirler. Gazali bu düşünceye karşı çıkarak itirazlarını çeşitli örnekler eşliğinde sunmaktadır. Alışılmışlığın sonucu olarak birinin sebep diğerinin netice olduğuna inanılan iki şeyden birinin, diğerinin yanında bulunması bize göre zaruri değildir, der. Sonra da hatta yan yana bulunan iki şeyden biri sebep diğeri netice değildir. Bunlardan birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi birinin nefyi de diğerinin nefyini içermez. Gazali'ye göre bunun için birinin vücudu diğerinin vücudunu gerektirmediği gibi birinin yokluğu da diğerinin yokluğunu gerektirmez. Gazali, bazı örnekler eşliğinde nedenselliğe karşı geliştirdiği itirazlarını sıralamaktadır: “Susuzluğun giderilmiş olması ile su içmek, tokluk ile gıda tüketmek, yanmak ile ateşe dokunmak, ışık ile güneşin doğması, ölüm ile kafanın uçurulması, iyileşmekle ilaç, ishal ile ishal ilacı kullanmak gibi... sebep ile

³⁰⁴ Binyamin Abrahamov, *Gazali'nin Nedensellik Teorisi*, Gazali ve Nedensellik (içinden), Yaşar Türkben, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 11.

³⁰⁵ Abrahamov, *a, g, e*, s. 11.

³⁰⁶ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s.181.

sonuç gibi görülen şeylerin hiçbirisi arasında akli bir lüzum ve zaruret yoktur.”³⁰⁷ Daha sonra işi getirip Allah’ın takdir ve kudretine bağlamaktadır: “Bunların birinin diğerinin yanında bulunması, aslında biri diğerinden ayrılmayacak şekilde zaruri değil Allah’ın takdiri neticesinde olur. Allah’ın yaratması ile olur. Hatta yemek yemeden de karnın doymasını yaratmak, kafa uçurulmadan ölümü yaratmak, kafanın uçurulmuş olması ile birlikte hayatı devam ettirmek ve bunlar gibi yan yana bulunan şeylerin biri olmadan diğerinin olması Allah’ın kudreti dâhilindedir.” Ona göre filozoflar ise bunun imkânını inkâr etmiş ve muhal olduğunu iddia etmişlerdir. Gazali sözlerinin devamında: “Biz yanma meydana gelmeden ateş ile pamuğun bir arada bulunmasını caiz gördüğümüz gibi, hiç ateş yüzü görmeden de pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Filozoflar ise bunu asla kabul etmezler.”³⁰⁸

Görüldüğü gibi Gazali maksadını açıklamak için birkaç örnek vermektedir: Yemek ve doymak, ateş ile yanmak ve boynun vurulması ile ölüm. Ona göre şu ana dek bu sebeplerin her birisinin kendisine ait olduğunu düşündüğümüz bir sonuç tarafından takip edilmiş olması, sebebin kendisinden ayrılmayan bir güç veya yetiden dolayı değildir. Zira Gazali’ye göre bunlar bu fiillerin gerçek faili değildir. Bunların meydana gelişinin, meleklerin vasıtasıyla eş zamanlı olarak meydana getiren Tanrı’nın gücü sayesinde olduğunu vurgular. Tanrı, yemek olmadan doymayı ve boyun vurulmadan ölümü yaratacak güce sahiptir, demektir.³⁰⁹

Gazali, *iman ettik gerisini irdelemeyiz* düşüncesinde değildir. O, kendisine göre inancını aklileştirmekte ve mantıki önermelerle yapılandırmaktadır. Filozofların önermelerine geliştirdiği sebep-sonuç kuramıyla cevap vermekte ve böylece tarihi insanlık tarihi kadar eski olan mucizeye/olağanüstülüklere mantıksal bir zemin hazırlamaya çalışmaktadır. Elbette Gazali’nin sunduğu bu epistemolojik delilleri ironiden hali değildir. Zira Gazali’ye göre nedensel etkinliğin biricik gerçeği Tanrı’dır. Tanrı kesinlikle bizim tecrübe edeceğimiz bir şey değildir. Şöyle demektir: “Biz deriz ki: Pamukta siyahlık yaratmak, cüzlerini dağıtmak ve onu yanmış kül haline getirmek suretiyle yanma fiilini yapan yüce Allah’tır. Bunu ya melekler vasıtası ile veya vasıtasız yapar. Ateş kupkuru bir maddedir. Hiçbir fiili

³⁰⁷ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s.181-182.

³⁰⁸ Ebu Hamid el- Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, Çev, Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 181-182.

³⁰⁹ Tükben, *a.g.m*, s. 321-335.

meydana getiremez. Şu halde ateşin fail olduğunun delili nedir? Filozofların, pamuğun ateş yanında bulunması sırasında yanmanın meydana geldiğini müşahade etmelerinden başka bir delilleri yoktur.³¹⁰ Buna rağmen o nedenselliğe dair itirazlarını aklileştirme çabasından vazgeçmemektedir.³¹¹ Gazali bunu şöyle izah etmektedir: “Biz ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş, ateş olmaktan kaynaklanan özelliğini koruduğu halde ısısı o peygamberi etkilemez. Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durumda bedeni et ve kemik özelliğinden ayırmaz. Nitekim kendisini talk (amyant gibi bir madde) ile sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz.”³¹²

Gazali, nedenselliği zamansal mesafenin daraltılmasıyla aklileştirme gayretine girmektedir: “İşte (mucize olarak) ölünün diriltilmesi ve asanın ejderhaya dönüşmesi yine bu yöntemle izah edilebilir demektir. Şöyle ki, madde her şeyi kabul eder. Buna göre toprak ve diğer unsurlar bitkiye, bitkiyi hayvan yiyince bitki kana, kan da spermaya dönüşür. Sonra sperma rahme bırakılınca canlı bir varlık olarak yaratılır. İlâhi adet uyarınca bu olay uzun bir zamanda gerçekleşmektedir. Öyleyse karşıtlarımız, maddenin daha kısa zamanda bu aşamalardan geçerek değişmesinin yüce Allah'ın kudreti dâhilinde bulunduğunu niçin imkânsız görürler? Eğer daha az zamanda olabiliyorsa, azın bir sınırı yoktur. O halde olur.”³¹³ Fakat burada tabiat kanunlarının tabi işleyişinin devre dışı bırakılmasının söz konusu olduğu bir gerçektir. Ayrıca Tanrı'nın tabiat kanunlarını kullanması mucize olarak aktarılmış olmaktadır. Bu durum şöyle bir itiraza zemin aralamaktadır: Olağanüstü bir durum ortaya çıkarmak için Tanrı tabiat kanunlarını kullanır. Aynı yolu kullanan bir bilim adamı veya mühendis uygun tabiat kanunlarını kullanarak sıra dışı sonuçlar ortaya koyabilir. Bu durumda mucize dediğimiz şey yalnız Tanrı tarafından oluşturulan şey olmaktan çıkacaktır.

Gazali nedensellik ile ilgili filozoflarla yaptığı tartışmanın sonuna doğru Tanrı'nın her konuda mutlak kudret sahibi olduğuna dair radikal görüşlerinden geri

³¹⁰ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 182.

³¹¹ Türkben, *a.g.e.*, s. 321-335.

³¹² Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 186-187.

³¹³ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, Çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 159-168.

adım atmakta ve Tanrı'nın dahi yapamayacağı mantıksal imkânsızlıkları sıralamaktadır.³¹⁴ Filozofların nedenselliği reddetmeye yönelik muhal şeylerin mümkün şeylerle karışacağına dair itirazlarını aktarır, sonra da bunlara cevaplar üretmeye çalışır. "Onlar, sebepler arasındaki lüzum ve zorunluluğun inkârının, akıl almaz bir takım muhalleri kabullenmeye yol açacağını söyler. Zira neticeler ile sebepler arasındaki lüzum ve zaruret inkâr edildiğinde, neticelerin varlığını, onu yapan failin iradesine nispet edilmesi ve iradenin de belirli, hususi bir yolu olmayıp, çeşitli şekillerde tecelli etmesi mümkün ise, herkes önünde, Allah'ın görmesini yaratmadığı için göremediği birtakım saldırgan canavarların ve alevlenmiş ateşlerin, yüksek dağların ve kendisini öldürmeye hazır silahlı düşmanların bulunduğunu farz edebilir. Evinde bir kitap bırakmış olan bir kimse, evine döndüğü zaman bu kitabın genç, akıllı, tasarruf sahibi bir delikanlıya yahut bir hayvana dönüşmüş olduğunu caiz görebilir. Evinde bir çocuk bırakmışsa, onun köpeğe dönüşmüş yahut kül bırakmışsa, külün miske veya taşın altına ve altının taşa çevrilmiş olduğunu düşünebilir. Bunlar hakkında sorulduğu zaman: "Şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum. Bildiğim şey, evde bir kitap bırakmış olduğumdan ibarettir. Fakat belki şu anda o kitap kütüphaneyi pisletmiş bir attır. Ben evde bir çömlek bırakmıştım. Fakat belki şimdi o çömlek bir elma ağacına dönüşmüştür. Çünkü Allah her şeye kadirdir. Atın nutfeden yaratılması zaruri değildir. Ağacın çekirdekten yaratılmasında zorunluluk yoktur. Hatta ağacın hiçbir şeyden yaratılması da zaruri değildir. Belki birçok eşya önce hiç vücudu olmadan yaratılmıştır. Hatta şimdiye kadar görmediği bir kimseye bakıp, (kendisine) bu insan bir anadan doğmuş mudur denildiği vakit, tereddüt etsin ve çarşıdaki bazı meyvelerin insana dönüşmüş olması muhtemeldir ve o insan da budur, çünkü Allah mümkün olan her şeye kadirdir. Bu da mümkündür şu halde tereddüde lüzum yoktur, " deyiversin. Bunu daha da uzatmak mümkündür. Fakat bu söylediklerimizle iktifa edeceğiz."³¹⁵

Gazali bu gibi sorulara yanıt verirken kendince yeni bir formül geliştirir ve Allah bizde bu mümkün olan şeyleri yapmadığına dair bir bilgi yaratmıştır der. Sonra da: "Biz, bu şeylerin meydana gelmesi zaruridir demiyoruz. Biz bunların yalnız mümkün olduğunu söylüyoruz. Hem olması caiz, hem de olmaması caizdir diyoruz.

