

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2025, s. 13: 1-31

Mu‘tezilî Bilimsel Açıklama Teorisi ve Olağanüstü Fenomenlerin İzahı
The Mu‘tazilite Theory of Scientific Explanation and the Interpretation of
Extraordinary Phenomena

Hayrettin Nebi GÜDEKLİ

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Kelam ABD,

Asst. Professor, Marmara University,

Faculty of Theology, Department of Kalam

hayrettin.gudekli@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1155-0916

DOI: 10.56720/mevzu.1524407

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Temmuz / July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Eylül / September 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March

Atf / Citation: Güdekli, Hayrettin Nebi. “Mu‘tezilî Bilimsel Açıklama Teorisi ve Olağanüstü Fenomenlerin İzahı”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (Mart 2025: 1-31).
<https://doi.org/10.47424/10.56720/mevzu.1524407>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz

Bu makalede klasik dönem Mu‘tezile kelâmcılarının olağanüstü fenomenlere ilişkin yaklaşım biçimlerine yönelik teorik bir çerçeve sunulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Mu‘tezile kelâmcılarının olağanüstü fenomenlere ilişkin yaklaşımlarının onların bilgi/bilim ve varlık/evren ile ilgili açıklamalarıyla ne ölçüde uyumlu olduğu sorusu ele alınacaktır. Makalede öncelikle Mu‘tezile kelâmcılarının bilgi/bilim ve varlık/evren ile ilgili geliştirdikleri farklı açıklama biçimleri ana hatlarıyla serimlenecek, ardından olağanüstü fenomenlerin söz konusu açıklama modelleri çerçevesinde nasıl izah edildiğine geçilecektir. Burada söz konusu fenomenlere ilişkin olağanüstü fenomenler (ontolojik doğaüstü); olağanüstü görünümünde olan, ancak gerçekte doğal olan fenomenler (sahte-olağanüstü) ve olağanüstü ancak doğal fenomenler (epistemolojik olağanüstü) şeklinde bir tasnif önerilerek Mu‘tezile kelâmındaki bilimsel açıklama modellerinin bu tasnif altında yer alan tikel fenomenleri ne ölçüde izah ettiği sorusu soruşturulacaktır. Bu çerçevede cevher-arazcı, tabiatçı ve cevher-arazcı, tabiatçı ve anti-atomcu şeklinde üç modelin sırasıyla mûcizeleri, sihir, büyü, el çabukluğu gibi olağanüstü görünümlü fenomenleri ve epistemolojik olağanüstü fenomenleri nasıl açıkladığını ortaya koymaya çalışacağız. Söz konusu fenomenlerin izahında gerek cevher-arazcı/anti-tabiatçı kelâmcıların *tevlîd* ve *i‘timâd* teorilerine gerek tabiatçı kelâmcıların mahallin tabiatı ve kümûn-zuhûr teorilerine referansta bulduklarını gözlemlese de onların bu tür fenomenleri nihai anlamda metafiziksel ilke zemininde nasıl açıkladıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mu‘tezile, Olağanüstü Fenomen, Tabiat, Mûcize, Necessellik, Bilimsel Açıklama.

Abstract

This article aims to present a theoretical framework for the approaches of classical period Mu‘tazilite theologians towards extraordinary phenomena. In this context, the question of the extent to which Mu‘tazilite theologians’ approaches to the extraordinary phenomena are compatible with their explanations of knowledge/science and existence/universe will be addressed. The article will first outline the different forms of explanation that Mu‘tazilite theologians developed regarding knowledge/science and existence/universe, and

then move on to how phenomena are explained within the framework of these explanatory models. Here, a classification of these phenomena as extraordinary phenomena (ontological extraordinary), phenomena that appear to be extraordinary but are in fact natural phenomena (pseudo-extraordinary), and extraordinary but natural phenomena (epistemological extraordinary) will be proposed, and the question of to what extent the scientific explanation models in Mu‘tazilite theology explain the particular phenomena under this classification will be investigated. In this framework, we will try to reveal how the three models of substance-accidental, naturalist and substance-accidental, naturalist and anti-atomist explain miracles, extraordinary phenomena such as magic, sorcery, sleight of hand, and epistemological extraordinary phenomena, respectively. In the explanation of these phenomena, while we observe references to the theories of *tawlid* and *i‘timād* by substance-accidental/anti-naturalist theologians, as well as to the theories of *tab‘u‘l-mahal* and *kumūn-zuhūr* by naturalist theologians, we will try to reveal how they ultimately explain such phenomena on the basis of metaphysical principle.

Keywords: Mu‘tazila, Extraordinary Phenomena, Nature, Miracle, Causality, Scientific Explanation.

Etik Beyan	Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından 1003 Öncelikli Alanlar kapsamında desteklenen 120K003 numaralı “On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslâm Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama” başlıklı projeden hareketle hazırlanmıştır. Çalışmanın ilk versiyonunu okuyarak değerlendirmelerini benimle paylaşan Prof. Dr. Eşref Altaş’a ve yaptıkları katkılardan oldukça istifade ettiğim makalenin adlarını bilmediğim hakemlerine teşekkürü bir borç biliyorum.
-------------------	---

Giriş

Mu‘tezile kelâmında olağanüstü fenomenlere ilişkin açıklamalar onların evren hakkındaki yaklaşımlarıyla paralellik arz eder. Klasik dönem Mu‘tezile kelâmı söz konusu olduğunda evrenin yapısı ve işleyişine ilişkin olarak birbirinden farklı ve birbiriyle rekabet halinde dört farklı açıklama biçiminden bahsedebiliriz. Bunlar: (i) atomcu-arazcı model, (ii) atomcu/cevher-arazcı model,

(iii) atomcu-tabiatçı model ve (iv) anti-atomcu/tabiatçı modeldir. Atomcu-arazcı model Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845 civarı) tarafından; (ii) atomcu/cevher-arazcı model ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849-50 [?]) ve onun geleneğini takip eden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (V./XI. y.y.) tarafından savunulur. (iii) Atomcu-tabiatçı modelin başlıca temsilcileri Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka‘bî (ö. 319/931) iken (iv) anti-atomcu/tabiatçı modelin temsilcileri ise Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız’dır (ö. 255/869). Kelâmın yaygın evren anlayışı olan cevher-araz düşüncesinin teorisyeni Ebü'l-Hüzeyl ve bu teorinin sonraki takipçileri atomcu modelin anti-tabiatçı temsilcileridir. Mu‘tezile içerisinde *ashâbü't-tabâî* olarak anılan Muammer, Nazzâm, Câhız ve Ka‘bî gibi kelâmcılar ise tabiatçı modelin temsilcileridir. Ancak bunlardan Muammer ve Ka‘bî cevher-araz teorisine bağlı bir tabiatçılığı savunurken, Nazzâm ve Câhız ise anti-atomcu bir tabiatçılığı savunmaktadır.¹

Mûcize gibi evrenin doğal yasalarını aştığı kabul edilen veya kerâmet, sihir, büyü gibi söz konusu yasaları aştığı ileri sürülen fenomenlerin kabulü, kuşkusuz bu fenomenlere ilişkin bir açıklama yapmayı zorunlu kılar. Başka bir deyişle olağan yasaların sınırları içerisinde olağanüstülük olarak nitelediğimiz şeyleri kabul ediyor isek bunları sahip olduğumuz fizik ve doğa düşüncemizle uyumlu bir biçimde açıklamalıyız. Bu nedenle olağanüstü fenomenlere dair açıklamalar, evrenin nasıl işlediğine veya evrende işlerin nasıl yürüdüğüne ilişkin bakış açımızla doğrudan ilgilidir. Öte yandan bu tür fenomenlere ilişkin

¹ Kelâmcıların âleme ilişkin söz konusu açıklama modelleriyle ilgili olarak bk. Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 301-322; Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka‘bî, *Kitâbü'l-makâlât ve meahu uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur‘an Araştırmaları Merkezi, Amman: Darü'l-Feth, 2018), 443-449, 451-456; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 379-395; 427-442; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 99-147; Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 77-112; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu‘tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 110-130.

açıklamalarımız “değişim”, “nedensellik”, ve “imkânsızlık” gibi kavramları nasıl anladığımızla da doğrudan ilgili olacaktır. Olağanüstü fenomenler hakkında konuşmak değişim nosyonundan söz etmeyi gerektirmektedir. Çünkü bu türden fiiller, olağan ya da alışılmış yasaların ve özelliklerin değişimini içermektedir. Söz konusu fenomenler nedensellik ile ilgilidir, çünkü şeyler arasındaki nedensel ilişkinin nasıl algılandığı, sözgelimi bu yasaların olumsal (yani olması kadar olmaması da mümkün) mı yoksa zorunlu mu olduğu, bu tür fenomenlerin kabulünü ve izahını etkilemektedir. Olağanüstü fenomenleri ele almak aynı zamanda kelâmcıların imkansızlıklara ilişkin görüşlerini de tartışmayı gerektirmektedir. Çünkü neyin mümkün, neyin imkânsız ve neyin zorunlu olduğu bu tür fenomenlerin kabul ve izahını etkilemektedir. Zira olağanüstü olarak adlandırdığımız şeyler, aklen imkânsız olmayıp Tanrı’nın kudreti kapsamında yer alan şeyler olarak görülmektedir.

