

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SÜNNETULLAH BAĞLAMINDA KELAM EPİSTEMOLOJİSİNDE
ÂDET'İN YERİ

Doktora Tezi

Oğuz BOZOĞLU

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SÜNNETULLAH BAĞLAMINDA KELAM EPİSTEMOLOJİSİNDE
ÂDET'İN YERİ

Doktora Tezi

Oğuz BOZOĞLU

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

SÜNNETULLAH BAĞLAMINDA KELAM EPİSTEMOLOJİSİNDE
ÂDET'İN YERİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mahmut AY

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Mahmut AY**
- 2- Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**
- 3- Prof. Dr. Osman DEMİR**
- 4- Prof. Dr. Rabiye ÇETİN**
- 5- Dr. Öğr. Üyesi İsmail KOÇAK**

Tez Savunması Tarihi

24.02.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında hazırladığım “**Sünnetullah Bağlamında Kelam Epistemolojisinde Âdet’in Yeri, (Ankara.2026)**” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

22.04.2026

Oğuz BOZOĞLU

ÖNSÖZ

İslâm inanç esaslarını savunmak, temellendirmek ve bu esasların aklı zeminde anlaşılabilirliğini ortaya koymak, kelâm ilminin varlık sebebi ve en temel gayesi olarak görülmektedir. Bu gaye, kelâmı yalnızca doktrinleri nakleden normatif bir disiplin olmaktan çıkarıp varlık tasavvuru, ilâhî fiiller, âlem düzeni ve bilginin imkânı gibi alanlarda sistematik düşünmeye sevk etmektedir. Nitekim kelâm geleneğinde, Allah-âlem-insan ilişkisini açıklama teşebbüsleri çoğu zaman âlemde gözlenen düzenlilik ve bu düzenlilikten hareketle kurulan bilgi meselesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu noktada âdet terimi, dil ve kültür dünyasında çok yönlü anlam alanlarına sahip bir terim olmasının yanı sıra, kelâmın kozmoloji, nedensellik ve bilgi bahisleriyle doğrudan irtibat kuran bir açıklama dili olarak temayüz etmektedir.

Kelâm düşüncesinde âdet kavramının taşıdığı önem, çoğu zaman nedensellik meselesiyle birlikte açığa çıkmaktadır. Zira insan, dış dünyada meydana gelen olayları gözlemleyip bunlar arasında bir düzen ve süreklilik tespit ettiğinde, tabiatı işleyen bir zorunluluk mu bulunduğu, yoksa bu düzenliliğin ilâhî fiilin sürekliliğine ve hikmetine bağlı bir alışlagelmişlik mi olduğu sorusuyla yüzleşmektedir. Bu sorgulama yalnızca kozmolojik bir problem değildir. Aynı zamanda bilginin nasıl mümkün olduğu, tecrübe ve tekrar üzerinden kurulan beklentilerin ne ölçüde güvenilir sayılacağı gibi epistemolojik meseleleri de gündeme getirmektedir. Bu nedenle âdet teorisi, kelâmın Allah'ın fiilleri ve kozmoloji bahisleri kadar, bilginin tanımı, bilginin kaynakları ve nazar/istidlâl süreçleri ile de doğrudan irtibat arz etmektedir. Tezin üçüncü bölümünün özellikle âdetin kelâm epistemolojisindeki yerine tahsis edilmesi, bu irtibatı görünür kılma arzusunun bir neticesi olarak belirmektedir.

Yukarıda çizilen teorik zemin, aynı zamanda çalışmanın problemini ve kapsamını da belirginleştirmektedir. Öyle ki bu çalışma, kelâmda âdet teorisini tabiatı tekrar eden olguların betimlenmesiyle sınırlı bir yaklaşımın ötesine taşıyarak sünnetullahın

değişmezliği ile ilişkisi içinde ve âdetin kelâm epistemolojisindeki konumunu merkeze alacak şekilde kurgulanmıştır. Buna göre araştırma, sünnetullahın değişmezliğinin hangi gerekçelerle temellendirildiğini, bu temellendirmenin âdet kavramıyla hangi noktalarda kesiştiğini ve söz konusu kesişimde âdetin epistemik işlevinin nasıl kurulduğunu incelemektedir. Bu doğrultuda âdet kavramı önce etimolojik ve terminolojik düzeyde ele alınmakta, ardından kelâmî tartışma bağlamında disiplinler arası yansımaları izlenmekte, nihayet sünnetullah ve değişmezlik ilkesiyle irtibatı, kavramsal sınırlar ile temas noktaları üzerinden tartışılmaktadır. Böylece âdetin, bir taraftan naslardaki kullanımının kavramsal çerçevesiyle birlikte okunması, diğer taraftan kelâmî problem alanları içerisinde açıklayıcı ve işlevsel bir konuma yerleştirilmesi amaçlanmaktadır.

Tez, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmaya dair problem, önem ve amaç, yöntem ve kapsam ile temel kaynaklar ve literatür değerlendirmesi ortaya konulmuştur. Buradaki temel hedef, tezin hangi problem ihtiyacından hareketle şekillendiğini, hangi sınırlar içinde yürütüldüğünü ve hangi kaynak türleri üzerinden ilerlediğini açık ve denetlenebilir bir zeminde göstermektir.

Birinci bölümde, “Âdet Teorisi: Tanım ve Temeller” başlığı altında, kavramın inşa edileceği zemine öncelik verilmiştir. Bu bölümde önce kavramsal çerçeve kurulmuş, âdetin etimolojik açıdan anlam alanları, insanın ikinci tabiatı anlamından başlayarak değer yüklü fiiller, din–inanç–ibadet biçimi ve töre anlamına uzanan yönleriyle ele alınmıştır. Ardından âdet ve türevlerinin naslardaki kullanımı, kavramın metin içindeki bağlamsal işleyişini ve anlam dolaşımını görünür kılmak amacıyla incelenmiştir. Bölümün devamında âdetin terminolojik boyutu tartışılmış, kelâmî etkileşim bağlamında kavramın mantık, ahlâk, tefsir ve fıkıh gibi alanlardaki yansımaları irdelenmiştir. Nihayet kelâm tarihinde âdet teorisinin ortaya çıkışı ele alınmış, Yunan antikitesiyle yüzleşme zarureti gibi tarihî arka plan unsurları ve kelâm literatüründeki ilk örnekler üzerinden teorinin izleri sürülmüştür.

İkinci bölümde, “Sünnetullah’ın Değişmezliği Bağlamında Âdet Teorisi” eksenine merkeze alınmıştır. Bu bölümde, kelâmî terminoloji açısından âdet–sünnet ilişkisi ele alınmış, sünnetullahın semantik tahlili, İslâmî literatürdeki erken kullanım örnekleri ve Kur’ân’da sünnetullah/sünen/sünnetü’l-evvelîn bağlamlarıyla konu temellendirilmeye çalışılmıştır. Devamında sünnet ve âdetin kavramsal sınırları ile kesişim noktaları temel yaklaşımlar üzerinden tartışılmış, değişmezlik ilkesinin yorumu başlığı altında ise teistik değişmezlik doktrininin antik metafizikten teolojik tartışmalara uzanan zemini izlenerek Hristiyan teolojisi ve İslâm kelâmındaki değişmezlik okumaları birlikte değerlendirilmiştir. Ayrıca ilâhî adalet sıfatı üzerinden geliştirilen temellendirme, sünnetullahı yalnızca toplumsal bir yasa olarak hasreden yerleşik söylemi aşarak, evrende ve toplumda gözlenen düzenliliğin, adalet sıfatı başta olmak üzere ilâhî sıfatların sürekliliğine dayalı bir tecelli olarak birlikte düşünülmesini mümkün kılmıştır.

Üçüncü bölümde, “Âdetin Kelâm Epistemolojisindeki Yeri” başlığıyla, âdetin bilgi teorisi açısından taşıdığı imkânı ve sınırları tartışmaya açılmıştır. Bu bölümde önce kelâm epistemolojisinin temel prensipleri çerçevesinde bilginin tanımı ele alınmış, ardından bilginin kaynakları ve bilgi türleri başlıkları altında âdete dayalı bilginin kelâm literatüründe hangi düzeyde konumlandırıldığı incelenmiştir. Bu bağlamda âdetin, bilginin üretim sürecinde nasıl bir işleve sahip olduğu, bilginin kaynağı olarak mı kabul edildiği, yoksa bilginin güvenilirliğini teminat altına alan üst bir ilke şeklinde mi değerlendirildiği sorgulanmıştır.

Bu çalışma boyunca, meseleleri yalnızca tarihî bir aktarım düzeyinde bırakmayan, kavramların kelâmın temel problemleriyle nasıl bağlandığını gösterecek bir tertip tercih edilmiştir. Böylece âdet, bir yandan dil ve literatür içinde anlam çeşitlilikleri bulunan bir kavram olarak ele alınmış, diğer yandan sünnetullahın değişmezliği ve düzenlilik bilgisinin epistemik değeri gibi meselelerin merkezinde yer alan teorik bir çerçeve olarak değerlendirilmiştir.

Bu tezin ortaya çıkmasında emeği, rehberliği ve desteği bulunan bilim insanlarına teşekkür etmeyi borç bilirim. Öncelikle tez danışmanım Prof. Dr. Mahmut Ay’a, çalışmayı her aşamasında ilm bir disiplinle takip edişi, birebir müzakerelerle metnin akademik bütünlüğünün tesisine yaptığı katkılar, ayrıca tez yazım sürecinde gösterdiği yüksek düzeyde manevi destek ve teşvik için şükranlarımı arz ederim. Tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. Osman Demir’e, doktora tez konumun belirlenmesi hususunda yaptığı değerlendirme ve yönlendirici tavsiyeleri, Prof. Dr. şaban Ali Düzgün’e ise izleme sürecinde sunduğu mülahaza ve katkılar için teşekkür ederim. Prof. Dr. Yunus Cengiz’e, tezin tematik kurgusunun inşasında ve muhtelif meselelerin kavramsal çerçevesinin netleştirilmesinde sağladığı ufuk açıcı değerlendirmeler ile yürüttüğümüz istişare ve fikir alışverişi dolayısıyla müteşekkirim. Arş. Gör. Hamza zen’e araştırma ve yazım sürecinin farklı aşamalarında sunduğu teknik boyuttaki katkılar için teşekkür ederim. Nihayet, bu uzun ve yoğun akademik süreç boyunca sabrı, anlayışı ve manevi desteğiyle daima yanımda olan eşim Seda Hanım’a içten şükran ve sevgilerimi sunarım.

Oğuz BOZOğLU

Safranbolu, 2026

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	bin / ibn (oğlu)
bkz.	bakınız
çev.	çeviren / çeviri
DOI	Digital Object Identifier (Dijital Nesne Tanımlayıcısı)
Dr.	Doktor
ed.	editör / editör(ler)
EKEV	Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
haz.	hazırlayan
Hız.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
İSNAD	İSNAD Atıf Sistemi
M.Ö.	Milâttan Önce
M.S.	Milâttan Sonra
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
No.	Numara
nşr.	neşreden / neşir
Prof.	Profesör
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden / tahkik
ts.	tarihsiz
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	V
İÇİNDEKİLER	VI

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMAYA DAİR	1
A.1. Problem	1
A.2. Önem ve Amaç	3
A.3. Yöntem ve Kapsam	4
A.4. Temel Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi	5
A.4.1. Modern Akademik Literatürde Âdet Teorisi	6
A.4.1.1. Türkçe Literatür	6
A.4.1.2. Batı Literatürü ve Arapça Literatür	19
A.4.1.3. Literatürün Genel Eğilimleri ve Araştırma Boşluğu	25
A.4.2. Tezin Kaynak Zemini ve Temel Kaynak Grupları	29

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ÂDET TEORİSİ: TANIM VE TEMELLER	32
1.1. Kavramsal Çerçeve	32
1.1.1. Etimolojik Açıdan Âdet	33
1.1.1.1. İnsanın İkinci Tabiatı Anlamında Âdet	35
1.1.1.2. Değer Yüklü Fiiller Anlamında Âdet	36

1.1.1.3.	Din, İnanç ve İbâdet Şekli Anlamında Âdet.....	38
1.1.1.4.	Töre Anlamında Âdet.....	40
1.1.2.	Âdet ve/veya Türevlerinin Naslardaki Kullanımı	41
1.1.3.	Terminolojik Açıdan Âdet.....	44
1.1.3.1.	Kelâmî Etkileşim Bağlamında “Âdet” Teriminin Disiplinler Arası Yansımaları.....	46
1.1.3.1.1.	Mantık.....	46
1.1.3.1.2.	Ahlâk.....	51
1.1.3.1.3.	Tefsir.....	56
1.1.3.1.4.	Fıkıh.....	60
1.2.	Kelâm Tarihinde Âdet Teorisinin Ortaya Çıkışı.....	66
1.2.1.	Tarihi Arka Plan: Yunan Antikitesiyle Yüzleşme Zarureti	66
1.2.2.	Kelâm Literatüründeki İlk Örnekler.....	77

İKİNCİ BÖLÜM

2.	SÜNNETULLAH’IN DEĞİŞMEZLİĞİ BAĞLAMINDA ÂDET TEORİSİ .	82
2.1.	Kelâmî Terminoloji Açısından Âdet-Sünnet İlişkisi	82
2.1.1.	Sünnetullahın Semantik Tahlili	82
2.1.2.	Sünnetullahın İslâmî Literatürdeki En Erken Kullanım Örnekleri.....	83
2.1.3.	Kur’ân’da Sünnetullah.....	86
2.1.3.1.	Sünen	86
2.1.3.2.	Sünnet/sünnetü’l-evvelîn.....	89
2.1.3.3.	Sünnetullah	93
2.1.4.	Sünnet ve Âdet’in Kavramsal Sınırları ve Kesişim Noktaları.....	99
2.1.4.1.	Temel Yaklaşımlar	99

2.1.4.2. Değişmezlik İlkesinin Yorumu.....	105
2.1.4.2.1. Teistik Değişmezlik Doktrini: Antik Felsefe-Metafizikten Teolojik Tartışmalara	110
2.1.4.2.1.1. Antik Felsefe-Metafizikte Değişmezlik Zemini.....	111
2.1.4.2.1.2. Yahudi Teolojisinde İlâhî Değişmezlik.....	118
2.1.4.2.1.3. Hristiyan Teolojisinde İlâhî Değişmezlik	129
2.1.4.2.1.4. İslâm Kelâmı’nda İlâhî Değişmezlik.....	140
2.1.4.2.2. İlâhi Adalet Sıfatı Ekseninde Değişmezliğin Temellendirilmesi....	145

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ÂDETİN KELÂM EPİSTEMOLOJİSİNDEKİ YERİ	157
3.1. Kelam Epistemolojisinin Temel Prensipleri.....	157
3.1.1. Bilginin Tanımı	157
3.1.2. Bilginin Kaynakları	181
3.1.3. Bilgi Türleri	192
3.1.3.1. Nazardan Bilginin Meydana Gelişi: Âdet, Tevlîd ve Vücûb Yaklaşımları	
202	
SONUÇ	209
KAYNAKÇA.....	215
ÖZET	238
ABSTRACT.....	240

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMAYA DAİR

A.1. Problem

Modern dönemde âdet teorisi üzerine kaleme alınan akademik çalışmalar, kavramı çoğu zaman tek bir başlık altında ele almak yerine, kelâmın farklı problem kümeleriyle kesişen çok boyutlu bir tartışma alanı içinde değerlendirmektedir. Öte yandan gerek etimolojik gerekse terminolojik bağlamda âdet teorisiyle yakın anlam ilişkisi taşıyan, hatta yer yer aynı mânada kullanılan sünnetullah teriminin, kelâmî çerçevede âdet/âdetullah kavramlarından farklarını müstakil biçimde ele alan doyurucu çalışmalar neredeyse yoktur. Ayrıca modern ilahiyat literatüründe, sünnetullahın toplumsal yasayı, âdetullahın ise kozmolojik yasayı ifade ettiği yönünde yaygın ve genel kabul gören bir kanaatin yerleştiği görülmektedir. Hâlbuki sünnetullahın değişmezliği meselesi ele alındığında, tarih boyunca benzer hadiseler karşısında her zaman aynı ilâhî karşılığın ortaya çıkmaması, buna karşılık âdetullahın uzun erimli periyotta ve istisnâî durumlarda değişebilir vasıflar taşımasına rağmen daha düzenli ve kanuna dayalı bir görünüm arz etmesi, buna rağmen değişime kapalı olanın neden sünnetullah olarak nitelenmesi gerektiği ve bu değişmezliğin hangi bağlamda nasıl anlaşılması icap ettiği gibi sorular üzerinde durulduğunda, tatmin edici ve açıklayıcı sonuçlara ulaşmak kolay görünmemektedir. Bununla birlikte çağdaş literatürde, âdet kavramının kelâmî bağlamdaki ele alınışının büyük ölçüde kozmoloji ve ilahi nedensellik ekseninde yoğunlaştığı, epistemolojik boyutunun ise görece sınırlı biçimde işlendiği, dolayısıyla da ihmal edildiği dikkat çekmektedir.

Yukarıdaki tespitler, âdet teorisinin yalnızca kelâmî kozmoloji ve nedensellik tartışmalarıyla sınırlı bir mesele olarak değerlendirilemeyeceğini, kavramsal, tarihsel ve epistemolojik boyutları birlikte dikkate alınmadan da sağlıklı biçimde anlaşılamayacağını

göstermektedir. Özellikle âdet/âdetullah ve sünnetullah kavramları arasındaki ilişkinin değişmezlik bağlamında mahiyeti ile söz konusu değişmezliğin kurucu bir sistem olarak epistemolojik boyutunun nasıl anlaşıldığı, ayrıca bu bağlamlarda çağdaş literatürde yerleşik hale gelen bazı tasniflerin ne ölçüde isabet taşıdığı hususları, araştırmanın problem alanını ortaya koymaktadır. Bu sebeple, tezin hareket noktasını teşkil eden temel meselelerin daha sistemli biçimde açığa çıkarılması için problem alanının aşağıdaki sorular etrafında somutlaştırılması gerekli görünmektedir:

Âdet kavramının sözlük anlamı ile kelâm literatüründe kazandığı terim anlamı arasında nasıl bir ilişki vardır?, Âdet kavramı, mantık, ahlâk, tefsir ve fıkıh gibi farklı disiplinlerde kazandığı anlamlar bakımından kelâmdaki kullanım alanıyla nasıl bir ilişki içindedir?, Âdet teorisinin ortaya çıkışı, Yunan felsefesinin zorunlu nedensellik anlayışı ve İslâm filozoflarının sudûrcu varlık tasavvuruna karşı geliştirilmiş bir cevap olarak okunabilir mi?, Erken dönem kelâm literatüründe âdet teorisine dair ilk örnekler nelerdir ve hangi bağlamda ele alınmıştır?, Sünnetullah ile âdetullah, kelâmî terminoloji bakımından gerçekten birbirinden ayrışan iki farklı anlam alanını mı temsil etmektedir, yoksa ilahî fiillerdeki düzenlilik ve sürekliliği farklı yönlerden ifade eden, birbiriyle kesişen kavramsal çerçeveler olarak mı değerlendirilmelidir?, Sünnetullahın Kur’ân’daki kullanım biçimleri ve erken dönem İslâmî literatürdeki örnekleri dikkate alındığında, bu kavramın değişmezliği tarihsel ve toplumsal sonuçlara mı, kozmik işleyişe mi, yoksa tüm bunların gerisinde yer alan ilahî irade, hikmet ve adalet gibi kadîm sıfatlara mı atfedilmektedir?, Sünnetullahta değişmez olan unsurun, ilâhî adalet ilkesi temelinde ilâhî sıfatlarla irtibatlı biçimde anlaşılması durumunda, çağdaş literatürde yaygın kabul gören yaklaşıma göre âdet teorisi kelâmî bağlamda yalnızca kozmolojik alanla mı ilişkilendirilmektedir yoksa ontolojik, etik ve epistemolojik boyutlarla da bağlantı taşımakta mıdır?, Âdet, kelâm epistemolojisinde yalnızca bilgiye eşlik eden ikincil bir unsur mu, yoksa bilginin kesinlik yapısını açıklayan kurucu bir ilke olarak mı

değerlendirilmelidir?, Kelâm geleneğinde âdetin bilgi üretimindeki rolü, zorunlu bilgi, haberî bilgi ve nazarî bilgi alanlarında aynı şekilde mi işlemekte, yoksa bağlama göre farklı epistemik işlevler mi üstlenmektedir?, Âdet, bağımsız bir bilgi kaynağı mıdır yoksa bilginin oluşumunu, sürekliliğini ve güvenilirliğini açıklayan metateorik bir ilke olarak mı anlaşılmalıdır?

A.2. Önem ve Amaç

Çalışmanın önemi, âdet kavramını ilk defa *teo-etik* bir çerçevede sünnetullahın değişmezliği problemiyle birlikte okumaya yönelmesinde yatmaktadır. Zira söz konusu okuma teşebbüsünün, tespit edebildiğimiz kadarıyla literatürde daha önce bu çerçevede ele alınmamış görünmesi, çalışmanın özgünlüğüne işaret eden ve önemini destekleyen hususlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bahsi geçen özgünlüğün bir başka yönü de âdet teorisinin, ilk defa kelâmî bir perspektif içinde epistemolojik bakımdan müstakil bir incelemeye konu edilmesidir. Bu bağlamda, sünnetullahın değişmezliğinden kastedilen hususun gerçekte ilâhî adalet ilkesi olup olmadığı ve âdetin, bu değişmezliği pekiştiren ve teminat altına alan bir mahiyette anlaşıp anlaşılamayacağını tartışmak amaçlanmıştır. Ayrıca değişmezlik meselesi ilâhî adalet ilkesi çerçevesinde ele alındığında, bunun yalnızca kozmolojik düzenle sınırlı bir mahiyet taşımadığı, aksine âlemdeki nizamın bütününe kuşatan bir kapsam içerdiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple çalışmada, kozmolojik düzenin yanı sıra, ontolojik ve kozmolojik hakikatlere ulaşmanın zorunlu şartını teşkil eden epistemolojik düzenin mahiyetinin de açıklığa kavuşturulması hedeflenmektedir. Bu doğrultuda, sünnetullahın değişmezliğini, diğer bir ifadeyle ilâhî adaletin sürekliliğini, değişime ve istisnaya açık yapısı ile sağlayan âdet teorisinin epistemolojik yönünün kelâm literatüründeki icmalî görünümünün ortaya konulması da çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

A.3. Yöntem ve Kapsam

Bu çalışmanın yöntemi, sırasıyla ilgili literatür incelemesi, disiplinlerarası bağlamda kavramsal çözümleme, metinlerin tahlili ve elde edilen verilerin yorumlanması üzerine kurulmuştur. Bu çerçevede birinci bölümde âdetin etimolojik anlam alanı ele alınmış, âdet ve türevlerinin naslardaki kullanımı incelenmiş, ardından kavramın terminolojik boyutu tartışılarak çeşitli disiplinlerdeki yansımaları değerlendirilmiştir. Bölümün devamında kelâm tarihinde âdet teorisinin ortaya çıkışı, tarihî arka plan ve erken örnekler üzerinden takip edilmiştir. İkinci bölümde âdet–sünnet ilişkisi, sünnetullahın değişmezliği ekseninde ele alınmıştır. Bu çerçevede ilahi değişmezlik söylemi hakkında ilgili literatürde yer alan değerlendirmeler, kısmen yapısöküme dayalı bir metin analizi yöntemiyle yorumlanarak özgün çıkarımlar hedeflenmiş ve kuramsal bir yapılandırmaya gidilmiştir. Üçüncü bölümde ise ilahi adalet sıfatı ekseninde temellendirilen değişmezlik anlayışının, görece ihmal edildiği düşünülen epistemolojik boyutu incelemeye konu edilmiştir. Bu minvalde çalışmada, âdetin bilgi üretimindeki rolü, farklı bağlamlarda kazandığı işlevler dikkate alınarak uygun düştüğü ölçüde hermenötik bir yaklaşımla incelenmiştir. Ayrıca âdetin, bilginin kuruluşunu düzenleyen bir ilke olarak işlediği ortaya konulmuş, bu üst-belirleyici işlevi kavramsallaştırmak üzere “metateorik” nitelendirmesi analitik bir öneri olarak kullanılmıştır. Bunun yanında âdet teorisinin kozmolojik boyutunun incelenmesi ve kelâmî epistemolojinin bütün yönleriyle ele alınması tezin kapsamı dışında bırakılmış ve böylece çalışma, son bölüm bağlamında âdet teorisinin epistemik açıdan literatürde nasıl ele alındığına dair yalnızca genel bir çerçeve sunmakla sınırlandırılmıştır.

Bunların yanında çalışmamızda, sınırlı bazı teknik destek süreçlerinde üretken yapay zekâ araçlarından da istifade edilmiştir. Bu kullanım, tezin yalnızca belirli bölümlerinde çeviri desteği, bazı editoryal düzenlemeler ve oldukça cüz’î düzeyde literatür tarama işlemleriyle sınırlı tutulmuştur. Bu kapsamda ChatGPT’nin GPT-4o,

GPT-5.2, GPT-5.2 Thinking, GPT-5.3, GPT-5.4 Thinking ve GPT-5.4 Auto-Thinking modelleri kullanılmıştır. Söz konusu kullanımların ardından yapılan tüm kontrol, doğrulama ve nihai değerlendirmeler tarafımızdan gerçekleştirilmiş, bütün işlemler kendi denetim ve sorumluluğumuz çerçevesinde yürütülmüştür. Tezin temel argümanları, ana iddiası, kurgusu, kaynak değerlendirmeleri ve ulaşılan sonuçlar ise tamamen kendi okuma, analiz ve yazım sürecimize dayanmaktadır. Bu sebeple üretken yapay zekâ, çalışmada ancak yardımcı bir araç olarak kullanılmıştır.

A.4. Temel Kaynaklar ve Literatür Değerlendirmesi

Âdet teorisi, kelâm düşüncesinin ilâhî fiiller, kozmoloji, nedensellik, mucize ve bilgi gibi merkezî meseleleriyle doğrudan temas etmesine rağmen, modern akademik literatürde müstakil bir araştırma sahası olarak nispeten geç görünürlük kazanmış, bu sebeple de gerek Türkçe literatürde gerek Arapça akademik çevrelerde gerekse Batı'daki felsefe/teoloji merkezli çalışmalarda nadiren doğrudan, çoğu zaman ise dolaylı başlıklar altında dağınık biçimde ele alınmıştır. Bu durum, tezin problematiğini taşıyan kavramsal çerçevenin sağlıklı biçimde kurulabilmesi için, evveleminde mevcut birikimin kapsamını, eğilimlerini ve yoğunlaştığı tartışma eksenlerini topluca görünür kılmayı zorunlu hale getirmektedir. Zira literatürdeki mevcut çalışmaların böyle bir metodik yaklaşımla belirlenmesi, bir yandan kavramın güncel yorum alanının hangi temalar çevresinde şekillendiğini gösterecek, diğer yandan da çalışmanın alandaki hangi boşluğu doldurmayı hedeflediğini daha açık duruma getirecektir.

Bu başlık altında yapılacak literatür derlemesi, yalnızca kaynakları sıralama amacı taşımamakta, bilakis âdet teorisinin modern araştırmalarda hangi kavramsal dille ve hangi problem örgüsü içinde kurulduğunu, hangi öncüllerle işletildiğini ve hangi sonuçlara bağlandığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede Türkçe, Arapça ve Batı literatüründe âdet kavramına doğrudan veya dolaylı biçimde temas eden çalışmalar, kendi

amaçları ve iddiaları bakımından kısa notlarla tanıtılacaktır. Böylece literatürün genel manzarası içinde tekrar eden yaklaşımların, ayrışan okumaların ve araştırma boşluklarının belirginleştirilmesi hedeflenmektedir.

A.4.1. Modern Akademik Literatürde Âdet Teorisi

A.4.1.1. Türkçe Literatür

1. İzmirli, İsmail Hakkı. “Âdât-ı ilahiye”. *İslâm-Türk Ansiklopedisi*. haz. İsmail Hakkı İzmirli, Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul. 72. İstanbul: Asari İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1940 1359.

Tespit edilebildiği kadarıyla bu madde, âdet teorisini kelâmî perspektiften, sınırlı ve oldukça kısa biçimde ele alan en erken ansiklopedi metinleri arasında yer almaktadır. Maddede “âdât-ı ilâhiyye”, sünen-i kevnîyye / kavânîn-i tabîiyye ile irtibatlandırılmakta, âlemde gözlenen düzenliliğin, hikmet-i âmme gereğince esas itibarıyla istikrar ve süreklilik arz ettiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, hikmet-i hassanın tercih edildiği durumlarda Kâdir-i Mutlak’ın sebebi veya sebebin tesirini menedebileceği, böylece sebepsiz yahut alışılmışın dışında sebeplerle neticelerin yaratılmasının mümkün olduğu kaydedilmektedir. Bu yaklaşım, âdât-ı ilâhiyyenin genel düzenini muhafaza ederken, bu düzenin dışında beliren hârik-i âde vakıaların da ilâhî tasarruf ve kanuniyet fikri içinde temellendirilebileceğini göstermektedir. Ayrıca söz konusu düzenliliklerin mahiyetinin herkesçe ihata edilemeyeceği, bununla birlikte ilâhî lütuf ve inayetle bazı zevât-ı âliyenin bu kanuniyetleri idrak edebileceği yönündeki kayıt, maddenin dikkat çekici vurguları arasında değerlendirilebilir.¹

2. Türkben, Yaşar. *Richard Swinburne ve Gazâlî’de Mucize Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

¹ İsmail Hakkı İzmirli, “Âdât-ı ilahiye”, *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, haz. İsmail Hakkı İzmirli, Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Asari İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1940 1359), 72.