³¹⁴ Bari S. Kogan, *Gazali ve İbn Rüşd'de Zorunlu İlişki ve Mucize Problemi*, Yaşar Türkben, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yayınları, Ankara 2012, s. 38.

³¹⁵ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, s. 185.

Ancak bunun, mümkün olduğu halde vuku bulmayacağını kişi bilir. Allah bu farz edilen şeyleri meydana getirmekle âdetin dışına çıktığı vakit, bu şeylerin olmayacağına dair olan bilgiyi insanların zihninden kaldırır, bunu yaratmaz. Şu halde, bir şeyin, imkânı ile birlikte bazı vakitlerde Allah'ın ilminde onu yapmayacağını geçmiş olması ve bu vakitte bunu yapmayacağına dair bizde bir ilim meydana getirmesiyle o şeyin Allah'ın makdurları cümlesinden bir mümkün olması arasında bir mani yoktur” der.³¹⁶ Sonra filozofların yönelttiği şu paradokslara yanıt verirken Tanrı'nın kudretinin mümkün olan şeylere yettiğini ve muhal olan şeylere yetmediğini dile getirir. Filozofların yönelttiğini iddia ettiği sorular şöyledir: “Diyelim ki yüce Allah bir kimsede irade edilen şeyi bilmeden iradeyi yaratmaya kadirdir. Hayatsız ilmi de yaratmaya kadirdir. Bir ölünün elini hareket ettirmeye, onu oturtup eliyle ciltler yazdırmaya ve birçok işler yaptırmaya kadirdir. Hem de bu ölü, açık gözleri ile bakar, fakat görmez, kendisinde hayat ve bunları yapmaya kudret olmadığı halde Allah bunları kendisine yaptırır. Bütün bu muntazam işleri Allah ölünün elini hareket ettirmekle yaratır ve bu hareket de Allah tarafındandır. Ancak bütün bunların olabileceği caiz görüldü mü, iradeye dayanan el hareketi ile iradesiz ve kendi kendine titreyen elin hareketi arasında bir fark kalmaz ve bunun neticesi olarak muhkem fiil ilme delalet etmez ve fazılın da kudretine delâlet etmez olur. Bu suretle Allah'ın cinslerde de değişiklik yapması ve cansız maddeyi canlıya, taşı altına çevirmeye kadir olduğu gibi, cevheri de araza, ilmi de kudrete, sesi de kokuya dönüştürmeye kadir olması gerekir. Bundan başka sonsuz bir takım muhalleri de yapabilmesi lazım gelir. Gazali bu sorulara şu cevabı vererek geri adım atmaktadır: “Muhal, Allah'ın kudreti dâhilinde değildir.”³¹⁷ Aslında bu cevap mucizelerin varlığını Tanrı'nın sonsuz kudretine dayandırmanın ve nedenselliği bu sebeple kabul etmemenin nasıl bir çıkmaza sebebiyet verdiğinin de fotoğrafı mahiyetindedir.

Netice olarak, mucizenin imkânını ispatlamak için insan iradesini yok kabul etmek, iradeli ve iradesiz bütün varlıkların fiillerinin birinci faili olarak Tanrı'yı kabul etmek ve eşyaya tabiatının dışında bir mahiyet biçmek pek makul bir durum değildir. Bu insanın bütün gayretlerini ve bilimsel çalışmalarını anlamsız hale getirmeye sebebiyet verebilecek bir şeydir. Tanrı'nın gücünü kontrolsüz ve ilkesiz

³¹⁶ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 186.

³¹⁷ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 189-190.

olarak tasavvur etmemiz makul bir durum olmazsa gerek. Tanrı'nın potansiyel olarak her şeye gücünün yetmesi elbette kabule şayan bir durumdur. Ama Tanrı'nın kudretinin disiplinden mahrum, hayatı her an alabora eden, her an her şeye müdahil, mahlûkata irade ve güç imkânı vermeyen, hayatı kaotize eden bir şey olarak algılamak ayrı bir açmazdır. Eğer sebep ile sonuç ilişkisi kesin değilse bu, *her an her şey olabilir*, demektir. Bu takdirde tabiatla asla bir düzenden söz edilemez ve bütün bilimlerin güvenilirliğini kaybeder.³¹⁸ Mucizeyi anlamlandırmak ve Tanrı'nın gücünün her şeye yettiğini ispatlamak için nedenselliği yok saymak tek çıkış yolu olmasa gerek. Gazali'nin filozoflara verdiği cevapların tepkisel olduğu görülmektedir. Tezin ilgili bölümlerinde, filozofların kendi eserlerinden yapılan alıntılardan da anlaşılacağı üzere filozoflar mucizelerin varlığını inkâr etmemektedirler. Onlar nedenselliği sistematize etmekte ve mucizeyi bu sistemin içine dâhil etmektedirler. Bu durumda onları, mucizelerin varlığını inkâr edenler olarak itham etmek çok isabetli görülmemektedir. Gazali'nin görüşlerini bu şekilde aktarıldıktan sonra mucize ve nedensellik konusunda Gazali'den sonra yaşamış bir düşünürün, bu iki konuyla ilgili düşüncelerinden bahsetmekten fayda mülâhaza edilmektedir. Bu İslam filozofu Gazali'nin Tehafüt'ü'na reddiye yazan İbn Rüşd'tür. Bu bölümün son konusu olarak İbn Rüşd'ün düşünceleri kısaca ele alınacaktır.

3.2 İbn Rüşd Düşüncesinde Mucize ve Nedensellik

İbn Rüşd 1126 yılında bugünkü İspanya'da yer alan Kurtuba şehrinde dünyaya gelmiştir. Aristo'yu şerh ettiği için kendisine şarih denilmiştir. Batılılar ona Averroes demiştir.³¹⁹ Gazali Tehafütü'l-Felasife isimli eserinde filozoflara çok yönlü ve alabildiğine ağır eleştiri ve ithamlarda bulunmuştu. Gazali'nin düşüncelerini İbn Rüşd'e kadar İslam düşünce geleneği içerisinde sistemli bir şekilde ele alıp değerlendiren bir filozof çıkmamıştı. İbn Rüşd Tehafütü't-Tahafüt isimli eseriyle Gazali ve İslam filozofları dediğimiz Farabi ile İbn Sina'nın düşüncelerini karşılaştırmalı bir şekilde eleştirel bir yöntemle ele alıp değerlendirmiştir. Gazali'nin eleştiri ve ithamlarında haklı olmadığını ve birçok meselede konuyu doğru anlamaktan uzak olduğunu vurgulamıştır. İbn Rüşd, Gazali'nin sebeplilik ilkesini bu

³¹⁸ Mustafa Çağrı, *Gazali*, Diyet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 66.

³¹⁹ R. İhsan Eliaçık, *İslam Yenilikçileri*, Cilt 1, Medcezir Yayınları, İstanbul 2001, s.353.

şekilde ele almasını tabi ilimlerin de tartışma konusu olmasına sebebiyet verdiğini iddia eder. Zira Gazali, nedensellik ile ilgili düşünceleriyle, sebep ile etki arasındaki doğal ilişkiyi devre dışı bırakmaktadır.³²⁰ Burada Gazali'nin bütün endişesi Tanrı'nın kadiri mutlak olduğunu tasdik etmek ve mucizelerin imkânını garantiye almaktır. Daha önce değindiğimiz gibi Gazali, bunu sağlamak için sebep ile etki arasındaki ilişkinin mantıksal olarak zorunlu olduğu çıkarımına karşı çıkmaktadır. Basitçe ifade edilecek olursa, onun düşüncesi *sebeup ile etki arasında olduğuna inanılan ilişkinin zorunlu olmadığıdır*.³²¹ Gazali'nin bu yaklaşımı elbette ilahi nizam ve intizamın devre dışına itilmesine ve hadiselerin olağanüstü, kural tanımaz bir şekilde cereyan edebileceğine kapı aralamaktadır. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt adlı eseriyle Gazali'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri göğüslemeye ve onun tezlerine antitezler üretmeye çalışmaktadır. O'nun, Gazali ile gıyabında tartıştığı nedensellik ve nedensellik tartışmasına bağlı olarak gündeme gelen mucize sorununa savunmacı bir mantıkla cevaplar ürettiğini görmekteyiz. Konumu işlenirken önce İbn Rüşd'un mucize konusundaki düşüncelerine değinilecektir, sonra nedenselliğe dair düşünceleri aktarılacaktır. Nedenselliğe dair düşünceleri aktarılırken doğal olarak Gazali'ye verdiği cevaplara da değinilecektir.

3.2.1 İbn Rüşd Düşüncesinde Mucize

İbn Rüşd mucize konusunu klasik yöntemlerle ele almış değildir. Mucizeyle ilgili düşüncelerini, *el-Keşf 'an minhaci'l-edille* adlı eserinde ve Gazali'yi eleştirdiği *Tehâfütü't-tehafüt* adlı eserlerinden faydalanılarak aktarılacaktır. O, bu eserlerinde nedensellik meselesini ele almış, bu bağlamda mucize konusuna da değinmiştir. Konu işlenirken daha ziyade bu kitaplarından istifade edilecektir. Konuyla ilgili yazılmış makalelerden de faydalanılacaktır.

Erdoğan'ın da değindiği gibi İslam filozofları içerisinde peygamberlik ve mucize konusunda en geniş açıklamaları İbn Rüşd'de bulmaktayız. O'na göre eski filozoflar mucize konusunda olumsuz hiçbir şey söylememişlerdir. Çünkü onlara göre bu konu araştırılmasına ve sorun haline getirilmesine gerek bulunmayan

³²⁰ Eliaçık, a,g,e, s. 354.

³²¹ George Giacaman ve Raja Bahlul, *Gazali, Mucizeler ve Zorunlu İlişki üzerine*, Çev. Yaşar Türkben, C.Ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi 2011, Cilt: XV, Sayı: 2 s. 321-335.