Bu itibarla yazıda Mu‘tezile kelâmında doğayı aşan yani doğaüstü şeylerin mevcut fizik ve doğabilim anlayışı içerisinde nasıl açıklandığına yönelik atomcu (cevher-arazcı) model, atomcu ve tabiatçı model ve anti-atomcu tabiatçı model şeklinde üç farklı yaklaşım biçimi ele alınacaktır. Bu aynı zamanda Mu‘tezile kelâmı içerisinde inşa edilen kuramsal çerçevenin, tikel olağanüstü fenomenleri nasıl açıkladığını, onun ne ölçüde takip edildiğini ve nasıl uygulandığını izah edecektir. Sonuç olarak bu perspektif Mu‘tezilî kelâmî modelin olağanüstü fenomenlere ilişkin ileri sürdüğü açıklamaların, onların bilgi/bilim ve varlık/evren anlayışlarıyla ne ölçüde uyumlu olduğunu soruşturmak anlamına gelmektedir. Mu‘tezile kelâmcılarının bilgi/bilim ve varlık/evren anlayışları içerisinde olağanüstü fenomenleri nasıl açıkladıkları temel sorumuzu oluşturduğu için öncelikle Mu‘tezilî bilimsel açıklama teorisiyle başlayacağız. Ardından söz konusu bilimsel açıklama modelleri üzerinden olağanüstü fenomenlerin nasıl izah edildiğine bakacağız.²

² Kelâmında mucize veya daha özel olarak Mu‘tezile kelâmında mucize konusunda pek çok araştırma yapılmıştır. Bunlar arasında özellikle Mu‘tezile kelâmında olağanüstü fenomenlerin fizik ve doğa anlayışlarını sorun edinen iki çalışmayı burada anmalıyız: Meliha Bilge, *Mu‘tezilî Düşüncede Mucize*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022; Ahmet Mekin Kandemir, “Mu‘tezile’de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab’) Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 31-60. Bu çalışmalarda makalemizin de problematiğini oluşturan sorunların bir kısmı ele alınmıştır. Ancak bu makale olağanüstü fenomenlere ilişkin ontolojik olağanüstü, sahte olağanüstü ve

1. Mu‘tezilî Bilimsel Açıklama Teorisi: Bilgi/Bilim ve Varlık/Evren Anlayışı

Mu‘tezile kelâmının bilimsel açıklama teorisini tespit etmek için kelâm disiplinin kuruluş sürecinde kelâmcıların varlık ve olaylara ilişkin açıklama biçimlerine bakmanın iyi bir başlangıç noktası olduğu söylenebilir. Zira hem kelâmî önermelerin doğruluk değerlerinin tespiti hem de diğer din, kültür vs. mensuplarıyla yapılan tartışmalar neticesinde elde edilen veriler ışığında kelâmcılar evrenin yapısı ve işleyişine ilişkin soruşturmalara girme mecburiyetinde kaldılar. Böylece kelâmcılar evrenin yapısı ve işleyişinde karşımıza çıkan doğal fenomenlerin nasıl açıklanacağı ile birbirinden farklı bilimsel açıklama modelleri geliştirdiler. İşe öncelikle bilginin doğası ve insanın bilme imkanlarının soruşturmasıyla başladılar. Bu onların, varlıkların farklı varlık tarzlarına sahip oluşu ile onları biliş tarzımızın da farklılığını gerektireceğini düşünmelerini sağladı. Böylece duyular (*idrâk*) ve akıl yürütme (*nazar*) şeklinde insanın en temelde iki bilgilenme aracına sahip olduğunu ortaya koydular.³

Evrenin yapısına ilişkin açıklamalar, kelâmcıların evrenin doğasını çözümleme çabasıdır. Bu da onları evreni oluşturan cisimlerin analizine ve cisimlerin kendilerinden oluştuğu bileşenlerin neler olduğu sorusuna sevk etmişti. Sonuçta cisimlerin doğasına ilişkin birbirinden farklı açıklamalar geliştirdiler. Eş‘arî *Makâlât’*ında klasik dönem Mu‘tezile kelâmcılarının cisme ilişkin on iki farklı açıklama getirdiklerini yazar.⁴ Bu açıklamalardan üç tanesi karşılıklı bir etkileşim içerisindeydi: Birincisi Dirâr b. Amr’ın cismin arazlar toplamı olduğu görüşü; ikincisi Ebü’l-Hüzeyl’in cismin cevher ve arazlar birlikteliği olduğu görüşü ve üçüncüsü Nazzâm’ın cismin iç içe geçmiş (*tedâhül*) minimal parçalar/cisimciklerden meydana geldiği görüşüdür.

epistemolojik olağanüstü şeklinde bir tasnif önermesi, dolayısıyla mucize ve mucize dışındaki olağanüstülere yer vermesi ve bunların altında yer alan tikel fenomenlerin Mu‘tezilî bilimsel açıklama modeli ile nasıl izah edildiğini soruşturmayı amaçlaması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi (Mu‘tezile’nin Beş Esasının Açılımı)*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/144-145.

⁴ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfü’l-musallîn*, 301.

Bildiğimiz kadarıyla Basra'da cismin doğasına ilişkin ilk açıklama Dırâr b. Amr tarafından yapılmıştı. Dırâr cismin birtakım parçalar toplamı olduğunu düşünüyordu. Bu parçaları zaman zaman "arazlar" şeklinde de ifade ediyordu (Cisim, arazlar toplamıdır). Dırâr'ın arazlar ile kastettiği şey ses, renk, tat, koku, sertlik vs. gibi nesnenin deneyimimize konu olan, yani duyularımız aracılığıyla gözlemlenebilir özellikleriydi.⁵

Bu yaklaşım biçiminin yerini çok geçmeden Dırâr b. Amr'ın çağdaşı Ebü'l-Hüzeyl tarafından bütün bir kelâm tarihine etki edecek cevher-araz teorisi aldı. Ebü'l-Hüzeyl öyle görünüyor ki, Antikite'den beri devam edegelen töz-ilinek yahut nesne-özellik temelli modeli, fiziksel nesnelere açıklayacak bir biçimde yeniden formüle etti. Ona göre cisim belli sayıda cevher (*cüz' ellezî la-yetecezze'*: bölünemeyen parça) ve cevherlerle var olabilen arazların toplamından ibaretti.⁶ Ebü'l-Hüzeyl'in cevher-araz teorisine yönelimi, nesnenin özellikler toplamı olarak düşünülmesinin nesnedeki birliği sağlamayacak olmasından kaynaklanıyordu. Benzer bir deyişle nesnenin deneyime konu olan özelliklerinin değişime tabi olması, nesneyi özellikler temelli açıklamayı güçleştirmektedir. Buna göre cismin kokusu, rengi vb. duyuşsal özellikleri değişse bile onun birliği ve aynılığını (özdeşlik) sürdürmesini mümkün kılan, söz konusu özelliklerin onda bulunmasını sağlayan başka bir şey (töz) olmalıydı. İşte cevherler bu fonksiyonu icra ediyorlardı. Cevher-araz teorisine dayanan atomcu nesne modeli, Ebü'l-Hüzeyl'den sonra kelâm disiplinin temel bir ilkesi haline geldi. Çünkü bu teori hem evrenin sonluluğunu hem de sonradanlığını (*hudûs*) açıklamak gibi önemli teolojik maksatları temellendirmede oldukça işlevseldi. Bu nedenle cevher-araz teorisi sadece Mu'tezile ile sınırlı kalmayıp Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmında da bir model olarak kullanıldı.

Ebü'l-Hüzeyl'in cevher-araz kavramlarına dayalı fiziksel nesne açıklaması bir diğer çağdaşı Muammer b. Abbâd'da tabiat (*tab'*) kavramıyla ilişkilendirilerek farklı bir mecraya doğru evrildi. Muammer, fiziksel bir nesnenin cevher-araz toplamı olduğunu kabul ediyordu, ancak cisimdeki arazların, doğrudan

⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 305; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009), 10.

⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 307.

mahallin tabiatı sebebiyle ortaya çıktığını düşünüyordu.⁷ O’nun böyle bir açıklama ileri sürmesinde, cevher-arazcı modeldeki süreksizlik fikrine karşı olumsuz tavrı etkili olmuştu.

Ebü’l-Hüzeyl’in cevher-araz temelli nesne açıklamasının en önemli eleştirmeni, çağdaşı Nazzâm’dı. Nazzâm, cismin sonsuza kadar bölünebilmesini mümkün görüyordu. Böylece o, Ebü’l-Hüzeyl’in bölünemeyen parça fikrine karşı çıkararak cevher-araz teorisini reddetti. Nazzâm’a göre fiziksel nesneyi oluşturan şey, minimal parçalardı (latif cisimler) ve arazlar sadece hareketlerden ibaretti.⁸ Böylece klasik dönem Mu‘tezile kelâmında cisme ilişkin alternatif bir model daha karşımıza çıkmış oldu.

Klasik dönem Mu‘tezile kelâmında cismin doğasına ilişkin ana hatlarıyla özetlediğimiz söz konusu yaklaşım biçimleri, doğrudan deneyimin konusu olan şeyler ile doğrudan deneyimlenemeyen, ancak deneyimin telkin ettiği şeyler, yani kuramsal/teorik entiteler arasında bir ayrıma neden olmuş, bu ayırım ise birbiriyle rekabet halinde iki farklı bilimsel açıklama modelini doğurmuştur. Bu açıklama modellerinden ilki Dırâr b. Amr’ın nesne anlayışında karşımıza çıkan deneyimci modeldir. Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) tarafından da açık bir biçimde dile getirilen bu teoriye göre fiziksel evrende deneyimin ötesinde kuramsal varlıklar şeklinde kabul edilebilecek bir şey yoktur. Esam “Uzun, geniş ve derin olan dışında bir şey kabul etmiyorum.” diyerek fiziksel nesneyi sadece gözlemlenebilir yönleriyle açıklamaya çalıştı. Buna göre Ebü’l-Hüzeyl’in cevherleri kabul edilemezdi, çünkü algımızda bizi cevherin varlığına götürecek bir şey yoktu.⁹

Dırâr b. Amr ve Ebû Bekir el-Esam’ın duyularımız aracılığıyla gözlemlenebilir olanın kabul edildiği model Nazzâm tarafından ciddi biçimde kritik edildi. Nazzâm, “kümûn-zuhûr teorisi” ile cisimlerin birtakım tabiatları taşıdığını, uygun koşullar oluştuğunda bu tabiatların açığa çıktığını söylüyordu. Buna göre bizim sonradan (*hâdis*) meydana geldiğini gözlemlediğimiz şeyler,

⁷ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, 303.