Türkben'in doktora tezinde âdet teorisi, "Gazzâlî ve Swinburne'e Göre Tabiat Kanunlarının Mahiyeti" başlığı altında 70-104. sayfalar arasında müstakil biçimde ele alınmaktadır. Tezde genel olarak, Gazzâlî ile Richard Swinburne'ün mucizeyi savunma saiklerinde belirli bir yakınlık bulunduğu, buna karşılık mucizeyi temellendirdikleri teorik zeminin farklılaştığı vurgulanmaktadır. Bu çerçevede yazar Gazzâlî'nin, mûcizeyi zorunlu nedenselliği reddeden vesîleci/âdetçi bir açıklama düzeyinde konumlandırırken, Swinburne'ün tabiat kanunlarının varlığını ve işleyişini esas alan bir perspektiften hareketle, mûcizeyi kanun ihlali/istisnası fikri etrafında savunulabilir bir çerçeveye yerleştirdiğini sonuç olarak belirtmektedir.²

3. Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 63-82.

Demir'in bu makalesinde âdet teorisi, müstakil bir başlık altında olmasa da tevlid ve sebeplilik tartışmaları içinde parçalı şekilde ele alınmaktadır. Makalede Ehl-i sünnetin, tabiatta gözlenen sürekliliği Allah'ın olayları belirli bir düzen üzere yaratmasına dayalı âdet anlayışıyla açıkladığı üzerinde durulmaktadır. Bu yüzden taşın atılması, ateşin yakması ve gözün görmesi gibi hadiselerdeki düzenliliğin nesnelerin zatından kaynaklanan müstakil bir tesir gücüne bağlanmadığı vurgulanmaktadır. Bu çerçevede mucizenin imkânı ve Allah'ın alem üzerindeki mutlak kudreti de aynı bağlamda değerlendirilmektedir. Ayrıca nazar ile bilgi arasındaki ilişkinin Eş'arîler tarafından âdet, Mu'tezile tarafından ise tevellüd kavramıyla açıklandığı belirtilerek âdetin bilgi alanındaki işlevine de kısaca temas edilmektedir.³

² Yaşar Türkben, *Richard Swinburne ve Gazzâlî'de Mucize Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 70-104.

³ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009), 71-74, 78.

4. Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Atak Matbaacılık, 2011.

Çalışma, müellifin doktora tezine dayanmaktadır. Eserde âdet kavramı müstakil bir başlık altında ele alınmamakla birlikte, özellikle Gazzâlî öncesi nedensellik tartışmaları ile Gazzâlî’de nedenselliğin epistemolojik temellendirilmesine ilişkin meselelerde âdet teorisine yoğun ve dağınık biçimde temas edilmektedir. Bununla birlikte eserde genel sonuç itibarıyla, âlemde gözlenen düzenliliğin inkâr edilmediği, ancak bu düzenliliğin ontolojik zorunluluk anlamına gelmediği savunulmaktadır. Gazzâlî ve Hume tarafından benimsenen bu ortak zeminin yorumlanışında ise belirleyici farkın işlevlendirme yönünde ortaya çıktığı vurgulanmaktadır. Öyle ki yazar Gazzâlî’nin, düzenliliğin zorunluluk taşımadığı fikrini mûcizenin imkânını temellendirecek şekilde değerlendirirken, David Hume’un aynı fikri mûcize iddiasına yönelik eleştirel bir çizgiyi destekleyecek tarzda kullandığını ifade etmektedir.⁴

5. Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdülcebbar’a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2014.

Eser, “Haber ve Kuran” başlıklı üçüncü bölümde 188-193 sayfaları arasında “Âdât Yasası” başlığı altında âdet teorisini müstakil bir şekilde incelemektedir. Bu çerçevede Aslan, âdetin Kâdî Abdülcebbar’ın Kur’an’ı haber olarak temellendirirken başvurduğu dilsel-toplumsal zemini açıklayan bir kavram işlevi gördüğünü ifade etmektedir. Bu itibarla kavramın, ilâhî hitabın beşerî kapasite dâhilindeki dil fenomeni içinde gerçekleşmesini ve bu yönüyle ortak tecrübe alanına dayanan bilgi değerini görünür kıldığını vurgulamaktadır. Böylece âdet, Kur’an’ın olgusal içeriği üzerinden

⁴ Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize* (İstanbul: Atak Matbaacılık, 2011), 21-34, 75-100, 172-191.

kurulan epistemik savunuyu tamamlayan bir açıklama dili olarak konumlandırılmaktadır.⁵

6. Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Âdet teorisini Kâdî Abdülcebbâr bağlamında “Mu‘cize ve Âdet” alt başlığı altında 266-284 sayfa aralığında müstakil olarak ele alan bir eserdir. Yazar, Kadı Abdülcebbar’ın nedensellik, âdet ve mucize ilişkisini, özellikle Eş‘arîlik’in âdet anlayışıyla karşılaştırmalı biçimde tartışmaktadır. Bu çerçevede çalışma, Kâdî Abdülcebbâr’ın nedenselliği ve tabiat düzenini dikkate alan yaklaşımı içinde mucizeyi, Allah’ın olağan işleyişi geçici olarak askıya alması şeklinde temellendirdiğini ele almakta, buna karşılık Eş‘arîyye’nin âdet kuramına yöneltilecek süreklilik ve her zamanlık vurgusu bağlamındaki eleştirileri ise Mu‘tezile içi tartışma düzlemi üzerinden değerlendirmektedir.⁶

7. Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”. *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 11-59. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Âdet teorisini müstakil bir başlık altında ele almamakla birlikte, çalışmada Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin (ö. 816/1413) özellikle bilgi, teorik fizik ve kozmoloji bahislerinde âdet teorisine bağlı kaldığına dair kayda değer tespitlere yer verilmiştir. Bu çerçevede Cürcânî’nin, Eş‘arîlik’teki âdet anlayışını esas alarak nazarı, âdet gereğince bilgiye götüren bir vesile olarak konumlandığı, nazar sonucunda ortaya çıkan bilginin kulun kudretiyle üretilmiş bir kazanım sayılmayıp, bilakis Allah’ın kudretiyle yaratılan bir netice olarak değerlendirildiği belirtilmiştir. Aynı doğrultuda, Cürcânî’nin filozofların

⁵ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu* (Ankara: Otto, 2014), 188.

⁶ Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 266-269.

madde–suret teorisi gibi bazı temel kabullerini âdet teorisiyle telif ederek kelâmî çerçeveye taşıdığı da özellikle vurgulanmıştır.⁷

8. Okşar, Yusuf. “Gazâlî’nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 277-303.

Gazzâlî’nin sebep–sonuç ilişkisini kabul etmekle birlikte bu ilişkiye atfedilen zorunluluğu reddettiği, tabiat yasalarının maddeden kaynaklanan bilkuvve nitelikler yerine, Allah’ın her an yaratmasına dayalı irade ve kudretin sonucu olduğu, âdetullah kavramının ise özellikle mucizeyi ispat etmek üzere işlev gördüğü, çalışmanın vardığı neticeler arasındadır.⁸

9. Demir, Osman. “İcî Kelâmında Fizik”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 339-389. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Demir’in ‘İcî Kelamında Fizik’ başlıklı bölümünde âdet teorisi, “İcî’de Tabiatın İşleyişi: Fâil-i Muhtar, Âdet ve Nedensellik” başlığı altında müstakil biçimde incelenmektedir. Söz konusu bölümde, İcî’nin Eş’arî gelenekten tevarüs ettiği okasyonalist çerçeveyi koruduğu ifade edilmektedir. Bu doğrultuda tabii varlıklar arasındaki ilişkileri zorunlu nedensellik fikrine dayandırmak yerine, ilâhî kudretin sürekli taallukuna bağlı âdet düzeni içinde temellendirdiği gösterilmektedir. Bu bağlamda arazların bekası, halk-ı cedîd, teselsülün reddi, illet-ma’lûl ilişkisi, itimat ve tevlîd gibi meseleler etrafında, tabiattaki sürekliliğin nesnelerin zatından doğan bağımsız bir tesir gücüyle açıklanamayacağı vurgulanmaktadır. Buna karşılık bahsi geçen süreklilik,

⁷ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 35, 44.

⁸ Yusuf Okşar, “Gazâlî’nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 298-299.

mümkinât alanında cereyan eden ilâhî tasarrufa dayalı bir yapı içinde değerlendirilmektedir.⁹

10. Okşar, Yusuf. *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.

Metin aynı zamanda yazarın yüksek lisans tez çalışmasının matbu hali olup, kelâm geleneğinin maddî zorunlulukları tevhid ilkesine aykırı görerek reddettiğini, adetullah üzerinden Allah'ın her an faal olduğu ve âlem düzeninin mutlak iradeye dayandığı bir çerçeve kurduğunu, böylece mucizeyi mümkün kılan ve determinist nedenselliği zorunlu görmeyen bir yaklaşımı savunduğunu özetle ifade etmektedir.¹⁰

11. Eraslan, Abdulvasıf. *Kâdı Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Çalışma, âdet ilkesine “Zarûrî İlim İfade Eden/Mütevâtir Haberde Âdet İlkesi” başlığı altında müstakil biçimde yer vermektedir. Eraslan'a göre Kâdî Abdülcebbâr, zarûrî bilgi doğuran mütevâtir haberi, âdet ilkesini merkeze alan rasyonel bir temellendirme üzerinden açıklamakta, haber yoluyla hâsıl olan zarûrî bilginin nihai müessirini de Allah olarak konumlandırmaktadır. Yazar, bu çerçeveyi tamamlayan bir sonuç olarak âdetin belirli bir sayı veya zaman eşiğine indirgenemeyeceğini, tekrar ve yaygınlığın çokluk üzerinden işlediğini ve âdetin farklı unsurları bir araya getiren/uzlaştıran bir işlev taşıdığını vurgulamaktadır.¹¹

⁹ Osman Demir, “İcî Kelâmında Fizik”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 366-372.

¹⁰ Yusuf Okşar, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 132-135.

¹¹ Abdulvasıf Eraslan, *Kâdı Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 109-112. Bu doktora tezinden hareketle kaleme alınan ve âdet ilkesini aynı bağlamda müstakil bir başlık altında ele alan yazarın diğer bir çalışması için ayrıca bkz. Abdulvasıf Eraslan, “Kâdı Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi”, *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 460-465.

12. Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Eser, yazarın doktora tez çalışması olup âdet teorisini “Zorunsuzluk ya da Nedenselliğin Reddi: Âdet ve İktirân Teorileri” başlığı altında 255–260 sayfaları arasında müstakil biçimde ele almaktadır. Metinde, Eş‘arîlerin nedenselliği reddedip âdet teorisini benimsedikleri, bu reddin Allah dışında etkin neden kabulünün tek yaratıcı inancına zarar vereceği düşüncesiyle güçlü biçimde temellendirildiği ve bunun sapkın fırkaları teşhiste bir ölçüt gibi görülebildiği özetle belirtilmektedir.¹²

13. Yıldız, Metin. “Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 535-551.

Makale, Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/935-36) sonrası Eş‘arî çizgide zorunlu nedenselliğin reddinin düzensizlik iddiasına indirgenemeyeceğini, bilakis âlemdeki düzenin Allah’ın âdeti çerçevesinde açıklandığını ve hadiselerin fâil-i muhtâr olan Allah tarafından vasıtasız yaratıldığı fikrinin öne çıktığını belirtir. Çalışma ayrıca, Eş‘arîler ile Basra Mu‘tezilesinin zorunlu nedensellik eleştirisinde belirli ölçüde yakınlaştığı, ancak Basra ekolünün *i’timâd* ve *tevlîd* temelli açıklamalarının Eş‘arî gelenekte nedenselliği çağrıştırdığı gerekçesiyle tenkit edildiği vurgulanır.¹³

14. Yıldız, Metin. *Kelam Kozmolojisi Mu'tezilenin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Eser, müellifin doktora tezine dayanmaktadır. Çalışmada âdet teorisi müstakil bir başlık altında sistematik biçimde ele alınmamakla birlikte, ilgili tartışmaların seyrinde yer

¹² Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 255-260.

¹³ Metin Yıldız, “Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 550.

yer âdet kavramına temas edilmektedir. Yıldız, âdet teriminin sadece Eş‘arî gelenekle sınırlı bir kullanım olmadığını; Basra Mu‘tezilesi içinde de belirli isimler tarafından işletildiğini vurgulayarak Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) ve İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) üzerinden örnekler sunmaktadır. Bu çerçevede özellikle İbn Metteveyh’in, Kâdî Abdülcebbâr’la uyumlu biçimde, âdetlerin zaman ve mekâna göre farklılaşabileceğini, bu farklılaşmanın Allah’ın dilediğini yapma kudretiyle irtibatlı bulunduğunu, dolayısıyla tecrübe edilen düzenin tersinin de imkân dâhilinde görülebileceğini ifade ettiği kaydedilmektedir.¹⁴

15. Bilge, Meliha. *Mu‘tezilî Düşüncede Mûcize*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Türkçe literatürde âdet teorisini özellikle kozmolojik bağlamda en sistematik biçimde ele alan çalışmaların başında gelmektedir. Eser, yazarın doktora tezi mahiyetinde olup âdet teorisini alt başlıklar halinde farklı yönleriyle incelemektedir. Bu çerçevede, kümûn–zuhûr teorisine dayalı tabiatçı âdet tasavvuru, cevher-i ferd zemininde kurulan tabiatçı âdet anlayışı, yine cevher-i ferd çerçevesinde ilerlemekle birlikte nesnede tabiat fikrini reddeden yaklaşıma dayalı Basra âdet teorisi, ayrıca Basra çizgisinin Eş‘arî âdet anlayışıyla ayrıştığı noktalar, karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Yazarın kanaatine göre Mu‘tezilî kelâmcılar, âlemin teşekkülü ve değişimini açıklarken farklı fizik tasavvurlarına sahip bulunsalar da Allah’ın âlemde tesis ettiği düzenliliği ifade etmede âdet terimine başvurmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte âdet kavramı, Mu‘tezile içinde tek bir teknik muhtevaya indirgenmemiş, her müellif, benimsediği fizik teorisinin kavramsal çerçevesi içinde bu düzenliliği anlamlandırmak üzere terime kendi sistematigine uygun bir içerik yüklemiştir.¹⁵

¹⁴ Metin Yıldız, *Kelam Kozmolojisi Mu‘tezilenin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 94-95.

¹⁵ Meliha Bilge, *Mu‘tezilî Düşüncede Mûcize* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 115, 116.

16. Bilge, Meliha. “Câhız’ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 522-548.

Çalışma, Câhız’ın mûcize telakkisini, onun kümûn–zuhûr ve tabiata dair fizik teorileri, kâim–bölgesel–toplumsal açıdan âdet tasnifi ve sarfe açıklamasıyla birlikte ele alarak Câhız’a özgü çerçeveyi belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Câhız’ın mûcizeyi Mu‘tezilî mûcize türleri tasnifiyle irtibatlandığı, ilâhî müdahaleyi ise üçlü âdet anlayışı üzerinden âdetin dışına çıkış biçiminde temellendirerek kendine mahsus bir açıklama modeli geliştirdiği ifade edilmiştir.¹⁶

17. Demir, Osman. “Âdet Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 3/1150-1164. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

Türkçe literatürde âdet teorisini kelâm disiplini odağında modern dönemde ele alan ilk sistematik ansiklopedi maddesidir. Demir, âdet teorisini âlemdeki olaylar arasında ontolojik zorunluluk taşıyan bir nedensellik bağının bulunduğu kabulünü reddeden kelâmî yaklaşımın kavramsal ifadesi olarak konumlandırır. Bu çerçevede düzenlilik düşüncesi, Allah’ın hadiseleri ardışık biçimde yaratması ve bu sürekliliğin insanda meydana getirdiği alışkanlık ve beklenti üzerinden açıklanır. Böylece “kâdir-i muhtâr” Tanrı tasavvuruyla uyumlu bir şekilde, nübüvvet ve mucizenin imkânı bakımından kelâmın kendi ilkeleri içinde tutarlı bir temellendirme zemininin mümkün olduğu ileri sürülür.¹⁷

18. Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2021.

¹⁶ Meliha Bilge, “Câhız’ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 523, 524, 527; 534-535.

¹⁷ Osman Demir, “Âdet Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 3/1153.

Eser, müellifin doktora tezine dayanan ve kelâmî kozmoloji literatüründe nedensellik problemine dair alanda öncü sayılabilecek çalışmalardan biridir. Çalışmada âdet teorisi, müstakil bir başlık altında s. 147–165 aralığında sistematik biçimde ele alınmaktadır. Demir, kelâmî perspektifte âlemde gözlenen düzenliliğin, Allah’ın fiilini sürekli ve doğrudan icrâ etmesi çerçevesinde temellendirildiğini, bu yaklaşımın da sebep–sonuç ilişkisine ontolojik bir zorunluluk yükleyen determinist nedensellik anlayışını dışarıda bıraktığını ortaya koymaktadır. Aynı bağlamda mucize, tabii düzenin bağımsız ve zorunlu bir tabiat yasası olarak işlemlerinden kaynaklanan bir sapma olmaktan ziyade, ilâhî iradenin âdeti farklı şekilde cereyan ettirmesiyle açıklanan “âdetin bozulması / nakîzu’l-âde” şeklinde ele alınmaktadır.¹⁸

19. Badria, Merve İzin. *Tanrı, İnyet ve Aranedencilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Âdet teorisini “Âdet Kavramıyla İlişkili Doğa Argümanı” alt başlığı altında aranedencilik doktrini bağlamında inceleyen bir doktora çalışmasıdır. Bu bağlamda çalışmada, Tanrı’nın âlemdeki etkinliğinin düzenlilik ve tekrara dayandığı ve bu düzenli yaratmanın varlıkların doğasını oluşturduğu ifade edilmektedir. Yazara göre bu aranedenci yaklaşımın temel varsayımı, doğanın Tanrı’yı kısıtlayan önceden var olan bağımsız bir nitelik olmadığı, dolayısıyla Tanrı’nın mucize için dışarıdan müdahale etmek zorunda kalmadığıdır.¹⁹ Yazar, ikincil nedensellik teorilerini değerlendirirken de

¹⁸ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 148; 156-164.

¹⁹ Bu noktada “dışarıdan müdahale” ifadesi yerine, söylemi âdet teorisinin kavramsal karakteriyle daha uyumlu bir biçimde yeniden kurmak isabetli görünmektedir. Zira yazar, “dışarıdan müdahale” deyimini mekanistik-doğacı bir tasavvurun dili olarak gördüğü için özellikle kullanmak istemese de âdet teorisinin tasvir ettiği yaratma düzeninde Tanrı’nın fiili anbean ve süreklilik arz eden bir yaratma faaliyeti olarak düşünülmektedir. Bu çerçevede “müdahale yoktur” ifadesi, sanki Tanrı’nın olağan düzende geri çekildiği ve yalnızca istisnâî durumlarda devreye girdiği izlenimini doğurabilmektedir. Oysa âdet teorisinin mantığı, doğanın kendi başına otonom bir işleyişe sahip olduğu varsayımını zaten temelden dışlar. Bu bakımdan mucizeyi “otonom bir doğa düzeninin ihlali” şeklinden ziyade, Tanrı’nın alışılmış örüntü dışında bir yaratma fiili olarak kavramsallaştırmak daha berrak bir anlatım imkânı sunar. Dolayısıyla mesele, “müdahale” kavramı etrafında kurulmak yerine, mucizenin Tanrı’nın süreklilik içindeki yaratma fiilinin alışılmış düzeni aşan bir tecellisi olduğu fikri üzerinden daha tutarlı biçimde dile getirilebilir.

ölçütünü aynı noktaya bağlamaktadır. Sürekli idame ilkesi kabul ediliyorsa, yaratılmış varlığın etkisini Tanrı'nın yaratmasından/idamesinden bağımsız bir doğaya dayandırmak otonomi varsayımını gündeme getirmekte ve tutarlılığı zorlaştırmaktadır.²⁰

20. Dikel, Turan. *Kelâmî Düşünce Geleneğinde Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Çalışma, deizmin Tanrı tasavvurunu evrene müdahil olmayan pasif bir ilke şeklinde kurgulamasının, deizmin kendi temel kabulleriyle çeliştiğini ve bu nedenle kelâmî bakımdan ikna edici bulunmadığını ileri sürmektedir. Buna karşılık tezde, kelâm geleneğinin âdetullah/sünnetullah kavramları ile cevher–cisim–araz eksenli açıklama çerçevesi üzerinden Tanrı–âlem ve Tanrı–insan ilişkisini daha bütünlüklü ve tutarlı bir biçimde temellendirebildiği özetle vurgulanmaktadır.²¹

21. Aydın, Demet. *Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Çalışma, âdet teorisine “Cevher-Araz Teorisine Bağlı Tabiatçı Olmayan Yaklaşımlar: Âdet–İ‘timâd Teorisi” başlığı altında müstakil biçimde yer veren bir doktora tezidir. Yazar, tabiat teorisinin zorunlu nedensellik fikrine kapı aralamasının ilâhî kudreti sınırlandırabileceği endişesinden hareketle, kelâmcıların âlemin işleyişini âdet ve i‘timâd gibi tabiatçı olmayan açıklama tarzlarıyla temellendirme yönelişini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede tez, düzenlilik ve mûcize meselelerinin zorunlu sebep–sonuç şeması yerine iktirân/âdet perspektifiyle nasıl kurulduğunu ve i‘timâd kavramının tab‘

²⁰ Merve İzin Badria, *Tanrı, İnyet ve Aranedencilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 164-167.

²¹ Turan Dikel, *Kelâmî Düşünce Geleneğinde Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 135-141.

fikrine alternatif bir açıklama unsuru olarak hangi işlevlerle kullanıldığını açıklamaya yönelmektedir.²²

22. Bulgen, Mehmet. *Kelâmın Nesne Kuramı: Cüveynî’de Cisim, Hareket ve Nedensellik*. ed. Metin Yurdağür. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2023.

Yakın dönemde kaleme alınmış eserler içinde âdet teorisine müstakil başlıklar altında yer veren incelemelerden biridir. Kavram eserin yedinci bölümünde, “Tevlîd, İ’timâd, Âdet ve Nedensellik” ile “Cüveynî’de İlâhî Nedensellik (Âdet)” alt başlıkları üzerinden incelenmiştir. Bu bağlamda, Cüveynî’nin nedensellik ve bilgi bahislerindeki açıklamalarının, cevher–araz teorisiyle uyumlu biçimde kurulan âdet temelli bir ilâhî nedensellik tasavvuru çerçevesinde okunması gerektiği ifade edilmiştir. Bu okumanın, tabiatla zorunlu bir illet–ma’lûl bağına varsayan yaklaşımları ve tevlîd türü başka tür nedensellik modellerini dışarıda bıraktığı vurgulanmıştır.²³

23. Eliş, Veysel. *Câhız’ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

Çalışma, Câhız’ın âdet anlayışını “Kümûn ve Zuhûr Teorisine Dayalı Âdetullah Anlayışı” ile “Âdetullah Anlayışı ve Mûcize” başlıkları altında müstakil biçimde ele almaktadır. Yazarın tespitine göre Câhız, her varlığın Allah tarafından kendine özgü bir tabiat ile yaratıldığını, âlemde gözlenen düzenli işleyişin (kâim âdet/sünnetullah) bu tabiatlar üzerinden sürdüğünü, bununla birlikte Allah’ın dilediğinde âdetin dışına çıkan hâlleri de tabiat teorisi içinde, bilinmeyen yahut zayıf bir tabiatın açığa çıkması şeklinde mümkün gördüğünü belirtmektedir. Bu çerçevede mûcize, tabiat düzeninin dışarıdan ihlâli olmaktan ziyade ilâhî tasarrufla, bilinen örüntünün ötesinde kalan bir tabiatın fiilen

²² Demet Aydın, *Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 78-85.

²³ Mehmet Bulgen, *Kelâmın Nesne Kuramı: Cüveynî’de Cisim, Hareket ve Nedensellik*, ed. Metin Yurdağür (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2023), 350-352.

devreye girmesi şeklinde, yine Allah'ın fiiliyle açıklanan bir gerçekleşme olarak yorumlanmaktadır.²⁴

24. Şermet, Sümeyra. *İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Çalışma, âdet teorisini kelâmî terminoloji zemininde müstakil bir tez konusu olarak ele almaktadır. Tezde, erken dönem Eş'arî geleneğin cevher-i ferd anlayışı ile âdet teorisini birbirini tamamlayan bütünlüklü bir çerçeve içinde kurduğu, bu çerçevenin âlemde gözlenen düzeni tabîî nedenselliğe başvurmadan, Allah'ın sürekli yeniden yaratması ilkesi üzerinden açıklamada tutarlı bir kelâmî açıklama modeli sunduğu özetle ifade edilmiştir.²⁵

25. Ebubekir, Abdulhamid. *Nazariyyetü'l-âde fî usûli'l-fıkıh fî siyâki 'alâkati'l-vücûd bi'l-ma'rife*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

Âdet teorisini usûl-i fıkıh bağlamında varlık–bilgi ilişkisi eksenine yerleştiren bu tez, meseleyi kelâmî ve felsefî bir açıklama çerçevesi olmanın ötesinde, dinî bilginin kuruluşunu ve teşrîî yapının işleyişini temellendiren esaslı bir dayanak olarak ele almaktadır. Eserde âdet, insan bilgisinin en önemli kaynaklarından biri ve duyu ile akıl arasında irtibat kuran merkezi bir bilgi zemini olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda mütevatir haberin kesin bilgi ifade etmesi, nübüvvetin ispatı, mucizenin anlaşılması, Kur'an ve Sünnet'in naklinin kat'ıyyeti, icmâın hücciyeti ve şeriatın küllî kaidelerinin inşası gibi meselelerin âdet deliliyle yakından ilişkili olduğu gösterilmektedir. Tezde ayrıca sebepler ile sonuçlar arasındaki düzenliliğin zorunlu ve tabîî bir bağa dayanmadığı, bunun ilâhî irade ve kudretin sürekli taallukundan

²⁴ Veysel Eliş, *Câhız'ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 69-71.

²⁵ Sümeyra Şermet, *İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 121-122.

kaynaklanan ca‘lî bir iktirân olarak kavranması gerektiği savunulmaktadır. Böylece âdet teorisinin varlık–bilgi ilişkisini açıklayan, ayrıca akıl ile şeriat arasındaki irtibatı kuran bütüncül bir epistemolojik ve usûlî çerçeve sunduğu ortaya konmaktadır.²⁶

26. Bilge, Meliha. “Kâdi Abdülcebbâr ve Mucize: Âdet Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”. *İ’tizâlde İtidal: Kâdî Abdülcebbâr’ın Düşünce Mirası I (Kelâm–Felsefe)*. ed. Ahmet Mekin Kandemir vd. 1/175-199. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2025.

Çalışma, âdet teorisini müstakil bir problem alanı olarak ele alan bağımsız incelemelerden biridir. Kâdî Abdülcebbâr’ın mucizeyi âdet teorisi zemininde temellendirdiğini, mucize tasnifinin, âdetin işleyiş biçimiyle doğrudan irtibatlı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede âdetin, bir yönüyle ilâhî fiillerin âlemdeki cereyan tarzına, diğer yönüyle insan fiillerinin değerlendirilme zeminine temas eden çift boyutlu bir işleve sahip olduğu netleştirilmektedir. Ayrıca Kâdî’nin sâbit âdet anlayışını cevher–araz temelli atomcu bir zemin üzerinde kurduğu, bu kurulumun, Eş‘arîyye’deki âdet telakkisinden belirgin biçimde ayrıştığı ileri sürülmektedir.²⁷

A.4.1.2. Batı Literatürü ve Arapça Literatür

1. Marmura, Michael E. “Ghazālīan Causes and Intermediaries”. *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (Ocak 1995), 89-100.

Metin, Michael E. Marmura’nın, Richard M. Frank tarafından kaleme alınan *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī and Avicenna*²⁸ adlı monografiyi analitik

²⁶ Abdulhamid Ebubekir, *Nazariyyetü’l-‘âde fî usûli’l-fikh fî siyâki ‘alâkati’l-vücûd bi’l-ma’rife* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 363-370.

²⁷ Meliha Bilge, “Kâdi Abdülcebbâr ve Mucize: Âdet Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”, *İ’tizâlde İtidal: Kâdî Abdülcebbâr’ın Düşünce Mirası I (Kelâm–Felsefe)*, ed. Ahmet Mekin Kandemir vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2025), 1/196.

²⁸ bkz. Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992).

bir biçimde değerlendirdiği kapsamlı bir inceleme yazısıdır. Marmura, Frank'ın Gazzâlî'nin bazı metinlerinde nedensellik dilini sürdürmesini, Tanrı dışındaki varlıklara gerçek nedensel etkinlik atfedildiği şeklinde yorumlamasını problemli bulmakta, özellikle âdet kavramı ile kesb doktrini etrafında geliştirdiği tartışma üzerinden bu okumanın metin bağlamı bakımından yeterince ikna edici biçimde temellendirilemediğini ileri sürmektedir.²⁹

2. Duğaym, Semîh. “Âdet”. *Mevsû'atu mustalahâtî 'Ilmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*. 1/755-756. Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1998.

Âdeti kelâmî bir terim olarak ele alan bu çalışma, ansiklopedi maddesi niteliğindedir. Ne var ki çalışmada genel olarak takip edilen yöntem, terimlerin geçtiği pasajlardan yapılan derlemeci alıntılarla sınırlı kaldığından, âdete dair içerik de özet mahiyetindeki alıntı metinlerle aktarılmış, kavramın anlam çerçevesi, işlevi ve tartışma bağlamlarına ilişkin tematik bir çözümleme geliştirilmemiştir. Bu çerçevede âdet bir yandan insanın ikinci tabiatı bağlamında, diğer yandan sebeplerin zorunsuzluğu tartışmalarında tabiatçı zorunluluk fikrine karşı konumlanan bir ilke olarak ele alınmıştır. Ayrıca nazarın ardından bilginin hâsıl oluşunu temellendirme biçimleri bakımından Eş'arîyye ile Mu'tezile arasındaki yaklaşım farklılıklarına da âdet bağlamında değinilmiştir.³⁰

3. Cābirī, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.

²⁹ Michael E. Marmura, “Ghazālīan Causes and Intermediaries”, *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (Ocak 1995), 89-92, 100.