şeylerdendir.³²² İbn Rüşd, *mucizeler şeriat'ın konusudur*, demektedir. Devamında şeriat erdemlerin kaynağıdır, filozofların mucizeleri reddetmeleri olanaksızdır, zira mucizeler şeriatın ilkeleridir, mucizelerden şüphe edilmez, onların nasıl var oldukları insan aklının kavramayacağı Tanrısal bir husustur demektedir.³²³ “Şer’i erdemlere uygun olarak hareket etmek, filozoflara göre insanın varlığı için, insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından zorunludur. İşte bu nedenle her insanın şeriatın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları koyan birini önder olarak kabul etmesi gerekir. İbn Rüşd’e göre şeriat’ın ilkelerini inkâr etmek ve onlar üzerinde tartışmaya girişmek, insanın varlığını anlamsız kılar. Bundan dolayı zındıkları öldürmek gerekir. Bu durumda bu konuda söylenmesi gereken husus, şeriatın ilkelerinin, yani mucizelerin insan aklını aşan ilahi ilkeler olduğunu ve dolayısıyla onların nedenlerini aramaksızın kabul edilmeleri gerektiğini söylemektir. Yine İbn Rüşd eski filozoflardan hiçbirinin âlemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde mucizeler konusunda söz etmediğini dile getirir, sonra sözlerini şöyle tamamlar: “Çünkü mucizeler şeriatı kanıtlayan ilkeler; şeriat ise erdemlerin ilkeleridir.”³²⁴ İbn Rüşd’e göre eski filozofların gündeminde mucize konusu bulunmamaktadır. Zira mucize konusu onlara göre araştırılması ve sorun haline getirilmesine gerek bulunmayan şeylerdendir. Ayrıca mucizeler Şeri’at’ın ilkeleridir, bunları araştıran ve bu konularda kuşkuya düşen kimsenin, “*acaba Allah var mıdır; mutluluk var mıdır; erdemler var mıdır?*” diyen kimsenin Şeri’at’ın öteki genel ilkelerini araştıran kimse gibi cezalandırılması gerekir. Çünkü bunlardan şüphe edilemez. İbn Rüşd mucizeler için insan aklının kavrayamayacağı Tanrısal bir husustur, demektedir.”³²⁵

İbn Rüşd peygamberliği ispat etmek için mucize ile peygamber arasındaki ilişkiyi inceler. Mucizeden hareketle peygamberliği izah etmeye çalışır. O’na göre Allah’ın peygamber göndermesi aklen zorunlu değil, mümkündür. Bu durumda Allah peygamber gönderebilir. Gönderilen bu kişinin peygamberliğinin sabit olması için peygamberlere ait alametlerin yani mucizelerin bulunması gerekir fakat zorunlu

³²² İsmail Erdoğan, *İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1, Elazığ 1996, s. 242.

³²³ İbn Rüşd, *Tehafut et Tehafut*, Çev, Kemal Işık ve Mehmet Dağ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basım Evi, Samsun 1986, s. 288.

³²⁴ İbn Rüşd, *Tehafut et Tehafut*, s. 288.

³²⁵ İbn Rüşd, *Tehafut et Tehafut*, Çev, s. 286- 287.

değildir. Mucizelerle desteklenmiş olan peygamberler bu ikisi için yani Allah'a ve ahiret gününe inanmayı tesis etmek için gönderilmişlerdir.³²⁶

İbn Rüşd, *el-Keşf* isimli eserinde, peygamberlik ve mucizenin peygamberliğe delaleti konusunu Eş'ari kelamcılarını tenkit ederek ele almaktadır. Kelamcıların *berahime* gibi bazı inançsız gurupları ikna etmek için sundukları delillerin mantıken tutarsız ve yetersiz olduğunu örneklerle anlatmaya çalışmaktadır. İbn Rüşd, mucize ve nübüvveti ispatlamak için kelamcılarını; bir padişahın huzurunda insanlara ben padişahın elçisiyim diyen ve padişahın elçisi olduğuna dair alametler taşıyan kişi ile Allah'ın gönderdiği peygamberlerin elçiliğini kıyaslayarak anlatmalarını tenkide tabi tutmaktadır. Böyle bir delillendirmenin doğru olmayacağını vurgular. Peygamberliğin bazı alametlerinin olduğunu, bu alametlerin ya şeriatla veya akılla izah edilmesinin gerektiğini vurgular. Şeriatla izah edilmesi mümkün değildir. Zira henüz şeriat sabit olmamıştır. Şeriatın sabit olması için de önce peygamberlik iddiasında bulunan kişinin peygamberliğinin sabit olması lazımdır. Şayet peygamberlik şeriatla sabit olur dersek o zaman da bir şeyi bizzat kendisi ile tashih etmiş oluruz ki bu apaçık bir yanlış olur, demektedir.³²⁷ Bu örneği mucizeye de uygulamakta ve mucizenin imkânının bu yolla açıklanamayacağını vurgulamaktadır. "Biri çıkıp: "Bazı insanların elinde zuhur eden mucizelerin peygamberlere hâs alametler olduğu nerden bellidir?" diyebilir. Zira mucizenin imkanı, ya Şer'en, yahut aklen idrak olunabilecek bir keyfiyettir. Ancak şeriat henüz sabit olmadığından ona istinat edilemez. Aklın da bu alâmetin/mucizenin Peygamberlere hâs olduğuna hükmetmesi mümkün değildir; meğerki Peygamberlikleri teslim edilmiş olan bazı kimselerde bu alâmetlerin vücudunu defaatle idrak etmiş bulunsun, yine bu alâmetler başkalarının elinde de zuhur etmemiş olsun."³²⁸

İbn Rüşd'e göre peygamberliğin kanıtlanmasını kelamcılar iki mukaddimeye dayandırır.

- 1) Peygamber iddiasında bulunan kişi elinde mucize göstermiştir.
- 2) Elinde mucize gösteren her kimse peygamberdir.

³²⁶ İbn Rüşd, *Tehafut et Tehafut*, s. 3.

³²⁷ Erdoğan, *a,g,e*, s. 442.

³²⁸ İbn Rüşd, *Fasl-ul Makal ve Kitab-ul Keşf Tercumesi*, Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, s. 109.

3) O halde bu kişi peygamberdir."³²⁹

Bu öncüllerin ne ifade ettiğini ve doğruluğunu tek tek inceleyen İbn Rüşd'e göre "Peygamberlik iddia eden mucize göstermelidir" şeklindeki birinci öncül duyuyu elde edilmelidir. Duyulardan gelen bu bilginin doğruluğuna inanmak için yaratılanların elinde ortaya çıkan fiillerin, yapan kişinin (sani') garip sanatından faydalanarak meydana getirilmediği, özel bir niteliğe, kabiliyete sahip olmadığı, hayal gücünün ürünü olarak ortaya çıkmadığı konusunda kesin kanaate sahip olunması gerekir. "Elinde mucize çıkan herkes peygamberdir" şeklindeki ikinci öncül de ancak peygamberin varlığı ve mucizenin sadece peygamberliği tasdik etmek için ortaya çıktığı bilgisinden sonra doğru olur. Yani peygamberin ve mucizenin varlığı bilinmeden bu öncül doğru olamaz. Bu şartlarda "elinde mucize ortaya çıkan herkes peygamberdir" cümlesi henüz peygamberlik ve mucizeyi mucize yapan nitelikleriyle mucizenin varlığı ispatlanmadığı için doğru değildir. Birinin varlığı ve hükmünün doğruluğu diğerinin varlığını ve hükmünün doğruluğunu gerektirdiğinden dolayı dinen bu öncüllerin kanıtlanması mümkün görülmemektedir. Aksi takdirde peygamberliğin kanıtlanması için mucizenin, mucizenin kanıtlanması için de peygamberin peygamber olduğunun kanıtlanması gibi çelişik bir durum söz konusu olacaktır.³³⁰

İbn Rüşd'e göre yukarıda işaret edildiği gibi akılla da peygamberlik kanıtlanamaz. Öyle ki, çoğunun ilahi gördüğü harikulade, acayip akıl gücünde bile peygamberliğin varlığına işaret eden kesin bir delil yoktur. Yani peygamberlik olgusu insanda "a priori" bir bilgi değildir. Ancak mucize türü şeylerin benzerlerinin kendisinde ortaya çıktığı kimsenin erdemli olduğu, yalancı olmadığına inanılırsa bu yönüyle akla delil olabilir. Böylelikle peygamberliğin bir olgu olarak varlığı ve mucizelerin erdemlilerden herhangi birinin elinde değil, peygamberin elinde ortaya çıktığı doğrulanır. Bu şartlarda akıl peygambere delalet edebilir.³³¹

İbn Rüşd mucizenin varlığına itiraz etmemektedir. Onun itiraz ettiği mucizenin peygamberliğin kanıt olduğunu çeşitli akli ve nakli delillerle ispatlama çabasıdır. Kelamcılarının peygamberliği ve mucizenin imkânını çeşitli önermelerle

³²⁹ İbn Rüşd, *a.g.e*, s. 110.

³³⁰ Ayşe Sıdika Oktay, *İbn Rüşd Düşüncesinde Mucizenin Kanıtlanması Sorunu*, Felsefe Dünyası Dergisi, Yıl 2010/1 Sayı 51, s. 103-104.