⁸ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, 304, 347.

⁹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, 343.

aslında sonradan (*hâdis*) değil, nesnede gizli olarak zaten mevcut olan şeylerdir.¹⁰ Câhız, Nazzâm'ın kümûn-zuhûr teorisine yönelik eleştiride bulunan grubu *ashâbü'l-a'râz* olarak tanımlar.¹¹ Her ne kadar *ashâbü'l-a'râz*, Ka'bi tarafından arazların varlığını kabul edenleri ifade eden genel bir tabir olarak kullanılsa da¹² onun Câhız'ın kullandığı bağlamda kümûn-zuhûr teorisinin karşıteorisi olarak nesnelere sadece algılanabilir olanlarla sınırlayan, algılanabilir olmayıp var olduğu bilinen şeyleri reddederek hem sağduyuya hem de aklı çıkarıma karşı çıkan bir tutumu kabul edenlere karşılık gelecek bir anlamı içerdiğini söyleyebiliriz.¹³ Böylece klasik dönem Mu'tezile kelâmında evreni açıklamada biri söz konusu özel anlamda *ashâbü'l-a'râz* tarafından savunulan deneyimci (empiricist), diğeri Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm tarafından savunulan akılcı (rasyonalist) iki bilimsel açıklama modelinin varlığından söz etmiş oluyoruz.

Buraya kadar evrenin yapısı çerçevesinde karşımıza çıkan bilimsel araştırma modellerine yöneldik. Şimdi ise evrenin işleyişi söz konusu olduğunda karşımıza çıkan bilimsel araştırma modellerine bakacağız.

Kelâm geleneğinde evrenin işleyişi ile ilgili olarak iki bilimsel modelden bahsedilebilir: Biri farklı tonları olmakla birlikte kökensel olarak Ebü'l-Hüzeyl'e kadar geri götürebilecek olan ve kelâmın sonraki tarihi açısından da oldukça etkili olacak, nesne ve olaylar arasında nedensel ilişkinin zorunlu olmayıp olumsal olduğu şeklindeki *âdet* nosyonudur. Diğeri ise Nazzâm, Muammer, Câhız ve Ka'bi'nin başını çektiği nesne ve olaylar arasında zorunlu bir nedensellik anlayışının söz konusu olduğu tabiatçı ve zorunlulukçu modeldir. Bu modelde ateşin sıcaklığı, karın soğukluğu, suyun akışkanlığı gibi nesnelere görülen zorunlu birtakım tabiatlar (doğalar) bulunmakta, nesnede ortaya çıkan özellikler bu tabiatlardan kaynaklanmaktaydı. Muammer arazların, cevherlerin fiili olduğunu, yani cevherlerin tabiatlarından meydana geldiğini söylüyordu. Ona göre insanın kudret alanında (*hayyiz*) gerçekleşen her fiil insana aitti, kudret alanını aşan fiil ise orada doğal olarak bulunan şey (yani *tabiat*) aracılığıyla meydana geliyordu. Bu nedenle Muammer, Allah'ın bazı fiillerinin

¹⁰ Ebü Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1969), 5/13.

¹¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/15.

¹² Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnü'l-mesail ve'l-cevâbât*, 453.

¹³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/15 vd.

de cismin tabiatıyla meydana geldiği görüşündeydi.¹⁴ Benzer şekilde Nazzâm insanın kudret mahallini aşan her fiilin, yaratılmış tabiatı (*hilkat*) gereği Allah'ın fiili olduğunu benimsiyordu. Allah taşta öyle bir tabiat vermiş (*tabe'a*) ve öyle bir hilkat yaratmıştır (*haleka*) ki, taş yukarı doğru atıldığında yukarı doğru gider, atma kuvveti son noktaya ulaştığında, taş tabiatı gereği mekânına geri döner.¹⁵ Ka'bî ise söz gelimi buğdayın kendine özgü bir tabiatı bulunduğunu, bu tabiata sahip olduğu sürece ondan başka bir bitkinin meydana gelmeyeceğini ileri sürüyordu.¹⁶ Tabiatçı modele göre hem bilgide/bilimde hem de varlıkta/evrende zorunluluklar vardı. Mesela duyum (*idrâk*) söz konusu olduğunda birtakım zorunlu koşullar vardı ki bunların yokluğunda duyumlar gerçekleşmemektedir.¹⁷

Nazzâm'ın tabiatlara ilişkin yaptığı vurgunun temelinde hem sağduyu hem de akli çıkarımlara duyulan güven bulunmaktadır. Bir kelâmcı olarak Nazzâm, tabiatların kabul edilmemesi durumunda metafizik bilginin, yani Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına ilişkin bilginin elde edilemeyeceğini belirtmişti. Kuşkusuz Nazzâm'ın bu vurgusunda dönemin bazı kelâmcılarının tabiatların kabulünü teolojik açıdan sorunlu bularak reddetmeleri etkili olmuştur. Nitekim Câhız'ın, biri çıkıp da tevhid uğruna tabiatları reddediyorsa bunun, o kişinin gerçekte tevhidi bilmediğini, tabiat uğruna tevhidi reddediyorsa bu defa da tabiatlara ilişkin bilgisizlik içerisinde olduğunu göstereceğini dile getirmesi buna işaret etmektedir.¹⁸

¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğni*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 18.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğni*, 18; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Âlî Mehnâ-Ali Hasan Fa'ver (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1995), 1/69.

¹⁶ Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, thk. Ma'n Ziyade, Rıdvân Seyyid (Beyrut: Ma'hedu'l-İnmai'l-Arabî, 1979), 133; Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 117.

¹⁷ Klasik dönem Mu'tezile kelâmında âdet teorisi ve zorunlu nedensellik için bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 427-442; Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 147-165; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 237-255; Bilge, *Mu'tezilî Düşüncede Mûcize*, 112-113.

¹⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/134-135.

Klasik dönem Mu‘tezilî kelâmında biri evrenin yapısı diğeri evrenin işleyişine yönelik iki farklı bilimsel açıklama modelinin varlığını soruşturduk. Evrenin yapısıyla ilgili olarak kelâmcılar, evrenin tek tek fiziksel nesnelere ibaret olduğunu düşünerek, fiziksel nesnelere neyden meydana geldiğini incelemişler ve bunun neticesinde bir ölçüde deneyimci (empiricist) ve akılcı (rasyonalist) diyebileceğimiz açıklama modelleri geliştirmişlerdir. Evrenin işleyişi ile ilgili olarak ise cevher-araz ilişkisinin doğrudan Tanrı tarafından kurulduğu fikrine dayalı âdetçi model ile cevherin kendi doğası üzerinden kurulduğu fikrine dayalı tabiatçı model şeklinde iki açıklama biçimi sunmuşlardır. Şimdi söz konusu bilimsel açıklama modellerini birer çerçeve olarak kullanıp Mu‘tezilî kelâmcıların olağanüstü fenomenleri nasıl yorumladıklarına bakalım. Bunun için öncelikle olağanüstülük veya doğaüstülük nosyonunun çerçevesini belirlememiz gerekmektedir.

2. Olağanüstü Fenomenlerin Türleri

Klasik dönem Mu‘tezile kelâmı söz konusu olduğunda olağanüstü fenomenler bağlamında üç türün varlığından bahsedebiliriz: (i) olağanüstü fenomenler (yani ontolojik olarak doğaüstü fenomenler); (ii) olağanüstü görünümünde olup gerçekte olağan fenomenler (yani ontolojik olarak doğaüstü olmayıp zahiri doğaüstü veya halkın doğaüstü olarak kabul etmeye meyilli olduğu şeyler) ve son olarak (iii) gerçekleşme biçiminin incelikleri ve detayları hakkında bilginin olmaması bakımından olağanüstü, ancak gerçekte olağan veya doğal fenomenler (Bu son türe epistemolojik doğaüstü diyeceğiz. Zira bunlar epistemolojik sınırlarımızın veya henüz genişletilmemiş bilgi havuzumuzun dışında olan, ancak gelecekte havuza dahil olması mümkün olan fenomenlerdir).

Mu‘tezile kelâmcılarının olağanüstü fenomenlerin söz konusu üç türüyle ilgilenmelerinin özel birtakım sebepleri bulunmaktadır: Birinci türle ilgilenmelerinin sebebi oldukça açıktır. Zira Mu‘tezilî kelâmcılar peygamberliğin ispatını mucize ile temellendirmiş, bu ise onların harikulade yani olağanı (*âdet*) bozan nesne ve olaylarla ilgilenmelerini gerektirmiştir. İkinci türle ilgilenmelerinin sebebi, mucizelerin peygamberlerin dışındaki kişiler için de gerçekleşeceğini dile getiren insanların öne sürdükleri örnek fenomenlerin gerçekte olağanüstü veya doğaüstü olmadığını açıklamak istemeleridir. Başka bir ifadeyle onların bu

türle ilgilenmelerinin sebebi, olağanüstü olarak nitelendirilen birçok fenomenin gerçekte olağan olduğunu göstererek onların mucize kapsamında yer almayacağına dikkat çekmektir. Üçüncü tür ile ilgilenmelerinin sebebi ise evrenin işleyişiyle ilgili olağanüstü diyebileceğimiz cansız cisimlere ait hareketlerin nasıl açıklanabileceği sorusudur.¹⁹

2.1. Olağanüstü/Doğaüstü Fenomenler

Birinci türü “hâriku’l-‘âde” veya “nakzü’l-‘âde”, yani olağanı, âdeti, alışılmışı bozan fenomenler şeklinde tespit edebiliriz. Buradaki olağanüstü fenomen ile “Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde onun doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay” demek olan *mûcize* den bahsediyoruz. Kelâmcıların bu kısım ile ilgilenmelerinin sebebinin peygamberliği kanıtlamak olduğunu söylemiştik.