³⁰ Semîh Duğaym, “Âdet”, *Mevsû'atu mustalahâtî 'Ilmi'l-Kelâmi'l-İslâmî* (Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1998), 1/755-756.

Eserde âdet teorisi müstakil bir başlık altında sistematik biçimde ele alınmamakla birlikte, “Beyan” ana başlığının üçüncü, beşinci ve altıncı bölümlerinde kavrama kapsamlı biçimde temas edilmektedir. Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010), ilgili kısımlarda özellikle icmân hüccet oluşunu temellendirirken âdetin güçlü bir dayanak teşkil ettiğini ve bu bağlamda selef otoritesinin süreklileştirici bir zemini olarak iş gördüğünü vurgulamaktadır. Ayrıca âdetin bilgi üretiminde işlev gören bir kaynak niteliği taşıdığını belirtmektedir. Bunun yanında, âdet kavramının Eş‘arîyye ile Mu‘tezile arasında kozmolojik ve kısmen epistemolojik düzlemlerde nasıl konumlandırıldığına dair yaklaşım farklılıklarını da karşılaştırmalı bir çerçevede tartışmaktadır.³¹

4. Sumeyrî, Câbir b. Zeyd es-. “‘Akîdetü’l-‘âde ‘inde’l-Eşâ‘ira mâ lehâ vemâ ‘aleyhâ”. *Mecelletü’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye* 9/1 (2001), 177-208.

Eş‘arîlerin âdet doktriniyle tabiatların etkisini tümünden reddetmeleri yönündeki yaklaşımlarını şiddetle eleştiren ve alan literatürü bakımından da nispeten erken tarihlerde kaleme alınmış bir makaledir. Bu bağlamda çalışma, âdet doktrininin Kur’ânî-sünnî temelden yoksun olduğunu, selefîn yaklaşımıyla uyuşmadığını ve sebeplilik düzenini inkârın tevhid istidlallerini ve bilimsel yöntemi zayıflattığını kayıt altına almaktadır. Ayrıca çağdaş bilimsel keşiflerin, özellikle de tabiatlarda gizli güç/enerji fikrini destekleyen örneklerin, tabiatların kuvvelerini göstermesi bakımından, âdet doktrinine karşı güçlü bir delil zemini sunduğunu ve ilâhî sünnetlerin keşfinin imanı destekleyen bir işlev gördüğünü savunmaktadır.³²

³¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 175-178, 267-272, 280-290.

³² Câbir b. Zeyd es-Sumeyrî, “‘Akîdetü’l-‘âde ‘inde’l-Eşâ‘ira mâ lehâ vemâ ‘aleyhâ”, *Mecelletü’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye* 9/1 (2001), 178-180, 200-201.

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

Âdet terimi, eserin “Sebeplilik” başlıklı yedinci bölümünde, “Âdet Teorisi ve Onun Gazzâlî Tarafından Formülleştirilmesi” alt başlığı altında s. 416–427 arasında müstakil biçimde ele alınmaktadır. Metnin temel tezi, Gazzâlî’nin âdet kavramını Eş‘arîyye geleneğinde mevcut teorik çerçeveyi devralıp yeniden düzenleyerek, nedenselliğin ontolojik zorunluluk olarak reddinin doğurabileceği duyusal güven sorununa açıklayıcı bir karşılık üretmek üzere işlevsel hâle getirdiği yönündedir. Bu çerçevede düzenlilik ve öngörülebilirlik, tabiattaki zorunlu bağlardan ziyade, âdetin sürekliliği ile bu süreklilik üzerine bina edilen yaratılmış bilgi/izlenim birlikteliğine dayandırılmakta, böylece deneyimin güvenilirliği kelâmî ilkelere uygun bir açıklama düzleminde temellendirilmektedir.³³

6. Rayan, Sobhi. “Al-Ghazali’s Use of the Terms ‘Necessity’ and ‘Habit’ in his Theory of Natural Causality”. *Theology and Science* 2/2 (2004), 255-268.

Gazzâlî’nin, tabiî olaylardaki sebep–sonuç bağına reddetmediğini, bilakis bu bağı eşyanın zatından çıkan zorunlu bir gerektirme olduğu düşüncesini reddettiğini ifade eden, söz konusu bu zorunluluk hissini ise âdet/tekrarın doğurduğu psikolojik kanaat ile açıklayan bir çalışmadır. Bu çerçevede makale, Gazzâlî’nin zamansal oluşlarda tecelli eden ilâhî iradeyi, mantık ve matematik gibi biçimsel disiplinlerdeki zorunluluk yapılarını ve tabiat ilimlerinin konu edindiği tecrübe/âdet düzenini birbirinden ayrı ayrı ele aldığını, nihayetinde zorunluluk ve âdet terminolojisini Allah’ın yaratması ve iradesi zemininde yeniden konumlandırıldığını savunmaktadır.³⁴

³³ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman–Hristiyan–Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 417-420.

³⁴ Sobhi Rayan, “Al-Ghazali’s Use of the Terms ‘Necessity’ and ‘Habit’ in his Theory of Natural Causality”, *Theology and Science* 2/2 (2004), 255, 265, 266.

7. Ess, Josef Van. “Mu’tazilah”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 9/6317-6325. New York: Macmillan Publishing Company, 2005.

Mu’tezile’nin tarihî serencamını ve doktrinî omurgasını ele alan bu ansiklopedi maddesi, âdet terimini doğrudan inceleme konusu edinmemektedir. Bununla beraber Mu’tezilî literatürde Bağdat ekolünden Ka’bî gibi önemli isimlerin, cisimlerde tabii niteliklerin varlığını kabul etmesine karşın görüşlerini âdet teorisi üzerine bina ettiğini öne sürmesi ve bu bağlamda terimin erken dönem kullanım örneklerine dair ilgi çekici bilgiler sunması açısından kayda değer bir nitelik taşıdığı söylenebilir.³⁵

8. Abrahamov, Binyamin. “Gazâlî’nin Nedensellik Teorisi”. çev. Yaşar Türkben. *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*. ed. Recep Alpyağıl. 488-505. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Çalışmada âdet teorisine, Gazzâlî’nin sebeplilik görüşleri bağlamında yer yer değinilmiştir. Abrahamov, şart-meşrût zincirinde önce-sonra ilişkisinin mantıkî ve ontolojik bakımdan zorunlu olduğunu, bununla beraber âdetin ardışıklığında ise düzenin zorunluluk olmadan devam ettiğini, Allah’ın dilerse mucizeyle bu akışı değiştirebileceğini ifade etmektedir. Bu kanaatle yazar, Gazâlî’nin nedenselliği tamamen reddettiği şeklindeki genellemeyi tashih etmeyi amaçlamaktadır.³⁶

9. Griffel, Frank. *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.

Gazzâlî’nin âdet teorisine dair yaklaşımlarını tafsilatlı ve dakîk incelemelerle, yoğun fakat dağınık şekilde konu edinen bir çalışmadır. Gazzâlî’nin, Tanrı’nın yaratmada

³⁵ Josef Van Ess, “Mu’tazilah”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan Publishing Company, 2005), 9/6323.

³⁶ Binyamin Abrahamov, “Gazâlî’nin Nedensellik Teorisi”, çev. Yaşar Türkben, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 488, 500, 501.

tek başına yegâne fâil neden olarak mı iş gördüğü, yoksa ikincil nedenleri yaratma düzenine aracı kılıp kılmadığı meselesinde, hayatı boyunca kesin ve tek yönlü bir sonuca bağlanan nihai bir tutum sergilemediği, aksine her iki ihtimali de kozmik düzeni açıklamada başvurulabilir iki farklı yorum hattı olarak mümkün gördüğüne yönelik eserde ifade edilen birtakım kanaatler ilgi çekicidir.³⁷

10. Ubeyde, Muhammed. “Felsefetü’l-fi’l ve nazariyyetü’l-âde et-târîhiyye ‘inde’l-mütekellimîn ve tatbîkâtühümâ fî mebhâsi’n-nübüvvât: el-Fahru’r-Râzî enmûzecen”. *Nemâ’* 7/1 (2023), 50-71.

Kelâm geleneğinde Kur’an’ın ilâhî tabiatı, i’câzı ve tarihî sübûtu hakkında kurulan delillerin, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) örneğinde mütekellimlerin fiil felsefesi ve tarihî âdet teorisi ile irtibatlı olduğunu, bu irtibatın analiz edilmeden nübüvvet bahsine ilişkin söz konusu delillerin anlaşılamayacağını savunan bir çalışmadır. Metinde âdet teorisinin, klasik kelâmda sık görülen kozmolojik boyutundan ziyade nübüvvet delillerinin epistemolojik ve tarihî-sosyolojik temellendirilmesi içinde ele alınması, nispeten özgün bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Bu bağlamda yazar âdet teorisini tarihî eylem düzeni ve tarih bilgisinin imkân şartı olarak konumlandırmış ve teoriyi eylem sosyolojisi, fenomenoloji ve tarih felsefesi gibi disiplinler arası boyutta değerlendirmiştir.³⁸

11. Fakîr, Şu’ayb el-. “Fî mukârabeti felsefeti’l-fi’l ‘inde’l-Fahri’r-Râzî: Mürâca’a nakdiyye li-makâleti ‘Felsefetü’l-fi’l ve nazariyyetü’l-âde et-târîhiyye ‘inde’l-mütekellimîn”. *el-Felsefetü ve’l-’ulûm fî’s-siyâkâtî’l-İslâmiyye* (2023), 1-14.

³⁷ Frank Griffel, *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 288.

³⁸ Muhammed Ubeyde, “Felsefetü’l-fi’l ve nazariyyetü’l-âde et-târîhiyye ‘inde’l-mütekellimîn ve tatbîkâtühümâ fî mebhâsi’n-nübüvvât: el-Fahru’r-Râzî enmûzecen”, *Nemâ’* 7/1 (2023), 51-53, 54-61, 69.

Metin, yukarıda hakkında malumat verdiğimiz Muhammad Ubeyde'nin makalesini tenkit eden bir değerlendirme yazısıdır. Makale, Ubeyde'nin Râzî okumasının, alan karışıklığı, Râzî'nin görüşü ile nakillerini ayırt edememe, kelâmî istidlali muğlak bırakma ve bağlamdan kopuk ve eksiltilmiş alıntı gibi sebeplerle isabetli olmadığını ifade etmektedir. Zira yazara göre Râzî'nin cebir ve ihtiyâr tartışmasında farklı eser ve dönemlerde çeşitlenen ifadelerine rastlanabilmektedir. Bu sebeple yazar, kelâmî delillerin hedefi ve kavramsal çerçevesi doğru okunmadan “fiil felsefesi” gibi modern kavramlarla eşleştirmenin sağlıklı kurulamayacağını savunmaktadır.³⁹

A.4.1.3. Literatürün Genel Eğilimleri ve Araştırma Boşluğu

Konuya dair literatür dikkate alındığında, âdet teorisinin modern akademik literatürde belirli bir görünürlüğe sahip olduğunu, fakat bu görünürlüğün tek bir disiplin yahut tek bir problem kümesi içinde sabitlenmediğini göstermektedir. Türkçe çalışmalarda âdet, çoğunlukla kelâmî kozmoloji, nedensellik ve mucize tartışmalarının içinde ele alınmıştır. Arapça akademik çevrelerde de kavramın ele alınışının genel olarak Türkçe literatürdeki eğilimle paralel seyrettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kavramın sosyolojik ve tarihsel perspektiflerle yeniden yorumlandığı çalışmaların yanı sıra, Eş'arî âdet anlayışını belirgin ölçüde normatif ve eleştirel bir dille tartışmaya açan metinler de dikkat çekmektedir. Batı'daki literatür ise din felsefesi ve analitik teolojiye yakın bir problem diliyle Gazzâlî eksenli tartışmaları öne çıkarmakta, “zorunluluk”, “alışkanlık” ve “tabîî düzen” gibi kavramlar üzerinden kelâmî açıklamanın felsefî sonuçlarını tartışmaya açmaktadır. Bu genel tabloda dikkat çeken bir başka husus, âdet teorisinin çoğu kez düzenlilik olgusunun metafizik ve fizik açıklamasıyla sınırlandırılması, buna mukabil aynı düzenlilik olgusunun “sünnet” kavramıyla ilişkisi ve “sünnetullahın

³⁹ Şu'ayb el-Fakîr, “Fî mukârabeti felsefeti'l-fi'l 'inde'l-Fahri'r-Râzî: Mürâca'a nakdiyye li-makâleti 'Felsefeti'l-fi'l ve nazariyyetü'l'âde et-târîhiyye 'inde'l-mütekellimîn”, *el-Felsefetü ve'l-'ulûm fî's-siyâkâtî'l-İslâmiyye*, (2023), 3-6, 9-13.

değişmezliği” meselesiyle bağının, terminolojik ve kelâmî bir problem düzeyi olarak yeterince belirgin hale getirilmemesidir. Zira her iki kavramın terminolojik düzlemde büyük ölçüde örtüşen anlam odaklarına sahip olduğu, hatta kimi bağlamlarda birbirinin yerine kullanılabildiği bilinen bir husustur.

Disiplinler arası bu çeşitlilik, âdet teorisinin akademik literatürde birden çok problem alanına eklemlenerek yorumlandığını göstermektedir. Nitekim âdet, tabiat yasalarının mahiyeti, determinizm, sebep–sonuç ilişkilerinin zorunluluğu ve mucizenin rasyonel imkânı gibi başlıklar üzerinden okunmuştur. Bu çizgide kavram, tabiattaki düzenliliği bütünüyle reddetmeksizin, düzenliliğe ontolojik zorunluluk atfeden nedensellik tasavvuruna karşı geliştirilen kelâmî bir açıklama dili işlevi görür. Diğer bir okumada âdet, bilginin gerekçelendirilmesiyle irtibatlandırılarak nazarın ardından bilginin hâsıl oluşu, mütevâtir haberin zarûrî bilgi doğurması ve ilâhî hitabın beşerî dil içinde anlaşılabilirliği gibi meselelerin temellendirilmesinde başvuru bir ilke olarak değerlendirilmiştir. Daha sınırlı bir çizgi üzerinde ise kavram, modern İslâm düşüncesi ve düşünce tarihi çalışmalarında selef otoritesi, icmâ, toplumsal süreklilik ve tarihî eylem örüntüleri gibi temalarla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Yöntem bakımından da ayırt edilebilen bir farklılaşma mevcuttur. Bazı metinler, klasik kaynakları kozmolojik bir problematiğin içinde yeniden tertip ederek kavramın teorik çerçevesini kurmaya yönelir. Bu çabalar, atomcu fizik tasavvurları, tabiat fikrinin kabulü yahut reddi ve bu tercihlerle uyumlu âdet açıklamalarını karşılaştırmalı biçimde işler. Bazı çalışmalar, kavramı belirli bir müellifin metinlerinden hareketle, metin-içi sorunları ve terminoloji kullanımını takip eden daha analitik bir tarzla ele alır. Özellikle Gazzâlî literatüründe zorunluluk–alışkanlık ayrımı, şart–meşrût tertibi ile tecrübe düzeninin farklı statüleri ve bu ayrımın mucize tartışmasına etkisi bu yöntemin tipik örneklerindendir. Daha eleştirel nitelikteki metinler ise âdet doktrinini dinî

temellendirme, bilimsel yöntem yahut sebeplilik fikrinin korunması açısından problemleri görerek normatif hükümler üretmeye yatkındır.

Mevcut literatür taraması göz önünde bulundurulduğunda, çağdaş çalışmalarda âdet teorisinin bütünüyle göz ardı edildiğini söylemek güçtür. Zira ansiklopedi maddeleri, doktora tezleri, makaleler ile kitap ve kitap bölümleri gibi farklı yayın türlerinde izlenebilen belirli bir akademik birikimin oluştuğu anlaşılmaktadır. Üstelik bu birikim, tek bir coğrafyaya yahut tek bir akademik geleneğe has değildir. Türkçe literatür, Arapça akademik çevreler ve Batı'daki din felsefesi odaklı çalışmalar, kavrama farklı kavramsal dillerle temas etmektedir. Bu tablo, tezin literatürle kuracağı ilişkiyi tam bir boşluk varsayımına dayandırmaktan çok, mevcut çalışmaların dağınık bir görünüm sergilemesine ve tartışmaların belirli temalarda yoğunlaşmasına dayandırmayı gerekli kılmaktadır.

Bununla birlikte söz konusu literatür değerlendirmesi, çalışmaların ağırlık merkezinin belirgin biçimde kozmoloji–nedensellik–mucize ekseninde yoğunlaştığını da göstermektedir. Âdet çoğu çalışmada tabiat düzeninin açıklanması ve mucizenin imkânının savunulması bakımından işlevsel bir kavram hâline gelmekte, tabiat yasası fikri, determinist nedensellik eleştirisi, ilâhî fiillerin doğrudanlığı ve olağan düzenin istisnaları gibi başlıklar tartışmanın ana zeminini oluşturmaktadır. Bu zemin, kelâmın klasik meseleleriyle irtibatını koruyan ve aynı zamanda modern felsefi tartışmalarla temas kurabilen bir problem alanı ortaya çıkarmıştır. Ancak bu yöneliş, birçok çalışmada âdetin bilgi teorisiyle ilişkili boyutlarının ikincil planda kalmasına yol açmıştır.

Âdet–epistemoloji ilişkisine temas eden örnekler bulunduğu hâlde, bu temasın çoğu zaman parçalı ve oldukça sınırlı kaldığı görülmektedir. Mütevâtir haberin zarûrî bilgi doğurması, nazarın bilgiye götürmesi, dilin toplumsal/tecrübî zemini ve düzenlilik fikrinin beklenti üretmesi gibi konular literatürde yer alsada bu başlıklar genellikle ana

tartışmayı taşımaktan ziyade farklı temalardaki açıklamaların tali uzantıları gibi çok kısa pasajlar halinde ele alınmıştır. Böyle bir tablo, âdetin epistemik işlevini merkeze alan, kavramın kelâmî bilgi teorisi içindeki yerini sistematik biçimde kuran çalışmalara duyulan ihtiyacı daha görünür hâle getirmektedir.

Bu çerçevede çalışmamız, âdet teorisinin kozmoloji ağırlıklı okumalarını yeniden tekrarlamak yerine, modern literatürde dağınık biçimde izlenebilen epistemolojik çerçeveyi ortak bir problem bütünlüğü içinde tartışmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda araştırmanın ağırlık noktası, literatürde daha çok öne çıkan kozmoloji ve nedensellik tartışmalarından epistemolojik boyuta doğru taşınmakta, böylece âdet teorisinin bilgi teorisindeki rolü daha açık ve takip edilebilir bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Keza literatürde nispeten geri planda kaldığı görülen bir diğer mesele olarak, âdet teorisinin “sünnet” terminolojisiyle irtibatı ve sünnetullahın değişmezliği tartışmalarında hangi biçimlerde işlevselleştirilebileceği de bu çalışmanın inceleme alanına dâhil edilmiştir. Zira mevcut literatür birikimi incelendiğinde, bu iki kavramın mukayesesine tahsis edilmiş müstakil bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Kavramların muhtevasına dolaylı biçimde temas eden çalışmaların ise çoğunlukla literatürde yaygınlık kazanmış söylemleri tekrar ettiği, bu sebeple analitik açılımlar geliştirme ve meselenin temel sorularını aydınlayabilecek tespitler ortaya koyma bakımından sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu çerçevede çalışmada, bilhassa düzenlilik olgusunun ilâhî sıfatlar bağlamında taşıdığı *teo-etik* sonuçlar ekseninde kavramsal ve metodolojik bir değerlendirme yapılması amaçlanmaktadır. Böylece bir yandan epistemolojik boyutta belirginleşen araştırma ihtiyacının karşılanması, diğer yandan sünnetullahın yorumunda toplumsal yasalar vurgusunu merkezileştiren yaklaşımlara mukabil, ilâhî adalet fikriyle irtibatlı bir düzenlilik tasavvurunun imkânının daha sistematik biçimde tartışılabilmesi hedeflenmektedir.

A.4.2. Tezin Kaynak Zeminini ve Temel Kaynak Grupları

Tezin kaynak zeminini, problem alanının çok boyutlu yapısı dikkate alındığında, üç ana grup halinde tasnif etmek mümkün görünmektedir. İlk grubu, âdet teorisinin kavramsal çerçevesini ve kelâm tarihinde belirginleşme sürecini tarihsel veriler eşliğinde ele alan çalışmalar oluşturmaktadır. Bu çerçevede, kavramın etimolojik ve terminolojik boyutlarını ortaya koymak amacıyla kapsamlı bir sözlük ve kullanım taraması gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, hicrî II. yüzyılda telif edilen eserlerden başlamak üzere, mümkün mertebe en erken tarihliler esas alınarak sözlük literatürü sistematik biçimde taranmış, böylece kavramın anlam serüvenine dair genel bir görünüm elde edilmesi hedeflenmiştir. Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ı, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*'si, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı ve Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfû İştîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm* adlı eseri, söz konusu tarama sürecinde başvurulmuş çok sayıda kaynağın içinde, kavramsal çerçevenin kurulmasına katkı sağlayan temel başvuru eserleri arasında yer almıştır.

İkinci grup kaynaklar, bir yandan âdet teorisinin tarihsel seyrine ilişkin tespitleri, diğer yandan sünnetullahın değişmezliği meselesi etrafında yürütülen değerlendirmeleri çözümleyerek bütünlüklü bir sonuca ulaşmak amacıyla başvurulmuş modern akademik literatürdeki çalışmalardan oluşmaktadır. Bu çerçevede özellikle Josef Van Ess'in (1934-2021), âdet teriminin kelâm literatüründeki erken kullanımlarına dair *Theologie und Gesellschaft* eserinde ileri sürdüğü bulgular, kavramın ilk izlerini sürme bakımından yol gösterici bir işlev görmüştür. Buna ek olarak âdet teorisinin kelâm dışındaki disiplinlerle irtibatını görünür kılan değerlendirmeler, klasik ve modern literatürdeki ilgili çalışmalara müracaat edilerek izlenmiştir. Sünnetullah terimi bakımından ise önce tefsir literatüründe kavramın çerçevesinin nasıl kurulduğu ve değişmezlik vurgusunun hangi bağlamlarda temellendirildiği klasik yaklaşımlar üzerinden ortaya konmuş, ardından bu birikimi

yorumlayan modern akademik literatürdeki yaygın değerlendirmelere temas edilmiştir. Bu bağlamda Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi 'u'l-Beyân*'ı, İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîm*'i ve ağırlıklı olarak da Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı gibi daha pek çok tefsir kaynağına müracaat edilmiştir. Söz konusu literatürde ilgili âyetlerin yorumları takip edilerek sünnetullahın hangi anlam çerçevesi içinde kurulduğu, hangi bağlamlarda hangi kavramsal vurgularla işlendiği ve tefsir geleneğinde tekrar eden ortak yönelimlerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece farklı müfessirlerin açıklamalarını karşılaştırmalı biçimde izleyerek, terimin semantik çerçevesine ve değişmezlik nispetinin kapsamına dair müşterek bir değerlendirme zemini oluşturmak hedeflenmiştir. Bu müşterek çerçeve belirlendikten sonra, değişmezlik ilkesine ilişkin modern akademik literatürde öne çıkan temel yaklaşımlar sistematik biçimde ele alınmış, meselenin kavramsal arka planını görünür kılmak üzere antik felsefe, Hristiyan teolojisi ve İslâm kelâmı içerisindeki değişmezlik tartışmaları karşılaştırmalı bir perspektifle değerlendirilmiştir. Bu süreçte, özellikle Batı literatüründe ilâhî değişmezlik doktrini etrafında gelişen ve bilhassa Hristiyan teolojisi bağlamında kaleme alınmış modern akademik çalışmalardan yoğun biçimde yararlanılmıştır.

Üçüncü grup kaynaklar ise ağırlıklı olarak klasik kelâm literatüründen teşekkül etmektedir. Bu grupta, İslâm kelâmında ilâhî değişmezlik tartışmaları ile kelâm tarihinde âdet teorisinin serencamı yanında, özellikle kelâm epistemolojisi bağlamında âdet teorisinin hangi başlıklarda ve hangi gerekçelerle gündeme geldiğini izleyebilmek amacıyla çok sayıda temel esere müracaat edilmiştir. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse ve el-Muğnî*'si, Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâşid*'i, İbn Metteveyh'in *et-Tezkire*'si, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Uşûlü'd-Dîn*'i, Cüveynî'nin *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*'i, Âmidî'nin *Ebkâru'l-efkâr*'ı, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tabsiratü'l-*

Edille'si ve Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin (ö. 702/1303) *el-Ma'ârif*'i, bu bağlamda sıklıkla başvurulmuş temel kaynaklar arasında yer almıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ÂDET TEORİSİ: TANIM VE TEMELLER

1.1. Kavramsal Çerçeve

Sözlü bir edebî geleneğe sahip olan cahiliye dönemi Arap toplumunun asr-ı saadeti takiben yazılı kültüre geçişinde şüphesiz İslam Dini'nin etkisi büyük olmuştur. Başlangıçta *Kur'ân-ı Kerîm*'i daha iyi anlamlandırabilmek gibi sırf dini gayelerle girişilen sözlük çalışmaları, söz konusu geçişte önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmaların ilk semeresi ve kendinden sonra yazılan sözlüklerin nüvesi olarak Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-88) *Ğarîbü'l-Ğur'ân* adlı eseri, Arap dilinin ilk sözlüğü sayılmıştır. Bunun yanında Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) *Kitâbu'l- 'Ayn* adlı eseri ise sistematik ve kapsamlı şekilde telif edilmiş ilk Arapça sözlük olarak kabul edilmiş,⁴⁰ sonraki asırlarda bu gelenek Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretü'l-Luğa*'sı, Ebû Nasr el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sihâh*'ı, Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*'sı gibi önemli eserlerle devam ettirilmiştir.

İlk olma özellikleri sebebiyle bilhassa erken dönem sözlükler, bir kavramın etimolojik olarak Arapların mütearifesinde ne şekilde anlamlandırıldığına dair arayışların vazgeçilmez ve öncelikli kaynakları olagelmıştır. Nitekim bir meseleyi ele almadan önce konuya ilişkin terimlerin dil bilimciler tarafından nasıl anlamlandırıldığını tespit edip ilgili tespitler ışığında meseleyi ele almak, aynı zamanda klasik dönem kelâmında da takip ve tatbik edilen bir yöntem olmuştur. Kelâmcıların bu kavramsal hassasiyeti mesâile dair terimlerle sınırlı kalmamış, vesâile ilişkin dakîk kavramları da kapsayacak şekilde geniş bir çerçeveye teşmil edilmiştir. Zira kelâmcılar, itikadi konuları vahyin dışındaki

⁴⁰ Cemal Muhtar, "İslâm'da Sözlük Çalışmaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 366, 367.

yollarla da temellendirmeye ve savunmaya çalışmışlar, bu yöntemlerinin bir sonucu olarak farklı disiplinlere ilgi duymuşlardır. Ortaya çıkışından sözcük-mana etkileşiminin keyfiyetine kadar hemen her yönüyle yakın ilişki içerisinde oldukları alanlardan biri de dil olmuştur. Öyle ki bazı kelâmcılar gerek akıl gerek vahyin bir kelimeyi sadece dilin çizdiği sınırlara bağlı kalmak suretiyle anlamlandırabileceğini, bu sebeple dilde tevkif edip işi ehline teslim etmek gerektiğini iddia etmişlerdir.⁴¹

1.1.1. Etimolojik Açıdan Âdet

Morfolojik olarak âdet kelimesi Arapça “‘avd”* kökünden türeyen mastar vezninde bir kelimedir. Kelimenin çoğul vezni hakkında çeşitli söylemler bulunmaktadır. Çoğul vezinler arasında “‘âdât” kelimesinin yanında “‘âd”, “‘îd” ve “‘avâid” kelimeleri de zikredilmiştir. Ayrıca “‘avâid” in âdet kelimesi yerine, “‘âide” kelimesinin çoğulu olduğu iddia edilmiştir.⁴² Yapısal özelliklerinin dışında âdet kelimesinin genel itibariyle, bir hususta alışkanlık edinmek, bir işi seciye haline dönüşüp kişide yerleşene dek yapmayı sürdürmek gibi anlamlara geldiği ifade edilmiştir.⁴³ Bundan dolayı âdetin asıl anlamı, daha çok tekrar üzere mebnidir. Nitekim bir işi düzenli yapmayı sürdüren kişiyi “mu‘avid” denmesinden hareketle harpten harbe koşarak sürekli çarpışan cesur yürekli savaşçı için “batalun mu‘avid”;⁴⁴ yolculuk yapmayı ve çalışmayı adet haline getirmesinden yahut yılların üzerinden peş peşe geçip gitmesinden hareketle devenin

⁴¹ Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987), 41, 42. Klasik dönem kelimada dilin gücü ve otoritesiyle alakalı mezkûr değerlendirmeler için bkz. Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* V/1 (2019), 38, 39, 70, 71.

* Çalışmamızda Arapça ifadeler latinize edilirken “[İSNAD Atuf Sistemi Çeviri Yazı Alfabeti](#)” kullanılmıştır.

⁴² Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. ‘Alî Şîrî (Dimeşk: Dâru’l-Fikir, 1424), “‘âdet”, 5/139.