³³¹ Oktay, *a.g.e*, s. 106.

ispatlama çabalarını paradoksal olarak görmektedir. Nitekim Gazali'nin sebeplilik ilkesiyle ilgili olarak dikkat çektiği noktalardan birisi Hz. İbrahim'in ateşe atılması ve ateşin yakma özelliğine sahip olduğu halde yakmaması meselesidir. İbn Rüşd bu mucizenin gerçekliğine itiraz etmemekte hatta Hz. İbrahim'in mucizesine İslam toplumunda zındıklardan başka karşı çıkan kimseyi tanımadığını söylemektedir.³³² Aslında İbn Rüşd'e göre mucize, peygamberde olması zaruri olan ve peygamber olmanın akli ve birincil kanıtı olan erdemli ve ahlaklı davranışlara haiz olmanın yanında ikincil bir delil olma mahiyetindedir. Fakat mucizeyi tek başına peygamberliğin akli ve nakli delili olarak görmemektedir. Bunun yerine faziletli olmanın mucizeyle beraber delil olma hüviyetine haiz olacağını söyler.³³³

İbn Rüşd'e göre mucizelerin gerçek faili Allah'tır. Bu yaklaşımıyla o, genel anlamda İslam filozoflarının görüşlerinden ayrılmış, kelamcıların görüşüne yaklaşmıştır. Daha doğru bir ifade ile o, nübüvvet ve mucize konusunda Kur'an'ın verilerini dikkate almıştır, denilebilir.³³⁴

İbn Rüşd, Hz. Muhammed'in insanlardan hiçbir kimseyi, ümmetlerden hiçbir ümmeti kendi Peygamberliğine ve tebliğ ettiği ahkâma iman için, kendilerine bir maddeyi başka bir maddeye dönüştürmek gibi harikulade işler göstermek suretiyle davet etmemiştir. Onun ellerinden çıkan harikulade kerametlerin, onlarla kimseye meydan okumaksızın, normal haller arasında zuhur ettiğini dile getirmektedir.³³⁵ Malum olduğu üzere mucizenin tarifinde anahtar kavramlardan biri de "meydan okuma tarzında" olmasıdır. İbn Rüşd özellikle peygamberimizin elinde zuhur eden mucizelerin bir meydan okumaya binaen olmadığına değinir. Daha sonra meydan okuma tarzındaki tek mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu vurgulamaktadır.³³⁶ O, bu yaklaşımını desteklemek üzere Mekkeli müşriklerin yanı sıra ehl-i kitabın Peygamberden hissi mucize talep etmelerine verilen ilahi cevapları örnek olarak gösterir: "Dediler ki, yerden bize bir çeşme fışkırtmadıkça sana inanmayız yahut senin hurmalardan ve üzümlerden oluşan bir bahçen olmalı, aralarından ırmaklar fışkırtmalısın, yahut zannettiğin gibi üzerimize gökten parçalar düşürmelisin yahut

³³² İbn Rüşd, *Tehafüt'ü Tehafut*, s. 286.

³³³ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 112.

³³⁴ Halil İbrahim Bulut, *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sivas 2009, s. 373.

³³⁵ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 113.

³³⁶ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 114.

Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin (onlar senin doğru söylediğine şahitlik etmelidirler), yahut altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Ama sen üzerimize, okuyacağımız bir kitap indirmediğin senin sadece göğe çıkmaya da inanmayız. De ki: "Rabbimin şanı yücedir. (Böyle şeyleri yapmak benim işim değildir). Ben, sadece elçi olarak gönderilen bir insandan başka bir şey değilim."³³⁷ "Bizi ayetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan şey, evvelkilerin, (onları) yalanlamış olmasıdır. Semud kavmine açık bir mucize olarak dişi deveyi verdik, o zulmetmelerine sebep oldu (deveyi boğazlayarak kendilerine yazık etmiş oldular). Biz mucizeleri, yalnız korkutmak için göndeririz."³³⁸ Bu ayetleri de baz alarak peygamberin hissi mucize göstererek inanmayanlara meydan okumadığını, yalnızca Kur'an'ı Kerim ile meydan okuduğu söylemektedir.

İbn Rüşd, elbette mucizelerin varlığını inkâr etmemektedir. O, peygamberin tek mucizesinin Kur'an olduğunu da iddia etmemektedir. Onun iddia ettiği şey mucizenin peygamberin peygamberliğine delil ve inkârcılara meydan okuma vasfına haiz olmadığıdır. O bu vasfa haiz olan şeyin yalnızca Kur'an olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Rüşd mucizeleri berrani ve münasip olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre: "Peygamberler vardır ve harikulade fiiller, ancak onlardan sâdır olur" şeklinde bir esas vazolununca mucize, Peygamberi tasdik hususunda bir delil olur. Filozofun tenkit ettiği ve peygamberliğe delil olmaz dediği mucize çeşidi, berrani mucize yani hissi mucizedir. Berrani mucize Peygamberin Peygamber diye isimlendirilmesine delil olmaz. Berrani/hissi mucizeyi, yalnız avama mahsus bir kanıtlama yolu gibi görmektedir. Bu durumda O, münasip mucizeyi yani akli mucizeyi, hem avam hem de âlimler için kanıt olarak görmektedir. O, "Berrani mucize"ye yönelttiği itirazlara avamın aklının ermediğini ve avam için delil olacağını belirtir. Yine O, din iyice tetkik olununca görülür ki peygamberin dayandığı mucize "Berrani mucize" değil, "Ehli ve Dâhili mucize"dir der.³³⁹ Aslında onun ehli mucize dediği şey akli mucizedir. Zira O, peygamberin kendisine indirilen kitap ile bütün insanlara meydan okuduğunu belirtir. Şu ayetleri örnek olarak verir: "De ki: "Yemin olsun eğer

³³⁷ İsra, 17/90-93.

³³⁸ İsra, 17/59.

³³⁹ İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 122.

insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine arka olup yardım etseler yine onun benzerini getiremezler.”³⁴⁰ Yoksa "O'nu kendisi uydurdu mu diyorlar? De ki: "Öyleyse siz de onun benzeri on uydurulmuş sure getirin. Eğer doğru sözlü iseniz Allah'tan başka, çağırabildiklerinizi de yardıma çağırın da bunu yapın!" Eğer size cevap veremedilerse bilin ki o kitap Allah'ın bilgisiyle indirilmiştir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl, artık Müslüman oldunuz mu?”³⁴¹

İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerimin mucize oluşunu en üstün mucize olarak kabul eder. Zira Kur'an, asanın yılanı dönüşmesi gibi nakli yoldan gelmemiştir. Onun mucize oluşu şimdi var olan ve kıyamete kadar var olacak olan insanların duyu/algıları ve düşünceleriyle ispat olur. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre diğer mucizelerle kıyaslandığında Kur'an-ı Kerim en üstün mucize kabul edilir. O, Allah'ın kitabını en üstün mucize olarak kabul etmesinin sebebinin kitabın, insanların duyuları ve düşünceleriyle her an ispatlanabilmesi olduğunu belirtmektedir.³⁴²

İbn Rüşd, Kur'an mucizesinin peygamberin doğruluğuna delil olmasını iki esasa dayandırmaktadır.

- 1- Peygamber adı verilen bir zümrenin varlıkları malumdur. İnsanlardan bir sınıf olan bu zümre, beşeri bir öğrenme ile değil Allah'tan gelen vahiyle halka şariat ve kanunlar vazederler. Bu durum, bütün insanların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur.
- 2- Allah'tan aldığı vahiyle şariat ve kanunlar vazetme fiili kendisinde mevcut olan herkes peygamberdir. İbn Rüşd, peygamberliğin asıl fiilinin bu anlamda kanun vazetmek olduğunu izah ederken doktor ile şifa arasındaki ilişkiyi örnek gösterir. Buna göre insanları tedavi eden kimselere doktor denildiği gibi, Allah'tan aldığı vahiyle kanunlar vazeden ve insanların huzur ve mutluluğunu amaçlayan kimseye de peygamber denilir. Hz. Muhammed'den bu nevi fiillerin vaki olduğunda şüphe yoktur. Çünkü O,

³⁴⁰ İsra, 17/88.

³⁴¹ Hud, 11/13-14.

³⁴² Oktay, a.g.e, s. 95.

kitaptan da malum olduğu üzere Allah'tan gelen vahiyle insanlar için kanun ve şeraitler vazetmiştir.³⁴³

Burada birkaç ayet delil olarak getirmekte ve peygamberin ahlaki ilkeler, insanın huzurunu temin eden kanunlar, erdemli, faziletli davranışlar ihtiva eden kanunlar vazeden bir kitap sunmasını peygamberlik için en büyük delil olduğunu belirtir. Filozof, hissi, onun deyimiyle berrani mucizelerin varlığından ziyade peygamberin insanlığın mutluluğu, huzur ve sükûnunu sağlayacak prensiplerle insanların karşısına çıkışını ve erdemli duruşuyla örnek oluşunu önemsemekte ve bunu en büyük mucize olarak kabul etmektedir.

Sonuç olarak, İbn Rüşd, mucizelerin varlığını kabul etmektedir. Mucizeyi inkâr edenlerin berahime/inançsızlar olduğunu vurgulamaktadır. Şeriata teslim olan bir kimsenin mucizenin varlığına dil uzatmayacağını ve onu aklileştirme çabasında olmayacağını söylemektedir. İbn Rüşd, eski filozofların mucizelerle alakalı olarak söz söylemediğini, mucizelerin felsefenin değil dinin ilkesi ve konusu olduğunu dile getirmesine rağmen bir filozof olarak *el-Keşf* isimli eserinde mucize üzerinde ayrıntılı durmakta, Eş'arilerin ve Gazali'nin savunduğu anlamda mucizenin kabul edilemeyeceğini göstermeye çalışmaktadır. İbn Rüşd'e göre bir kimsenin peygamber olduğuna mucizeler değil sadece ameli ve ahlaki erdemler delalet eder. Bir kimsenin ameli ve erdemli davranışlara sahip olması onu gösterdiği olağanüstülüklerin mucize olduğuna kanıt olur. Aksi halde sihirbazların fiili ile mucizeler birbirine karışır. Mucizelerin içeriğinden ziyade insanlara kazandırdığı erdemleri önemser.³⁴⁴

İbn Rüşd, Gazali'yi saydığımız konularda eleştirmekte ve filozofların İbn Sina³⁴⁵ hariç mucizeyi inkâr etmediklerini belirtmektedir. Filozofun bir dine inanmasının ve o dini sorgulamamasının onu erdemli kılacağını belirtir. Gazali'nin eleştirilerini kaynaksız ve sübjektif olarak görür. Yine O, mucizeleri halkın önünde tartışmak ve tevil etmeyi yanlış görür. O, şeriatın ilkelerinden birisinin te'vili gerekirse, Kur'an'daki şu ayetin hatırlatmasının gerektiğini ifade etmektedir: "İlimde ileri olanlar, O'na inandık, hepsi Rabbimizin katındandır derler."³⁴⁶ O'na göre bu ayet, şeriatın ve bilginlerin sınırlarını göstermektedir. İbn Rüşd'e göre Gazali anılan sınırı

³⁴³ Bulut, *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, s. 374-375.

³⁴⁴ Hasan Aydın, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Mucize*, Kelam Araştırmaları, 6, 2, 2008, s.115-130.

³⁴⁵ Hasan Aydın, *a.g.e*, s. 129-130.