Mûcizenin “başkasını âciz bırakan” anlamına geldiğini belirten Kâdî Abdülcebâr onu “nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delâlet eden fiil” olarak tanımlar. Ancak fiilin nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delâlet etmesi bir takım özellik ve koşullara bağlıdır: Birincisi mucizeye konu olan fiilin ya bizzat Allah tarafından veya hükmen O’nun tarafından gerçekleşmiş olmasıdır. Çünkü mucize ölüleri diriltme, körleri ve alaca hastalarını iyileştirme, asâyı yılanı dönüştürme gibi cinsi kudretlerin kapsamına (*makdûr*) girmeyen ve şehirleri değiştirme, dağları benzerlerine nakletme, hurma kütüğünün inlemesi gibi cinsi kudretlerin kapsamına giren şekilde iki kısma ayrılır. Kâdî Abdülcebâr Kur’an’ın da böyle olduğunu söyler. Çünkü onun cinsi olan ses kudretlerin kapsamı altına girmektedir. İkincisi, mucize nübüvvet iddiasında bulunan kişinin iddiasının peşi sıra gerçekleşmelidir. Bunun sebebi mucizenin nübüvvet iddiasından önce veya sonra meydana gelmesi durumunda aradaki delâlet bağının ortadan kalkacak olmasıdır. Bu nedenle nübüvvet iddia eden kişinin doğruluğu ancak mucize ile sabit olduğunda ve iddiasından sonra bir mucize meydana geldiğinde mümkün olur. Üçüncüsü mucize nübüvvet iddiasında bulunan kişinin iddiasına uygun olmalıdır. Dördüncüsü mucize insanlar arasında âdet olan şeyi bozacak yapıda olmalıdır

¹⁹ İbrahim Halil Üçer, “Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/46 (01 Ağustos 2019), 10-11.

(*nâkızan li'l-âde*). Söz gelimi birisi peygamberlik iddiasında bulunacak olsa ve buna kanıt olarak güneşin doğudan doğmasını, batıdan batmasını gerçekleştirdiğini ileri sürecektir, o bu iddiasını ispat etmiş olmayacaktır. Dolayısıyla bu durum, onun doğruluğuna delil olmaz. Aksine nübüvvet iddia eden kişinin, mûcizesini güneşin batıdan doğmasını ve doğudan batmasını sağlamak şeklinde göstermesi gerekir. Çünkü birincisinde âdeti bozma gerçekleşirken diğerinde gerçekleşmemektedir.²⁰

Mûcizenin kısımlarına ilişkin bu açıklamalardan hareketle Kādî Abdülcebbâr'a göre mûcize statüsünde değerlendirilebilecek iki tür fiilin bulunduğunu söyleyebiliriz: Birinci tür sadece Allah'ın güç yetirdiği fiilleri içerirken; ikinci tür insanın da güç yetirebildiği fiilleri içermektedir. Şu hâlde mûcize konusu olan fiil sadece Allah'ın meydana getirebileceği bir fiil değildir. Bu türden bir fiili insanın da meydana getirmesi mümkündür.²¹

Olağanüstü fenomenleri ele almanın aynı zamanda kelâmcıların imkansızlıklara ilişkin görüşlerini de söz konusu etmeyi gündeme getirdiğini belirtmiştik. Çünkü olağanüstü olarak adlandırdığımız şeyler, aklen imkânsız olmayıp Tanrı'nın kudretinin nesnesi olan şeylerdir. Bu nedenle mûcizeyi açıklama bi-

²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 2/430-435. İbnü'l-Melâhimî'nin mûcizenin tanımı ve şartları için bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-din*, thk. Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye: 2010/1431), 306.

²¹ Mu'tezile kelâmcılarının mûcizeyi iki kısma ayırdıklarına Bâkîllânî de işaret eder. O, bazı Eş'arî âlimlerin bu ayrımı benimsediğine işaret etse de bunların kim olduğu hakkında bilgi vermez. Bâkîllânî şöyle yazar: "Ashabımızdan bazıları, Kaderiyye'nin çoğunluğu ve diğerleri mûcizenin iki türü olduğunu iddia etmektedirler: (i) Sadece Allah'ın kudreti dahilinde olan, benzeri ve o türden olan fiile insanların güç yetiremedikleri fiiller. Cisimleri yoktan var etmek; organları, işitme ve görmeyi yaratmak; körlüğü, yatalaklığı vb. hastalıkları gidermek gibi. (ii) Aslında benzerini ve o türden bir şeyi kulların da yapabildikleri, ancak Allah'ın insanların yapamayacağı şekilde yaptığı fiiller. Dağları parça parça edip göklere doğru çıkarmak; denizlerin suyunu kurutmak; ağaç parçasının inlemesi; Kur'an'ın sahip olduğu belagat üzere tanzim edilmesi gibi. İnsanlar bu türden şeylerin azı-çoğu aynı olmakla beraber çoğunu yapamazlar da az miktarını yapabilmektedirler". bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-nirâncât*, thk. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958), 14-15; Bâkîllânî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mucize, Keramet, Sihir*, çev. Adil Bebek (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 51-52.

çiminin en temelde mücizeye konu olan fiilin aklen imkânsızlık taşınamaması olduğunu söyleyebiliriz. Zira aklen imkânsız olan bir şey Tanrı'nın kudret ve yaratmasının da nesnesi olamayacaktır. Nitekim bu durum, Câhız'ın *mümkün*, *muhâl* ve *müstahil* terimlerini ele aldığı yerde şöyle karşımıza çıkar:

Mümkün iki türdür: Biri her zaman var olan (lâ-yezâlû yekûnu) diğeri ise neredeyse hiç var olmayandır (lâ-yekâdü yekûnu). Peki çokluk ve azlığın illeti nedir? Bilin ki imkânsız (mümteni') da iki çeşittir: Biri, ortadan kaldırılması mümkün olan bir illete bağlı, diğeri ise ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir illete bağlıdır, ancak her hâlükârda o, bir illete dayanmaktadır. Ayrıca illeti bir şeyin yalnızca kendisi ve türü olan imkânsızlığı (imtina') da ayırt etmek gerekir. Muhâl ve mümteni ile Allah Teâlâ'dan meydana gelmesi imkânsız olan (yestahîlü) ve yaratılmışlardan (halk) meydana gelmesi imkânsız olan arasındaki farkı da bilmeniz gerekir.²²

Câhız burada *mümkün*, *mümteni* ve *muhâl* kavramları arasındaki ilişkiyi ele alarak *mümkün*'ün her zaman var olan ve neredeyse hiç var olmayan şeklinde iki kısımdan; *mümteni*'nin ise ortadan kaldırılması bir illete bağlı olan ve bağlı olmayan şeklinde iki kısımdan bahsetmektedir. Onun, *muhâl* ve *mümteni*'yi de birbirinden ayırdığı görülmektedir. Pasajda dikkat çeken şey *mümkün*'ün "neredeyse hiç gerçekleşmeyen" kısımdan bahsedilmesidir. Bu ifadenin mücizenin yaratılmışların gücü kapsamında yer alan kısmına karşılık geldiği söylenebilir. Câhız yaratılmışların gücü kapsamında olanı *mümkün*, onların gücü dahilinde olmayıp Allah'ın kudreti altında bulunanı *mümteni* olarak nitelemiştir. Onun *muhâl* ise Allah'tan meydana gelmesi imkânsız olan şeklinde tanımladığı anlaşılmaktadır.²³

Şimdiye kadar yapılan açıklamaları göz önünde bulundurarak Mu‘tezilî kelâmında karşımıza çıkan mücizenin hem Allah'ın hem yaratılmışların gücünün nesnesi olduğu söylemini hesaba kattığımızda mücizeye konu olan fiilin olağanüstü veya doğaüstü oluşunun ne anlama geldiği, olağan veya doğal sınırları içerisinde yer alan bir fenomenin de mücize statüsünde değerlendirilip

²² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374.

²³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374; Bilge, *Mu‘tezilî Düşüncede Mücize*, 152-153.

değerlendirilemeyeceği soruları karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Kuşkusuz bu durum mûcizenin olağanüstülükle ilişkisini yeniden soruşturmayı gerektirmektedir. Zira mûcizeye konu olan fiilin insanın gücü kapsamında bulunduğunu söylemek, onun olağanüstü oluşunu nasıl anlamamız gerektiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle mûcizenin olağanüstü ile sınırlı olmadığını, onun aynı zamanda olağanı da içerdiğini söylememiz mümkün görünmektedir. Çünkü mûcizeye konu olan birtakım fiillerin insanın da gücünün nesnesi olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Burada Mu‘tezile’nin fiziksel imkânı ilkesel ve olgusal şeklinde iki yönlü olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Mûcizeye konu olan fiilin insanın gücü kapsamında yer alması, söz konusu fiilin ilkesel olarak mümkün oluş yönünü; mûcizeye konu olan fiilin harikulade ya da olağanüstü statüsünde değerlendirilmesini sağlayan ise söz konusu fiilin olgusal yönünü ifade eder. Böylece gerçekte ikinci tür mûcizenin insan açısından bizatihi fiziksel olarak imkânsız olmadığını (çünkü o, ilkesel olarak mümkündür), bazı şartlar ve durumlara göre fiziksel açıdan imkânsız olduğunu (çünkü o, olgusal olarak imkânsızdır) söylemek mümkündür. Benzer bir deyişle mûcizenin ikinci türü insan açısından ilkesel olarak mümkün, zira insanın gücü kapsamındadır; ancak olgusal olarak mümkün değildir, çünkü Tanrı’nın fiilidir, dolayısıyla olağanüstüdür. Böylece mûcizenin olağanüstü ve olağan şeklinde iki kısmına ulaşmış oluyoruz. Ancak burada olağanın gerçekleşmesinde bir olağanüstülüğün söz konusu olduğunu söylemeliyiz. Bu nedenle *hâriku’l-‘âde* ya da *nakzu’l-‘âde* terimlerinde geçen âdet, yani olağan aslında iki düzlemde değerlendirilebilir. Buna göre güçsüz birinin 100 kg bir ağırlığı kaldırması ilkece olağan, ama aynı zamanda olgusal olarak olağanüstüdür. Benzer şekilde insanın su üstünde yürümesi ilkesel olarak olağan, ancak olgusal olarak olağanüstüdür. Böylece ilkece olağan olup içinde bulunulan şartlar açısından