⁴³ Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), “‘avd”, 2/218.

⁴⁴ Ferâhîdî, “‘avd”, 2/218.

yaşlısına “‘avd’”;⁴⁵ hatırını sormak için sürekli ziyaret edilmesi sebebiyle hasta ziyaretine “‘iyâdetü’l-merîd’”;⁴⁶ kesildikçe yerine yeni filizlerin yeşerdiği ağaç dallarına “‘ûd’”;⁴⁷ her sene yılın belirli zaman dilimlerinde tekrarlamasından dolayı Ramazan ve Kurban Bayramlarına “‘id’”;⁴⁸ insanların tekrar döndürülecekleri, dünyaya gelmeden önceki asıl yurtlarına ve bu veçhile hususen kelâm literatüründe ahirete dair bahislere “‘me’âd’”;⁴⁹ denmiştir.

Diğer taraftan sözlüklerde “alışık, aşına olmak; süregelen yerleşik düzen ve alışkanlıklar” gibi benzeri manalara tekabül eden âdet ile eş anlamlı birçok kelime zikredilmektedir. Görüldüğü kadarıyla bunların en yaygınları “‘dürbe’”,⁵⁰ “‘dîn’”,⁵¹ “‘deyden/deydân’”,⁵² “‘darâve’”,⁵³ “‘de’b’”,⁵⁴ “‘merin/mürûn’”,⁵⁵ “‘nizâm’”,⁵⁶ “‘şir’a’”,⁵⁷ “‘huluk’”,⁵⁸ ve “‘ıkr’”,⁵⁹ kelimeleridir. Bu kelimelere ilaveten bir şey hakkında “hala

⁴⁵ Ferâhîdî, “‘avd’”, 2/218; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: İttihâdu’l-Kuttâbi’l-‘Arab, 2002 1423), “‘avd’”, 4/149.

⁴⁶ Ferâhîdî, “‘avd’”, 2/218; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987 1407), “‘avd’”, 2/514; İbn Fâris, “‘avd’”, 4/148.

⁴⁷ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğaribi’l-Kur’ân* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1412h), “‘avd’”, 594.

⁴⁸ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb El-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Şafvân ‘Adnan ed-Dâvûdî (Dimeşk: Daru’l-Kalem; Daru’ş-Şâmiyye, ts.), “‘avd’”, 594.

⁴⁹ İbn Fâris, “‘avd’”, 4/148.

⁵⁰ Ferâhîdî, “‘avd’”, 2/218; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muhammed ‘Avd Mir‘ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001), “‘dry’”, 12/40; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: İttihâdu’l-Kuttâbi’l-‘Arab, 2002 1423), “‘drb’”, 2/224.

⁵¹ Ferâhîdî, “‘dyn’”, 8/73; Cevherî, “‘dyn’”, 5/2118, 6/2412; İbn Fâris, “‘dyn’”, 2/262; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005 1426), “‘dîn’”, 1198; Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), “‘dîn’”, 1/814; Zebîdî, “‘dîn’”, 18/216.

⁵² Cevherî, “‘ddn’”, 5/2112; İbn Fâris, “‘ddn’”, 2/277; Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993 1414), “‘ddn’”, 13/152; Firûzâbâdî, “‘deyden’”, 1195; Zebîdî, “‘deyden’”, 18/193.

⁵³ Ezherî, “‘dry’”, 12/40; İbn Manzûr, “‘dry’”, 14/482.

⁵⁴ Cevherî, “‘de’b’”, 1/123; İbn Fâris, “‘de’b’”, 2/264; İbn Manzûr, “‘de’b’”, 1/368; Firûzâbâdî, “‘de’b’”, 82; Zebîdî, “‘de’b’”, 1/476.

⁵⁵ Cevherî, “‘mrn’”, 6/2202; İbn Fâris, “‘mrn’”, 5/251; Zebîdî, “‘merin’”, 18/531.

⁵⁶ Firûzâbâdî, “‘nizâm’”, 1162.

⁵⁷ İbn Manzûr, “‘şr’a’”, 8/176; Zebîdî, “‘şir’a’”, 11/241.

⁵⁸ Tehânevî, “‘huluk’”, 1/762; Zebîdî, “‘huluk’”, 13/126.

⁵⁹ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “‘akr’”, 4/601; Zebîdî, “‘ıkr’”, 7/257.

falancanın âdetidir” anlamında kullanılan çeşitli deyimler⁶⁰ de sözlüklerde yaygın olarak yer almaktadır. Tüm bunların yanında *Kitâbu'l- 'Ayn'*dan itibaren yapılan sözlük tarama faaliyetleri, semantik açıdan âdet kelimesini aşağıdaki başlıklar altında ele almamıza olanak sağlamıştır.

1.1.1.1. İnsanın İkinci Tabiatı Anlamında Âdet

Yukarıda ifade edildiği üzere âdet kelimesi, bir fiilin sürekli tekrar edilmesinden kaynaklı olarak mizaçla bütünleşmesi anlamında adeta kişinin tabiatının bir parçası haline dönüşmesi manasını taşımaktadır. Şüphesiz tekrar eden fiiller her defasında daha az bir çaba gerektirir. Çabanın azalması, fiilleri gerçekleştiren organların daha iyi faaliyet göstermesine yardımcı olur. Aynı zamanda âdetlerin daha az çaba gerektirmesi ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen fiillerin tekâmül seviyesinin yüksek olması, âdetlerin aklı artırdığı ve iradeyi güçlendirdiğine işaret etmektedir.⁶¹

Yukarıdaki açıklamalarda belirtilen, kişinin tekrar tekrar yapmış olduğu fiil ve davranışlarının, bir süre sonra kendi yapısında mündemiç bir tabiat haline dönüştüğü belirtilir. Öyle ki söz konusu alışılmış tutum ve davranışların kişide tabii bir hal alması sebebiyle âdet için, yaratılış itibariyle sahip olunan öz tabiattan farklı ama bir o kadar da ayrılması neredeyse mümkün olmayan kişiyle bütünleşik doğa anlamında “ikinci tabiat” (*tabiatü'n sâniye*)⁶² ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca ilgili kaynaklarda âdet hakkında yapılan açıklamalarda değişmez, sabit, muhkem doğa anlamlarında “değişmeyen tabiat”

⁶⁰ “مَا زَالَ ذَلِكَ دِينِكَ وَدَائِبُكَ وَدَيْدُونُكَ” Cevherî, “hcr”, 2/852; “مَا زَالَ ذَلِكَ هَجِيرَاهُ وَإِهْجِيرَاهُ وَإِجْرِيَاهُ” Ezherî, “db”, 14/142; Cevherî, “ddn”, 5/2112; “مَا زَالَ ذَلِكَ مَرْنَه” İbn Fâris, “mrn”, 5/251.

⁶¹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), “habitude”, 298.

⁶² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412h), “‘avd”, 511, 594. Bu eserler dışında âdetin ikinci tabiat olduğu ifadesi, fıkhu'l-luga literatürü yanında çoğunlukla Arap Edebiyatı antolojilerinde ve zühd-takva-rekâik literatüründeki kimi eserlerde yer yer filozoflara, tabiplere ve Hipokrat'a atfedilmekte, ekseriyetle de anonim olarak zikredilmektedir. İlgili literatürlerde yer alan bazı kaynaklara erişim ve ahlak-âdet ilişkisinin semantik açıdan değerlendirilişi hakkında bkz. Suat Koca, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 57/2 (2016), 130.

(*ṭabīatūn ḥāmise*)⁶³; âdeti tabiatla bir tutma anlamında “tabiatın ikizi” (*tev’emü’ṭ-ṭabîa*)⁶⁴ ve tabii varlıkların dört ilkesine ilave olarak tabiatın yapısını teşkil eden ilkeler arasında bulunma anlamında “beşinci tabiat” (*ṭabīatūn ḥāmise*)⁶⁵ ifadeleri de yer almaktadır.

Bunların yanında insanların ikinci doğası olarak addedilen, bireysel ve toplumsal boyutta teamül haline dönüşerek kökleşmiş olan âdetler hakkında bilgi sahibi olmamak, ileri boyutta cehalet ve saflığın bir göstergesi sayılmıştır.⁶⁶ Bu noktada ise âdetin, nisbî de olsa bilgiye kaynaklık ettiği ve kişinin bilgi düzeyinin nitelenmesi hususunda yetkili bir merci olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

1.1.1.2. Değer Yüklü Fiiller Anlamında Âdet

Âdet kelimesi, gerçekleştirilen fiil hoş karşılanan bir eylem olsun ya da olmasın benimsenen yol, yöntem manasında sünnet kelimesinin sözlük anlamıyla da

⁶³ Ebû'l-Bekâ' el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 442.

⁶⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 3/266.

⁶⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 4/71. “Beşinci tabiat” ifadesi, oluş ve bozuluş alemindeki tabii varlıkların yapılarını oluşturan aslî ilkelere/unsurlara (*anâsr-ı erbaa*) ilave bir ilke anlamında kullanılmakla birlikte, oluş ve bozuluşa uğramayan ay üstü aleme nispetle göğün tabiatı (*esîr/eter*) anlamında da kullanılmıştır. Bu tabiatın söz konusu dört unsurun cinsinden olmadığı, aksine mahiyet itibarıyla onların dışında olduğu ifade edilmiştir. bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404h), 2/188. Beşinci tabiatın, varlığın temelinde yer alan ateş hava, su ve toprak elementlerinden farklı olarak göğün tabiatı olan *esîr* anlamında ele alınışı, Empedokles'ten mütevâris (m.ö. 494-434) dört unsur teorisinin geliştirilmiş hali olan Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Aristo (m.ö. 384-322) felsefesindeki evren tasarımına dayanmaktadır. Öyle ki her iki filozof da söz konusu dört unsurun yeryüzündeki varlıkların temel maddeleri, *esîr*in ise gökyüzü varlıklarının maddesi olduğunu iddia etmiştir. Aralarındaki farklılık, *esîr* maddesinin tekamülü hakkındadır. Nitekim Platon *esîr*in, ay altı ve ay üstü alemini birleştiren fazla gelişmemiş bir unsur olduğunu öne sürerken Aristo'ya göre *esîr* sadece gökyüzündeki varlıkların yapılarıyla ilişkili olup eksiksiz ve mükemmel bir unsurdur. Çünkü yeryüzündeki unsurlar sürekli değişirken *esîr* hep aynı kalmaktadır. Bu yüzden *esîr*in hareket şekli de dairevi olan mükemmel hareket şeklidir. bkz. Faruk Kurt, “Platon ve Aristoteles Felsefesinde Evren Tasarımı”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 20 (2013), 278.

⁶⁶ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye* (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412h), 203.

müşterektir.⁶⁷ Bu tanımda âdet haline getirilen uygulamada, mahiyet itibarı ile herhangi bir tahsis ya da sınırlandırma gözetilmediği görülmektedir.

Bazı tanımlarda ise âdet, aklî muhakeme yoluyla insanların yapmayı sürdürdükleri, defalarca tekrarladıkları uygulama ve davranışlar şeklinde belirtilmiştir.⁶⁸ Yalnız bu tanımda bahsedilen âdet daha çok aklın tasdiki ile nefslere yerleşen, tabiatça makbul görülen ve aynı zamanda İslam Hukuku'nda fer'î delillerden sayılan örf anlamındaki âdettir.⁶⁹ Dolayısıyla âdet, iyi ve kötü fiil ve davranışları kapsarken örf sadece akıl ve fitrata ters düşmeyen iyi ve güzel uygulamaları ifade etmektedir. Buna göre Lût Kavmi'nde olduğu gibi bir toplumun geneli tarafından kabul görmüş ve benimsenmiş fakat akla yatkın olmaktan uzak, yaratılış amacına muhalif ve akliselim tabiatdaki insanların geneli tarafından meşru sayılamayacak vasıflara sahip uygulamaların, sadece âdet kelimesi ile ifade edilmesi gerekmektedir.

Bununla birlikte mesned yönünden örfün lafzî ve fiilî olarak taksim edildiği, âdetin ise söz konusu taksimdeki teamül olarak da ifade edilen fiilî örfe tekabül ettiği belirtilmektedir.⁷⁰ Tüm bu tanımlardan hareketle mana yönüyle âdetin örfü, mesnede göre yapılan taksim itibarıyla de örfün âdeti kapsadığı ve her iki kelimenin de çoğu zaman aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

⁶⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. İbrâhîm el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1450h), "sünnet", 161; Ebû'l-Bekâ' el-Kefevî, 61.

⁶⁸ Cürcânî, "âdet", 188, "urf", 193; Ebû'l-Bekâ' el-Kefevî, 617.

⁶⁹ Cürcânî, "urf", 193; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), "âdet", 2/1156. Selim tabiatça benimsenmesi ve toplum nazarında genel kabul görmesi açılarından örf ve âdetin aynı anlamda kullanılması genellikle İslâm Hukuk Metodolojisi'nde karşımıza çıkan bir değerlendirmedir. Bunun yanında İslam Hukuku'nda örf ve âdetin mana itibarıyla etik açıdan "umum ve husus mutlak" ilişkisi içerisinde olduğu beyan edilir. Bu ilişkiye göre örf; iyilik, irfan, güzellik, cömertlik gibi sadece iyi ve güzel vasıflı uygulamaları ihtiva ederken âdet; iyi ve güzel sayılan uygulamaların yanında kötü görülen ve hoş karşılanmayan davranışları da kapsamaktadır. bkz. Mehmet Şener, "Örf, Adet ve Göreneğin Hukuki Değeri", *Din ve Gelenek Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Ekim 2010* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 220-222.

⁷⁰ Askerî, 345; Şener, "Örf, Adet ve Göreneğin Hukuki Değeri", 224, 225.

1.1.1.3. Din, İnanç ve İbâdet Şekli Anlamında Âdet

Âdetin anlamlarından bir diğeri ise “din” kelimesidir. Dinin, sözlükte asıl anlamının âdete tekabül ettiği,⁷¹ hatta mutlak manada âdet anlamına geldiği, sözlük anlamıyla kapsamı daha geniş olduğundan “hak” ve “batıl” ifadelerin her ikisi için de kullanıldığı belirtilmiştir.⁷²

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) dinin, sözlükteki geri dönüş ve tekrar etme anlamlarında âdete tekabül etmesi hususunda yaptığı açıklamalar dikkat çekicidir. Buna göre din, kulların imtihan dünyasında işledikleri amellerin karşılığının kendilerine geri dönüşünü ifade eder.⁷³ Nitekim dinin sözlük anlamlarından biri de karşılıktır (*cezâ*).⁷⁴ Öyle ki insanların her bir hali bir öncekinin karşılığı, aynı zamanda da önceki hale râci olduğu için din, âdet ile açıklanmıştır. Küfre sebebiyet verecek bir halin karşılığının azap olması ya da bir başka ifadeyle azabın küfür haline ait oluşu buna bir örnektir.⁷⁵ Fakat buradaki âdet aklen tekrar manası üzerine mebni olup, yaygın olarak anlaşıldığı üzere işin ayniyle kendi haline dönüşü anlamında değildir. Çünkü varlığa nispetle tecellide tekrar, itibari bir algıdır ve ancak benzeyiş şeklinde gerçekleşir. Bu sebeple âdet, aklî bir hakikattir ve varlık düzeyinde hakikatte ayniyle tekrar mümkün değildir.⁷⁶ Bu açıklamalara göre âdet, külli bir mefhum olup sadece aklen mevcuttur. Hariçte ise “âdet” ve “tekrar” olduğu zannedilen benzeri olma durumu söz konusudur.

⁷¹ Zebidî, Zebidî, “dîn”, 18/216. Zebidî'nin *Tâcû'l-'arûs* adlı eserinde “dîn” kavramı hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Stefan Reichmuth, “The Arabic Concept of Dîn and Islamic Religious Sciences in the 18th Century: The Case of Murtaḍā al-Zabīdī (d. 1791).”, *Oriens* 44/1-2 (2016), 94-115.

⁷² Ebû'l-Bekâ' el-Kefevî, 443.

⁷³ Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-'Alâ el-'Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 96.

⁷⁴ İbn Manzûr, “dyn”, 13/169.

⁷⁵ Her hal bir öncekini takip ettiğinden ilk halin karşılığı anlamında ikinci hal için, takip ile aynı kökten gelen “*ukûbet/ikâb*” kelimeleri kullanılmıştır. Bu kelimelerin sözlük anlamıyla hayır ve şer için kullanılması caiz ise de iyi ve kötü fiilleri taksim edebilmek amacıyla şer'î örfte hayrı takip eden karşılık “sevap”, şerri takip eden karşılık da “ikâb” kelimeleri ile ifade edilmiştir. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 96.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 96, 97. İbnü'l-Arabî'de din kavramı hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Dilaver Gürer, “İbn Arabî'de Lügat, İstilah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı”, *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/3 (2002), 43-54.

Yani bir hakikatin birden fazla ferdin mefhumunda ortaklık arz etmesi, hakikati çoğaltan bir unsur değildir.⁷⁷

Âdetin din, inanç ve ibadet şekli anlamında kullanılmasına dair bir örnek de bazı tefsirlerde Neml Sûresi'ndeki Hz. Süleyman ile Sebe Kraliçe'si Belkıs arasında geçen diyalog hakkındaki açıklamalarda yer almaktadır. Söz konusu diyalogun geçtiği ayetlerden birinde Belkıs için Allah Teâla “*Onu, daha önce Allah'tan başka taptığı şeyler saptırmıştı. Çünkü o inkârcı bir kavimdendi.*”⁷⁸ buyurmaktadır. Bu ayetin açıklaması yapılırken Belkıs'ı imandan saptıran etken, içerisinde dünyaya geldiği toplum düzeninin sahip olduğu inanç ve ibadet türlerine işareten “âdet” kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu durumda Belkıs'ın âdeti, inkârcı bir kavme mensup olması anlamını taşımaktadır. Çünkü kendisi güneşe tapan bir toplumda, başka inanç sistemleri hakkında bilgi sahibi olmadan yetişmiştir. Aynı açıklamalar içerisinde ilgili ayetin ayrıca “*Onu, daha önce Allah'tan başka taptığı, inkârcı bir kavme ait olan şeylerden (âdetlerden) sakındırmıştı.*” anlamına gelmesinin de caiz olduğu belirtilmiştir.⁷⁹ Nitekim Belkıs, ayağına kadar gidip mucizelerine ve kudretine bizzat tanıklık ettiği Hz. Süleyman'a boyun eğmiş ve aradığı cevapları da onda bularak alemlerin Rabbi olan Allah'a teslim olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla Belkıs, bir anlamda da kendisini manevi değişime hazırlayan tüm bu hadiseler neticesinde, daha önce mensubu olduğu inkârcı kavmin dininden döndürülmüş olmaktadır.

Âdet ve ibadet ilişkisine dair bir başka değerlendirme, tasavvuf terminolojisinde yer almaktadır. Söz konusu ilişki, niyetin varlığı ve yokluğuna göre değişmektedir. Hatta niyetin, ibadeti âdetten ayırmak için emredildiği bile söylenmiştir.⁸¹ Bu sebeple

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 97.

⁷⁸ en-Neml 27/43.

⁷⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1408), 4/122.

⁸⁰ en-Neml 27/40-44.

⁸¹ Tehânevî, “niyet”, 2/1735.

mutasavvıflarca, niyetsiz yapılan her bir ibadet, manevi karşılığı olmayan bir takım hareket ve figürlerden müteşekkil, boş yere sürekli tekrarlanan alelâde eylemler manasında “âdet” ve “resim” olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla insanın ibadete başlamadan önce niyetini nefsin şaibelerinden ve şeytanın vesveselerinden arındırması gerekmektedir. Bunun da gerçekleşebilmesi, kişinin sahip olduğu ilmin seviyesine bağlıdır. Buna binaen “ilmi olmayanın, niyeti de yoktur” denmiştir.⁸²

1.1.1.4. Töre Anlamında Âdet

Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhît*'inin Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819) tarafından tercüme edilen *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* ve Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sihâh*'ının Vankulu Mehmed (ö. 1000/1592) tarafından tercüme edilen *Vankulu Lügati* gibi meşhur Arapça-Türkçe sözlüklerde âdetin Türkçe'deki anlam karşılığı olarak “töre” kelimesi tercih edilmiştir.⁸³ Nitekim “töre” kavramı Türkler'de devletin kuruluş düzeni ve işleyişine dair kuralların yanında, atalardan tevarüs edilen göreneklerin kesin hükümlerinin ve kaidelerinin toplamını da ifade etmektedir. Bu hükümler, yazılı kanunlar olabileceği gibi, sözlü teamüller de olabilmektedir.⁸⁴ Bununla birlikte törenin örfte olduğu gibi hak, meşru, âdil ve doğru olmak gibi bir amacının olmadığı, sadece toplumda yerleşmiş olan anlayışı yaşamak ve uygulamak anlamını ifade ettiği belirtilmektedir.⁸⁵ Bu sebeple mezkûr Arapça-Türkçe sözlüklerde âdet yerine töre kelimesinin tercih edilmesinin sebeplerinden biri de daha önce ifade ettiğimiz üzere

⁸² Tehânevî, “resm”, 1/861.

⁸³ Mütercim Asım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “âdet”, 2/1525; Vankulu Mehmed, *Vankulu Lügati*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), “âdet”, 1/596.

⁸⁴ Taner Tatar - Hüsnîye Canbay Tatar, “Türk Kültüründe Töre Müessesesi”, *Dinî Araştırmalar* 8/23 (2005), 276, 277.

⁸⁵ S. Kemal Sandıkçı, “Gelenek-Görenek, Örf-Adet ve Töre'nin İslam Dinindeki Yeri ve Önemi”, *Din ve Gelenek Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Ekim 2010* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 29.

âdetin örften farklı olarak meşru uygulamalar yanında doğru sayılması mümkün olmayan uygulamaları da kapsayacak bir mana ihtiva etmesi olmalıdır.

Bunların yanında törenin, toplumların yaşam biçimini tanzim eden bir mana ihtiva etmesi, hatta zaman zaman görenek olmaktan daha da öte yaptırıcı güç niteliğinde kanun yerine geçebilmesi, âdetin aynı zamanda sosyolojik bir terim olduğunu da göstermektedir.⁸⁶ Nitekim toplumsal gelişmelerin daha çok törel nedenlerle gerçekleştiği iddiasından hareketle başta E. Burke, H. Spencer olmak üzere bazı sosyologlar tarafından “töre toplum bilimi”, bir diğer adıyla “örf ve âdetler sosyolojisi” geliştirilmiş, örf ve âdetlerin sosyolojik tanımı “töre” kavramıyla ifade edilmiştir.⁸⁷

1.1.2. Âdet ve/veya Türevlerinin Naslardaki Kullanımı

Kur’ân-ı Kerîm’de “âdet” kelimesi lafzen geçmemekle birlikte, aynı kökten olması hasebiyle çoğunlukla âdetle ortak anlamlar ihtiva eden kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimeler “‘avd” kökünden ism-i fâil, ism-i mekân, mastar ve farklı vezinlerdeki fiil kalıplarında otuz dokuz ayette⁸⁸ geçmekte ve genellikle “bir fiili işlemeye tekrar geri dönmek”,⁸⁹ “dine/dinden dönmek”,⁹⁰ “Allah’a geri dönmek”,⁹¹ “bir işi yapmayı sürdürmek”,⁹² “söylediği sözden geri dönmek/caymak”,⁹³ “önceki hale/yere

⁸⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), “âdet”, 3.

⁸⁷ Alaaddin Yanardağ, “Örf ve Adetler Sosyolojisi”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 43.

⁸⁸ bkz. Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1364), “‘avd”, 493, 494.

⁸⁹ el-Bakara 2/275; el-Mâide 5/95; el-En‘âm 6/28; el-Enfâl 8/19; el-İsrâ 17/8; en-Nûr 24/17.

⁹⁰ el-A‘râf 7/89; İbrâhîm 14/13; el-Kehf 18/20.

⁹¹ el-A‘râf 7/29;

⁹² el-Enfâl 8/28.

⁹³ el-Mücâdele 58/3.

döndürmek”,⁹⁴ “öncekini geri getirmek”⁹⁵ “yaratmayı tekrar etmek”,⁹⁶ “dönülecek yer”⁹⁷, anlamlarını ifade etmektedir.

Bunun yanında âdet haline getirilen durum anlamında “*de’b*”,⁹⁸ ilahi kanun, nizam anlamında “*şir’a*”,⁹⁹ ve “*dîn*”,¹⁰⁰ önceki kavimlerin tuttıkları yol anlamında “*hulûk*”,¹⁰¹ tutulan örnek yol, din anlamında “*tarîka*”,¹⁰² akliselim kimselerde ve kamu vicdanında yerleşik hale gelmiş iyi ve güzel olarak benimsenen her türlü iş anlamında “*urf*”,¹⁰³ toplumların gelenek haline getirdikleri davranış tarzları, peygamberlerin gönderilmiş oldukları toplumla olan ilişkisi ve peygamber gönderilen toplumların ilahi hakikatlere dair sergiledikleri tutumlara karşılık Allah’ın takınmış olduğu ilkesel tavır ve öteden beri uyguladığı değişmeyen yasa anlamlarında “*sünnet/sünen/sünnetullah*”¹⁰⁴ gibi âdetin sözlük anlamlarından bazılarına tekabül edebilecek Kur’ân’da yer alan başka ifadeler de mevcuttur.

Hadis literatürünün genelinde ise lafız itibarıyla “âdet” ifadesi pek çok yerde geçmekle birlikte, konumuza ilişkin olabilecek anlamlarda âdet mefhumunu doğrudan ele alan rivayetlerin yok denecek kadar az olduğu görülmektedir.

Wensinck’in belirttiği üzere *Kütüb-i Tis’a*’da içerisinde “âdet” lafzının geçtiği üç¹⁰⁵ adet rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden de ikisi konumuzla alakalıdır. İlki,

⁹⁴ el-İsrâ 17/51, 69; Tâhâ 20/55; el-Enbiyâ 21/104; el-Hac 22/22; es-Secde 32/20; ed-Duhân 44/15; Nûh 71/18.

⁹⁵ Sebe’ 34/49.

⁹⁶ Yûnus 10/4, 34; en-Neml 27/64; el-Ankebût 29/19; er-Rûm 30/11, 27; el-Burûc 85/13.

⁹⁷ el-Kasas 28/85.

⁹⁸ el-Enfâl 8/52; Yûsuf 12/47; İbrâhîm 14/33; el-Mü’min 40/31.

⁹⁹ el-Mâide 5/48.

¹⁰⁰ el-Fâtîha 1/4; Âl-i İmrân 3/19; en-Nisâ 4/125.

¹⁰¹ eş-Şuarâ 26/137.

¹⁰² Tâhâ 20/63.

¹⁰³ el-A’râf 7/199.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/137; el-İsrâ 17/76; el-Kehf 18/55; el-Mü’min 40/85.

¹⁰⁵ İlgili referansta normalde içinde “عادة” kelimesinin geçtiği dört adet hadis zikredilmektedir. Fakat bunlardan biri, Nesâî’nin *Sünen*’inde geçen “بَابُ إِعَادَةِ مَنْ نَامَ عَنِ الصَّلَاةِ لَوْ قَتَبَهَا مِنَ الْعَدَى” şeklindeki bir bab

ilahi emir ve buyruklara ters düşmemek kaydıyla gündelik hayatta âdet haline dönüşmüş yaygın bir uygulamanın devam ettirilmesinde bir beis olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁶ İkinci rivayet ise “İyilik âdettir, kötülük ise inatçı bir ısrardır. Allah Teâlâ kim hakkında bir iyilik dilerse onu dinde anlayış sahibi kılar.”¹⁰⁷ mealindeki meşhur hadistir. Hadiste iyiliğin kendisi âdet olarak nitelenmektedir. Kötülük ise ısrarcı olmayı gerektirmektedir. Buna göre iyiliği âdet haline getirmiş bir kimse, ancak şeytanın ısrarcı vesveseleri ile kötülüğe sapabilmektedir. Çünkü âdet haline dönüşmüş bir davranışın bozulması, haliyle meşakkati ve ısrarcılığı beraberinde getirir. İyiliğin, terk edilebilmesi için harici tesir ve uğraş gerektiren bir âdet olarak nitelenmesi aynı zamanda iyiliğin insanda bulunması gereken fitrî bir nitelik olduğunu da ihsas etmektedir. Daha sonra kötülüğe meylederek¹⁰⁸ özlerini tahrip ederler. Ayrıca “Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel!”¹⁰⁹ ayeti, insanların yaratılış itibariyle kötülük barındırmayan bir fitratla var olduklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla söz konusu fitratın devamlılığı, bir anlamda kişinin âdeti olmaktadır.

Yukarıda zikredilen rivayetler dışında lafzen âdeti içermese de âdet manasına gelebilecek bazı ifadeler hadislerde yer almaktadır. Alışkanlık, âdet haline getirilen

başlığı olup başlıkta “عادة” yerine “إعادة” kelimesi yer almaktadır. İki kelime arasından “إعادة” nin mana itibariyle bağlama daha uygun düştüğü görülmektedir. bkz. Ebû ‘Abdurramân Ahmed b. Şu‘ayb el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1433), “Mevâkît”, 53. Söz konusu başlığın, baskı hatası ya da dikkat eksikliği sebebiyle “عادة” kelimesini içeren hadisler arasında zikredilmesi muhtemel görünmektedir. bkz. Arent Jan Wensinck, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-hadîsi’n-nebevî* (Leiden: E. J. Brill, 1962), “‘avd”, 4/424.