³⁴⁶ Ali İman, 3/7.

aşmış, halka açıklanmaması gereken tevilleri onlara açarak halkı hakikat düşmanı yapmıştır.³⁴⁷ Mucizeyi iki kısma ayırmakta ve hissi mucizenin kalamcılar tarafından peygamberliğin delili olarak sunulmasını tutarsız olarak değerlendirir. Kalamcıların mucizeyi inkârcılara meydan okuma aracı olarak görmelerini paradoksal olarak görmektedir. Mucize göstermeyi peygamberlerin sıradan işlerinden biri olarak nitelendirmektedir. Kur'an-ı Kerimi peygamberimizin tek mucizesi olarak değil en büyük mucizesi olarak görmektedir. Kur'an'ın ahkâmını peygamberin en büyük delili olarak kabul eder. İbn Rüşd'ün mucize konusundaki düşünceleri aşağı yukarı bu minvaldedir. Diğer tarafta O'nun nedenselliği mucize anlayışına engel bir durum gibi değerlendirmedeği muhakkaktır. İnanca dair bir kavram olan mucize ile felsefi bir kavram olan nedenselliğe ayrı mecralar tayin etmekte ve bu ikisinin birbirlerinin alternatifi gibi görmeyi eleştirmektedir.

3.2.2 İbn Rüşd Düşüncesinde Nedensellik

İbn Rüşd'ün nedensellik ile ilgili düşüncelerine kalam ilmiyle ilgili düşüncelerini aktardığı el-Keşf ve Gazali'nin filozoflara yönelttiği eleştirilere cevap verdiği Tehafüt-ü tehafüt isimli eserlerinde rastlamak mümkündür. Bu sebeple daha ziyade bu iki eserden istifade edilerek nedenselliğe dair görüşleri aktarılmaya gayret edilecektir. İbn Rüşd'ün âlemin yaratılışına dair düşünceleri şu iki nazariyenin ortasında bir yer almaktadır. Bu nazariyelerden birincisi, çeşitli filozofların savunduğu kümün nazariyesidir. Kümün nazariyesi; *her şey her şeydedir* yahut bütün her şey iç içedir. *Oluş, şeylerin birbirinden çıkmasından, failin işlevi de yalnızca şeyleri birbirinden çıkarmak ve ayırmaktan ibarettir* söylemine dayanmaktadır. Hiçbir şeyin yoktan ve yokluktan oluşmadığı tezine dayanan kümün nazariyesindeki İlâh, İbn Rüşd'e göre, ilah olmaktan ziyade bir muharriktir. Bu nazariyelerin ikincisi ise kalamcıların ve Hıristiyan teologların savunduğu "yoktan yaratma anlamına gelen ibda veya ihtira teorisidir. Bu teoriye göre âlem, daha önce bir imkân hali ve bir ilk prensip bulunmaksızın Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmıştır. İbn

³⁴⁷ İbn Rüşd, *a.g.e*, s. 294.

Rüşd'ün yaratılış ile ilgili düşünceleri, yukarıdaki iki düşünceye ve Farabi ile İbn Sina'nın savunduğu sudur teorisine benzemez.³⁴⁸

Onun düşünceleri yukarıdaki düşüncelerin her birinden etkilenmiş olmakla beraber daha itidalli bir yöneme dayanmaktadır. O, sudur nazariyesini reddetmektedir. İbn Rüşd'e göre Farabi ve İbn Sina'nın yanlış olan ve mantıksal çelişkiler içeren bu teoriyi benimsemelerinin temelinde Aristoteles'in da kabul ettiği "*birden ancak bir çıkar*" önermesinden, onun ne kastettiğini anlayamamış olmaları yatmaktadır.³⁴⁹ O'na göre bu söz, ilk faili, bu dünyadaki basit fail gibi gördükleri ve bütün varlıkları da basit sandıkları takdirde filozoflar için bağlayıcıdır. Bununla birlikte bu söz, basitliği bütün varlıklara uygulayan kimse için geçerli olur. Ancak varlıkları, ayrık/soyut varlık ve duyularla algılanan maddi varlık olmak üzere ikiye ayıran kimse için geçerli değildir. Zira bu kimse bu ayrımı yapmakla duyularla algılanan varlığın kendilerine doğru yükseldiği ilkeleri, akılla kavranan varlıkların kendilerine doğru yükseldiği ilkelerden ayırmıştır. Duyularla algılanan varlıkların ilkelerini madde ve suret olarak görmüş, gök cismine varıncaya dek bu varlıklardan bazılarını bazılarının faili saymış ve akılla kavranan tözleri, bir bakıma surete, bir bakıma gayeye, bir bakıma da faile benzeyen bir ilkeye sahip ilk ilkeye bağlamıştır. Bütün bu hususlar filozofların kitaplarında açıkça ortaya konmuştur. Burada bu öncüller genel bir biçimde belirtilmiştir. Bütün bunlara göre bu güçlüklerin onlar için söz konusu olmaması gerekir. Aristo'nun da görüşü işte bu yöndedir.³⁵⁰ Yani Aristo'nun *birden ancak bir çıkar* önermesiyle anlatmak istediği, varlıkları maddi ve soyut varlıklar olarak ayırmak değil, bir bütün olması bakımından âlemin, bir olan ilk failden çıkmasıdır.

İbn Rüşd'e göre sudur teorisini savunanların ilk aklın çokluk özelliği taşımasını, ilk aklın ilk ilkeyi yani Allah'ı ve kendini bilmesi olarak yorumlamaları bu teorinin önemli açmazlarından biridir. Zira bu durumda onlar, iki ayrı bilginin tek bir tabiattan kaynaklandığını kabul etmeyeceklerine göre ilk akılda iki farklı tabiat veya suretin bulunduğunu söylemiş olmaktadır ki İlk İlke'den çıkanın bunlardan hangisi olduğunu da söylemelidirler. Sudur teorisini savunanlar, bunların her ikisinin

³⁴⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma, Felsefe Arşivi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 121.

³⁴⁹ Sarioğlu, *a,g,e*, s. 122.

³⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü Tehafüt*, s. 97.

de ilk olduğunu söylemek zorundadırlar. Hâlbuki bu durum ilk ilkedden birden çok şeyin sudur etmiş olmasını gerektirecektir.³⁵¹

İbn Rüşd, maddelerin ve aletlerin çokluğu nereden gelmektedir sorusunu sormaktadır. Ardından bu öncülü, yani *birden ancak bir çıkar* öncülünü kabul edenlerin, ortak bir güçlkle karşı karşıya olduklarını belirtmektedir. Onların çokluğun birden çıkmasının nedenini açıklamaları gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte bugün yaygın bir biçimde kabul edilen görüşün, bunun tam tersi olduğunu, yani ilk birden ilk olarak birbirinden farklı olan bütün varlıklar çıkmış olduğunu belirtir. O halde bu çağda yaşayan kişilerle, ancak bu öncül üzerinde tartışmak gerekiyor, demektedir.³⁵²

İbn Rüşd Allah'ın varlığını ispatlamak için ihtira, inayet ve hareket delillerini kullanır. Tanrı, pek çok nesneyi icat etmiştir. Hayvanlar, nebatlar ve cansız cisimler bunlara örnektir. Canlılıkların varlığı kendiliğinden olamaz. Hayatın ve nesnelerin bir Mühteri'i yani icat edeni vardır. Mantık ilkesi olarak da her eserin bir müessiri vardır. Evren de bir eser gibidir. O halde onun da bir müessiri vardır. Bu yaratıcı Allah'tır. İbn Rüşd, inayet delilini ise şöyle temellendirmektedir: Bu dünyada var olan her şey insan tabiatına uygundur. İnsan yaşantısına uygun olan bu düzen bir rastlantı sonucu olamaz. O halde her şeyi insana uygun olarak düzenleyen irade sahibi bir varlık vardır. Bu da Allah'tır. Yine İbn Rüşd, Aristo gibi hareketten söz ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamıştır. Hareket sabit değil, değişkendir. Hareketin başlamasına bir neden düşünebiliriz. Her hareket için bir neden düşündüğümüzde bir ilk muharrikte durmak zorunluluğu doğar. Bu İlk Muharrik de kendisinde değişiklik olmayan Tanrı'dır.³⁵³

Gazali'ye göre filozoflar; ateş ile pamuk örneğinde yakma fiilini gerçekleştirenin yalnızca ateş olduğunu, ateşin de ihtiyar ile değil doğası gereği yakıcı olduğunu kabul ederler. Ona göre ise yakma fiilinin faili pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yakıp kül haline getiren Allah'tır. Allah, böyle bir fiili ya melekleri vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince, o cansız bir varlık olup hiçbir etkinliğe ve fiile sahip değildir. Filozofların

³⁵¹ Çubukçu, a,g,e, s. 62.

³⁵² İbn Rüşd, *Tehafüt'ü Tehafüt*, s. 98.