²⁴ Bu durum aynı zamanda, daha sonra üçüncü tür içerisinde yer vereceğimiz “epistemolojik olağanüstü”nün yani gerçekte olağanüstü olmayan ancak bilgilerimizin sınırları bakımından olağanüstü diyebileceğimiz fiillerin de mûcize kapsamında yer alması gibi bir sonucu doğurabilmektedir. Nitekim Kādî Abdülcebbâr’ın üçüncü türe ait bir fenomen olarak mîknatısın demiri çekme olgusunun belki de bir peygamberin mûcizesinin devamı olduğunu söylemesi bunu açıklamaktadır. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî eboâbi’t-tevhîd ve’l-adl: et-Tenebbüât ve’l-Mu‘cizat*, 268.

olağanüstü diyebileceğimiz şeyler de mûcize kapsamına girmiş olmaktadır. Bunun sebebi söz konusu fiilin Tanrı'ya delâletinin sağlanmış olmasıdır. Çünkü belirli fiil veya olayın ilkesel olarak mümkün olduğunu söylemek onu olağan kılarken, onun olgusal olarak mümkün olmadığını söylemek onu olağanüstü kılmaktadır. Bu ise fiilin Tanrı'ya delâletinin sağlanmasıyla gerçekleşmektedir.

Câhız mûcizenin söz konusu iki türe ayrılmasına ve dolayısıyla onun Tanrı'nın kudreti dışında yaratılmışların da kudreti kapsamına girmesinin mûcizenin doğasına aykırı olduğu düşüncesine yönelik bir eleştiriyi gündeme getirir. Bu düşünceye göre *hüccet* yani mûcize, ölüleri dirilmek, su üstünde yürümek, denizi yarmak, meyveleri mevsiminin dışında yedirmek, yırtıcı hayvanları konuşurmak, az bir şeyle çok kişiyi doyurmak, yaratılmış bütün cisimler ve sadece Yaratıcının yerine getirmesi mümkün olan ve sadece Allah'ın güç yetirebileceği şeyler gibi ancak güç ve kudret (*tâkat*) sınırının dışına çıkan ve yaratılmışları âciz bırakan bir şey olduğu sürece *hüccet* olur. İnsanların fiilleri olan, yapıp etmeleri ve sözleriyle meydana gelen haberlere gelince, bunun *hüccet* olması mümkün değildir. Çünkü hüccet sadece yaratılmışların güç yetiremediği ve bütün canlılardan meydana gelmesi düşünülemeyecek şeylerdir.²⁵

Câhız "bir şeyin hüccet olabilmesi için yaratılmışların onun üzerinde kudretinin bulunmaması gerektiği" eleştirisine şöyle yanıt verir:

Haberi bize karşı delil olarak kullanmasınlar diye onun hüccet olduğunu ileri sürmedik. Ancak haberlerin gelişinin (mecî') delil olduğunu iddia ettik. Haberlerin gelişi, insanların yapıp ettikleri ve onu başkasına tercih ettikleri bir şey değildir. Şayet böyle olsaydı onu istedikleri zaman yaparlardı ve bunun için hazırlıklı olurlardı. Onu yanlış olan (bâtıl) için de yaparlardı tıpkı doğru olanda (hak) söz konusu olduğu gibi. Haberın gelişi onların güç yetirdikleri veya âciz kaldıkları bir fiil değildir. İnsan, Basralılarla karşılaştığında ve onlar ona Mekke'de bir şey gördüklerini söylediklerinde ve sonra Kûfe-

²⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, "Hüccecü'n-nübüvve", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abüsselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979), 3/259-260; Câhız, *Kitâbü Hücceci'n-Nübüvve: Nübüvvetin Delilleri*, çev. Yasin Ulutaş-Abdulhamit Sinanoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 76.

lilerle karşılaştığında ve onlar da ona aynı şeyi söylediklerinde onların doğru söylediklerini bilir. Çünkü böylesi insanlar, gayba dair bilgisizlikleri ve farklı tabiatları, güdülere ve sebepleri göz önünde bulundurulduğunda, kendileriyle aynı haber üzerinde anlaşamazlardı. Ölülerini diriltmek ve su üzerinde yürümek ile bunun arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü insanlar bunu yapamazlar, buna yönelik umutları da yoktur. Haberin gelişi ise sadece makul bir anlam ve mevûhûm bir şeydir. Çünkü nasıl olabilir ki? İnsanlar için buna güç yetirmelerinin mümkün olmadığı ve bunu yapmaya da güç yetiremeyecekleri bilinmektedir. Hüccet yaratılmışların âcizliğine dayanmaktadır. Ne zaman bir şey bulursan ve yaratılmış olan bundan âciz kalırsa, bu bir hüccettir. O halde bunun bir cevher mi yoksa bir araz mı olduğu ya da mevcut mu yoksa mevhum mu olduğu önemli değildir. Denizin yarılmasının meyvelerin yaratılması cinsinden bir şey olmadığını görmüyor musunuz? Çünkü yarılma parçaların ayrılmasıdır ve meyveler ise hâdis nesnelere (ecrâm). Benzer şekilde, eğer bir adam kendisini Yüce Allah'ın gönderdiğini iddia etseydi ve bize karşı hücceti de yediğimiz, biriktirdiğimiz ve gizlediğimiz şeylerden haber vermesi olsaydı, o bize karşı hüccet getirmiş olurdu.²⁶

Şu halde Mu‘tezile kelâmında mûcizeler sadece Allah'ın kudreti dahilinde olup insanın gücü kapsamında yer almayan ve Allah'ın kudreti kapsamında olmakla birlikte insanın da gücünün kapsamı altında yer alabilecek fenomenlerdir. Burada her ne kadar bu türden bir ayırım mûcizenin olağanüstülüğünü ortadan kaldıran bir şey olarak görünse de mûcize neticede insanın âciz kaldığı ve dolayısıyla fiilin Tanrı tarafından yaratıldığı bir durumu ifade etmektedir. Bu nedenle Mu‘tezile kelâmında bunların olağanüstü fenomenler olarak adlandırılması, onların nihai olarak yaratılmışların âcizliğine ve Tanrı'nın fiili oluşuna dayanmasından kaynaklanmaktadır. İşte her ne kadar olağan fenomenler örneğinde insanın bunlara ilişkin gücünün bulunması onları olağanüstü olarak adlandırmaya engel teşkil eder gözükse de bu fiillerin nihai olarak olgusal açıdan insan tarafından meydana getirilmeyip Tanrı'ya dayanması onları olağanüstü fenomenler olarak düşünmemizi gerektirmektedir. Bu nedenle Mu‘tezile

²⁶ Câhız, "Hüccetü'n-nübüvve", 260-261.

kelâmcılarına göre söz konusu fenomenlerin “doğal”ı aşan bir yönü hala söz konusudur.

Buraya kadar mûcizenin tanımı, özellik ve koşullarını ele aldık. Şimdi yukarıda söz ettiğimiz Mu‘tezilî bilimsel açıklama modellerinin bu türden tikel bir olağanüstü fenomeni nasıl izah ettiği sorusuna geçebiliriz.

Mu‘tezilî kelâmcılar belirli bir mûcizenin, sözgelimi asânın ejderhaya dönüşmesinin Tanrı tarafından yaratıldığını düşünmekle beraber, bu olağanüstü fiile ilişkin doğalın sınırları içerisinde bir açıklama getirirler. Bu açıklamanın cevher-araz teorisini benimseyenler için aslında asâ ve ejderhanın aynı cevherlerden meydana gelmesine dayandırıldığını (*temâsülü’l-ecsâm*) söyleyebiliriz. Zira yukarıda kısaca bahsettiğimiz gibi kelâmcıların evren modelinde fiziksel nesnelere maddesel cevherler ve onlara bitişen arazlardan meydana geldiği için dahası cevherler özü itibarıyla bir ve aynı (*mütecânis*) olduğu için bir nesnenin başka bir nesneye dönüşmesi aslında onda yaratılan arazlar sayesinde gerçekleşmektedir. Böylece mûcizeye ilişkin rasyonel temelde bir açıklama getirilmektedir.