¹⁰⁶ Rivayete göre Hz. Peygamber gusül abdestten sonra kendisine uzatılan kurulanma havlusunu istememiştir. Fakat hadisin senedindeki ravilerden birinin şeyhi tarafından, banyodan sonra havlu türünden bir malzeme ile kurulanma hususunda beis olmadığı, çünkü bu durumun âdetle alakalı olduğu ifade edilmiştir. bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Heyet (Kahire: Cem‘iyyetu’l-Meknez el-İslâmî, 1431), 9/209 (No. 27498). Bu yoruma göre Hz. Peygamber’in gusül abdestten sonra kurulanmak için herhangi bir malzeme istememesi kişisel tercihidir. Aynı zamanda ilahi buyruk ve hakikatlere ters düşmeyen toplumsal âdetler, tatbik edilebilir hüviyettir.

¹⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1435), “İftitâhu’l-kitâb”, 17 (No. 221).

¹⁰⁸ el-İsrâ 17/11.

¹⁰⁹ er-Rûm 30/30.

uygulama anlamında “*de’b*”,¹¹⁰ “*deydân*”,¹¹¹ ve “*hiccîrâ*”,¹¹² kötü âdetler anlamında “*dikrâra*”,¹¹³ tevarüs edilen gelenek anlamında “*dîn*”,¹¹⁴ bağımlılık derecesinde bir alışkanlık anlamında “*darâve*”,¹¹⁵ bir şeyin aslı ve alışılmış yapı, düzen anlamlarında “*ıkr*”,¹¹⁶ kelimeleri bunlardan bazılarıdır.

Âdet kelimesinin sözlüklerdeki ve türlü formlarla naslardaki kullanımlarına dair çeşitli başlıklar halinde yukarıda ele alınan anlamlarına göz atıldığında, “olağan halde devam eden, sabit olan, işleyen bir düzen” manasının, söz konusu başlıkların tamamında müşterek olduğu görülmektedir. Bu düzen münferit olarak eylem ya da sözlere ilişkin olabileceği gibi, toplu bir sistemin kendisi de olabilmektedir. Nitekim âdetin ikinci bir tabiat oluşu, kişilerde düzenli olarak yer alması ve sürekli aynı şekilde gerçekleşmesi sebebiyledir. Keza alışkanlık haline getirilmiş iyi veya kötü uygulamalar ve bu uygulamaların toplum bazında gelenek haline dönüşerek genel kabul görmüş karşılığı olan töreler, mütemadiyen ve belirlenmiş sabit formların dışına çıkılmaksızın meydana geldiği için âdet olarak nitelenmiştir. Aynı şekilde din ve ibadet şeklinin âdet olarak nitelenmesi, insanların gündelik hayatlarında muayyen ritüellerle devamlı ifa ettikleri eylemler ve inançlar bütünü olması hasebiyledir.

1.1.3. Terminolojik Açıdan Âdet

Terimsel ifadelerin belirli bir alan veya disipline özgü, özel bir anlam taşıyan kelime veya kelime grupları olduğu bilindik bir husustur. Bununla birlikte terimlerin özel bir disiplin ürünü olmasının yanında, aynı terimin birden fazla disiplinde birbirinden

¹¹⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1435), “da’vât”, 113 (No. 3549).

¹¹¹ Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî İbnü’l Esîr, *en-Nihâye fî Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-Eşer* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979 1399), “dyd”, 2/147.

¹¹² İbnü’l Esîr, “hcr”, 5/246.

¹¹³ İbnü’l Esîr, “dkr”, 2/126.

¹¹⁴ İbnü’l Esîr, “dyn”, 2/148.

¹¹⁵ İbnü’l Esîr, “drv”, 3/86.

¹¹⁶ İbnü’l Esîr, “‘akr”, 3/284.

farklı anlamlar kazanarak daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğu sayısız örneklere rastlamak da mümkündür. Söz konusu örneklerin varlığı multi-disipliner, inter-disipliner ve trans-disipliner¹¹⁷ gibi metodik olarak çeşitlendirilebilen disiplinler arası çalışmalara zemin hazırlarken, disiplinler arası çalışmaların da söz konusu anlam çokluğuna katkı sunması, terim ve disiplinlerin çift yönlü etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca anlam farklılıklarına rağmen bir terimin, kullanıldığı disiplinlerin tamamında müşterek olabilecek temel bir anlam örüntüsüne sahip olabileceği de gözlenmiştir.¹¹⁸

Bu başlık altında da âdetin terminolojik muhtevasının daha çok farklı disiplinler açısından ele alınması hedeflenmiştir. Zira âdet, Kelâm ilmi dışında birden fazla disiplinde konu edinilen bir terimdir. Âdetin bu yapısı, terimin disiplinler arası bağlamda ele alınmasını gerekli kılmıştır. Çok yönlü bir muhtevaya sahip olan âdetin farklı disiplinlerde kazanmış olduğu anlamlara değinmenin, terimin nüfuz ettiği fikir ve düşünce sahasını bütüncül olarak görebilme ve disiplinler arası muhtemel etkileşimlerden kaynaklı kavramsal alımlanış farklılıklarını tespit edebilme imkânı sağlayacağı öngörülmüştür. Aynı zamanda âdetin kavramsal çerçevesini tayin etmeyi amaçlayan bu metodik yaklaşımla terimin Kelâm literatüründe yer edindiği anlam alanının daha net görülebilmesi ve bir Kelâm terimi olarak muhtevasının sınırlarının daha da belirginleşmesi umulmaktadır.

¹¹⁷ Disiplinler arası çalışmaların birtakım yöntem ve yaklaşımlar açısından çeşitlenmesinin beraberinde getirdiği söz konusu üç terimsel ifadenin tanımı ve aralarındaki farklar hakkında ayrıntılı malumat için bkz. R. J. F. Burton - P. Stock, “Defining Terms for Integrated, Multi-Inter Trans Disciplinary Sustainability Research”, *Sustainability* 3 (2011), 1090-1113.

¹¹⁸ Bir terimin birden fazla disiplinde farklı anlam ve bağlamlarda kullanılması ve bu farklılığa rağmen disiplinlerdeki müşterek anlam odağının varlığına dair örnek bir çalışma için bkz. C. Clavien - M. Chapuisat, “Altruism across disciplines: one word, multiple meanings”, *Biol Philos* 28 (2013), 125-140.

1.1.3.1. Kelâmî Etkileşim Bağlamında “Âdet” Teriminin Disiplinler Arası

Yansımaları

1.1.3.1.1. Mantık

Mantık, düşüncenin temel yapı taşlarını oluşturan kavramları, bu kavramlardan türetilen önermeleri ve önermeler arasındaki ilişkileri inceleyen, önermeler vasıtasıyla doğru çıkarımlar yapmanın ölçü ve kurallarını belirleyen bir ilim ya da sanat olarak tarif edilir. Dolayısıyla mantık, temel olarak bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere nasıl doğru bir şekilde ulaşılabileceğinin yollarını göstermektedir.¹¹⁹

Klasik mantıkta bilgi, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kategoride ifade edilir. Tasavvurât bölümünde lafızlar ve delaletleri ile tanım türleri yer alır. Tasdikât kısmında ise önerme türleri ile şekli ve maddesi itibarıyla taksim edilen kıyas türleri bulunmaktadır. Kıyasların maddesine göre taksiminden kasıt, bilginin ispatına yönelik taşımış oldukları güç ve kesinlik değerleri, yani içeriğidir.¹²⁰ Âdetin mantıkla olan ilişkisi ise burhân, cedel, hatâbe, şiir ve muğâleta şeklinde *beş sanat* terimiyle ifade edilen içeriğine göre kıyas türleri arasından burhânî kıyasa ilişkindir. Burhan sanatının kesinlik taşıyan öncül türleri arasından da mücerrebât olarak ifade edilen, “Aşırı yemek yemek insanı hasta eder”, “Alkollü içki insanı sarhoş eder” gibi birçok kişinin tekrara dayalı deney ve gözlemleri neticesinde verilen hükümler,¹²¹ daha çok âdet türünden bilgilere örneklik teşkil etmektedir. Nitekim mantığı kelimeler ilmine dahil eden Gazzâlî, sebeplilik ve mucizeler hakkındaki *Tehâfüt*’ün on yedinci meselesinde, tabiatta süregelen ve sebeple sebepli

¹¹⁹ Ebû Alî el-Hüseyn İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-Mantık: el-Medhal (I)*, thk. el-Eb Kanawati vd. (el-Matbaatu’l-Emîriyye, 1951), 1/16, 17, 22.

¹²⁰ Aristo mantığının geleneğimizdeki uzantısı olan *İsâgûcî* yazım geleneği içerisindeki hacim bakımından en küçük fakat konuları itibarıyla en kapsamlı ve bu yönleriyle en meşhur mantık eserlerinin başında gelen Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî’nin (ö. 663/1265 [?]) *İsâgûcî* adlı eserinin örnekleriyle birlikte başlıklandırılmış şematik muhtasar görünümü için bkz. Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer el-Ebherî, *İsâgûcî Mantığa giriş*, çev. Hüseyin Sarioğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 47-50.

¹²¹ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 237, 328.

arasında var olduğuna inanılan ilişkinin aslında zorunlu olmadığını, bilakis âdete dayalı olduğunu ifade ederken benzer örnekler vermektedir. Söz gelimi su içince kanmak, yemek yedikten sonra doymak, ateşe dokununca yanmak, boynun kesilmesi ile ölmek gibi olaylar arasındaki ilişkiler gözlem ve tecrübeye dayalı olup Allah'ın ezeli takdiri gereği meydana geldiği için birbiri ardına yaratılmamaları yahut beklenenin tersine sonuç vermeleri imkân dahilindedir.¹²² Aynı zamanda Gazzâlî'ye göre kesinlik (*yakîn*) ifade eden öncüller ve bu öncüllerden hareketle elde edilen bilgiler, içinde hiçbir şüphe barındırmayacak şekilde bilinen ve kalbin yanlışlığına inanmadığı zorunlu bilgilerden sayılır. Gazzâlî yakîni bilgilerin kesinliğine o kadar güvenir ki peygamberin mucizesinin bile yakîni bilgiyi yanlışlayamayacağını, aynı şekilde bilgi sahibinin de bu durumdan etkilenmesinin mümkün olmadığını ifade eder.¹²³

Bakıldığı zaman mantık ilmi ateşin yakması, içkinin sarhoş etmesi gibi, nesnelerin sahip olduğu özellikler sebebiyle nesneyi nesne yapan ve nesnenin tanımına dahil olan mahiyetlerin kabulünü gerektirir. Aksi takdirde nesnelerin fiillerinin hangi sebeplere binaen gerçekleştiği bilgisine erişebilmek, fiziken mümkün olmayacaktır. Bir nesnenin mahiyeti ise aynı zamanda onun tabiatına eşittir. Bu da ateş örneğinde olduğu gibi her an yaratmaya dayalı ve dolayısıyla tabii fâil sebep yaklaşımından bağımsız olan âdet fikrine ilk etapta muhalif gibi görünmektedir. Yani Gazzâlî'nin mantık ilmini zorunlu görmesine rağmen ilâhi âdet teorisini benimseyerek filozofların yeter sebep ilkesine dayalı zorunlu

¹²² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 166. Kelâmcılar arasında deneye dayalı bilgiler ve bu bilgileri elde etme yolları, sadece nitelik ve yönteme ilişkin teorik yaklaşımlarla ele alınmamış, pratikte de karşılık bulmuştur. Özellikle erken dönemlerde başta Nazzâm olmak üzere Basra ve Bağdat Mu'tezile okullarının, alemin yapısı ve işleyişine dair tecrübî delillerden sıklıkla istifade ettikleri bilinmektedir. Hususen Nazzâm'ın deve kuşlarının fizyolojisi ve sindirim sistemleri hakkında yapmış olduğu deneyler, Rönesanstan çok önce bilim dünyasında İslâm kelâmcıları tarafından gözlem ve deneye dayalı bilimsel metodun mevcut olduğuna kanıt olarak gösterilmektedir. bkz. Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 267-286.

¹²³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Muhammed Câbir (Beyrut: el-Mektebetu's-sekâfiyye, ts.), 99, 100; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, thk. Refik el-'Acem (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 6.

nedensellik anlayışlarını reddetmesi, birbirinin aksi iki durumu ihsas etmektedir. Bu tablo aynı zamanda bilgiyi elde etme yönteminin niteliğini de sorgulamayı gerektirmiştir. Öyle ki İbn Rüşd, Gazzâlî'nin söz konusu nedensellik inkarının aynı zamanda bilginin de inkârı anlamına geleceğini öne sürmüştür.¹²⁴ Çünkü İslâm filozoflarına göre nedensellik, aynı zamanda ontolojik var oluşla beraber bilginin de temelini teşkil etmektedir. Bu sebeple bir şey nedensiz ise o şeyin hakkıyla bilinebilmesi mümkün olamaz.¹²⁵ Bu nedensellik anlayışının kökeni Aristoteles'in (m.ö. 384-322) *İkinci Analitikler*'de ayrıntısıyla söz ettiği filozofların sebeplilik teorisine dayanmaktadır. Aristo'nun ifadesine göre bir şeyin mutlak bilgisine erişebilmek, o şeyin ancak sebeplerini bilmeye bağlıdır. Bilginin konusu ise olduğundan başka türlü olamayan şeydir.¹²⁶ Bu durum, sebep ve müsebbep arasındaki ilişkinin de zaruri olduğuna ve sebebin her zaman aynı sonucu doğuracağına işaret etmektedir.

Nedenselliğin inkârının bilginin de inkâr edilmesi anlamına geleceğine yönelik Gazzâlî'ye yöneltilen mezkûr eleştiri, bazı yönlerden haksız bulunmuştur. İddiaya göre Gazzâlî, olgunun bilgisi ile gerekçeli olgunun bilgisi arasında ayırım yapmaktadır. Bir başka deyişle ontolojik nedenselliği, mantıksal nedensellikten ayırmaktadır. Çünkü o bilgi ediniminin, mantıktaki burhan sanatıyla, özellikle de mücerrebâta dayalı burhânî kıyaslarla mümkün hale gelebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre epistemolojik açıdan nedensel bir önerme mümkün olmakla beraber tanımı gereği zorunlu değildir.¹²⁷ Nitekim Gazzâlî, *Mî'yâr*'da gizli bir kıyas gücü sayesinde tecrübenin bazen kesin olarak, bazen de çoğunlukla doğru önermeyi gerektirdiğini belirtir. Söz konusu gizli

¹²⁴ İbn Rüşd, "Tutarsızlığın Tutarsızlığı", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 485.

¹²⁵ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", *Erdem* 77 (2019), 96, 97.

¹²⁶ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 5, 6. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 49.

¹²⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Epistemological Implication of al-Ghazzâlî's Account of Causality", *Intellectual Discourse* 26/1 (2018), 51, 52.

kıyas, iki şey arasındaki lüzûmiyet ilişkisinin keyfiyetine dayalıdır. Eğer iki şey arasındaki ilişki düzenli değil de rastgele yahut arızî olsaydı, lüzûmiyetten söz edilemezdi. İşte söz konusu edilen lüzûmiyet ilişkisi kesmeyle ölmek, yemekle doymak gibi, olaylar arasındaki birliktelik (iktirân) ilişkisidir. Gazzâlî, tecrübeye dayalı bilgilerin yakîn ifade edemeyeceği, gerçekleşme anında Allah'ın yaratmasıyla meydana geleceğine yönelik kelamcılar tarafından yöneltilebilecek eleştirel sorulara da aynı şekilde iktirân kurgusuyla cevap vermektedir. Çünkü Gazzâlî, olaylar arasındaki birliktelik ilişkisinin bizatihi kendisini ve nasıl gerçekleştiğini birbirinden ayırmaktadır (*fehüve nazarun fî vechi 'l-iktirân lâ fî nefsi 'l-iktirân*).¹²⁸ Binaenaleyh özellikle bir kelamcının aslen olaylar arasındaki bağlantının kendisine ilişkin bir soruşturmada ziyade, gerçekleşme tarzına ilişkin bir soruşturmada bulunması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü söz konusu lüzûmiyet ilişkisi fail sebebe dayalı değişmesi imkânsız olan zorunlu bir ilişki değildir. Aksine Allah'ın ezelî iradesinin tahakkuk etmesi noktasında kendisinde değişme ihtimali olmayan sünneti¹²⁹ sebebiyle (*bi hukmi cereyân-i sünnetillâh*) gerçekleşen bir ilişkidir.¹³⁰

Netice itibariyle mantık-âdet ilişkisinin, disiplin bazında kelâm ilminden bağımsız bir şekilde ele alınabilmesi mümkün gözükmemektedir. Gazzâlî'nin mantık ilmini zorunlu görmesine rağmen mantikî öncüllerin doğurduğu neticelerin gerçekleşme şekillerine vurgu yaparak âdet teorisinden taviz vermemesi ve böylelikle asılları itibariyle birbirinden farklı iki epistemolojik yaklaşımı uzlaştırmaya çalışması bunun bir göstergesidir. Zira âdet, kelamcılar tarafından bir bilgi türü olarak görülmüştür. Özellikle de Eş'arî kelamcıları, nazar sonucunda ortaya çıkan bilginin tevlîd yoluyla gerçekleştiğine dair Mu'tezile'nin görüşünü hedef almışlardır. Buna göre nazarla elde

¹²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mi 'yâru 'l- 'ilm*, thk. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 190, 191.

¹²⁹ Fâtır 35/43.

¹³⁰ Gazzâlî, *Mi 'yâru 'l- 'ilm*, 191. Gazzâlî'nin verdiği örnekteki olayın gerçekleşmesi hususunda Allah'ın müdahalesinden söz etmek için kullanmış olduğu “*sünnetullah*” ifadesiyle, “toplum yasaları” anlamından bağımsız şekilde açıkça doğa kanununa işaret eden fiziki bir eylem kastettiği görülmektedir.

edilen bilginin gerekliliği zorunluluğa dayalı sebep sonuç ilişkisinden ziyade, ilâhi âdet yoluyla sağlanmaktadır. Bir diğer ifade ile nazar neticesinde hasıl olan bilgi, kulun kudreti yerine Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir.¹³¹ Çünkü olaylar arasındaki bağlantının âdete dayalı iktirânî bir veçhe dayandırılması, teorik olarak aynı zamanda olayların bilgisinin de âdet yoluyla edinilmesini, dolayısıyla da bilginin vasıtasız oluşunu gerekli kılmaktadır.¹³²

Ayrıca Mantık sanatı, âdet teorisi için metodolojik bir katkı değeri taşımaktadır. Nitekim âlemdeki düzeni ve Tanrı-âlem ilişkisini âdet teorisi ile temellendirmeye çalışan kelâmcılar, özellikle Gazzâlî sonrası dönemde İbn Sînâcî (ö. 428/1037) mahiyet kavramıyla birlikte, önerme ve kıyas formlarıyla eşyanın tahlili ve yaratmanın keyfiyetini açıklama noktasında mantığı vazgeçilmez bir unsur olarak görmüşlerdir.¹³³ Bu durum kelâmın mantıkla ilişkisinin sadece teorik tartışmalarla sınırlı kalmadığını, aksine bu ilişkide mantığın fizik dünyayı da kapsayan, Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmaya çalışıldığı kozmogonik bir modelin şekillenmesine katkı sağlayacak kadar geniş çaplı bir tesir alanına sahip olduğunu göstermektedir.

¹³¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi (Metin-Çeviri)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/42.

¹³² Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]* 4 (1980), 106, 109, 113.

¹³³ Mantık sanatının kelâm ilmine dahil edilmesinin, metodolojik açıdan bir yenilik sunmasının yanında kelâmın farklı fikrî geleneklerle de etkileşime girmesinde önemli rol oynadığı ifade edilmiştir. Şöyle ki Eş'arî kelâmcılarının Cüveynî (ö. 478/1085) dönemine kadar öncelikli hasım olarak gördükleri yerel dinler ile farklı kelâm mezheplerinin yerini, mantığı kabul etmeleri akabinde Meşşâî felsefe almış, böylelikle kelâm ilmi İbn Sînâ metafiziği ile yeni bir diyalogik sürece girmiştir. Kelâmın, mantığın dahil edilmesiyle beraber geçirdiği dönüşüm evreleri ve mantığın tematik olarak hangi açılardan bu dönüşüme yön verdiği noktasında ayrıntılı bilgi için bkz. Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", 13, 14, 28, 29.

1.1.3.1.2. Ahlâk

Öncelikle ahlâkın, bir bilim olarak kuruluşunun tamamlanmadığı iddiaları sebebiyle müstakil bir disiplin olup olmadığı hususu tartışmalıdır.¹³⁴ Söz konusu iddianın sebebi ister Batı ister İslâm düşünce geleneğinde olsun ahlâkî öznelere, erdem ve erdemsizlikler gibi ahlâkî anlamların hareketsiz ve dondurulmuş gerçeklikler olarak değerlendirilmesidir. Çünkü ahlâk, özünde bireysel bir olgudur ve bu sebeple yapısal olarak hukuki normlara dönüştürülmesi ve standart kalıplara sokulması mümkün değildir. Zira ahlâkın bireyselliğinin temeli kişinin evveleminde kendi varlığının bilgisi, sonra benlik bilgisi, sonra tercihi, akabinde de özgür iradesiyle dolayımıdır.¹³⁵ Bu sebeple ahlâk, birey ya da toplumların bir arada yaşama kurallarının teşkilinde önemli bir rol üstlenen, standardize edilmiş ve hukuki müeyyide gücüne sahip kurallar bütünü anlamında örf ve âdet olmaktan uzaktır. Dolayısıyla ahlâkîlik, modern dönemde çokça yaygınlık arz eden ahlak/moral-etik şeklindeki, muhtevayı kurumsal, toplumsal ya da dini boyutlara indirgeyerek donuklaştırmaya olanak sağlayan ayırım ve sınıflandırmalara, bireyselliğe ve metafizik bir kavrayışa dayalı karakteri sebebiyle müsaade etmemektedir.¹³⁶

Âdet, standartlaşmış normlar anlamında hukuki¹³⁷ açıdan ele alınışı şeklindeki metodik yaklaşım bir tarafa konacak olursa, kişi yönetimini inceleyen pratik bir disiplin

¹³⁴ Felsefî ahlâkın tamamen müstakil bir ilim olarak görülmediği iddiaları için bkz. Mehmet S. Aydın, “Ahlâk (İslâm Felsefesi)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10; Ömer Türker, *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası Ahlâkîliğin Doğası* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 10. Her ne kadar ahlâk, felsefî olarak rasyonel, tutarlı, sistemli ve kapsamlı bir düşünce faaliyeti anlamında tamamen müstakil bir ilim olarak görülmesi de felsefe geleneğinde teorik ve pratik olarak iki kısımda incelenen felsefî ilimlerin, insan iradesine bağlı davranışları konu edinen pratik ilimler arsına dahil edilir ve ilme, amelî hikmete ya da fiile bağlı olarak çeşitli tasniflere tabi tutulur. bkz. Müstakim Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiriyaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 46-56.

¹³⁵ Türker, *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası Ahlâkîliğin Doğası*, 10, 11, 13, 28, 29.

¹³⁶ Arıcı, “Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk”, 43.

¹³⁷ Âdetin özellikle İslâmî fıkıh ve ahlâk literatürü arasında muhteva açısından örtüştüğü, müşterek ve özel bir kullanım alanına sahip olduğu iddia edilmektedir. Söz konusu iddiaya göre âdet kavramı, karakterlerin Müslüman hukukçular tarafından tasavvur edilme biçiminde merkezi bir öneme sahiptir ve fıkıhtaki

olarak ahlâkın konusuna dahil olmaktadır. Nitekim ahlâk, insanın iradi fiillerini bir değer olarak iyi ya da kötüye konu oluşu bakımından inceler. Bu yönüyle ahlâkın konusu huylar, melekeler ve bunlarla nitelenişi bakımından insan nefsidir.¹³⁸ Zira ahlâk eserlerinde alışkanlık anlamında âdetlerin iyi ve kötü oluşu genellikle şehvânî, gazabî ve nâtık nefis gibi nefis güçlerinin kişideki baskınlığına göre belirlenmektedir.¹³⁹ Bununla birlikte âdet İslâm ahlâk literatürünün önemli bir kısmını teşkil eden, farklı milletlere ve toplumlara ait atasözleri, özlü sözler ve vecizeler şeklinde derlenen hikmetlerin oluşturduğu hikemiyât literatürünün de konusudur. Nitekim hikemiyât metinleri aynı zamanda âdet ve gelenek metinleridir. Bu nedenle özünde erdemlilik taşımayan toplumların âdetlerine dayalı eylemler de hikemiyât metinlerinin muhtevasına dahil edilmektedir.¹⁴⁰

Adetin İslâmî literatürde ahlâkla ilişkisini temkin eden bir başka husus, daha önce de ifade ettiğimiz âdetin “ikinci tabiat” oluşu anlamındaki boyutudur. Nitekim Arap edebiyatının ve Mu‘tezile kelâmının önde gelen isimlerinden, ayrıca bir ahlâk yazarı Câhız’ın, ahlâk edinme meselesini işlerken “ikinci doğa” (*tab‘an sâniyen*) kavramını sıkça zikrettiği, hatta daha da ileri gidilerek bu kavramın Cahız’ın neredeyse bütün ahlâk

“*idmân, ikâme ve isrâr*” kavramlarıyla ilişkilidir. Buna binaen fakihler hukuki kararlar verirken sadece standart ve genel geçer kaideleri esas almamış, bireylerin ahlâkî benliklerini âdetler aracılığıyla aktif olarak geliştirme kaygısını göz önünde bulundurmuşlardır. İslam şeriatında ahlâkî oluşumun kurucu unsuru olarak âdete odaklanılması ise Yunan antikitesinin ahlâk mirasından etkilenmiş olmanın yanında daha çok İslâm düşünce geleneğinin iç dinamikleriyle açıklanmıştır. Zira ilgili iddianın yazarına göre İslâm ahlâk yazımının müellifleri her ne kadar Aristoteles’in erdemin âdet yoluyla elde edildiği ve karakter oluşumundaki âdetin rolü hakkındaki söylemlerine sık sık atıfta bulunsalar da ahlâkî niteliklerin geliştirilmesi için tekrarlanan eylemlerin gerekli olduğu fikri, tercüme hareketinden ve dolayısıyla Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inin Müslüman dünyaya girişinden önceki erken dönem fıkıh eserlerinde kültürel bir değer olarak mevcuttur. Aristoteles’in âdetin karakter ve ahlâk eğitimi için uygun ve son derece etkili bir yöntem olduğu, hatta Latince ’deki karakter (*êthos*) kelimesinin bile ufak bir değişiklikle âdet (*ethos*) kelimesinden türetildiğine dair ifadeleri ile fıkıh ve ahlâk ilişkisi hakkındaki söz konusu makale için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 23, 25; Junaid Quadri, “Moral Habituation in the Law: Rethinking the Ethics of the Sharī‘a”, *Islamic Law and Society* 26/3 (2019), 192, 199, 200, 201, 206, 208, 209.

¹³⁸ Türker, *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası Ahlâkîliğin Doğası*, 32.

¹³⁹ İbn Adî Yahya, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, haz. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 14-66.

¹⁴⁰ Eşref Altaş, “Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk”, *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 104, 105, 129.

düşüncesinin özetini ifade eden bir kavram olduğu ifade edilmiştir. Öyle ki söz konusu kavramın, arzu ve şehvet ile korku gibi dürtülerini denge altına almış bireyin, aklın gereklerine uygun fiilleri herhangi bir iç zorlanma yaşamaksızın yerine getirebildiği ahlâkî yetkinlik düzeyine işaret ettiği belirtilmiştir.¹⁴¹ Bu yönüyle kavramın, kişinin davranışlarında süreklilik kazanmış ve tabiatının bir parçası hâline gelmiş bir meleke olarak tasvir edildiği ve ahlâkî eylemin alışkanlık (âdet) hâline gelmesiyle irtibatlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Câhız'ın ahlâk düşüncesinde ikinci doğanın, tekellûf ve buyruklarla yürüyen ahlâkî düzeyin üstüne yerleştirilen ideal bir mertebe olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Buna göre söz konusu mertebede iyi eylem, dışsal emir ve yasakların zorlayıcı dili yahut kişinin kendisini meşakkate sevk eden bilinçli bir harici çaba sonucunda ortaya çıkmaz, bilakis yerleşik bir mizaç ve karakter bütünlüğü içinde, doğal ve kendiliğinden bir yönelim olarak tercih edilir. Zira Câhız, ahlâkî yetkinliği tekellûf ile doğallık arasındaki ayrım üzerinden somutlaştırarak, erdemli fiilin kimi zaman emir ve yasakların sevkiyle zahmetle seçilen bir davranış olmaktan çıkıp tabiatın bir parçası hâline gelebildiğini göstermeye çalışır. Nitekim aktardığı örnekte muhatabının ahlâkını ve karakterini (şiyem) sınıadığını, özellikle insanların kendilerini korumakta zorlandıkları gaflet anlarında sergilediği tutumları gözlemlediğini belirtir. Ardından yapılan iyiliklerin küçümsenmesi ve teşekkür etmeyene dahi cömertlikte devam edilmesi gibi davranışların, zorlama ve yapay bir gayretle gerçekleştirilmediğini, yerleşik bir tabiat ve meleke olarak kendiliğinden sâdır olduğunu vurgular.¹⁴² Bu vurgu, ikinci doğa mertebesinin, ahlâkî eylemin dışsal telkin ve tekellüften bağımsızlaşarak karakter hâline gelmesi şeklinde anlaşıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

¹⁴¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, “el-Me’âş ve’l-me’âd”, *Resâ’ilü’l-Câhız*, nşr. ’Alî Bû Melham (Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 2002), 1/97; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 20.

¹⁴² Câhız, “el-Me’âş ve’l-me’âd”, 1/94; Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi*, 175.