³⁵³ Çubukçu, a,g,e, s. 60- 61.

ateşin fail oluşuna dair delilleri sadece gözlemledikleri birlikteliktir. Yoksa burada var edici bir sebep oluşu iddia etmek mümkün değildir. Yine açıktır ki, bir şeyle aynı anda birlikte bulunmak, onun, o şey nedeniyle meydana geldiğini göstermez.³⁵⁴

Gazali'nin iddialarına İbn Rüşd şu cevapları vermektedir: “Duyulur nesnelerde görülen fail nedenlerin varlığını tanımamak bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündeki gerçeği inkâr etmektedir ya da bu konuda sofistlik bir kuşkuyla teslim olmuştur. Dolayısıyla nedenselliği reddeden kimse, her fiilin mutlaka bir failinin bulunduğu gerçeğini reddetmiş olur.” İbn Rüşd yaptığı eleştirilerle Gazali'nin septisizmini birinci etapta sofizmle özdeşleştirmiş olmakta ve nesnel gerçeklik düzleminin inkârını nedenselliğin inkârına irca etmiş olmaktadır. Felsefe tarihi bağlamından bakılacak olursa Plâtoncu ve Aristotelesçi felsefe sistemlerinin eşyanın sabit gerçekliğini inkâr eden sofistlik düşüncenin alternatifi olarak ve nesnel gerçekliğin sabitlenmesi/ispatlanması amacıyla tesis edilmiş olduğu görülür ki bu bağlamda İbn Rüşd'ün "sofistik" nitelemesi böyle bir öneme haizdir.³⁵⁵

İbn Rüşd, Gazali'ye yönelik eleştirilerini epistemolojik açıdan da dile getirmektedir. Nedenselliğin olması gerektiğinden bahsederken şunları söylemektedir: "Öyleyse sebepleri reddeden kimse akıllı reddetmiş sayılır. Oysa mantık ilmi, sebep ve sebeplilerin bulunduğunu ve sebeplilerin tam olarak bilmenin ancak sebepleri bilmeye bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Demek oluyor ki, bütün bunları reddetmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir. Çünkü bu, hiçbir şeyin gerçek bilgisine asla ulaşamayacağı, eğer bir şey varsa onun zandan ibaret olduğu anlamına geliyor. Bu takdirde ne bir kesin kanıttan (burhan) ne de bir tanımdan söz edilebilir. Böyle olunca mantıksal ispat yöntemindeki öncül önerme türleri de reddedilmiş sayılır. Buna göre zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını savunan kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını da kabul etmesi gerekir."³⁵⁶

İbn Rüşd, nedenselliği şöyle müdafaa etmektedir: “Nesnelerin bir zatı bir de tek tek her varlığa özgü fillerin gerçekleşmesini gerekli kılan nitelikleri vardır. Nesnelerin isim ve tanımlarının bu nitelikler sayesinde farklılık gösterdiği kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili

³⁵⁴ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, s. 186-187.

³⁵⁵ Muhittin Macit, *Meşşai Gelenekte Nedensellik*, İslami İlimler Dergisi, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, 2012, s. 48.

³⁵⁶ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü Tehafüt*, s. 292.

bulunmasaydı kendine özgü bir tabiatı da olmazdı. Kendine özgü bir tabiatı olmayınca da ne kendine özgü bir adı ne de bir tanımı olurdu. Bu durum da ise bütün nesneler ya tek bir şey olurdu veya bir tek şey olmazdı. Yani varlığın bütün ayrımları, nitelikleri ve kendine özgü etkinlikleri ortadan kalkmış olacaktır ki bu da aslında varlığın yerini yokluğun alması anlamına gelir.³⁵⁷ Macit'in de belirttiği gibi İbn Rüşd nesnelerin etkinliğinin zorunluluk taşıyıp taşımadığı meselesini söz konusu ederken tıpkı Aristoteles ve İbn Sina'da rastlantı ve talih ile ilgili kaçınılmaz olarak gündeme gelen sürekli olma/zorunluluk ve çoğunlukla olma durumlarını öne çıkarmaktadır. Yani İbn Rüşd'e göre de fail ve fiili arasındaki ilişkinin sürekli, çoğunlukla ve azınlıkla oluşu, neden sonuç ilişkisinin zorunluluğunu ve imkânını da belirlemektedir.³⁵⁸

Gazali ateş ve pamuk örneğini verirken ateşin bazı maddeleri aralarındaki yakınlık ve beraberliğe rağmen yakmayışından bahseder ve talk maddesi ile ateşe maruz kalan taşın yanmayışını örnek verir. İbn Rüşd ona cevap verirken onun bu gibi şeyler için söylediği gibi ateşe duyarlı bir cisim ile ateşin yakıcılığını engelleyen bir ilişkiye sahip bir varlığın bulunması imkânsız bir durum değildir. Yine bu durum, ateş, ateş adına ve tanımına sahip olduğu sürece ondan yakma özelliğinin kaldırılmasını gerektirmez. Zira ateşin tanımı doğasını ve bu doğaya özgü fiilini gerekli kıldığından dolayı, fiilin vuku bulmayışı arada bulunan bir engel sebebiyle yani bir nedensellik söz konusu olmaktadır, demektir.³⁵⁹

Gazali ve kelamcılara göre sebep ve eser arasındaki ilişki Allah'ın âdetinden ibarettir. Olaylar arasındaki sebepler zinciri Tanrısal zorunluluk şeklinde yaratılmıştır. İbn Rüşd, bu görüşe karşı çıkar. Nedenselliği kabul eder. Allah'ın ezeli sebep olduğunu kabul etmekle beraber mevcudat arasında bir sebepliliğin varlığına da vurgu yapar. Âlemde somut ezeli değişme ve oluş mevcuttur. Âlem heyula ve suretten oluşmaktadır. Yokluktan varlık çıkmaz ve varlıktan sonra yokluk yoktur. Hâdis olan her şey kuvveden fiile geçmiştir. Âlem hareketini hareketli olmayan bir ilk varlıktan alır.³⁶⁰

³⁵⁷ İbn Rüşd, *Tehafüt'ü Tehafüt*, s. 292.

³⁵⁸ Macit, *a,g,e*, s. 47, 48.

³⁵⁹ Macit, *a,g,e*, s. 49.

³⁶⁰ Çubukçu, *a,g,e*, s. 61.

İbn Rüşd âlemin sonradan yaratılması anlamına gelen hudus kavramına da farklı bir anlam yüklemektedir. Kelamcıların anladığı tarzda bir hudus'u eleştirmektedir. Eğer âlem hâdis olsaydı, her hâdis için bir neden aranacağından saçmalıklar içinde kalınırdı. İlk Muharrik, daimi hareketi ve âlemin düzenini icat ettiği için âlemin mucididir. Âleme muharrik akıllar aracılığı ile etki yapar. İbn Rüşd'e göre akıl, akil ve makul ilahi zatla birleşir. Onda vahdet vardır. Varlık ve vahdet zata eklenmemiştir. Onlar sadece zihinde vardırırlar.³⁶¹

Bu konuda Kuran-ı Kerim de hudus yerine bu anlama gelen *halk* ve *fütur* terimlerinin kullanılmış olmasından bahseder. Ona göre bunun nedeni, zamansız ve mutlak yokluktan yaratmanın, insan için anlaşılması zor bir durum oluşunun yanı sıra bilgi ve kültür düzeyi yüksek olanların dikkatini maddi âlemdeki oluşla, "bir-bütün olarak âlemin oluşunun farklılığına yönlendirmektir. İşte bu nedenle "hudüs" yerine "halk" ve "fütur" kavramları özellikle kullanılmıştır. Şu halde bu konuya ilişkin kullanılan ve çokça tartışma ve görüş ayrılığına yol açan kідem ve hudüs terimlerinin kullanılması kelamcıların tercihidir. Âlemin ezeliiliği ve sonradan yaratılmışlığı konusunda İbn Rüşd'ün vazgeçilmez şartı, âlemin bir Yaratıcısının ve failinin bulunduğunu kabul etmektir. Bu temel kabulden sonra artık konuyla ilgili olarak ortaya çıkan yorum ve tartışmalar, yalnızca bir isimlendirme ve terminoloji farkından yahut aynı terimlere farklı anlamların yüklenmesinden öte bir anlam taşımamaktadır. İbn Rüşd işte bu kavram kargaşasına son vererek problemin çözümüne katkıda bulunmak üzere "sürekli yaratma" (*el-halku'l-müstemirr*, *el-ihdasü'd-daim*, *el-hudüsü'd-daim*) kavramını önermektedir.³⁶² İbn Rüşd'ün bu konuda vardığı nihai görüşe göre âlem kadimdir. Ancak Kur'an'ı Kerimde yaratmadan da söz edilmektedir. Mesela "yer ve göklerin altı günde yaratıldığı bildirilir."³⁶³ Filozofa göre yaratmadan kültürsüz kimseleri ikna etmek için bahsedilmiştir. İlahi gerçekler halka ancak bu tarzda açıklanabilir. Ayetlerin iç manalarını ilimde ileri olanlar bilirler. Bazı ayetlerin yaratmayı açıklaması bilginler için değil, halk içindir.³⁶⁴

Allah'ın ilmi konusunda tartışmayı İbn Rüşd doğru kabul etmemektedir. Bu konuda Gazali ile paralel düşüncelere sahiptir. İbn Rüşd'e göre Allah'ın cüzileri ve

³⁶¹ Çubukçu, a.g.e, s. 61, İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 205.

³⁶² Sarıoğlu, a. g. e, s. 127, İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 126.

³⁶³ Hüd, 11/17.

³⁶⁴ Çubukçu, a.g.e, s. 62.

küllileri bilip bilmeyeceği tartışma konusu yapılamaz. Çünkü Allah, bu durumdan münezzehtir. Allah'ın ilmi âlemde bulunur ve onu kuşatır. Allah âlemin kendisinden başladığı varlıktır. Her şeyin ilk suretidir ve amacıdır. Âlemin düzenini ezeli bir surette icat eden O'dur. Bütün zıtların birleştiği varlıktır. Onun bilgisi insanların bilmesi cinsinden değildir.³⁶⁵

Sonuç olarak: İbn Rüşd'ün gerek mucize ve gerekse nedensellik konularında Gazali ile filozofların ortasında bir yerde yer aldığı söylenebilir. Mucizenin varlığını kabul etmekte ve fakat hissi, ona göre *berrani* mucizeyi peygamberliğin delili olarak kabul etmemektedir. Peygamberin ahlaki duruşunun, faziletli davranışlarının ve doğruluğunun onun için en büyük kanıt olacağını söylemektedir. Hissi mucizelerin bu mezkûr vasıflarla anlam kazanacağını belirtmektedir. Kur'an-ı Kerim'i en büyük mucize olarak kabul etmektedir. Mucizenin varlığına nedenselliği bir engel olarak görmemektedir. Nedenselliği kabul etmektedir. Nedenselliği kendine has bir tarzda temellendirmeye çalışmaktadır. Nedenselliği ne Farabi ve İbn Sina gibi ne de Gazali gibi temellendirmektedir. İlke, yani ilk neden olarak Allah'ı kabul etmektedir. Filozofumuza göre Tanrı Aristoteles, Farabi ve İbn Sina'nın tasvir ettiği pasif bir ilk muharrikten ibaret değildir. O, âlemin aktif muharrikidir.