Tabiatçı teorinin izahı cevher-arazcı modele göre daha çetrefillidir.²⁷ Bu sebeple olsa gerek tabiatçı kelâmcıların mucizelerin varlığını reddettikleri şeklinde yaygın bir kanaat meydana gelmiştir.²⁸ Tabiatçı teorinin temsilcilerinden Muammer fiillerin meydana gelişini mahallin tabiatı nosyonuyla açıklıyordu. Bu izah kendisini olağanüstü fenomenlerin yorumlanma biçiminde de gösterir. Bu çerçevede Muammer mesela Hz. İsa'nın beşikte konuşmasını tabiat düşüncesiyle uyumlu bir biçimde bunun organların tabii olarak meydana gelen fiili (*fi'lü'l-cevârih tibâ'en*) olduğunu söyler.²⁹

Tabiatçı teorinin bir diğer temsilcisi Nazzâm'ın mucizeyi açıklama biçimi onun gündelik nesneye ilişkin analiziyle uyumludur. Ona göre nesnenin birbiriyle iç içe geçmiş (*tedâhül*) minimal cisimler toplamından ibaret olduğunu belirtmiştik. Ne var ki bu minimal cisimler nesnede gizli olarak bulunmakta (*kümûn*) ve uygun koşullar gerçekleştiğinde açığa çıkarak (*zuhûr*) nesnelerin değişimi ve dönüşümüne, başka bir deyişle yeni nesnelerin meydana gelmesine olanak vermektedir. Buna göre mesela bir ahşap parçasında içkin olan ateş, su, kül ve duman yanma esnasında dışarıya çıkar. Burada sonradan meydana gel-

²⁷ Nitekim Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali'nin peygamberleri bilmeye engel olacağı için tabiat görüşlerinden dolayı onları ilzam ettiğini kaydederek şöyle yazar: "Çünkü peygamberlerin mucizelerinin çoğu cisimlerde bulunan arazlardır. Onların iddiasına göre mucizelerin faili bu mucizelerin gerçekleştiği mahaldir. Mahal ise sadece iyi olan bir fiili yaptığına göre, bu durumda peygamberlerin mucizelerine güvenmek nasıl mümkün olur? Aynı soruyu bu fiillerin Allah Teâlâ'nın fiilinden mahallin tabiatı ve yaratması gereği meydana geldiğini söyleyen kişiye de yöneltmek gerekir. Çünkü onlara göre mahal fiile uygun olduğunda fiilin meydana gelmemesi imkansızdır. Bu durumda fiil meydana gelmek için özgür irade sahibi birine ihtiyaç duymamalıdır. İşte bu, Allah Teâlâ'nın bu fiili peygamberini tasdik için tabiatı kurduğu düzeni (*âdet*) kesintiye uğratarak yaptığı görüşüne engel olur. Bu durumda fiil O'na ait olmaz. Çünkü mahallin tabiatı ve yaratılışı (*hilkat*) insanın güdülere ve iradesi anında ya da bunlar olmadığında fiilin meydana gelmesini gerektirir. Bu fiilin (mucize) Allah Teâlâ'nın doğrudan yarattığı bir fiil olduğunu iddia eden kişinin ise bunu kabul etmesi gerekmez. Ancak onun görüşü de daha önce ortaya koyduğumuz gerekçelerden dolayı yanlıştır". Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min Kitâbi'l-Muğnî*, 33-34, 124.

²⁸ Nazzâm'ın ayın ikiye ayrılması, Hz. Peygamber'in elindeki taşların konuşması, parmaklarından su akması gibi hissî mucizeleri inkar ettiğine ilişkin bk. Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 132.

²⁹ Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât ve meahu uyünü'l-mesail ve'l-cevâbât*, 406.

diğini gözlemlediğimiz şeyler, aslında nesnede içkin olarak zaten bulunmaktadır. İşte Nazzâm’a göre mûcize fiili de gerçekte nesnenin içinde bulunan bu gizli özelliklerin dışarıya çıkması şeklinde gerçekleşmektedir. Nazzâm’ın şeylere tabiatlarını veren sebebin Tanrı olduğunu ileri sürmesi, Tanrı’nın şeylerin tabiatlarına doğrudan müdahale edebileceğini veya bu tabiatların sonuçlarına engel olabileceğini kabul etmesi onun mûcizeye yer verdiğini göstermektedir. Çünkü Nazzâm’a göre Tanrı nesnelerdeki bütün özellikleri en başta yaratmış ve nesnenin içine gizlemiştir. Mûcize, Tanrı’nın nesnede gizli olarak bulunan ve daha önce ortaya hiç çıkmayan zayıf tabiatının ilahi müdahale ile ortaya çıkarılması şeklinde tezahür etmektedir.³⁰ Nitekim Hayyât Nazzâm’ın Allah’ın peygamberlerin mûcizelerini (*âyyât*) onların elinde ortaya çıkardığı vakit yarattığını söylediğini ve bunun kelâmcılar arasında meşhur görüş olduğunu kaydeder.³¹ Bu bağlamda verilebilecek bir örnek *mesh*, yani Allah’ın bazı varlıkları taşa veya hayvana dönüştürerek şeklini değiştirmesidir. Câhız bu hususta Nazzâm’ın şöyle dediğini aktarır:

*Sizin söylediğiniz muhal değildir. Âlemde, mûcizelerin (burhânât) meydana gelmesi inkâr edilemez. Söz konusu mesh, sair olağanüstülükler, deliller ve âyetlerden peygambere verilen şeyler arasındadır. Biz ise bunu onlar vasıtasıyla öğrendik. Şayet bu olmasaydı, sizin söylediğiniz imkânsız olmayan bir şey (gayrû mümteni) olurdu. Eğer bu husustaki mesh, sizin dediğiniz gibi ise sonra peygamber bunu haber vermiş veya bu konuda dua etmiş ise bu en büyük hüccet olurdu.*³²

Görüldüğü üzere Nazzâm Allah’ın bazı varlıkların şeklini değiştirmesi olgusu üzerinden mûcizelerin mümkün oluşunu açıkça ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre asânın ejderhaya dönüşmesi veya ateşin yakmaması gibi peygamberin sözünün doğruluğunu gösteren mûcizeler gerçektir.

2.2. Olağanüstü Görünümlü Doğal Fenomenler

³⁰ Meliha Bilge, “Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm’ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm’ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/2 (2020), 593, 606.

³¹ Ebü’l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *el-İntisâr ve’r-red alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü’l-Dâri’l-Arabiyye li’l-Kitâb, 1993/1413), 52.

³² Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, 4/73.

Olağanüstülük kavramı bağlamında ayırt edeceğimiz ikinci tür ise olağanüstü yahut doğaüstü görünümünde olup gerçekte olağan ve doğal olan fenomenlerdir. Kelâmcıların bu tür ile ilgilenmelerinin sebebi bunların zaman zaman mucize statüsünde değerlendirildiğine ilişkin gözlemleridir. Bu çerçevede Mu'tezile kelâmcıları olağanüstülerin bu türünü, birinci türden ayırmaya özel önem verirler. Kādî Abdülcebbar şöyle yazar:

Mûcizenin hâlinde bunu bildiğinde, senin için onunla, büyü ve hile yoluyla yapılan diğer şeyler arasındaki fark açığa çıkmış olur. Çünkü biz mûcizenin, Allah tarafından veya O'nun tarafından olduğu hükmünde gerçekleşmesi gerektiğini, ancak hiyelde (büyü ve el çabukluğu) bunun söz konusu olmadığını belirttik. Ayrıca mûcize âdeti bozan ve harikulâde olarak gerçekleşir, ancak kendisine büyü ve el çabukluğu ile ulaşılanın yolu böyle değildir. Öte yandan büyüün öğretilmesi ve öğrenilmesi söz konusudur. Bu ise mûcizede sabit değildir. Yine hilede ortaklık vakî olur, mûcizede ise böyle bir şey olamaz. Hilede bir takım âlet ve edevata ihtiyaç vardır ve onlardan biri olmadığı takdirde o gerçekleşmez. Mûcize ise böyle değildir. Burada zikredilecek en güçlü şey şudur: Büyücü ve hileci, hilesini kendi sanatından olmayan ve ona ilişkin bilgi ve marifeti bulunmayan kişilere yönelik yapar. Mûcizenin durumu ise böyle değildir. Allah Teâlâ, her peygamberin mûcizesini, onun dönemi insanına verdiği şeylerden kılmıştır. Sözelimi Hz. Mûsâ döneminde sihir yaygın olduğu için onun mûcizesini asânın yılanı dönüştürmesi şeklinde vermiştir. Hz. İsa döneminde tıp yaygın olduğu için, onun mûcizesini kör ve alaca hastalarını iyileştirme şeklinde yapmasını sağlamıştır. Peygamberimiz döneminde de fesahat en ileri noktada ve insanlar bununla birbirlerine üstünlük tasladıkları için, Hz. Peygamber'e mûcize olarak Kur'an verilmiş ve bu kitap fesahatin zirvesinde kılınmıştır. Bu vecihlerle sana, mûcize ile sihir arasındaki fark açıklanmış oldu.³³

³³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, 2/434-437. Mûcize ile hiyel arasındaki fark için ayrıca bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tenebbüât ve'l-Mu'cizât*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 261-268.

Bu pasajda sihir, hiyel ve şa‘bezenin (el çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka türlü gösterme) olağanüstü görünümlü olup gerçekte olağan veya doğal şeklinde değerlendirildiğini görüyoruz. Bu nedenle Kādî Abdülcebbar, bunların tabiatta hâkim olan düzeni bozan şeyler olmadığını vurgulayarak bu tür fenomenlerin “doğal”ın sınırları içerisinde yer aldığını düşünmektedir.

Bu tür fenomenlere ilişkin bir başka örnek de kehânet veya müneccimlerin verdikleri haberlerdir. Câhız “Belki müneccim de içimizde olan gizli şeyleri ve gerçekleşecek bazı olayları haber veriyor.” şeklinde bir soruyu gündeme getirerek yanıtlar. Câhız, müneccimin verdiği haber ile peygamberin haberi arasında fark olduğuna dikkat çeker. Öncelikle müneccimlerin hatası çoktur, doğrusu ise azdır, hatta azdan da azdır. Ancak peygamberlerin haberlerinde tek bir hata dahi bulmaya güç yetiremeyiz. Müneccimlerin az sayıda isabetli tahminde bulunmalarını kolaylaştıran, onların tuhaflığıdır. Çünkü şayet onlar bir şey söyleyip her zaman yanılıyorlar ise bu şaşılacak bir şey olmaz. Zira insanların olacak olanı, olmadan önce bilmemeleri şaşılacak bir şey değildir. Daha da şaşılacak olan, söylediklerinin olacak olanın bir kısmıyla uyuşmasıdır. Müneccimlerin aynı konuda farklı görüşler bildirdiklerini ve çoğu kez yanıldıklarını görebiliriz. Oysa peygamberler, insanların yediklerinden ve içtiklerinden, neyi biriktirdiklerinden ve gizlediklerinden bahsederken, birçok anlamı olan ve çeşitli yönlerden farklılık gösteren konularda bile hata yapmadan bilgi verirler. Yeryüzünde bir müneccimin bir şeyi bildiği ya da gizli bir durumu doğru tahmin ettiği yoktur ki, aynı şeyi ve hatta daha fazlasını söyleyen birini (mesela bir kâhini) bulmayasın. Öte yandan insanlar müneccimler hakkında çokça yalan söyler ve müneccimlerin yalanlarını, hatalarını ve aldatmalarını fazlasıyla küçümserler. Câhız müneccimin, halk nezdinde doktor gibi olduğunu söyler. Nitekim doktorun yaptığı tedavi hastayı öldürürse, halk onu öldürenin yazgı (*kaza*) olduğuna, şifa bulursa onun tarafından şifa bulduğuna inanır. Onların doğruları daha çok ve kanıtları daha açıktır. İnsanlar, müneccimlerden sadece duyduklarıyla yetinmiyorlar; onların sözlerine kendileri bir şeyler ekliyor ve ağızlarından çıkmış gibi olağanüstü hikâyeler (*e‘âcîb*) uyduruyorlar. Bununla beraber eğer müneccimlerin haberi, doğrulukta peygamberlerin ve elçilerin haberi gibi olsaydı -ki onların haberi *hüccettir*-, müneccimlerin haberi yine de *hüccet* olarak nitelendirilemezdi. Câhız’a göre bunun nedeni şudur: Birinin istidlal, kıyaslama, hesaplama, deneyim veya gözlem olmadan sürekli doğru söylemesi