Bu noktadan hareketle, ikinci doğanın nasıl mümkün olduğuna ilişkin bir açıklama yapılmıştır. Buna göre ikinci doğa, bir anda ortaya çıkan bir hâl olmaktan öte tekrar ve alışkanlıkla kazanılan, arzuların ve tepkilerin aklın hedeflerine uygun biçimde yerleşmesidir. Bu nedenle, birinci doğanın tamamen yok edilmesinden, düşünmenin ve aklî ölçütlerin etkisiyle farklı bir biçime çekilmesi esas alınmaktadır. Bu bağlamda şehvetin dizginlenmesi yok etmeden ziyade yönlendirme ya da dönüştürme olarak görülür. Böylece ikinci doğa, birinci doğanın zemininde yükselen ve onun dönüştürülmesiyle oluşan kazanımsal bir doğa diye temellendirilir. Bunun yanında Câhız'ın, ahlâkın bilgiyle olan ilişkisini de aynı doğallık teması üzerinden temellendirdiği vurgulanmıştır. Bu yaklaşımın önemi, ahlâkî eylemlerin arka planını, başka bir deyişle dayanağını çözümleme gayesinde yatmaktadır. Buna göre bilgi sezgisel ve doğal bir hâl olarak tasvir edilir. Şehvetin bilgisel aktlara eşlik ettiği, tekrar edilen eylemlerin zihnî içeriğinin hazırlanmasının ve aklın ölçüt oluşunun tercihle olmadığı ve doğallıkla gerçekleştiği ifade edilir. Bu bağlamda Câhız'ın, bilgi ile ahlâkın aynı referanslara bağlı biçimde oluştuğunu ve karşılıklı ilişkili olarak vücut bulduğunu savunduğu belirtilmektedir.¹⁴³

Ahlâk literatüründe âdetin, kelâm geleneğinde ilâhî irade ve kudretin âlemdeki tasarruflarını ifade eden kozmolojik bir ilke olmaktan öte, daha çok insanın iradî fiillerinin iyi-kötü değeri bakımından incelendiği pratik bir zemin olarak işlendiği anlaşılmaktadır. Öte yandan bu tablo, ahlâk metinlerinde Allah-âlem ilişkisine dair tenzih merkezli teorik bahislerin yahut ilâhî fiiller tartışmasının bütünüyle dışlandığı anlamına gelmemektedir. Bununla beraber ağırlık merkezinin, âdetin alışkanlık/ikinci tabiat boyutuyla nefsin melekeleri, karakterin istikrarı ve değerli fiilin oluşum şartları üzerinde toplandığı açıktır. Nitekim ikinci doğa söylemi, iyi fiilin dışsal emir ve yasakların sevkiyle ortaya çıkmasının ötesinde, tekrar ve terbiye neticesinde içselleşen bir mizaç

¹⁴³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 182, 183.

bütünlüğü içinde, tekellüf baskısı olmaksızın sâdır olabildiğini, dolayısıyla âdetin ahlâk alanında, normatif hükmün hammaddeyi olmadığını, bilakis ahlâkî yetkinliğin kazanımsal imkânı olarak konumlandığını göstermektedir. Bu çerçevede hikemiyât geleneğinin farklı toplumların örf ve âdetlerine uzanan geniş muhtevası, ahlâkî değerlerin ideal normlar diliyle sınırlı bir sahada kalmadığını, tarihî tecrübe ve kültürel süreklilik içinde biriken pratik hikmet formlarıyla da taşındığını hatırlatmaktadır.

Bununla birlikte, âdetin ahlâkî fiiller bağlamında ele alınması, ahlâk düşüncesinin bütünüyle ilâhî müdahalenin sürekliliğinden yoksun bir nedensellik şemasına indirgenmesini de gerektirmez. İslâmî disiplinlerin ortak zemini dikkate alındığında, insan eyleminin değer kazanması, bilginin konumu, iradenin yönelişi ve sorumluluğun anlamı gibi başlıklar çoğu zaman aşkın bir referans çerçevesinde düşünülmüş, bu çerçeve bazen teklif ve mükellefiyet diliyle, bazen de tabiat–mizaç–terbiye ilişkisini önceleyen ikinci doğa tasavvuruyla ifade edilmiştir. Bu sebeple âdet–ahlâk ilişkisini salt toplumsal geleneklerin tasviri yahut mekanik alışkanlıkların açıklaması seviyesinde bırakmak yerine, bilginin, iradenin ve karakter istikrarının nasıl kurulduğunu tartışan, dolaylı biçimde de insan fiilinin nihai anlam ufkunu belirleyen çok katmanlı¹⁴⁴ bir problem alanı olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

¹⁴⁴ Âdet terimini modern dönemde ele alan literatürde, insan davranışının oluşumu ve terbiyesi üzerine kurulu psikoloji–pedagoji merkezli, yer yer ahlâk felsefesi, örf sosyolojisi ve hatta fizyoloji/sinir sistemi açıklamaları içeren, ahlâk alanına dair kapsamlı müstakil bir çalışma bulunmaktadır. Söz konusu eserde âdetin, temrin ve tekrar yoluyla kazanıldığı temel varsayımı çerçevesinde, sinir sistemi ve beyin yapısındaki biyolojik yapılanmanın alışkanlık edinimindeki rolü, çocukluk döneminde âdetlerin daha hızlı ve kalıcı biçimde yerleşmesi, bu bağlamda insan–hayvan mukayeselerinin imkânı ve sınırları, irade ile şehvet arasındaki çatışmanın keyfiyeti, aile ve öğretmen terbiye sürecindeki belirleyici etkisi, toplumsal âdetlerin birey üzerindeki yönlendirici ve baskılayıcı işlevi ile bazı eğilimlerin kalıtım yoluyla aktarılabilirliği gibi temaların sistematik biçimde ele alındığı anlaşılmaktadır. İlgili eser için bkz. Cebir Dûmit, *el-Âdetü ve netâicühâ* (Kahire: Matbaatu'l-Muktetaf, 1888). Müellifin aynı konuda yazdığı başka bir makale çalışması için bkz. Cebir Dûmit, “el-Âdetü ve netâicühâ-Tâbi' mâ kablehü”, *Muktetaf* 13/2 (1888), 98-102. Cebir Dûmit'in, *el-Âdetü ve netâicühâ* isimli eseri hakkında yapılmış bir değerlendirme yazısı için ayrıca bkz. Mahmud Seyyid, “Advâ' 'alâ kitâbi'l-'-Âdeti" li 'udvi'l-mecma'i'l-'ilmiyyi'l-'Arabî Cebir Dûmit”, *Mecma'u'l-luğati'l-'Arabiyyeti* 85/1 (2010), 22-36.

1.1.3.1.3. Tefsir

Âdet teriminin Tefsir geleneğinde, Kur'ân'ın nazım ve üslubuna işaretten terminolojik olarak “*âdetü'l-Kur'ân*” terkihi ile kavramlaştığı görülmektedir. *Âdetü'l-Kur'ân* hakkındaki söylemlerin, Kur'ân'ın nüzulüyle birlikte eş zamanlı olarak tekâmül serüveni başlayan 'ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir ilminin ortaya çıkışından itibaren var olduğu ifade edilmiş, her ne kadar terimsel olarak doğrudan zikredilmese de aslı ve muhtevası itibariyle çok erken dönemlerde literatürdeki yerini aldığı belirtilmiştir.¹⁴⁵

Klasik dönemlerde başta Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği),¹⁴⁶ Râzî¹⁴⁷ ve Kādî Beyzâvî (ö. 685/1286)¹⁴⁸ olmak üzere birçok müfessir, tefsirlerinde *âdetü'l-Kur'ân* terimini kullanmışlardır.¹⁴⁹ Aynı şekilde 'ulûmu'l-Kur'ân literatüründe İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350),¹⁵⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392),¹⁵¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505),¹⁵² Ebü's-Senâ Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö. 1270/1854)¹⁵³ gibi alimler, eserlerinde *âdetü'l-Kur'ân* terimine yer

¹⁴⁵ Kur'ân'ın nazımındaki birtakım kalıplaşmış ifade ve manalara yönelik Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve Ebû Osmân Amr el-Câhiz (ö. 255/869) gibi alimler tarafından yapılan erken dönem tespitler hakkındaki rivayet ve alıntılar için bkz. Râşid b. Hammûd b. Râşid es-Sinyân, *'Âdâtü'l-Kur'âni'l-Üslûbiyye* (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 2011), 1/33.

¹⁴⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru Râgıb* (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1424), 1/140, 245.

¹⁴⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 6/20; 9/62; 17/35.

¹⁴⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/66.

¹⁴⁹ Dolayısıyla Râşid es-Sinyân'ın, terim olarak *âdetü'l-Kur'ân*'ın hicrî altıncı asırda zuhur ettiği ve her ne kadar terkip olarak zikretmese de Allah'ın Kur'ân'ın nazımındaki adetine dair ilk defa söylemde bulunanın Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) olduğu iddiaları doğruluk taşımamaktadır. bkz. Sinyân, *'Âdâtü'l-Kur'âni'l-Üslûbiyye*, 1/33. Nitekim Râgıb el-İsfahânî'nin, *âdetü'l-Kur'ân* tabirini kullanan ilk müfessirlerden olduğu ifade edilmiştir. bkz. Mustafa Öztürk, “Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 318.

¹⁵⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyan fî İmâni'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. Sâlim el-Batâtî (Mekke: Daru 'âlemi'l-fevâid, 1429h), 68.

¹⁵¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf 'Abdurrahmân el-Mar'aslı vdğr. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410h), 1/136, 259; 2/414.

¹⁵² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Sa'îd Mendûb (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416), 2/290, 294, 300, 302.

¹⁵³ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-messânî*, thk. 'Alî 'Abdubârî 'Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415h), 31, 127, 224, 371.

vermişlerdir. Nitekim *âdetü'l-Kur'ân* terkinde yer alan kelimelerin her birinin tekabül ettiği manalardan hareketle “âdet/âdât” ın “Kur'ân” a izafesi, bir Kur'ân ilminin Kur'ân'a izafe edilmesi teşbihinden hareketle, *âdetü'l-Kur'ân*'ın bir 'ulûmu'l-Kur'ân konusu olabileceği söylenmiştir.¹⁵⁴ Bunun yanında *âdetü'l-Kur'ân*'ın ayetin anlamının kendisinden genellikle çıkmadığı tümevarımsal bir delil, manada ihtilafa düşüldüğünde başvurulacak merci, müfessiri bilmeden Allah aleyhinde söz söylemekten koruyan bir araç olduğu ve kendisiyle dilbilimsel tefsirin bağlamla sınırlandırılarak düzenlendiği, böylelikle Allah Teâlâ'nın amacının gözetildiği ifade edilmiştir.¹⁵⁵

Zikri geçen eserlerde terimin disiplin özelinde tikel olarak açıklaması yapılmamış ya da terim müstakil başlıklar halinde ele alınmamıştır. Bunun yerine daha çok cümle aralarında “*Kur'ân'ın âdeti olduğu üzere ...*” şeklinde ifadeler zikredilerek, akabinde Kur'ân'da çokça tekrar ederek söylem açısından âdet haline dönüşmüş benzer ifade ve üslûp tarzlarından örnekler verilmiştir.¹⁵⁶ Bununla birlikte son dönem müfessirlerinden Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr et-Tûnisî (1879-1973), konuyu müstakil bir başlık altında ele almıştır. Ancak İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde “*âdâtü'l-Kur'ân*” adını taşıyan başlık altındaki ilk cümlesinde müfessirin, Kur'ân'ın nazım ve lafzına ilişkin âdetlerini bilmesinin gerekliliğine vurgu yaparak *âdetü'l-Kur'ân* teriminin maksuduna çok kısa telmihte bulunmakla yetinmiş ve terimin muhtevasına yönelik başka bir açıklamada bulunmamıştır.¹⁵⁷ İbn Âşûr'un bu ifadesi aynı zamanda nazım ve üslubuna

¹⁵⁴ Sinyân, '*Âdâtü'l-Kur'ânî'l-Üslûbiyye*, 39; Muhammed Hâmid Hasen 'Atıyye, “‘Âdâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde's-Şeyh İbn Âşûr min hılâli Tefsîrihi et-Tahrîr ve't-Tenvîr”, *Mecelletü Külliyyet-i Usûli'd-Dîn ve'd-Da've bi'l-Menûfiyye* 39 (2020), 6.

¹⁵⁵ Sinyân, '*Âdâtü'l-Kur'ânî'l-Üslûbiyye*, 40-42.

¹⁵⁶ Kur'ân'da yer alan ve süreklilik arz eden söz konusu adet türlerinden çeşitli örneklerin incelemesi için bkz. Faysal b. Abdurrahmân el-Hâzimi, “Delâletü'l-‘âdeti'l-müstemirre fi'l-Kur'ân”, *Mecelletü İbn Haldûn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs* 2/6 (2022), 32-40.

¹⁵⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 1/124. Bunun yanında İbn Âşûr'un, tefsirinde *âdetü'l-Kur'ân* ile aynı anlama gelecek şekilde yer yer '*urfü'l-Kur'ân*, *üslûbu'l-Kur'ân*, *de'bü'l-Kur'ân*, *sünnetü'l-Kur'ân*, *tarikatü'l-Kur'ân* gibi tabirler kullandığı da belirtilmiştir. İlgili tabirler ve İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde *âdetü'l-Kur'ân*'ın ayrıntılı ele alınışı için bkz. 'Atıyye, “‘Âdâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm 'inde's-Şeyh İbn Âşûr min hılâli Tefsîrihi et-Tahrîr

dair adetleri bilinmeksizin Kur'ân'ın tam manasıyla anlaşılamayacağını kastetmesi açısından önem arz etmektedir.

Yakın zamanda yapılan akademik çalışmalarda *âdetü'l-Kur'ân* terimsel açıdan tanımlanmıştır.¹⁵⁸ Bir tanımda *âdetü'l-Kur'ân*, “aynı üslupta gelecek şekilde lafız ya da mana açısından Kur'ân'da çok kez tekrar eden [ifadeler]”¹⁵⁹ şeklinde beyan edilmiştir. *Âdetü'l-Kur'ân*'ı, Kur'ân'ın sadece üslubunda¹⁶⁰ yer alan adetlerle ele alacak şekilde doktora tez konusu edinmiş Râşid b. Hammûd b. Râşid es-Sinyân'ın yapmış olduğu tanıma göre de *âdetü'l-Kur'ân*, “Kur'ân'ın tek bir tarzda ya da çoğunlukla aynı yapıda özel bir anlam sebebiyle tekrar ettiği [ifade ve üsluplardır].”¹⁶¹ Bir başka tanımda ise Kur'ân'ın âdet yoluyla, nazım ve terkibindeki tekrarlarla, Arapların alışık olmadığı tarzda ve bir konunun farklı bölümlerini birbirine bağlamak suretiyle düzenli olarak zikrettiği [ifadeler],¹⁶² şeklinde telakki edilmiştir. Bunun yanında “gerek lafızların seçim

ve't-Tenvîr”, 31. Bunun yanında *külliyâtü'l-Kur'ân*, *et-tarîkatü'l-ma'hûde fi'l-Kur'ân*, *sünnetü'l-Kur'ân*, *me'lûf fi'l-Kur'ân*, *âdetü't-tenzîl* gibi tabir ve terkiplerin de *âdetü'l-Kur'ân* ile aynı anlamı taşıdığı ifade edilmiştir. bkz. Abdülhadi Timurtaş, “Kur'an'ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak Külliyyâtü'l-Kur'an”, *İslam ve Yorum Mahiyeti, Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar Tefsir-Hadis* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 2/256; Nurullah İnce, *Âdetü'l-Kur'ân (Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü)* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 8.

¹⁵⁸ Bazı araştırmacılar, *âdetü'l-Kur'ân*'dan bahseden alimlerin, kastettikleri manayı ortaya koyan açıklayıcı bir tarifine rastlamadığını belirtmiştir. Nitekim yakın tarihe kadar bu konu hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Söz konusu eksikliğin sebebi, dildeki kullanımı açısından âdetin tekrar eden hal ve durumlar anlamına gelmesinin bir neticesi olarak manadan kaynaklı zorluğa bağlanmıştır. bkz. 'Atıyye, “'Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde's-Şeyh İbn Âşûr min hılâli Tefsîrihî et-Tahrîr ve't-Tenvîr”, 20. Yani âdetin muhtevası, fiilin kendisinden ziyade özelliğini ve niteliğini esas aldığından dolayı yapısal olarak muayyen bir iş ya da eyleme delalet etmemektedir. Bu sebeple sıkça tekrar edildiği takdirde her türlü sözlü ya da fiili durum âdet kapsamına dahil olabilmektedir.

¹⁵⁹ Şâfi Sultan Acmî, “'Âdâtü'l-Kur'âni'l-luğaviyye ve'l-mevdû'ıyye 'arzun ve dirâse”, *Mecelletü'l-'ulûmî's-şer'iyye li Cami'ati'l-Kassîm* 3/2 (2010), 492.

¹⁶⁰ Nitekim *âdetü'l-Kur'ân*'ın üslup dışında şer'i, dilbilimsel, fikhî, sosyal gibi birçok açıdan ele alınabileceği, bu sebeple anlam çerçevesinin tek bir alanla sınırlandırılmasının mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Sinyân, *'Âdâtü'l-Kur'âni'l-Üslûbiyye*, 2/786.

¹⁶¹ Sinyân, *'Âdâtü'l-Kur'âni'l-Üslûbiyye*, 1/29, 30; Öztürk, “'Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü”, 318. Sinyân'ın yapmış olduğu bu tanım *âdetü'l-Kur'ân* hakkında yapılmış tanımlamalar arasında en kapsamlı ve veciz tanım olarak değerlendirilmiştir. Modern dönem araştırmacılarının *âdetü'l-Kur'ân* hakkında yapmış oldukları başkaca tanımlama denemeleri için bkz. Muhammed es-Sâlih Ğarîsî, “'Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Eseruhâ fi't-Tefsîr”, *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 13/21 (2016), 15.

¹⁶² Rıdvân Cemal Etraş, “Mübtekerâtü'l-Kur'âni'l-luğaviyye ve 'âdâtüh”, *Mecelletü'd-dirâsâti'l-luğaviyye ve'l-edebiyye* 2/2 (2012), 54.

ve kullanımında gerek mana ve medlûle delalet hususunda nazımdaki yerleşik üslup, ifade ve anlatım tarzı”¹⁶³ şeklindeki beyan da ilgili tanımlar arasındadır.

Söz konusu tanımlara bakıldığında ilgili ifade ve üslup tarzlarının Kur’ân’da yer alması, ikiden fazla sayıda tekrar etmesi gerek lafız gerek mana açısından nazım ve terkiplerde mevcut olması, aynı üslup üzere¹⁶⁴ ya da özel bir anlam sebebiyle vârit olması gibi hususların ekseriyetle üzerinde ittifak edilen özellikler olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki tanımların genelinde esas alınan nokta, özet bir ifadeyle Kur’ân’ın kelâmî üslubu olmuştur. Zira Kur’ân’ın söz diziminde yer alan birçok lafız ve bu lafızların delalet ettiği manalar, çok defa aynı tarzda gelerek örf haline dönüşmüş özgün bir ifade ve üslup türünü ortaya çıkarmıştır. Nitekim başka bir tanım da *âdetü’l-Kur’ân* terkihi ile ayetlerin arzı, konuların tekriri, va’d ve vaîd gibi birçok hususta Kur’ân’ın eşsiz olduğu yöntemin kastedildiği ifade edilmiştir.¹⁶⁵

Âdetü’l-Kur’ân’ın, tefsirlerde çokça geçen “*âdetullah*” ifadesinin bir çatı kavram olarak anlam çerçevesi içerisinde kullanıldığı belirtilmiştir. Buradan yola çıkarak asıl itibariyle evrenin işleyişindeki kozalitenin yapısına dair yaklaşım farklılıklarından kaynaklı İsmâ felsefesi ve daha çok da kelâm terminolojisinde yer edinmiş bir kavram olan “*âdetullah*” ifadesinin, *âdetü’l-Kur’ân* terkihinin bir tefsir terimi olarak doğuşuna öncülük ettiği öne sürülmüş ve bu durum kelâmî paradigmanın tefsir ilmi üzerindeki etkisi şeklinde yorumlanmıştır. Sünnî tefsir geleneğindeki söz konusu etkinin asıl kaynağı ise *âdetü’l-Kur’ân* tabirini tefsirinde sıkça kullanan ilk müfessir olarak Râzî’ye bağlanmıştır. Buna göre nasıl ki kelâm terminolojisindeki *âdetullah* ile bir bütün olarak

¹⁶³ Öztürk, “Âdetü’l-Kur’ân: Kur’an’ın İfade ve Üslup Örfü”, 318.

¹⁶⁴ “Aynı üslup” sözü ile vücûh ve nezâir, eş anlamlı kelimeler gibi bağlamdan yoksun tekrarlardan kaçınmanın amaçlandığı, zira üslubun, ifadenin öncesi ve sonrasını içeren bağlamın kendisine tekabül ettiği belirtilmiştir. Böylelikle *âdetü’l-Kur’ân*’ın diğer Kur’ân ilimlerinden ayrı bir konuma sahip olduğu ifade edilmeye çalışılmıştır. bkz. Acemî, “Âdâtü’l-Kur’âni’l-luğaviyye ve’l-mevdû’iyye ‘arzun ve dirâse”, 492.

¹⁶⁵ Mecmû’a mine’l-müellifin, *Mu’cemu-mustalahâtü’l-’ulûmi’s-şer’iyye* (Riyad: Medînetü’l-Melik ‘Abdü’l-’Azîz li’l-’ulûm ve’t-teknîyye, 2017 1439), “âdetü’l-Kur’ân”, 3/1082.

yaratılmışların tamamında Allah'ın değişmeyen sistemli ve ilkeli davranış tarzı¹⁶⁶ kastediliyorsa; *âdetü'l-Kur'an* ile de bu içerikle bağlantılı olarak Kur'an dilindeki bir nevi kanun mesabesinde olan sistemli, düzenli ifade ve üslup tarzları hedeflenmektedir.¹⁶⁷

1.1.3.1.4. Fıkıh

Âdetin ele alındığı alanlardan biri de fıkıh ilmidir. Nitekim fıkıh bir disiplin olarak beşerî hak ve yükümlülük bilgilerinin tespiti ile insanların gerek bireysel gerek toplumsal hayatı ilgilendiren konularda işlemiş oldukları fiillerin hükümlerini tayin ve tanzim etmeyi amaçlamaktadır. Âdet fıkıh ilmi özelinde ameli boyutta fûrû-i fıkıhta konu edinildiği gibi, şer'î delillerden hüküm çıkarma ve uygulama hususundaki rolünden hareketle kıyasın istinat ettiği bildirim yolları, delil, lafız, makâsıd-ı Şâri' gibi çeşitli bahislerde farklı açılardan daha çok usûl-i fıkıhta ele alınmaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Aslında Allah'ın değişmeyen ilkeli davranış tarzı, daha çok "sünnetullah" terimine uygun düşmektedir. Fakat "âdetullah", daha kapsayıcı olduğundan aslında "sünnetullah" ı da içine almaktadır. Nitekim "sünnetullah" da Allah'ın âdetinin spesifik bir türüdür. Öztürk, iddiasını pekiştirmek için Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inden bir ifadeyi esas almış ve "âdetullah" tabirinin kelam literatüründe Allah'ın insan-toplum-tarih ilişkisinde takınmış olduğu prensiplilik manasında, yani "sünnetullah" anlamında kullanıldığını belirtmiştir. bkz. Öztürk, "Âdetü'l-Kur'an: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü", 317. Öztürk'ün referans gösterdiği metin şu şekildedir: "جرى عادة الله بمعاينة أسباب الهداية عند زوال أهله عن نهج الهدى" (*Şu açıdan ki ilahi kanun, hidayete muhatap olan toplumun O'nun yolundan ayrılması halinde hidayet sebeplerini yeniden yaratıp göndermesi şeklinde cereyan etmektedir.*) bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002), 258. Metne bakıldığında "âdetullah" tabiri ile Allah'ın, insanların yaşadığı toplum düzenine tarihin belirli kesitlerinde döngüsel olarak benzer ilâhî müdahalelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamıyla "âdetullah" ile kastedilen, aslında "sünnetullah" tabiridir. Fakat ilgili makalede geçen, "âdetullahın" kelam literatüründe "sünnetullah" anlamında kullanıldığına dair ifadelerin zamansal ya da konusal bir sınırlamaya yahut herhangi bir istisnaya tabi tutulmadan ifade edilmesi, genelleyici bir yaklaşım olması hasebiyle "âdetullah" tabirini sadece bir alana hasretmek gibi problemlere kapı aralaması muhtemel görünmektedir.

¹⁶⁷ Öztürk, "Âdetü'l-Kur'an: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü", 317-321.

¹⁶⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, haz. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 103-108; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 2/334; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/98, 99; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen İsmâ'îl (Beyrut, 1424), 159; İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân (Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1417), 2/488-510; Molla Fenârî, *Fusûlu'l-Bedâi' fî 'Usûli's-Şerâ'i'*, thk. Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427), 2/118, 143.

Fıkıh geleneğinde örf terimi de âdetle sıklıkla bir arada zikredilen ve genellikle aynı anlamda kullanılan bir terimdir. Dolayısıyla fıkıh metinlerinde örf ve âdetin bir arada zikredilmesinin sebebi her ikisinin de ayrı ayrı anlamlara sahip olduğunu ihsas etmekten ziyade, manayı pekiştirmek amaçlı tercih edilen bir söylem türü olarak nitelendirilmiştir.¹⁶⁹ Örf ve âdetin çoğu zaman aynı anlamda kullanılmalarına rağmen içerik olarak farklılaştığına işaret eden birçok tanım ve ifade mevcuttur. Örfün, tespit edilebildiği kadarıyla fıkıh literatüründe ulaşılabilen ilk tanımının, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *el-Mustasfâ* adlı eserinde yapıldığı iddia edilmiştir.¹⁷⁰ Bu da hicri sekizinci yüzyıla kadar literatürde örfe, dolaylı olarak da âdete dair hukuki çerçeveyi betimleyici terimsel müstakil bir tanımlama denemesinin bulunmadığını göstermektedir. Nesefî'nin söz konusu tanımında örf, akla dayalı olarak vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca kabul gören söz ve eylem biçimleri şeklinde ifade edilmiştir.¹⁷¹ Âdet ise fıkıh literatüründeki en eski tanımlardan birinde, aklî bir bağlantı olmaksızın tekrar eden söz ve davranışlar olarak belirtilmiştir.¹⁷² Her iki tanım karşılaştırıldığında özellikle selim tabiata uygun olma, akıl ve vicdanda karşılık bulma kriterlerinin âdet tanımında yer almaması mana itibarıyla örfün âdetten daha özel bir kapsama sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca bir söz ya da eylemin âdet olarak nitelenebilmesi için akıl şartı aranmaması, kategorik açıdan müessirin canlı ya da cansız tüm varlık gruplarına dahil edilebildiğini ve dolayısıyla söz konusu düzenli tekrar ifade

¹⁶⁹ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l Fıkh* (Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1987), 252.

¹⁷⁰ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *el-Mustasfâ Şerhu Fıkhü'n-Nâfi'*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Sa'd el-Ğâmidî (Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1432), 425; Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *el-'Urf ve'l-âde fî re'yi'l-fukahâ'* (Kahire: Matbaatu'l-Ezher, 1947), 8; İbrahim Kafi Dönmez, "el-Urf (Örf) fi'l-Fıkhî'l-İslamî", *Dirâsât Fıkhîyye ve Usûliyye* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 129.

¹⁷¹ Nesefî'nin, örf ve âdet arasında kapsam bakımından eşitliği savunduğu ifade edilmiştir. Bu iddiaya göre Nesefî'nin örf tanımı, aynı zamanda âdetin de tanımı olmaktadır. bkz. Ebû Sünne, *el-'Urf ve'l-âde fî re'yi'l-fukahâ'*, 8, 13. Bu tanımın Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ* adlı eserinde yer aldığı yönündeki iddialar yanlışlanmış, söz konusu hatalı tespitlerin sebebi, eserlerin isim benzerliğine bağlanmıştır. Ayrıntılı malumat için bkz. Dönmez, "el-Urf (Örf) fi'l-Fıkhî'l-İslamî", 130.

¹⁷² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 1/282.

eden hal ve durumların, irade ve istem dışı eylem türlerinden olabileceğini göstermektedir. Nitekim her iki tanım arasında muhteva açısından fark olduğunu iddia eden hukukçulara göre aslında örf, âdetin akıl ve iradeye dayanan bir türüdür. Bunun yanında hukuki kaynak olarak örf ve âdet arasında bir fark olmadığı, zira *Mecelle*'nin otuz altıncı maddesindeki “*Âdet muhakkemdir, yani hüküm-i şer’îyi ispat için örf ve âdet hakem kılınır. Gerek âmm olsun gerek hâs olsun*”¹⁷³ ibaresinde örf ve âdet arasında ayırım yapılmadığı, her iki terimin de aynı manada kullanıldığı ifade edilmiştir.