Sudur nazariyesini de şiddetli bir şekilde reddetmektedir. Filozofa göre âlem hadistir fakat bu hudûs kelamcılarının anladığı tarzda zamansal bir sonralık anlamında değildir. Böyle olması durumunda, hiçbir şey yokken Tanrının ne yaptığıyla ilgili ve yaratma sıfatıyla ilgili paradoksların ortaya çıkacağından bahseder. Bu sebeplerden mütevellit âlemin Tanrı'dan *El hudûs-ü daim* suretiyle var olduğunu söyler. Bu durumun âlemin ezeli olduğunu söylemekten farkının âlemi zamansal olmaksızın Tanrı'dan sonraya ve onun yaratmasıyla var kılmaya bağlamaktır.

Sebepler ile neticeler arasında bir nedenselliğin varlığını kabul etmekte ve bunu zorunlu görmektedir. Gazali'ye konuyla ilgili eleştiriler yöneltmektedir. Nedenselliği reddetmenin bilim, burhan ve bilgiyi geçersiz kılmak anlamına geleceğini vurgular. Tezin amacı İslam filozoflarının mucize ve nedensellik konusunda ne düşündüklerini Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd özelinde

³⁶⁵ Çubukçu, a.g.e, s. 62, İbn Rüşd, *El-Keşf*, s. 127.

ele almaktı. Maksat hâsıl olmuşsa kendimizi bahtiyar his ederiz. Konu gerçekten ağır bir konuydu biz bütün çabamızla bu neticeye vardık.



SONUÇ

Çalışmada mucize ve nedensellik konusunu ele alınmıştır. Mucizenin İslam kelamcıları ve filozofları tarafından nasıl ele alındığına bakılmaktadır. Mucize inancının hemen hemen bütün din ve inançlarda var olduğu görülmektedir. Mucize kavramının İslam filozofları tarafından nasıl anlaşıldığı ve nedensellikle nasıl ilişkilendirildiği araştırıldı. Yaşadığımız hayatta genel akışın kırılması şeklindeki olayların veya olağanüstülüklerin, inanç ve felsefe bağlamında nasıl anlaşıldığına bakıldı. Şu bir gerçektir ki hayata baktığımız zaman hayatın sebepler ve sonuçlar çerçevesinde deveran ettiği müşahade edilmektedir. Mucizeyi, Tanrı'nın hayata/tarihe müdahalesi ve olağan akışı tersine çevirmesi şeklinde anlayanlar olduğu gibi farklı anlayanların da var olduğu görülmektedir. İnsanlık tarihi boyunca vuku bulduğu iddia edilen olağanüstülükleri/mucizeleri İslam filozoflarının inkâr etmedikleri, konuyu kendi Tanrı âlem anlayışları bağlamında ele aldıkları müşahade edilmektedir. Konu incelerken giriş bölümünde mucize ve nedenselliğin tarihi serüveni ve kavramsal içeriği incelenmiştir. Bir sonraki bölümde İslam filozofları Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın mucize ve nedensellik ile ilgili düşünceleri araştırılmıştır. Mezkûr filozofların mucizeyi inkâr etmedikleri görülmektedir. Nedensellik konusun da ise; Aristoteles düşüncesi ile Yeni Eflatuncu düşüncenin İslam düşüncesiyle uzlaştırılarak temellendirildiği müşahade edilmektedir. Gazali'nin nedenselliği kabul etmeyişi ve filozoflara yönelttiği eleştirileri, mucizenin imkânına dair görüşleri ele alınmaktadır. İbn Rüşt'ün her iki konuya dair düşünceleri ve Gazali'ye verdiği cevaplar incelenmektedir.

Konu araştırılırken ulaşılan çıkarımlar, İslam filozoflarının mucize ve nedensellik konusundaki tutumları, birbirlerine yönelttikleri eleştiriler satırbaşları halinde sıralanmaktadır.

Mucize konusunu, İslam kelam bilginlerinin tamamına yakını inancın bir gereği olarak görmektedir. Mucizenin tasnifi ve mahiyeti konusunda ufak tefek ayrımların var olduğu görülmektedir. Mutezile bilginleri konuya daha sıkı, tutarlı ve rasyonel yaklaşmışlardır. Ehl-i Sünnet bilginleri ile Şia bilginlerinin konuyu daha serbest ve indirgemeci ele aldıkları düşünülmektedir. Mutezile olağanüstülükleri peygamberlere mahsus görürken Ehl-i Sünnet ve Şia veliler ve imamlara kadar indirgemişlerdir.

Mutezile mucizenin dayandığı kaynak konusunda da daha itiyatlı bir tavır içindedir. Mucizeyi inanca dair bir konu olarak kabul etmekte ve inancın zanni delillerle tespit edilemeyeceğini savunmaktadır. Ehl-i Sünnet bilginleri de teoride bu görüşü kabul etmekte fakat pratikte mucizeye dair sabit/sakim tüm merviyatı kabul etmektedirler.

İlk İslam filozofu Kindi mucize konusunda kelamcılara yakın düşüncelere sahiptir. Mucizenin varlığını kabul etmekte ve Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında bir konumda düşüncülerini serdetmektedir. Farabi ve İbn Sina ise mucizeyi daha farklı bir şekilde sistemleştirmişlerdir. Nedensellik konusunda, Aristoteles'in fikirlerinden ve Yeni Eflatuncu düşünce akımından etkilenen iki filozofun tamamen onlarla aynı düşüncelere sahip olduklarını söylemek doğru değildir. İslam düşüncesi ile Yunan felsefesi arasında bir köprü vazifesi görmüşlerdir. Sudur nazariyesini kendi iç dinamikleriyle şekillendirmişler ve mucizeyi insan muhayyilesi ile faal aklın münasebetlerine bağlamışlardır. Bu durumda muhayyile gücü en yüksek olan kimseler peygamberlerdir ve onların faal akıl ile ittisalleri neticesinde geçmiş ve geleceğe dair bilgilere muttali olmaları mümkün olmaktadır.

Gazali, mucize meselesini mensubu olduğu Ehl-i Sünnet'in Eş'ari yorumuna göre değerlendirmiştir. Tanrı'nın sonsuz kudretinin her şeye yettiğini ve yegâne gerçek failin Tanrı olduğunu söylemektedir. İnsanın ve eşyanın potansiyel bir kudrete sahip olmadığını, fiil yapma kudretinin fiili yapma anıyla eş zamanlı olarak her seferinde Tanrı tarafından yeniden yaratıldığını belirtir. Zorunlu bir nedenselliğin mucizenin imkânını ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Filozofları mucizeyi inkâr etmekle itham etmektedir. Zira O, âlemdaki oluşun Tanrı'nın meşiet/dilemesi muvazenesinde her seferinde yeniden şekillendiğine inanmaktadır. Zorunlu nedenselliği kendi Tanrı tasavvuruna ve Tanrı-âlem ilişkisine aykırı görmektedir.

İbn Rüşd mucize konusunda ne kelamcılar ne filozoflar ve ne de Gazali gibi düşünmektedir. Mucizeleri tek başına peygamberliğin delillerinden saymamaktadır. Mucizelerin peygamberlerde görülen erdem ve sıdk sıfatlarıyla beraber anlam kazanacağını, erdemli davranışlar olmadığı zaman, doğruluk söz konusu olmayınca mucizelerin anlamsız olacağını belirtmektedir. Kelamcıların mucizeden hareketle nübüvveti ispata yeltenmelerini tutarsızlık olarak değerlendirmektedir. Mucizeye sosyal ve ahlaki bir fonksiyon yüklemektedir. Hz. Peygamberin en büyük mucizesi

olarak Kur'an-ı Kerimi görmektedir. Gazali'nin filozofları yanlış anladığını dile getirmektedir.

İslam filozoflarının nedensellik konusunda neler söyledikleri eş zamanlı olarak araştırıldı. İslam felsefesinde, özellikle Meşşai ekolünden gelen Farabi ve İbn Sina, Aristocu katı nedensellik fikrini kabul etmek ile beraber Kur'an'da anlatılan mucize hadiselerini de yorumlayarak yeniden şekillendirmişlerdir. İbn Sina, bu tür hadiseleri Peygamberlerin ruhi ve akli kapasitelerine bağlamış ve olağanüstü hadiseleri rasyonel bir zemine çekmeye çalışmıştır. Nedensellik ilişkisini sudur nazariyesi çerçevesinde şekillendirmiştir. Zorunlu bir nedenselliğin varlığını kabul etmiştir. Gazali, onun ifadelerinin İslam inancıyla çelişik olduğunu söylemiştir. Bu iddiaların mucizenin imkânını tehlikeye düşüreceğini ve Tanrı'nın her şeye yeten kudretiyle çelişik olduğunu söylemiştir.

İbn Rüşd ise Gazali'nin nedensellik görüşüne şiddetle karşı koymaktadır. Ona göre sebeplerin inkârı bilginin inkârıdır ve bilginin inkârı da bu dünyada hiçbir şeyin gerçekten bilinemeyeceği düşüncesine neden olur. İbn Rüşd'ün savunmaya çalıştığı şey şudur: Nedensellik konusu eğer Gazalinin iddia ettiği gibiye bilgi ve burhan diye bir şey olmayacak ve dolayısıyla sebepleri araştırmanın bir anlamı da kalmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, *Gazali'nin Nedensellik Teorisi, Gazali ve Nedensellik*, Yaşar Türkben, Elis Yayınları, Ankara 2012.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara 1979.
- Akçay, Mustafa, *Peygamberlere İman*, DİB Yayınları, Ankara 2012.
- Aquinas, St. Thomas, *Mucizeler*, Çev. Halil İbrahim Bulut, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı, 8, 2003.
- Ammara, Muhammed, *Mutezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Aydın, Hasan, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Mucize*, Kelam Araştırmaları, Cilt, 6 Sayı, 2, 2008.
- _____, *Gazali ve David Hume'da Nedensellik Kuramı. Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, OMÜ İlahiyat Fak. Der. Sayı.16, Samsun 2003.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Plotinus ve İlk İslam Mütefekkirlerinden Farabi ve İbn Sina'da Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi*, İslam Araştırmalar Dergisi. Cilt: 14. Sayı:1, 2001.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi*, İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 2, Sayı 8, Yıl 1988.
- _____, *Farabi, İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu, el-Mullimu's Sani Farabi*, Ed. Gürbüz Deniz, DİB Yayınları, Ankara 2017.
- _____, *Kindi'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, Diyanet İlmi Dergi, Cilt 54, Sayı 2.
- Aydın, Mehmet, *Peygamberlik ve Mucize*, Diyanet Aylık Dergi, Cilt 20, Sayı: 1, 1984.
- El-Bağdadi, Abdülkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Matbaatu'l-Maarif, Mısır, Tarihsiz.