ancak vahiy ile mümkündür. Çünkü kişi içinden bir şiir okusa ve müneccim olmadığını bildiğimiz biri bunu sesli olarak dile getirirse, bunun ancak vahiy yoluyla olabileceği anlaşılır. Aynı şekilde, göz ağrısı şiddetli olan ve bir doktor tarafından tedavi edilen ve iyileşen bir hasta düşündüğümüzde, doktor bunu peygamberliğine *hüccet* kılsa bizim onu yalanlamamız gerekir. Ancak bir adam ona dokunmadan veya ona yaklaşmadan “Allah’ım, eğer sana karşı doğru sözlü isem hemen ona şifa ver ve o hemen iyileşsin” dese ve adam da hemen iyileşse biz onun doğru sözlü (*sâdik*) olduğunu biliriz.³⁴ Şu halde müneccimlerin haberinde herhangi bir olağanüstülük yoktur. Zira onların hataları çok, doğru tahminleri ise yok denecek kadar azdır. Peygamberlerin haberlerinde ise söz konusu hata bulunmamaktadır. Bu bağlamda Câhız müneccimlerin nadiren isabetli tahmin yapmalarının bile olağanüstü bir şey olmadığını, aksine sürekli hataları oldukları için onların şaşırtıcı olduğunu vurguluyor.

Cevher-arazcı, tabiatçı-atomcu ve tabiatçı-anti atomcu üç modelde de Mu‘tezile kelâmcılarının bu tür fenomenlerin doğal sınırları içerisinde konumlandıklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bunlar öne sürülerek, mücizelerin sadece peygamberlerin elinde zuhur edeceği ilkesi geçersiz kılınmaz. Çünkü birinci tür ile bunların arasını ayıran şey, burada bilgi, tecrübe, âlet ve vasıtaların kullanımı yoluyla bunların gerçekleşmesinin olanaklı olması ve bunların öğretilmesidir. İnsanların bir kısmı ise söz konusu koşullardan habersiz ve bunların inceliklerine ve detaylarına vakıf olmadıkları veya bunların eğitimini almadıkları için onları olağanüstü şeklinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla “sahte olağanüstü” olarak adlandırabileceğimiz bu tür fenomenlerde söz konusu olan görünürdeki olağanüstülük insanların bu fenomenlerin nasıl gerçekleştiğine ilişkin bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır.

2.3. Olağanüstü Ancak Doğal Fenomenler

Olağanüstü fenomenlerin üçüncü türü doğal sınırları içerisinde yer alıp izah edilmesi bakımından olağanüstülük özelliği taşıyan fenomenleri içermektedir. Kelâmcıların bu tür ile ilgilenmelerinin sebebi, hem bu örneklerin bir kısmının bazı insanlar tarafından mücize statüsünde bir olağanüstülük özelliğine sahip olarak değerlendirilmesine karşı çıkmak, hem de fizik ve doğa ile ilgili birtakım açıklamalarında bunları örnek olarak kullanmaktır. Bu bağlamda bir

³⁴ Câhız, “Hüccetü’n-nübüvve”, 261-263.

ağşap parçasının suda batmaması, gemilerin deniz üstünde seyri, ağır bir cismin aşağı doğru düşmesi, mıknatısın demiri çekmesi, ilaçların tedavide etkili olması gibi hadiseler bu türe örnek verilebilir. Buradaki tartışmanın, cansız cisimlere ilişkin hareketlerin nasıl açıklanacağı (*tevlîd* ve *i‘timâd*) bağlamında gerçekteştiğini söyleyebiliriz.³⁵

Bu tür fenomenlere ilişkin cevher-arazcı modelin açıklama biçiminde tabiatçı açıklamaya belirli ölçülerde yakınlık arz eden örnekler bulabiliyoruz. Zira fiziksel bir teori olan *i‘timâd*ın bu türe dair getirilen açıklamalarda yaygın bir şekilde kullanıldığını görürüz. Sözgelimi Ebû Ali el-Cübbâî su üzerinde yüzen ağşabın neden suya batmadığını açıklamak için *i‘timad* teorisini kullanır. Ebû Ali’ye göre normal şartlar altında ağşabın suyun içine doğru batması gerekirdi, çünkü ağşap *lâzım i‘timâdı* aşağı doğru olan bir şeydir. Ancak Ebû Ali, suyun yüzeyindeki cisimlerin, o cisme tutunan hava sebebiyle yüzdüğünü, çünkü ağşabın parçalarının gevşek olup havanın bu parçalar arasına girerek cüzlerine tutunduğunu söyler. Bu da onun suya batmasına engel olur. Battığında yukarıya doğru çıkan hava onu yukarı kaldırır. Halbuki demir böyle değildir. Demirin cüzleri birbirine sıkıca yapışık olduğu için hava içine giremez, bu nedenle demir suya batar.³⁶ Ebû Hâşim ise cisimlerin suya batmasında havanın etkisi olmadığını düşünür. Ona göre yüzen cismin su üstünde durmasının nedeni hafiflik, batan cismin batmasının sebebi de ağırlıktır. O ağırlık ve hafifliğin cisimlerin zatında bulunan özellikler olduğunu düşünür. Nitekim ona göre gümüş, civanın üzerinde yüzerken altın yüzemeyip batmaktadır. Şayet metal, içine hava giremediği için batıyor olsaydı, o zaman bütün metallerin batması gerekirdi. Bütün metaller batmadığına göre sorunun çözümü hava ile ilgili olmayıp bizzat cismin kendi zatlarında bulunan ağırlık ve hafiflik gibi özelliklerle ilişkilidir.³⁷

³⁵ Üçer, “Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış”, 10.

³⁶ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 208-209; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Büdeyr Avn (İskenderiye: Münşee’tü’l-Maârif, 1969), 501 vd.

³⁷ Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, 208-209; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’-d-dîn*, 501 vd.

Cevher-arazcı modelin bu tür olağanüstü fenomenleri açıklama biçimine bir diğer örnek mıknatısın demiri çekmesi hadisesidir. Kādî Abdülcebbâr mıknatısın gerek tanıyan gerek tanımayan kişi için onun demiri çekmek şeklinde bir özelliğe sahip olduğunun bilindiğini, bunun ilaçlar vb. şeylerdeki gibi olduğunu, aklın buna tanıklık ettiğini, dolayısıyla mıknatısın demiri çekmesi örneğinin mûcize kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirtir. Bununla beraber o, şayet mıknatısın böyle bir özelliği olduğu tespit edilseydi bile yine de mûcizeyi nakzetsinmeyeceğini, hatta mûcize kapsamına gireceğini söyler. Kādî Abdülcebbâr bazılarının mıknatısın bir peygambere ait mûcize olduğunu, sonradan bu özelliğe sahip olarak kaldığını düşündüklerini de kaydeder.³⁸

Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'ye göre mıknatısın demiri çekmesi kendisinde bulunan bir özellikten dolayı olamaz. Zira mıknatıs sarımsakla sıvandığında bu özelliğini kaybetmektedir. Eğer mıknatısın demiri çekmesi onun tabiatından kaynaklansaydı, sarımsakla sıvandığında demiri çekme özelliğini kaybetmemesi gerekirdi. Öte yandan sirkeyle yıkandığında ise söz konusu durum ortadan kalkmakta ve mıknatıs tekrar demiri çekmektedir. Dolayısıyla mıknatısın demiri çekmesi mıknatısta bulunduğu iddia edilen tabiattan kaynaklanıyor olamaz. Nisâbü'rî'ye göre bu fenomenle ilgili doğru açıklama bunun Allah'ın âdet yoluyla gerçekleştirdiği bir fiil olmasıdır. Dolayısıyla bu tür fenomenler âdet yoluyla gerçekleşir ve zorunlu değildir.³⁹

Kādî Abdülcebbâr ilaçların tedavideki etkisi, zehirlerin insanı öldürmesi, yılan, akrep vs. gibi hayvanların insanları sokmasıyla ölümün meydana gelip gelmemesi gibi hadiselerin tamamını Allah'ın âdetini icra etmesiyle açıklar. O, sebeplerini bilemediğimiz için olağanüstü olarak adlandırabileceğimiz birtakım örneklerle yer verir: Sözelimi büyükbaş ve tırnaklı hayvanların çeşitli türlerinin, insan ve evcil hayvanlar gibi diğer canlıları öldüren çalı, saman ve otlarla beslendiğini, bu çalı ve diğer besinlerin yağ, et ve süt olduğunu; balık, domuz, tavuk ve pek çok hayvanın dışkı yediğini, Allah'ın onların midelerindeki bu dışkıdan yağ, et ve süt yarattığını; devekuşunun taş, ateş ve demirle beslen-

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tenebbüât ve'l-Mu'cizât*, 268.