Örf ve âdet meşruiyeti, konusu ve niteliği, kaynak ve kapsamı gibi farklı açılardan çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Taksimlerin çoğu kendi arasında benzerlik arz etmektedir. Söz gelimi örf bir tasnifte sebebi açısından kavli ve amelî; kaynağı açısından âm, hâs ve şer’î; sözlük anlamı açısından da takrir edici ve hüküm verici olarak toplamda üçe ayrılmıştır. Akabinde âdet şer’î ve gayri şer’î olmak üzere ikiye, gayri şer’î âdet ise sabit/küllî ve değişken/cüz’î şeklinde yine ikiye taksim edilmiştir.¹⁷⁴ Bir başka taksimde ise önce nassın kabul ettiği, reddettiği yahut hakkında naslarda beyanın bulunmadığı örf ve âdetler olarak üçe ayrılmıştır. Daha sonra sıhhat yönünden sahih ve fâsit örf; mesned yönünden kavli ve âdet/teâmül anlamına geldiği ifade edilen amelî örf; kaynak yönünden örf-i âm, örf-i hâs ve şer’î örf şeklinde kısımlara ayrılmıştır.¹⁷⁵

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere her iki terimin içerik açısından farklı değerlendirmeleri mevcutsa da söz konusu farklılığın genel olarak terimlerin karşılıklı kapsayıcılıklarına ilişkin olduğu görülmektedir. Nitekim örf ile âdet arasında kapsam açısından umum ve husus mutlak ilişkisi olduğunu beyan eden kimi usûlcülere göre âdet örften daha kapsamlı iken İbnü’l-Hümâm es-Sivâsî (ö. 861/1457) ve onun düşüncesinde olan usûlcülere göre ise örf daha kapsamlıdır. Ebü’l-Berekât en-Nesefî ise

¹⁷³ Hayreddin Karaman, “Âdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/370.

¹⁷⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/488, 509, 510; Ebû Sünne, *el-‘Urf ve ‘l-‘âde fî re’yi ‘l-fukahâ’*, 17-22.

¹⁷⁵ Şener, “Örf, Âdet ve Göreneğin Hukuki Değeri”, 222-227.

örf ve âdet arasında kapsam bakımından eşitlik olduğunu iddia etmektedir.¹⁷⁶ Genel kanaat ise hukukun bağlayıcılık özelliğinin bir getirisi olarak örf ve âdet arasında yaptırım gücü noktasında hukuki kaynak anlamında bir farkın bulunmamasıdır. Söz konusu hukuki yaptırım gücü, insan hayatının işleyişinde düzenli tekrarlarla cari olan birtakım söz ve edimlerin sadece tekrarlardan ibaret olmadığını, toplumsal düzenin tesisi için vazgeçilmez unsurlar olduğunu göstermektedir. Bunun yanında usûl-i fıkıh ve kelam ilminde örf ve âdet, ele alınış şekilleriyle benzerlik arz etmektedir. Söz gelimi gayr-i şer'î âdet kapsamında zikredilen zamana, mekâna ve durumlara göre değişiklik arz etmeyen yeme, içme, uyku, sevinç, hüzn gibi bazı düzenli ve sabit haller aslında aynı zamanda bir kelam terimi olarak âdetullah kapsamına dahil olmaktadır. Âdet terimi özelinde her iki disiplinde de kulların fiilleri ve fiillerin iradeyle olan bağlantıları önemlidir. Nitekim hukukta dinen yükümlü kimselerin sorumlu tutulabilmeleri, eylemin iradeyle gerçekleşmesine bağlıdır. Kelam ilminde ise mükelleflerin özgür iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemleri ve bu eylemlerinin Allah'ın iradesi ile olan bağlantısı incelenir. Sonuç olarak fıkıh ilmi için failin ne tür bir âdet gerçekleştirdiği, kelam için ise failin âdetini nasıl gerçekleştirdiği önemlidir.

Sonuç itibariyle genel bir değerlendirme yapacak olursak âdet kavramının farklı disiplinlerdeki anlam çeşitliliği, terimin sadece kelâmî literatüre hasredilemeyeceğini, aynı şekilde kelâmî bağlamda taşıdığı anlamın da diğer disiplinlerden tamamen bağımsız düşünülemeyeceğini göstermektedir. Örneğin mantık ilmine baktığımızda, mantığın bir yöntem olarak zorunlu sayılmasına karşılık âdetin zorunlu bir ilişki doğurmadığı yönündeki yaklaşımın, ontolojik ve epistemolojik nedensellik ayrımlarıyla dengelendiği ve böylelikle bilgiye ulaşabilmenin mümkün hale getirildiği görülmektedir. Buna göre

¹⁷⁶ Nesefî, *el-Mustasfâ Şerhu Fıkhu'n-Nâfi'*, 425; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr 'alâ'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1389), 7/15; Ebû Sünne, *el-'Urf ve'l-'âde fi re'yi'l-fukahâ'*, 13.

yaratılmışlar arasında gözlenen mantıksal nedenlilik aslında ontolojik anlamda zorunlu olmayıp, ilahî iradeye dayalı bir keyfiyetle cereyan etmektedir.

Ahlâk disiplininde ise bireysel irade ve değerler sistemi üzerinden Allah'ın insanla olan ilişkisi temellendirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu noktada âdet alışkanlıkların da ötesinde, ilahî değerlerin bireylerde tecelli etme şekli olarak karşımıza çıkar. Bir diğer ifadeyle ahlâkî açıdan âdet, Allah – insan ilişkisini, insanın özgür iradesine imkân tanımakla beraber onda yaratılan değerler sistemiyle erdemli toplumların oluşması bağlamında, bireylerin tekrar eden davranışları sonucunda kazandığı melekelerle ilişkilendirerek açıklamaya çalışan terminolojik bir muhteva sunmaktadır.

Öte yandan Tefsir disiplininde, Allah'ın mâsivâ ile olan ilişkisinin dil üzerinden okunmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda Kur'ân'da belirli bir anlam örgüsünü ortaya koyacak şekilde tekrar eden ifade biçimlerinin sistematize halini anlatan âdetü'l-Kur'ân kavramı, Allah'ın kozmik evreni yaratma ve idare etmesinin yanında, Kur'ân'ın lafız ve beyan tarzında da belirli bir ilahî düzen ve ölçü tesis ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede âdetü'l-Kur'ân, bir bakıma ilahî dilin kendine özgü ifadesidir. Aynı zamanda belli yapıların Kur'ân'da sürekli tekrar etmesi, vahyin düzenli ve ilahi sünnete dayalı olarak inzal edildiğine işaret eder. Bu durum, Allah – insan ilişkisinin dil ve anlam aracılığıyla süreklilik arz ettiğinin göstergesidir.

Fıkıhta ise insan/toplum – Allah ilişkisi normatif düzen bağlamında temellendirilmektedir. Örf ve âdet, bir diğer ifade ile sosyal hayatta süreklilik kazanan uygulamaların, toplumların maslahatı doğrultusunda cari olan tekrarlara tekabül eden önemli bir kısmı, ilahî irade tarafından da meşru görülmüş ve bu bağlamda hükümlerin dayanağı olarak da görülmüştür. Buna göre Allah, beşerî düzenin yaratıcısı olmakla beraber koruyucusu ve düzenleyicisidir. Aynı zamanda âdetin hukuki bağlayıcılığı, ilahî iradenin sosyal hayatla iç içe geçmesinin bir tecellisidir.

Görüldüğü üzere her disiplinin âdete yüklemiş olduğu anlam değişse de bütün yorumlar en nihayetinde Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla olan ilişkisini temellendirme amacıyla birleşmektedir. Mantık disiplini söz konusu ilişkiyi sebepliliğin epistemolojik yönüyle, ahlâk ilmi bireysel değer ve irade üzerinden, tefsir alanı dilin anlam yapısı ve sistematik tekrar kalıplarıyla, fıkıh ise sosyal normlar ve hukuki bağlayıcılık üzerinden açıklamaktadır. Aslına bakılacak olursa bu çok boyutlu yaklaşımlar, zikri geçen ilişkinin gerçekleşebileceği düzlemlerin ne denli çeşitli olduğunun da göstergesidir. Bu durum, âdetin yukarıda sayılan disiplinler dışında daha birçok disiplinde başka terimsel muhtevalarla yer alabileceğine de kapı aralayan bir yorumu mümkün kılar. Kelâmî terminoloji bağlamında ise âdet, asıl itibariyle Allah – âlem ilişkisinin ne düzeyde ve hangi şekillerde gerçekleştiğini açıklamaya çalışırken kullandığı bir modeldir. Bu noktada aslında kelâmî muhteva, bir bakıma âdetin diğer disiplinlerdeki alımlanış yönleri ile ortak noktalarda buluşmaktadır. Zira Allah'ın masiva ile olan ilişkisi kelâm ilminde tek boyutlu ele alınmaz. Aksine kronolojik düzlemde kelâmî konuların en geniş hali düşünüldüğünde, epistemoloji ve ahlâkın yanı sıra umûr-i âimme' nin de literatüre dahil edilmesiyle kapsamlı bir ontolojiye de yer verilmiş ve böylelikle diğer disiplinlerle kesişen geniş bir düşünce alanı ortaya konmuştur. Burada kelâmî diğer disiplinlerden ayıran hususiyeti, tevhid prensibine dayalı marifetullahı ulaşabilme çabasında aranmalıdır. Âdet terimi özelinde diğer disiplinler, Allah – âlem ilişkisinin keyfiyetini farklı düzlemlerde sorgularken kelâm ilmi, öncelikle söz konusu çok boyutlu muhtevasını isbât-ı vâcip yapmak için bir araç olarak kullanmıştır. Bir diğer ifade ile mesâil olarak isimlendirilen itikadi esasların temellendirilmesi ve savunulmasında vesâil olarak benimsemiştir. Daha sonra âlemde mevcut olan düzeni, ilahi irade ve kudretin güdümünde olarak varlık, bilgi ve değer eksenli açıklamaya çalışmıştır. Son olarak kelâmın, âlemdeki düzeni açıklamaya çalışırken söz konusu çok boyutlu muhtevasına dayanması, Allah'ın yaratmış olduğu düzene doğrudan müdahalesini ima eden âdet

anlayışının, aslında kozmoloji yanında farklı alanlarda da mevcut olması gerektiği neticesini doğurmaktadır.

1.2. Kelâm Tarihinde Âdet Teorisinin Ortaya Çıkışı

1.2.1. Tarihi Arka Plan: Yunan Antikitesiyle Yüzleşme Zarureti

Evrende var olan kozmik düzen ve işleyişin, İslâm kelamcıları tarafından bir nevi modelleniş olarak ifade edilebilecek âdet teorisinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan saiklerin kökenlerini, aslına bakılırsa İslâm'ın doğuşundan asırlar önce insanlığın Tanrı ve alem anlayışını şekillendirme çabası güden felsefi birikimde bulabilmek mümkündür. Nitekim kelam ilmi de İslâm dininin inanç esaslarıyla bağdaşmayan, tabiri caizse genleriyle uyuşmayan her türlü iddiayı ve yaklaşımı çürütmek amacıyla teşekkül etmiştir. Hicretten yaklaşık bir buçuk asır sonra fetihlerle batıda Kuzey Afrika, kuzeyde Kafkasya ve doğuda Orta Asya sınırlarına kadar genişleyen İslâm coğrafyasında, İslâm dininin diğer kültürlerle karşı inanılabilir bir din olduğunu kanıtlama gerekliliği, söz konusu amacı doğuran önemli etmenlerden olmuştur. Zira Müslümanların gerek etnik gerek kültürel ve gerekse coğrafi sınırlarını aşmayıp sadece kendi aralarında yaşayarak izole edilmiş ve homojen yapıda bir toplum düzenine sahip olmaları durumundaki bir senaryoda, dini temellendirme gibi bir faaliyete belki de bu denli ihtiyaç duymayacak olmaları içten bile değildir.

İslâm dininin entelektüel birikiminin taşıyıcılarından olan ilk kelamcıları, dini temellendirme ve savunma çabasına sevk eden en önemli etmenlerden biri de yukarıda ifade ettiğimiz üzere Yunan antikitesinden tevarüs edilen Tanrı ve doğa yaklaşımları olmuştur. Bu yaklaşımlar her ne kadar Helenistik dönemin son ve büyük metafizik akımı olan Yeni Eflâtunculuğun devamı niteliğindeki İslâm filozofları tarafından İslâm'ın temel inançlarıyla uyumlu hale getirilmeye çalışıldıysa da nihai kertede kelamcılar tarafından kabul edilmemiştir.

Bilindiği üzere Yeni Eflatuncu filozoflarla devam ettirilen Antik Çağ Yunan felsefe geleneği, asırlarca hüküm sürdüğü coğrafyalarda Hristiyanlığın yayılması ve Orta Çağ'ın klasik teizm düşüncesinin sevk ettiği statik ve skolastik dünya görüşünün karşısında gerilemiştir. Patristik dönemin ortalarında (M.S. II-VIII) Doğu Roma İmparatorluğu tarafından Hristiyanlığa aykırı olduğu gerekçesiyle Urfa (Edessa) (m. 489) ve Atina'daki (m. 529) felsefe okullarının kapatılması ve felsefenin sistemli şekilde bir devlet politikası halinde yasaklanması söz konusu gerilemeyi hızlandırmıştır. Yasaklamalar akabinde Antik Yunan felsefesi bir bakıma duraklama devrine girmiş ve varlığını Mısır, Suriye, Irak, İran gibi sayılı havzalarda devam ettirmiştir. Asırlar sonra bu coğrafyaların Müslümanlar tarafından ele geçirilmesiyle Yunan felsefî mirası tercüme hareketleriyle Arapça'ya aktarılarak tekrar yeşertilmiş ve hususen kelamcıların konu edindikleri öncelikli alanlardan biri olmuştur.¹⁷⁷

Kelamcıların felsefeye karşı kayıtsız kalamayışlarını, aynı zamanda felsefenin mahiyetine ilişkin bir husus olarak da değerlendirmek mümkün görünmektedir. Nitekim her iki disiplin de esasında aynı meseleleri konu edinmektedir. Yalnız bu durum, dini ilimlerin en yüksek mertebesinde, eşrefü'l-‘ûlûm olarak görülen kelam ilminin felsefeye muhtaç duruma düşmesi yahut temel ilkelerini felsefeden alma ithamlarına muhatap olması gibi bir tehlike doğurmuş, bu sebeple kelamcılar metafiziğin konusu olan varlığı artık kelam ilminin mesâiline dahil etmiş ve varlığı bizatihi kendileri araştırmaya başlamışlardır.¹⁷⁸ Mahiyet itibarı ile kelamı felsefenin güdümünden kurtarma misyonunun öncü ismi ise Gazzâlî olmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Gazzâlî ile birlikte kelam ilmine ilk defa açık ifadelerle tümel/küllî bir hüviyet atfedilmiş ve konusu “mevcûd” haline dönüştürülmüştür.¹⁷⁹ Kelam ilmine sadece mevcûd konusu dahil

¹⁷⁷ Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı -Teistik Perspektif-* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 19-23.

¹⁷⁸ İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde ‘Konu’ Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 19.

¹⁷⁹ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1413), 6.

edilmekle kalınmamış, ilerleyen dönemlerde Râzî ve Âmidî ile birlikte “ma‘dûm” ve “hal” kavramları, cem ve tahkik döneminde ise “ma‘lûm” kavramı ve dahi bu dönemde daha da yaygınlık kazanmış durumdaki “umûr-ı âmme” olarak ifade edilen metafizik bahisler de dahil edilerek kelâmın konusu olabilecek en geniş sınırlara taşınmaya çalışılmıştır.¹⁸⁰

Felsefenin tanımları arasında Eflâtun’a atfedilen ve daha sonra ilk İslâm filozofu Kindî (ö. 252/866) tarafından da zikredilen “*insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemesidir*”¹⁸¹ tanımı, felsefenin teolojik bir muhtevasının da olduğuna işaret eden bir başka veçhesidir. Bu tanımın benzer varyasyonları Hristiyan ilahiyatında da görülmektedir. Örneğin Patristik felsefenin ilk döneminin önemli filozof ve apolojistlerinden biri sayılan Aziz Justin’e (M.S. 165?) göre felsefenin amacı, insanları Tanrı’yla birleştirmektir ve kendisine göre felsefe bu amacını en iyi Hristiyanlıkta bulmuştur.¹⁸² Hatta bu yaklaşım ilerleyen asırlarda skolastik dönemde de varlığını sürdürmüş ve Thomas Aquinas (ö. 1274) gibi teolog ve filozoflarca söz konusu benzerlik insanın da ötesinde evrenin kendisine taşınmış¹⁸³ ve böylece etik temalı genel bir tanım, ontik temalı daha hususi bir teolojik yaklaşıma (*onto-teolojiye*) ilham olmuştur. Zira Gilson Hristiyan felsefesini, Hristiyan vahyini aklın ayrılmaz bir bileşeni ve tamamlayıcı unsuru olarak gören her türlü felsefe olarak tanımlamakta ve felsefenin bir alt dalı olarak görmektedir.¹⁸⁴ Binaenaleyh evrenin Tanrı’nın bir iz düşümü olarak görülmesi de

¹⁸⁰ Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, 24; Fatih İbiş, “Kelâmın Felsefileşme Süreci”, *Kader* XXI/1 (2023), 240.

¹⁸¹ Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî, “Tarifler Üzerine (Risale fî hudûdî’I-eşya ve rusûmihâ)”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 191.

¹⁸² Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu* (İstanbul: Açılımkitap, 2003), 49.

¹⁸³ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 177. Aslına bakılacak olursa insanın Allah’ın fiillerine benzemesinden kastedilen, mümkün merteye ahlaki erdemler ve bilgeliğin kazanılmasıyla Allah’ın fiillerine yaklaşabilmektir. Yalnız bununla beraber, Allah’ın dışında kalan muhdes mevcûdatı ifade eden âlem, aynı zamanda Allah’ın da bir fiilidir. Hristiyan teolojisinde evrenin Tanrı’ya benzetiminin altında yatan gerekçeyi teşkil eden de bu durumdur. İnsan da en nihayetinde evrenin bir parçası olduğundan, iradesine dayalı ahlaki kazanımları oranınca içerisinde yaşadığı ilahi nizamın tekamülüne yakınlaşmaktadır.

¹⁸⁴ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 17.

Hristiyan felsefesinin, dolayısıyla da felsefenin bir konusu olmaktadır. Bu minvalde evrenin kendisi, ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlı olmakla beraber yapısı ve işleyişindeki düzenlilik, Tanrı'ya benzerliği sebebiyle Tanrı'nın aşkınlığının birer dışa vurumu olarak görülmüştür (*kozmo-teoloji*). Çünkü evrenin Tanrı'nın bir malûlü olduğu iddiasının, aynı zamanda zorunlu olarak Tanrı'nın da benzeri olduğu sonucunu doğurması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁸⁵

Görüldüğü üzere İslâm'dan asırlar önce zuhur eden Hristiyan ilahiyatında, Yunan felsefesinden tevarüs edilen “insanın Tanrı'nın fiillerine benzemesi” yaklaşımının benzeri, tarihsel seyirde çeşitli formlarda ele alınmış ve salt bir felsefe tanımından öteye geçerek teistik temelli semitik semavi bir dinde Tanrı'nın aşkınlığının tezahürü olarak yer yer Tanrı alem ilişkisi kapsamında da değerlendirilmiştir. Bu alem görüşüne göre varlıkların tamamı, Tanrı'nın iyilik ve mükemmelliğini yansıtacak şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla bu mükemmellik cevher, araz, atom, varlıklar arası etkileşim ve nedensellik gibi evrenin yapısı ve işleyişine de içkindir. Daha önce de değindiğimiz üzere benzer bir yaklaşım tarzı İslâm kelamcılarında da görülmektedir. Çünkü kozmolojiye girmeden, yani evren hakkında konuşmadan Tanrı'ya varabilmek, ilahi bilgiye ulaşabilmeyi sağlayacak tek varlık türünün göz ardı edilmesi demektir. Bununla beraber Allah'ın fiillerine benzeme yaklaşımı, bir bakıma insanın inançtan bağımsız düşünilemeyen, Tanrı güdümünde bir hayat yaşaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla karar mekanizması ve metodolojik yaklaşımlardaki farklılaşmaya rağmen her iki alanın da Tanrı'nın zâtı, sıfatları, mümkün varlıklarla olan ilişkisi gibi müşterek birtakım meseleleri konu edinmesi, kelamcılarının da ilgisini çekmiş olmalıdır.

Kelamcıları, Yunan mirası ile yüzleşmek zorunda bırakan bir diğer esas etmen ise kendilerinden önceki mevcut kültüre nispetle evrendeki düzen ve yapının sistemli ve rasyonel bir şekilde açıklanmasının Antik Yunan filozofları ile başlamış olmasıdır. Çünkü

¹⁸⁵ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, 128, 177.

Antik Yunan çağı aynı zamanda mitostan logosa, bir diğer ifade ile Homerik gelenekten teistik zihniyete kapı aralayan bir çağa öncülük etmiştir. Bu çağda Homerik geleneğin mitolojik ve masalsı anlatılarla şekillendirdiği antropomorfik Tanrı anlayışları artık eleştirilmeye başlanmış, arke arayışı gibi kozmogonik teori ve açıklamaların peşine düşülmüştür. Bunun altında yatan sebep ise ahlaki ve tutarlı bir Tanrı mefhumunu temellendirmek olmuştur.¹⁸⁶

İnsanlık tarihinin entelektüel gelişimindeki bu kıymetli dönüşümün tetikleyici unsuru hakkında zihin yorduğumuzda ilk dikkat çeken şey, şüphesiz rasyonel sorgulama faaliyetleridir. Nitekim Yunan düşünürleri, içerisinde bulundukları doğaya ve varoluşa dair kendilerinden önceki toplumların aksine daha tutarlı ve akılcı bir açıklama arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu çaba aynı zamanda Kur‘ân’ın insanlara sık sık tabiat üzerine düşünmeyi, tefekkür etmeyi ve ders çıkarmayı öğütlemesi¹⁸⁷ ile de paralellik arz etmektedir.¹⁸⁸ İnsanın mahiyetine ilişkin aslî hususiyetlerin tekamülüne yön veren bu entelektüel metodu Kur‘ân’ın nüzûlünden asırlar önce benimseyen ve kendilerine ilahi bir uyarıcı gönderildiğine dair yazılı kaynak bulunmayan Yunan düşünürlerinin oluşturdukları fikrîsel çaba, nihayetinde kendilerini politeist bir inanç geleneğinden monoteizmi çağrıştıran bir Tanrı tasavvuruna iletmiş, bir nevi teistik Tanrı anlayışının ilk izlerine öncülük etmiştir.

Her ne kadar antik dönem Yunan düşüncesinde Tanrı mefhumu doğa üstü ve aşkın bir form niteliği taşımasa da kendisine tanrısal değerlerin atfedildiği birtakım kavram ve

¹⁸⁶ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı -Teistik Perspektif-*, 83, 84.

¹⁸⁷ Yûnus 10/6; er-Ra’d 13/3; en-Nahl 16/10.

¹⁸⁸ Zira Kur‘ân, akıl ve gözlem yoluyla hakikate sevk etmesi ve inancın temeline akletmeyi yerleştirmesi anlamında kutsal kitaplar arasında özel bir konuma sahiptir. Öyle ki Kur‘ân’da nazar, tefekkür, tedebbür, re’y, i’tibâr gibi entelektüel bir faaliyet olarak akletmenin birçok varyantına yer verilmiş, bunun yanında 750 yerde ‘ilm kelimesinden türeyen ifadelerin bulunduğu kaydedilmiştir. Ayrıca ifadelerdeki söz konusu çeşitliliğin ilmî hakikatlere kapı aralaması ve ahlâkî edimleri tanzim ederek erdemliliğe sevk etmesi açısından akletmenin teorik ve pratik yönlerine işaret ettiği belirtilmiştir. İlgili değerlendirmeler için bkz. Ömer Mahir Alper, “İslam, Akıl ve Hakikat”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2010), 40, 41.

anlamlarla şekillenmiştir. Bu anlam arayışları, dış dünyadaki anlaşılamaz ve açıklanması zor olarak görülen tek tek bireylerden müteşekkil vaziyetteki çokluğun, ancak ve ancak kendisinden doğmuş olabileceği düşünülen bir birliğe, yani ilk maddeye (*arkhe*) indirgenmeye çalışıldığı varlık ve doğa felsefesinin hâkim olduğu Presokratik döneme tekabül etmektedir.¹⁸⁹ Aynı zamanda bu arayışlar, “neden”in ve dolayısıyla da nedensellik düşüncesinin dayandırılabilmesi, bilinen tarihteki ilk örnekleri teşkil etmesi açısından önem arz etmektedir.¹⁹⁰ Söz gelimi Thales (m.ö. 625-545) “her şeyi sudan meydana getiren ‘evren ruhu’” görüşüyle; Anaksimandros (m.ö. 612-547) “her şeyin kendisinden çıktığı ve yine ona döndüğü asıl kaynak, yıldızları idare eden, ezelî ve ebedî aktif neden (Apeiron)” düşüncesiyle; Ksenophanes (m.ö. 570-480) “evreni zihin gücüyle hareket ettiren hareketsiz düşünce ve ölümlülerden tamamen farklı benzersiz olan” fikriyle; Herakleitos (m.ö. 535-475) “her şeye yeten her şeye egemen olan ve her şeyi aşan bir kanun olarak ‘Logos’” yaklaşımıyla; Empedokles (m.ö. 490-430) “insan uzvuna sahip olmayan, elle tutulup gözle görülmeyen ve evreni aşan bir ‘düşünce’” fikriyle; Anaksagoras (m.ö. 500-428) ise “maddeye hükmeden, ona hareket ve biçim veren ruh anlamında ‘Nous’” düşüncesiyle söz konusu dönemde kavramsal dizgeyi meydana getiren düşünürler olmuşlardır.¹⁹¹

Felsefe tarihinde yetersiz bir düşünür olduğu savunularak filozof sayılmayan, aynı zamanda tam aksine devrimci bir filozof olarak hakkında övgüler dizilen, bu sebeple hakkında iki uç noktada görüş ayrılıkları bulunan mezkûr düşünürlerden Ksenophanes, homerik geleneğe ait zikri geçen antropomorfik Tanrı anlayışlarına karşı gelme

¹⁸⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 37.

¹⁹⁰ Aristo, *Metafizik*'in birinci (*alpha*) kitabında “İlk Yunan Filozoflarının Neden Araştırmaları” başlığı altında “neden” üzerine yapılmış kendinden önceki tartışmaları incelemiştir. Fakat bununla birlikte hususen *Fizik* ve *Metafizik* kitabında ayrıntılı bir şekilde ele aldığı ve başka eserlerinde de yer yer incelediği üzere, nedensellik anlayışını sistematize ederek felsefî bir model haline getiren ilk filozofun Aristoteles olduğu kabul edilir. bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 61-67; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 86-95, 236-239.

¹⁹¹ Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı -Teistik Perspektif-*, 88, 89.

anlamında öne çıkan örnek isimlerden olmuştur. Öyle ki Homeros ve Hesiodos'un şiirlerindeki Tanrı tasavvurlarını reddederek dönemin hâkim din anlayışına karşı açıktan eleştiri getiren ilk filozof olarak değerlendirilmiştir.¹⁹² Bunun yanında yalın bir din eleştirmeni veya teolog olmasından ziyade, doğa ve Tanrı arasındaki bağlantıyı ilk defa tesis etmeye çalışan bir fizikoteolog olarak da görülmüştür.¹⁹³ Söz konusu Tanrı tasavvurları sebebiyle kendisi kimi araştırmacılar tarafından panteist, kimisi tarafından monoteist olarak değerlendirilmiştir. İfadelerinde doğaya içkin panteist vurgular barındırması ve tamamen aşkın bir yaratıcı anlayışını benimsememesi sebebiyle her ne kadar Ksenophanes'in kesin olarak monoteist olduğu kanısına varmak mümkün olmasa da biçim ve düşünce olarak ölümlülere benzemeyen, her şeyden yüce, tek bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu noktasında şüphe yoktur.¹⁹⁴

Semitik dinlerin ortaya çıkışıyla ilahi metinler ve peygamber öğretileriyle zenginleşen Orta Çağ'ın klasik teizmiyle birlikte ise tanrısal arayışlar bir anlamda son bulmuş, artık insanların zihnindeki Tanrı algısı bilinçli, irade sahibi, yetkin, aşkın ve mutlak bir varlık olarak şekillenmeye başlamıştır. Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere filozofların, özellikle de miladi 9. ve 12. yüzyıllar arası Orta Çağ'a damga vurmuş İslam filozoflarının Tanrı ve alem yaklaşımları, bazı noktalarda kelamcıları tatmin etmemiştir. Şöyle ki İslâm filozoflarının Tanrı algısı, zatı gereği zorunlu olan bir Tanrı'ya dayanmaktadır. Bu yaklaşımın kelam geleneğinden farkı, filozofların nedensellik anlayışlarında yatar. Zira genel kanaat olarak İslam filozofları tarafından Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu, aynı zamanda onun bir "illet" olarak kabul edilmesi demektir. Buna göre bir varlık faillik şartlarını taşıyor, bir başka şeyin nedeni oluyor ve neden olmak için bir başka şeye ihtiyaç duymuyorsa, sonucunu gerektirmesi bir zorunluluktur. Sonucunu zorunlu olarak gerektiren Tanrı ezeli olduğu için, âlemi de ezelden beri var

¹⁹² Nurdane Şimşek, "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı", *Felsefe Arkivi* 2/43 (2015), 65.

¹⁹³ Lokman Çilingir, "Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine", *Temaşa Felsefe Dergisi* 16 (2021), 137.

¹⁹⁴ Şimşek, "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı", 71, 72.

ettiği düşünülür. Bu durum da âlemin kendine nispetle mümkün fakat aynı zamanda da Tanrı'ya nispetle zamanda başlangıcının olmaması anlamında ezeli olduğu sonucunu doğurur.¹⁹⁵ Her ne kadar Kindî¹⁹⁶ başta olmak üzere bazı filozoflar, âlemin sonradan yaratıldığına dair kelamcılarla müşterek kanaatlere sahip olsalar da genel kabul gören hâkim felsefî paradigma karşısında marjinal kalmışlardır.¹⁹⁷ Kelam geleneğinin felsefe ile örtüşmeyen yaklaşımlarından biri de Tanrı'nın sıfatları meselesi olmuştur. Çünkü İslâm filozoflarına göre Tanrı saf varlıktan ibaret olduğundan, hakkında söylenebilecek her türlü niteleme ve özellik, aslında saf varlığı değişik açılardan anlatan isimlerden başka bir şey değildir. Bu sebeple O'nun, varlık oluşunun dışında herhangi bir sıfatından bahsedilemez. Dolayısıyla kelamcıların iddiasının aksine Tanrı, belirli alternatifler arasından tercihte bulunmak anlamında iradeye sahip bir varlık değildir. Âlem de bu anlayışla örtüşecek şekilde, Tanrı'da herhangi bir parçalanma bölünme ve eksilmeye konu olmaksızın, Tanrı'nın mutlak varlığından zorunlu olarak taşmak suretiyle, sudûr yoluyla varlık bulur.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 92.