- Bebek, Adil, “*Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nispet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi*”, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.18 2000.
- Bilgiz, Musa, “*Kur'an'da Nübüvvet (Peygamberlik)*”, Diyanet İlmi Dergi, Cilt, 49, Sayı. 1, 2013.
- Bulut, Halil İbrahim, “*Mucizeler Karşısında İnsanların Tutumları*”, Diyanet İlmi Dergi, Cilt.40, Sayı. 3.
- _____, *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sivas 2009.
- Beki, Münteha, *El-Farabi'de Tanrı ve Nihailik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 59. Sayı 1 2018.
- Birand, Kamıran, *Felsefesi Tarihi*, Yayınevi Türk Matbaası, Ankara 1958.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, tahric Mustafâ ed-Dîb el-Buğâ, Dâru'l-İbni'l-Kesîr ve'l-Yemâme, Beyrût/Dimaşk, 1993/1407, Menakib, 24, III, 1330; Fedâilu's-Sahâbe, 65.Buhari, *Menakib*, 27.
- El-Buti, Said Ramazan, *İslam Akaidi*, Madve Yayınları Çev, Mehmet Yolcu ve Hüseyin Altınalay, İstanbul 1996.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Engin Yayınları, Ankara 1996.
- _____, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, Bursa 2009.
- _____, *Felsefe Ansiklopedisi*, Babil Yayıncılık, Ankara 2006.
- el-Cürcani, Seyyit Şerif, *Et-Tarifât*, Darul Kütübül İlmiyye, Beyrut 1971.
- _____, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev, Ömer Türker, Numune Matbaacılık ve Cilt Sanayi, İstanbul 2015.
- Çağrııcı, Mustafa, *Gazali*, DİB Yayınları, İstanbul 2017.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, Tarihsiz.

- Durusoy, Ali, *İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt. 28, Sayı, 1, 2005.
- Descartes, Rene, *Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1942.
- _____, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 2007.
- Demirci, Kürşat, “*Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize*”, Din Dilinde Mucize İçinden, Ed. Ahmet Baydar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015.
- Düzgün, Şaban Ali, “*Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin*”, *Dine Karşı Çağdaş Akımlar sempozyumu*, Editörler: Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız, Ensar Neşriyat, Van 2017.
- Eliaçık, R. İhsan, *İslam Yenilikçileri*, Cilt 1, Medcezir Yayınları, İstanbul 2001.
- Erdoğan, İsmail, *İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 1, Elazığ 1996.
- El-Eş'ari, Ebu-l Hasan Ali bin İsmail, *El- İbane ve-l Usulü Ehli's Sünne*, Çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010.
- _____, *Makalatü'l İslamiye ve İhtilaful Musallin*, Çev. Mahmut Dalgıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- El- Farabi, Ebu Nasr, *El Medine'tul Fazıla*, Çev.Nazif Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- _____, *Fususul Medeni*, Giriş ve Notlarla Neşreden, D.M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefe Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Yayınevi Ayışığıkitapları, İstanbul 1998.
- Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul 1991.
- El-Gazali, Ebu Hamit, *Tehafütü'l-Felasife* Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.

_____, *el-İktisat fî'l-İtikad*, Çev. Kemal Işık, AÜİFY, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

_____, *Mekasid El-Felasife*, Çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yayıncılık, Ankara 2002.

_____, *Ledun Risalesi*, Çev. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun, Furkan Yayıncılık, İstanbul 1995.

_____, *İhyau Ulumi'd Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1989.

_____, *İki Madnun*, Çev. Sabit Ünal, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1988.

_____, *Risaleler*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.

_____, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.

_____, *Dinde Kırk Prensip*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.

Giacaman George ve Bahlul Raja, Çev. Yaşar Türkben, *Gazali, Mucizeler ve Zorunlu İlişki Özerine*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2011, Cilt: XV, Sayı: 2.

Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, Derleme ve Tercüme M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Gürkan, Salime Leyla, “Mucize” DİA, Diyanet Vakfı Neşriyat, Cilt.30, İstanbul 2005.

Gökberk, Macit, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.

_____, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1999.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, Esra Yayıncılık, Konya 1992.

_____, *İslam Akaidi*, Esra Yayıncılık, Konya 1997.

Haklı, Şaban, *İbn Sina Felsefesinde Fail Nedenin (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi*, Marife Dergisi, Yıl. 4, Sayı. 1, 2004.

- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Selim Evrim, M.E.B Yayınları. İstanbul, 1986.
- El-İci, Adudiddin, *el- Mevakıf fi İlmi Kelam*, Matbaatu-s Seaade, Mısır 1907.
- İmamoğlu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İnati, Şems, *İbn Sina*, Nasr, İslam Felsefe Tarihi, Editörler, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leamen, Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul 2007.
- El- İsfahani, Rağıb, *Müfredat-u Elfazi'l Kur'an*, Çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- Işık, Aydın, *"Bilim ve Mucize"*, Din Dilinde Mucize İçinden, Ed. Ahmet Baydar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015.
- Kadi, Abdülcebbar, *el-Muğni*, Nşr. Muhammed Ali en-Neccar - Abdülhalim Ali en-Neccil, Kahire 1965.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kafi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Meali*, DİB, Ankara 2014.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kucuradi, Yayınlayan Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2002.
- Karadeniz, Osman, *Kelam el Kitabı, Mucize*, Komisyon, Editör, Şaban Ali Düzgün, Grafikler Yayınları, Ankara 2012.
- _____, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *"Heyula"*, DİA, Diyanet Vakfı Neşriyat, Cilt 17, İstanbul 1998.
- Karaman, Fikret, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- Kaya, Mahmut, *"Sudur"*, DİA, Diyanet Vakfı Neşriyat, Cilt 37, İstanbul 2006.
- Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farabi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1969.

Kindî, Ebu Yusuf Yakup Bin İshak, *Tarifler Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

_____, *İlk Felsefe Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

_____, *Nefis Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

_____, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Klein, Feliks -Frenke, *İslam Felsefesi Tarihi*, Editörler, Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leamen, Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap Yayınevi, İstanbul 2007.

Kogan, Bari S, *Gazali ve İbn Rüşd'de Zorunlu İlişki ve Mucize Problemi*, Yaşar Türkben, *Gazali ve Nedensellik*, Elis Yayınları, Ankara 2012.

Macit, Muhittin, *Meşşai Gelenekte Nedensellik*, İslami İlimler Dergisi, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, 2012.

Matüridi, Ebu Mansur, *Kitab'ü t-Tevhid*, Çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.

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

Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. Haccâc Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye ve Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrût, 1991/1412, Sıfâtul-Münâfikîn, 2800, IV, 2158.

Oktay, Ayşe Sıdika, *İbn Rüşd Düşüncesinde Mucizenin Kanıtlanması Sorunu*, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Yıl 2010/1 Sayı 51.

Okumuş, Mesut, *İbn-i Sina'nın Hayatı Eserleri ve Düşünce Sistemi Üzerine*, *Eş – Şeyhu'r-Reis İbn-i Sina*, DİB. Yayınları, Ankara 2015.

Ölmez, Tahsin, *John Locke ve Hristiyan İnancının Akliliği*, *Beytulhikme*, Volume 6, Issue 1, 2016.

Öz, Mustafa, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

Pay, Metin, *İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri*, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 18, Sayı 47.

- Peker, Hidayet, *Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt. 17, Sayı. 1, 2008.
- Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Buruce, Basinger, David, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Çev. Rahim Acar, Nebi Mehdiyeve, Hümevra Özturan, Osman Baş, Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Plotinos, *Enneadlar*, Çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.
- Er-Razi, Fahrettin, *Kelam'a Giriş, (el- Muhassal)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- İbn Rüşd, Muhammed Bin Ahmed Bin Muhammed Bin Rüşd el- Hafid, *Tehafut et- Tehafut*, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basım evi, Samsun 1986.
- _____, *el-Keşf an Minhacu'l-Edille*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, *İbn Rüşd'ün Felsefesi, Fasl-ul Makal ve Kitab-ul Keşf Tercumesi*, Çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955.
- Es-Sabuni, Nurettin, *Maturidiye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB. Yayınları, Ankara 2005.
- Sarioğlu Hüseyin, *İbn Rüşd'de Tanrı-Alem İlişkisi ve Sürekli Yaratma, Felsefe Arşivi*, İstanbul Üniversitesi Yayın No. 4667, Sayı, 31, İstanbul 2007.
- İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin ibni Abdullah, *Risaleler*, Çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.
- _____, *Şifa Kitabı*, Yayına Hazırlayan: Hüseyin Gazi Topdemir, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Skirbekk, Gunner. ve Gilje, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş Ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2011.
- Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2016.
- _____, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.

- Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, Macmillan, (*Mucize Kavramı*), Çev. Aydın Işık, İz Yayıncılık. İstanbul 2008.
- Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- Eş-Şehristani, Muhhammed, *El- Milel ve'n- Nihal*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Şimşek İsmail, *Spinoza Düşüncesinde Mucize Anlayışı*, Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi, Cilt. 9, Sayı, 47, 2016.
- _____, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2017.
- Şulul, Cevher, *Kindi Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Et-Taftazânî, Saduddin Mesud Bin Ömer, *Şerhul-Akâid*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2015 Kahire 1939.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul 2007.
- Ülker, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.
- Yeşilyurt, Temel, *Kelam el Kitabı*, Komisyon, Editör, Düzgün Şaban Ali, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Zeyveli, Hikmet, “*Kur'an ve Kur'an Dışı İslami Rivayetlerde Mucize*”, Din Dilinde Mucize İçinden, Ed. Ahmet Baydar, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	İmdat Balkis
Doğum Yeri ve Tarihi	Bitlis/Ahlat 10.12.1978
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Bildiği Yabancı Diller	Arapça.
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı
İletişim	
E-posta Adresi	islamsalih@hotmail.com
Yüksek Lisans Mezuniyet Tarihi	