³⁹ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 143; Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 196-197; Üçer, "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fizikine Yeni Bir Bakış", 12.

diğini, onun için demir parçalarının kızdırıldığını, devekuşlarının da onları yutup kursaklarında erittiğini, Allah'ın bundan yağ, et ve yumurta yarattığını, dışkısını ise akıcı su gibi yaptığını; ceylanların, kelek ile beslenip deniz suyu içtiğini; tavşanların, zehirli ve öldürücü olan çalılarla beslendiğini; fare şeklindeki hayvanların boğan otu yediğini; halbuki bunların hepsinin insanları öldüren birer zehir olduğunu; yine bazı toplumların yılan yediğini; karaca, kirpi, sincap ve diğer bazı hayvanların da onları yediğini yazar.⁴⁰ Kādî Abdülcebbar gıdaların birbirinden farklı sonuçlar doğurduğu bütün bu örnekleri âdet teorisi çerçevesinde açıklamaktadır. Ona göre bu durum Allah'ın âyetlerinden ve tevâhidinin delillerindedir. Zira Allah, âdetlerini böyle uygulamakta ve onu tek bir tarzda devam ettirmemektedir. Bilakis onda artırma ve eksiltme yapmaktadır. Onu bir vakitte yaratmakta, başka vakitte yaratmamaktadır. Allah, delil olan ile olmayan birbirine karışmasını diye hakkı gözetmektedir. Çünkü hikmete mebni olarak Allah, cehâlet ve dalâlet işlemez.⁴¹ Bütün bu açıklamalar cevher-arazcı kelâmcıların evrende zorunlu nedenselliğin olmayıp olumsal bir zorunluğun (*âdet*) bulunduğunu düşündüklerini göstermektedir.

Nesnede ortaya çıktığını gözlemlediğimiz fiillerin nesnenin doğasından kaynaklandığı fikrini savunan tabiatçılar ise söz konusu fenomenleri nesnenin doğasına irca ederek açıklarlar. Onlara göre mesela mıknatısın demiri çekmesi, mıknatısta bulunan tabiatın kaynaklanan bir şeydir.⁴² Yine Nazâm, hafif olan bir cismin serbest kaldığında Allah'ın ona verdiği tabiatı gereği yukarı doğru çıktığını, benzer şekilde ağır olan bir cismin de serbest kaldığında Allah'ın ona verdiği tabiatı gereği aşağıya doğru düştüğünü ifade eder.⁴³ Böylece evrende olumsal bir zorunluluğun varlığını savunan cevher-arazcı kelâmcıların aksine tabiatçılar evrende yer alan söz konusu fenomenleri tabiat temelinde açıklayarak nesne ve olaylar arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinin bulunduğunu düşünürler.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1150.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, 1150. Kādî Abdülcebbar, bir sanat olarak bahsettiği tıbbın, Allah'ın icrâ ettiği âdete dayalı birtakım tecrübelerden (*bi-hasebi mâ ecrâllahu el-âdete*) oluştuğunu söyler. Bk. Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, 1168.

⁴² Ebû Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 141-42.

⁴³ Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, 40.

Sonuç

Olağanüstü fenomenlerin söz konusu türlerinin hepsi için Mu'tezile kelâmcıları bağlı oldukları bilimsel açıklama modeline göre birer izah getirmişlerdir. Onların söz konusu türlere ait fenomenlere getirdikleri açıklamalar, en temelde fiziksel nesneyi nasıl anladıklarına, fiziksel nesneyi açıklamada hangi unsurlara yer verdiklerine ve zorunluluk veya âdet teorilerinden hangilerine tabi olduklarına göre değişir. Dolayısıyla cevher-araz, tabiat, tevlid, i'timâd vb. konulara bu kapsamda yer verilerek söz konusu türler fiziksel teorilere referansta bulunularak izah edilir. Bu bağlamda Mu'tezile kelâm geleneğinde söz konusu olağanüstü fenomenlerin üç tür açıklama biçiminden bahsedilebilir.

Bunlardan birincisi, kelâmın hâkim evren modeli olan cevher-araz teorisini geliştiren Ebü'l-Hüzeyl'in ve Ebû Ali, Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Reşid en-Nîsâbü'rî gibi cevher-araz teorisini benimseyen sonraki kelâmcıların olağanüstü doğal fenomenleri fiziksel ilkeler zemininde, ancak nihai olarak metafiziksel ilkeye referansla açıkladıkları modeldir. Bu çerçevede salt atomcu model, ilkesel olarak nesne ve olaylar arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi bulunmadığını düşünerek, aslında evrenin olağan akışının dışında meydana gelen fenomenleri, Tanrı'ya başvurarak izah etmiş, bunların Tanrı'nın kudretinin kapsamı altında yer alan şeyler olduğunu düşünmüşlerdir. Cevher-araz modeline göre söz konusu fenomenlerin fizik teorisiyle açıklanması Tanrı'nın âdeti bu şekilde icrâ ettiği düşüncesiyle çelişmemektedir. Bu çerçevede *âdet*, olumsal bir zorunluluk olarak görülmektedir.

Bu modelin karşısında yer alan cevher-arazcı tabiatçı ve salt tabiatçı modellerde nesnelerdeki değişimin nesnenin bizatihi kendisinden yani doğasından kaynaklandığı ileri sürülerek, söz konusu olağanüstülükler zorunlu bir neden-sonuç ilkesine dayalı olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu model, Mu'tezile içerisinde tabiat teorisini savunan Muammer b. Abbâd, Nazzâm, Câhız ve Ka'bî gibi kelâmcıların şeylerdeki tabiatlara vurgu yaparak getirdikleri açıklamalardır. Cevher-arazcı modelden farklı olarak tabiatçı model nesne ve olaylar arasında zorunlu nedenselliği kabul eder. Bununla beraber onları birbirinden ayıran şey, nesneyi açıklama tarzlarındaki farklılıktır. Muammer b. Abbâd, fiziksel nesneyi cevher-araz birlikteliği olarak görürken Nazzâm'da

karşımıza çıkan anti-atomcu tabiatçı model, nesneyi minimal parçalar veya cisimcikler toplamı olarak izah eder.

Tabiatçı modelin cevher arazcı biçimi, fiziksel nesnelere cevher ve arazlar birlikteliği olduğunu kabul etmekle birlikte arazların varlığa gelişini, cevherlerin tabiatlarına bağlayan bir yaklaşımı savunur. Bu çerçevede kurulan cevher-araz ilişkisi, nedensellik düşüncesini var kılmaktadır. Bu modelde olağanüstülükleri açıklama, tamamen doğanın sınırları içerisinde gerçekleştirilir. Ancak cevherlere veya şeylere bu tabiatları veren Tanrı'dır. Öte yandan tabiatçı modelin anti-atomcu biçimi de söz konusu olağanüstü fenomenlerin gerçekte doğanın sınırları içerisinde yer aldığını düşünür. Nazzâm fiziksel varlıklardaki değişimi açıkladığı *kümûn-zuhûr* teorisiyle nesneye birtakım tabiatlar yüklemiş ve bu tabiatların uygun koşullar gerçekleştiğinde doğalarının gereklerini yerine getireceğini düşünmüştür. Ancak onun da nesnelere bu tabiatı veren nihai varlığın Tanrı olduğunu düşündüğünü unutmamak gerekmektedir. Tabiatçı modelde olağanüstü fenomenler doğanın sınırları içerisinde yer alıyor olsa da onların varlığa gelmesinin Tanrı'nın doğrudan müdahalesine bağlanması, bu tür fenomenleri olağanüstü olarak adlandırmamızı sağlamaktadır.

Sonuç olarak salt atomcu modelin, ilkesel olarak nesne ve olaylar arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi bulunmadığını düşünerek, evrenin olağan akışı dışında meydana gelen fenomenlerin, Tanrı'nın kudreti ve yaratmasının kapsamı altında gerçekleşen şeyler olduğunu düşünmeleri, tabiatçı modelin ise nesnelere içkin olan tabiatları bizzat Tanrı'nın nesnelere yerleştirdiğini söylemeleri onların söz konusu olağanüstü fenomenleri nihai anlamda Tanrı'ya başvurarak açıkladıklarını göstermektedir.

Kaynakça

Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbü'l-Beyân ani'l-fark beynel mu 'cizâti ve'l-kerâmâti ve'l-hiyeli ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-nirâncât*, thk. Richard J. McCarty. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mucize, Keramet, Sihir*, çev. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bilge, Meliha. "Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIX/2 (2021), 522-548.
- Bilge, Meliha. "Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XVIII/2 (2020), 587-616.
- Bilge, Meliha. *Mu'tezilî Düşüncede Mûcize*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Bulgen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1969.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "Hüceci'n-nübüvve". *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1979, 3/223-281.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü Hüceci'n-Nübüvve: Nübüvvetin Delilleri*. çev. Yasin Ulutaş-Abdulhamit Sinanoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Büdeyr Avn. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh en-Necrânî. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevahir ve'l-a'raz*. thk. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.

- İbnü'l-Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-din*. thk. Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye: 2010/1431.
- Kâ'bi, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitabü'l-makâlât ve meahu uyûnü'l-mesail ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, Amman: Darü'l-Feth, 2018/1439.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tenebbüât ve'l-Mu'cizât*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kahire: ed-Darü'l-Mısıriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*. nşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. çev. ve nşr. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar. *Tesbitu delâili'n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/1 (30 Haziran 2020), 31-60. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.683826>
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Nisâbü'rî, Ebü Reşid es-Saîd b. Muhammed b. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979.
- Üçer, İbrahim Halil. "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar*

Dergisi 24/46 (01 Ağustos 2019), 1-63. <https://doi.org/10.20519/divan.614128>

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.