¹⁹⁶ Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 30, 149-150, 197-202, 203-205, 207-211, 216.

¹⁹⁷ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]) de âlemin sonradan yaratıldığını savunduğu öne sürülmüştür. bkz. Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf*, 92. Fakat bununla beraber Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin, âlemin yoktan yaratılması meselesinde görüşünün net olmadığı, aksine zamanın yokluğunun düşünülmemeyeceği görüşü sebebiyle âlemin kıdemi fikrine daha meyilli olduğu ifade edilmiştir. bkz. Mustafa Çağrı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/306. Ayrıca Bağdâdî'nin, meşşâî filozofların sudur nazariyesini kabul etmemesi, ispât-ı vâcib noktasında mümkün varlıklardan hareketle bir sonuca varmaya çalışması, yokluğu bil kuvve ve arazî olarak görse de hudûsun şartı olarak değerlendirmesi gibi yaklaşımları, kelamcıların hudûs deliliyle bir ta'dîl çabası olarak da değerlendirilmiştir. bkz. Ferruh Özpilavcı, "Nedensellik Bağlamında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 68, 73-76. Tüm bu değerlendirmelere bakıldığında Bağdâdî'nin yoktan yaratma teorisini benimsediği hakkında doğrudan ifadelerinin olmadığına dair söylemleri dikkate almakla beraber, netice itibarı ile kendisinin âlemin var oluşu hakkındaki teoriler noktasında meşşâîlerden ayrıldığı ve kelam ile felsefenin sınırlarının esnek ve geçişken olduğu bir yöntem arayışı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁹⁸ Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf*, 93, 94. Her ne kadar kelam geleneği içerisinde Mu'tezile mezhebi ile İslâm filozofları arasında Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında bazı noktalarda görünürde benzer yaklaşımlar bulunsun da temelde bariz bir ayrışma söz konusudur. Mesela her iki grup da tevhid prensibine aykırı olacağı gerekçesiyle Allah'ın zatı ile sıfatları arasında ayırım

Sudûr teorisi (*emanation/procession*) aynı zamanda filozofların, Tanrı ve âlem ilişkisinin keyfiyetini tayin eden, yoktan yaratma (*ex-nihilo*) inancından farklı olan ve asıl kaynağını Aristo ve Platon felsefesini metafizik, mistik ve dini unsurlarla yeniden yorumlayarak genişleten Yeni Eflâtunculuk akımının kurucusu Plotinos’tan (ö. 270) alan bir teoridir. İslâm düşünce geleneğinde ise Yeni Eflâtunculuk akımının öncü isimlerinden Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından da benimsenmiş ve yeniden yorumlanmıştır.¹⁹⁹ Böylelikle filozoflar alemde var olan düzeni, alemin yapısı ve işleyişini ve cisimlerin her türlü hareketini sudûr ile gerekçelendirmişlerdir. Plotinus’un sudûr teorisi, ilk olarak Aristo tarafından konusu “mevcut olmak bakımından mevcut” olarak belirlenen metafiziğin, aynı zamanda İslâmiyet öncesi ikinci dönüm noktasının başlangıcı olarak değerlendirilir. Yalnız sudûr teorisi kaba tabirle önce Tanrı, Tanrı’dan sonra varlık bahşeden metafizik failer olarak görülen akıllar, sonra akıllarla cisimler dünyası arasında aracılık eden eksik mevcutlar olarak nefisler ve nefislerin tesiriyle sonsuz bir hareket döngüsü içerisinde olan cisimlerin oluşturduğu bir varlık hiyerarşisine dayanır. Söz gelimi metafizik fâil, tohumdan filizlenen bir bitkiye yahut yeni doğmuş bir hayvana bitki ya da hayvan olma mahiyetini, bir başka ifade ile türsel hakikatlerini bahşetme anlamında varlık verirken, fiziksel fâil her ikisinin meydana gelme sürecinde uğradığı değişimleri gerçekleştirir ve böylelikle Tanrı âlem arasındaki ilişki dolaylı olarak tahakkuk eder. Haliyle bu ilişki modelini gerekli kılan söz konusu hiyerarşinin kabulü, aynı zamanda kelmacıların hudûs delili ile temellendirmeye çalıştıkları Tanrı’nın

yapılmaması gerektiği, bu sebeple O’nun sıfatlarının zatından ayrı birer varlık olamayacağı noktasında hassasiyet gösterirler. Fakat bu hususta da aralarında önemli metodolojik ve ontolojik farklılıklar mevcuttur. Söz gelimi Mu‘tezile’ye göre Allah’ın sıfatları, O’nun zatının birer açıklaması olarak değerlendirilirken filozoflara göre Allah’ın zatından sudûr eden zorunlu sonuçlar olarak görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Erkan Bulut, “Mu‘tezile ve Filozofların Allah’ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi”, *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/1 (2022), 1-16.

¹⁹⁹ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

doğrudan müdahil olduğu bir yaratma anlayışını kaçınılmaz olarak reddeder.²⁰⁰ Zira hudûs teorisi zamansal bir başlangıca ve ilahi iradeye dayalı yoktan yaratmayı esas alırken, sudûr teorisi Mutlak Bir olan Tanrı'dan çokluğun mantıksal bir zorunlulukla varlık kazanmasını savunur.²⁰¹ Bununla beraber her iki teorik yaklaşım da sadece varlığın kaynağı olan bir Tanrı anlayışı, evrenin bağımsız bir varlık olamayacağı ve anlamlı bir düzene sahip olduğu hususlarında müşterektir.

Aslında kelâm ile Meşşâî felsefeyi birbirinden ayıran hususlar kelam ilminin, felâsifeyle daha yoğun bir şekilde diyaloga girdiği ve kendi temel ilkelerini güçlendirerek müstakıl bir disiplin olma yolunda ilerlediği, bu sebeple önemli dönüşümler geçirdiği müteahhirûn döneminde daha da belirginleşmiştir. Dönemin önde gelen kelâmcılarından Cürcânî'nin bu noktadaki yaklaşımı dikkat çekicidir. Ona göre yukarıda zikri geçen açıklamalarla da paralellik arz edecek şekilde kelâm ile Meşşâî felsefeyi birbirinden ayıran temel unsur, aslına bakılırsa kelâmın ilkelerini dini naslara dayandırmasıdır. Nitekim ilkelerini doğrudan akıldan alan felsefenin aksine, araştırma kapsamı itibariyle tümel bir disiplin olan kelâm, bu araştırmanın dayandığı ilkeler bakımından dini bir disiplindir. Kelâmın dini naslardan aldığı en hayati ilke ise *Tanrı'nın kâdir-i muhtâr* oluşudur. Bu ilke aynı zamanda Tanrı'nın *mûcib bi'z-zât* ve *illet-i ûlâ* olduğu iddialarına karşı, Tanrı'nın kasıt ve irade yoluyla fiil gerçekleştirdiğini vurgular. Bir diğer ifade ile Tanrı'nın evrenin illeti yerine faili olduğunu ifade eder. Kelamcıların ittifakla kabul ettikleri söz konusu ilkenin Tanrı'nın kemâli, âlemin hudûsü ve nedensellik meselelerine ilişkin üç önemli ilkeyi daha doğurduğu belirtilmiştir.²⁰²

²⁰⁰ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 604, 605, 641, 642; Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf*, 94-98.

²⁰¹ İslâm düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki temel yaklaşımlardan olan kelamcıların hudûs teorisi ile filozofların sudûr teorilerinin benzeşen ve ayrışan yönlerinin ayrıntılı mukayesesi için ayrıca bkz. Fatma Aygün, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *Kader* 16/1 (2018), 157-173, 179-181.

²⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/434-437; Türker, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”, 16.

Kısaca değinmek gerekirse birinci ilke, Tanrı'nın *kâdir-i muhtâr* oluşunun, O'nun bütün kemallerinin zatiyla zorunlu bir şekilde her an ve kesintisiz olarak etkin durumda oluşuna, bir diğer ifade ile bilfiil mevcut halde bulunmasına engel teşkil ettiğini bildirir. Zira Tanrı'nın tüm yetkinliklerinin bilfiil oluşunun kabul edilmesi, fillerinin kendisinden zorunlu bir şekilde taşmasını gerektiren sudûr anlayışına dayalıdır. Halbuki Cürcânî'ye göre Tanrı'nın fiili irade kasıt ve ihtiyar ile öncelenmiş olduğundan hâdis olmak durumundadır.²⁰³ Çünkü Tanrı, *kâdir-i muhtâr* oluşunun bir gereği olarak tüm fiilleri zorunlu sûrette her an gerçekleştirmez, aksine belirli bir irade ve kasıt doğrultusunda dilediği şekilde ve dilediği zaman fiilde bulunabilir. *Kâdir-i muhtâr* Tanrı anlayışının gerektirdiği söz konusu birinci ilke aynı zamanda hiçbir kelâmcının Cürcânî kadar açıklıkla dile getirmediği bir ilke olarak nitelenmesi açısından ilgi çekici ve önemlidir.²⁰⁴

İkinci ilke ise âlemin hâdis olduğudur. Aslında *kâdir-i muhtâr* Tanrı fikrine dayalı birinci ilke, zorunlu olarak âlemin hudûsünü gerektirmektedir. Zira Tanrı'nın muhtâr oluşu, âlemin ezelde var edilmesine manidir. Neticede Tanrı fiillerini irade ve kasıt yoluyla gerçekleştirmektedir. Âlem de Tanrı'nın bir fiilidir, dolayısıyla bu durum âlemin ezeli olmayıp yaratılmış olmasını zorunlu kılar.²⁰⁵

Üçüncü ilke ise nedenselliğin reddidir. Bu ilke de *fâil-i muhtâr* Tanrı anlayışının kaçınılmaz bir gereğidir. Çünkü Tanrı'nın fiilleri zorunlu olmadığından, Tanrı-âlem ilişkisi de nedensel bir zorunluluğa tabi olamaz. Dolayısıyla âlemdeki her şey, doğrudan Tanrı'nın iradesi, kudreti ve bilgisi ile meydana gelir. Bu sebeple doğadaki düzen ve ardışıklık, birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı değildir. Aksine ilâhî kudretin bir tecellisi olarak Tanrı'nın sürekli yaratmasıyla meydana gelmektedir. İşte söz konusu bu ilahi düzen, "*âdet*" terimi ile ifade edilmektedir.²⁰⁶

²⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 436, 437.

²⁰⁴ Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", 16.

²⁰⁵ Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", 16, 17.

²⁰⁶ Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", 17.

1.2.2. Kelâm Literatüründeki İlk Örnekler

Âdet teorisinin zikredildiği İslami ilimler literatüründeki ilk örneklerle, hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın ilk yarısı gibi çok erken bir dönemde rastlanabilmektedir. Bu dönem aynı zamanda Abbâsi hilafetinde Mu‘tezile mezhebinin altın çağlarını yaşadığı, Beytülhikme’nin de kurulmasıyla sistematik anlamda tercüme hareketlerinin hız kazandığı, hususen başkent Bağdat ve Basra’nın ilim, kültür ve medeniyet merkezleri olduğu bir döneme tekabül etmektedir.

Josef Van Ess, âdet teriminin kullanımına dair en eski örneğin, Basra Mu‘tezilesi’nin ileri gelen kalamcısı Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm’ın (ö. 231/845) öğrencilerinden ve Sâlih Kubbe olarak bilinen Ebû Bîşr Sâlih b. Ebî Sâlih’e (ö. 247/861) ait olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır.²⁰⁷ Benzer şekilde Van Ess’in, âdet teriminin en erken izlerinin Ebû Bîşr Sâlih b. Ebî Sâlih’e nispet edilebileceği yönündeki ihtiyatlı kanaati, Ulrich Rudolph’un değerlendirmeleriyle de aynı istikamette kuvvet kazanmaktadır. Nitekim Rudolph, Sâlih Kubbe’nin Nazzâm sonrası tabaka içinde belirleyici bir figür sayılmasa bile, insan fiillerini yalnızca nefsinde gerçekleşen bir tasarruf olarak sınırlayan yaklaşımıyla dış dünyada meydana gelen etkileri insana değil doğrudan Allah’a dayandıran bir açıklama tarzı geliştirdiğini ifade etmektedir. Bu suretle Kubbe’nin, fiil ile sonuç arasında zorunlu bir nedensellik bağı kurmayıp hâdiselerin insan fiiliyle birlikte (*inde fi’lihi*), bir başka ifadeyle fiilde bulunma esnasında yaratıldığını vurguladığını belirtmektedir. Bu itibarla Rudolph, Kubbe’nin söz konusu vurgusunun, bilhassa Allah’ı her şeyi kuşatan gerçek müessir sebep olarak konumlandırması

²⁰⁷ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra : eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin: Walter de Gruyter, 1992), 3/425. Âlemde vuku bulan hadiselerin zorunlu bir nedensellik ilişkisine dayanmadığı düşüncesinin, Kelâm ilminde ilk defa Basra Mu‘tezilesi tarafından dile getirildiği bilgisini teyit eden başkaca iddialar için bkz. Metin Yıldız, “Erken Dönem Eş‘ariyye’de Dakîku’l-Kelâm”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (Haziran 2020), 61; Demir, “Âdet Teorisi”, 3/1152.

bakımından, daha sonra “vesilecilik” diye anılacak teorinin temel unsurlarını önceleyen bir çizgiye işaret ettiğini beyan etmektedir.²⁰⁸

Ess, âdet teriminin bilinen en eski kullanımının Sâlih Kubbe’ye nispet edilebileceği yönündeki kanaatini doğrudan bir atıftan ziyade dolaylı bir temellendirme üzerinden ileri sürmektedir. Nitekim bu kanaatini Kâdî Abdülcebbâr’ın görmenin nasıl gerçekleştiğine dair ışın (*şuâ*) teorisi hakkında açıklama yaparken, eleştirmek için zikrettiği *Muğnî*’deki alıntı bir pasajdan hareketle kurmaktadır.²⁰⁹ Ess bunu yaparken öncelikle Sâlih Kubbe’nin tevlîd, ruh, rüya gibi idraklere taalluk eden çeşitli konulardaki görüşlerine kısa kısa değinir ve idrakin insan ürünü olmadığını, Tanrı’nın doğrudan yaratması ile gerçekleştiğini savunduğunu belirtir. Mesela ikincil fiiller, Kubbe’nin görüşüne göre insanla birlikte ortaya çıkmaz. Keza bu fiillerin gerçekleşmesi nesnelerinin tabiatından kaynaklanmamaktadır. Bilakis yaratıcının doğrudan müdahalesiyle gerçekleşir. Ess, Sâlih’in bu hususlarda sorumluluğu, hocası Nazzâm’dan daha fazla Tanrı’ya yüklediğini belirtmektedir.²¹⁰ Bunların yanında Sâlih Kubbe’nin, aynı tutumunu yansımalarla alakalı görüşlerinde de devam ettirdiğini söyler. Şöyle ki sofistler aynadaki yansımanın yalnızca zihinsel bir varsayımdan (*hisbân*) ibaret olduğunu ileri sürerken, Sâlih Kubbe buna karşı çıkar. Ona göre yansıma, tıpkı diğer algı nesneleri gibi, doğrudan Tanrı tarafından yaratılmış gerçek bir varlıktır. Hatta o, bu gerçeklik vurgusunu daha da ileri götürerek, aynadaki görüntünün, aynaya bakan kişinin kendisi gibi bir insan olduğunu öne sürecek kadar katı bir gerçeklik anlayışı benimser.²¹¹ Ess tarafından paylaşılan *Muğnî*’deki zikri geçen pasajda ise Kâdî, kişinin aynaya baktığında kendi yüzünün benzerini görmesinin Allah’ın yaratma âdeti (*ecrâ’l-âde*) sebebiyle gerçekleştiği

²⁰⁸ Ulrich Rudolph, “Vesilecilik”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Baslangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 464, 465.

²⁰⁹ Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/425.

²¹⁰ Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/422-425.

²¹¹ Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/424.

görüşünü reddetmektedir.²¹² Ona göre bir kimsenin görmesi, yalnızca gözünden belirli şekilde ayrılan bir ışın sayesinde mümkündür. Dolayısıyla kişinin aynaya baktığında yüzünün benzerini görmesinin sebebi de budur. Çünkü Kâdî için ışın, görmenin aslî şartıdır.²¹³ İşte Ess, söz konusu pasajda Kâdî'nin eleştirdiği âdet görüşünün sahibinin, daha önce zikrettiğimiz görüşleri sebebiyle yüksek ihtimalle Sâlih Kubbe olabileceğini düşünmektedir.

Ess, Sâlih Kubbe'nin hususen görmeyle alakalı ileri düzeyde tecviz ve imkana dayalı görüşlerini temellendirirken çoğunlukla *Makâlât*'taki ilgili bölümlerden alıntı yapmıştır.²¹⁴ Alıntı yapılan yerler mukayese edildiğinde, Kâdî'nin yukarıda zikri geçen pasajında karşı çıktığı âdet görüşünün sahibi olarak Kubbe'nin düşünülmesi makul görünmektedir. Ayrıca Kâdî'nin kendisi, *Muğnî*'nin başka bir cildinde Salih Kubbe'nin görme idrakine ilişkin, yukarda zikredilen pasajdaki içeriğe benzer bir yaklaşıma daha yer vermekte, onun Allah'ın tüm fiilleri aracısız meydana getirdiği yönünde bir görüşe

²¹² Kâdî'nin, Sâlih Kubbe'ye nispet edilen görmenin tahakkukuna ilişkin mezkûr âdet anlayışını reddetmesi, kendisinin de âdet teorisine tamamen karşı olduğu izlenimini uyandırmamalıdır. Çünkü Kâdî'ye göre de görme, bilme ve idrak faaliyetleri âdete göre gerçekleşir. Ona göre âdet, belirli şartlar dışında olayların hiçbir surette vuku bulmayacağını ifade eden tecrübî alışkanlıklara dayalı bir bilgi türüdür. Dolayısıyla Kâdî, olayların mevcut düzenin aksine doğrudan bir ilahi müdahale ile her hal ve şartta gerçekleşebileceğini temin eden bilgi türünü âdet olarak nitelendirmez. Çünkü ona göre âdete bağlı olan bilgi, zorunlu bilgi gibidir. Aksi bir yaklaşım insan zihninin, yaşamın güvenilirliğini sağlayan süreklilik algısını garanti edemez ve kişiyi her şeyden şüphe duymaya sevk eder. Buna bağlı olarak çevresel şartlar oluştuğu takdirde kişinin karşısında duran büyük bir cismi görememesi, yüksek bir sesi duyamaması gibi durumlar mümkün hale gelir. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IV (Rû'yetü'l-Bârî)*, thk. Muhammed Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Ğaymî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 4/42-47. Kâdî'nin, şartların oluşmasını gerekli görmeksizin olayların gerçekleşmesini doğrudan ilahi bir müdahaleyle açıklayan ve tabii düzeni göz ardı eden tecviz ve imkana dayalı bir âdet anlayışına karşı farklı bir âdet yaklaşımını benimsemesi, aynı zamanda kelimciler arasında birbirinden farklı âdet teorilerinin mevcut olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebbâr'da görmenin mahiyeti, şartları, yanılması ve engelleri hakkında ayrıntılı malumat için bkz. Osman Demir, *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbâr'ın Rû'yetullah Teorisinde Optik* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 111-186.

²¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IV (Rû'yetü'l-Bârî)*, 4/59, 60.

²¹⁴ Özetle Salih Kubbe'ye göre duyularla hissedilebilen şeylerin idraki ve bilgisi, Allah'ın doğrudan (*ibtidâen*) yaratması ile gerçekleştirdiği fiilleridir. Dolayısıyla göz sağlam ve açık konumda, şahıs hizada ve ışık da ortada olsa bile Allah dilemiş olsa görme idrakini ortadan kaldırabilir, yine dilediği takdirde ölü kimsede dahi idraki yaratabilir. Çünkü zıt arazların bir araya gelmesi caiz olduğundan nasıl ki hayat, ilmin zıttı cehaletle bir araya gelebiliyorsa, hayatın zıttı olan ölümün de cehaletin zıttı olan ilim ile keza irade ve kudret gibi başka arazlar ile bir araya gelmesinde bir engel bulunmamalıdır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, haz. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400), 383, 433, 434, 568, 570; Ess, *Theologie und Gesellschaft*, VI/208-210.

sahip olduğunu; dolayısıyla ışık olmasa, karşısında yer almasa dahi dilediği takdirde Allah'ın görme idrakini yaratmasıyla kişinin [perde]²¹⁵ arkasını görebilmesinin mümkün olduğunu bizatihi belirtmektedir.²¹⁶

Bunların yanında Ess, âdet teriminin Kubbe'nin hocası olan Nazzâm tarafından kullanılmış olabileceğini de reddetmektedir. Ess'in bu düşüncesi, kronolojik bağlam göz önüne alındığında, âdetin en eski kullanımına dair yukarıda zikri geçen görüşüyle tutarlılık arz etmektedir. Şöyle ki Ess, Nazzam'ın âdet terimini kullanmış olmasını pek muhtemel görmediğini, onun görme ve renk teorisine dair görüşlerini incelerken açıkça ifade etmiştir.²¹⁷ Bununla beraber söz konusu kanaatinin sebebine yönelik herhangi bir

²¹⁵ Hemen hemen aynı ifadeler Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) *Kitâbu'l-Makâlât*'ında da geçmektedir. Fakat Kâdî'nin metnindeki ifade “yürüyen kimsenin arkası” anlamında “ما وراء السائر” iken *Kitâbu'l-Makâlât*'taki ibare “perdenin/örtünün arkası” anlamında “ما وراء السائر” şeklindedir. Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih el-Kurdî (İstanbul: Kuramer, 1439), 477.

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd mine'l-Kitâbi'l-Muğnî*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 19.

²¹⁷ Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/354. Ess'in bu açıklamalarına rağmen, kendisinin âdet teriminin Nazzâm tarafından da kullanıldığına yönelik ifadelerinin olduğuna dair iddialar da mevcuttur. İddiaya referans gösterilen ifadeler Ess'in, *Encyclopedia of Religion*'da yazmış olduğu “Mu'tazilah” maddesinde yer almaktadır. Söz konusu maddede Ess, şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Characteristically enough, it was a Baghdadi like Ka'bî who relied on the concept of the coutume de Dieu; like al-Nazzâm, he believed in the existence of natural qualities that determine the functioning of bodies and guarantee the preservation of the species.*” (Yeterince karakteristik olarak, Allah'ın âdeti kavramı üzerine görüşlerini bina eden Ka'bî gibi Bağdat ekolünden bir [Mu'tezilî]; Nazzâm gibi, cisimlerin işleyişini belirleyen ve türlerin korunmasını sağlayan tabii niteliklerin varlığına inanıyordu.) Ess, “Mu'tazilah”, 9/6324. Bu alıntıya dayanarak Ess'in, Nazzâm'ın da âdet teorisini benimsediğini ifade ettiğine yönelik iddialar için bkz. Bilge, *Mu'tezilî Düşüncede Mûcize*, 199. Görüldüğü üzere Ess'in ifadelerinden, Nazzâm'ın da âdet teorisini benimsediği anlamı çıkmamaktadır. Muhtemeldir ki ilgili referanstaki iki farklı yargıyı birbirinden ayıran noktalamalar işaretlerinin basit bir dikkatsizlik neticesinde gözden kaçırılması Ess'in, Nazzâm'ın da âdeti benimsediğine yönelik ifadeler öne sürdüğü hakkında bir zanna sebebiyet vermiştir. Bunun yanında İngilizce yazılmış ilgili literatürde “habit of God, God's habit, God's custom, custom of Allah, divine habit” gibi ifadelerle karşılığı olmasına ve nispeten daha yaygın kullanılmasına rağmen Ess'in, İngilizce yazdığı bir ansiklopedi maddesinde âdet terimi için “Allah'ın âdeti” anlamında özellikle Fransızca bir terkip (*coutume de Dieu*) tercih etmesi, dikkati celp eden bir husustur.

Aslına bakılırsa Ess'in söz konusu “Mu'tazilah” maddesi, daha önce Veysel Kasar tarafından 2008 ve 2009 yıllarında “Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-I” ve “Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-II” şeklinde ayrı ayrı iki parça halinde Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 20. ve 21. sayılarında, daha sonra ise Recep Alpyağıl tarafından derlenen *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi -I-* eserinde 2014 yılında tek parça halinde yayınlanmıştır. Yalnız bu çeviride de kısmî hata ve eksiklikler olduğu gözlenmiştir. Şöyle ki çeviride her ne kadar Bağdat Mu'tezilîleri üzerinde etkisi olduğu bilirse de Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelimcilerinden olarak kabul gören Nazzâm'ın,

spesifik açıklama yapmamıştır. Bu noktada Nazzam'ın tabiatçı bir kelamcı oluşunun ve mezkûr kanaate kaynaklık teşkil eden metnin tecviz ve imkân anlayışının hâkim olduğu bir yapıya sahip olmasının Ess'i böyle bir kaniya sevk ettiği kuvvetle muhtemel görünmektedir.²¹⁸

Bağdat ekolüne mensup olduğu ile alakalı bir yargıdan söz edilmiş, ayrıca âdet ile alakalı da hiçbir ifadeye yer verilmemiştir. İlgili metnin tercümesi şu şekildedir: “Nazzam, Ka'bi gibi karakteristik bir Bağdatlıydı. Nazzam gibi Ka'bi de atomların tabii özelliklerini kendilerinin belirlediklerine inanırdı. Ka'bi tabiatı cisimlerin özelliklerini belirleyen, türlerin ayakta kalmasını temin eden bir takım nitelikler olduğuna inandı.” bkz. Veysel Kasar, “Mutezile”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi -I-*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/84.

²¹⁸ Ess, Nazzâm'ın görmeye ilişkin görüşleriyle irtibatlı olabilme ihtimaline karşılık nazar (göz değmesi) hakkında J. Köbert'in yayınladığı bir Arapça metinden alıntılar yapmaktadır. Söz konusu metinde nazarın nasıl gerçekleştiğiyle alakalı tabiatçı bir Müslüman için olabilecek en uygun yaklaşımdan söz edilmektedir. İlgili yaklaşıma göre nazar değdiren kişinin gözünden, nazara maruz kalanın bedenine ulaşp gözeneklerinden sızmak için gözle görülmeyen latif cevherler yayılır ve akabinde Allah, zehrin içilmesi esnasında ölümü yaratması âdetini nasıl icra ediyorsa aynı şekilde ölümü yaratır. Dolayısıyla Allah'ın bu adeti, ilahi fiilin barınabileceği hiçbir zorunluluk ya da tabiiilik anlamı ifade etmez. R. Köbert, “Zur Lehre des Tafsir über den bösen Blick”, *Der Islam* 28/1 (1948), 120,121; Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 3/354. Ess'in, Nazzâm'ın görme teorisini incelerken Köbert'in yayınlamış olduğu metne de yer vermesinin sebebinin, metinde tabiatçı Müslümanlarla alakalı bir yaklaşımın zikredilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ess, kayıtsız bir ifade ile tabiatçı bir kelamcı olarak metindeki yaklaşımın Nazzâm'ın görüşü olamayacağını, çünkü Nazzâm'ın âdet teorisini kullanmasının ve Allah'ın ölümü yarattığını ifade etmesinin ihtimal dahilinde olamayacağını ifade etmektedir. Ess'in bu kanaate sahip oluşunun en önemli saiklerinden biri de metinde benimsenen âdet anlayışının tecviz ve imkana dayanan yapısı olsa gerektir. Nitekim metinde tabiatı fiil atfedenin Müslüman sayılamayacağı ve dolayısıyla tabiatçılığın bozuk bir doktrin olduğu, Allah'tan başka failin olmadığı ve muhdisin kendi (*kudret mahalli*) dışında bir fiil işleyemeyeceği kesin bir dille vurgulanmaktadır. Köbert, “Zur Lehre des Tafsir über den bösen Blick”, 120, 121. Ess'in, ilgili metnin Nazzâm'a atıfta bulunamayacağı ihtimalini öne sürmesi her ne kadar isabetli görünse de kayıtsız bir ifade ile Nazzâm'ın âdet terimini kullanmasını pek olası görmemesinin, kesin olarak kanıtlanabilecek bir iddia olmadığından ihtiyat payını öngören bir üslupla ifade edilmesi, daha uygun görünmektedir. Zira kelamcılar, benimsemiş oldukları fizik teorilerine göre şekillenen birbirinden farklı âdet teorilerini savunmuşlardır. Ayrıca Ess'in kendisi, tabiatçı bir kelamcı sayılmasına rağmen Ka'bi'nin âdet teorisini benimsediğini, keza âdetin sadece mucize durumunda değişebildiğini belirttiğini ve hatta görüşlerini âdet teorisi üzerine bina ettiğini ifade etmiştir. bkz. Ess, “Mu'tazilah”, 9/6324. Yani bir kelamcının tabiatçı olması, onun âdet teorisini benimsemesine engel değildir. Nitekim Nazzâm'ın, cisimlerin tabiatı sahip olduğunu ve bu tabiatların kendisine özgü fiillerinin bulunduğunu kabul etmesine rağmen tabiat gereği meydana gelen fiillerin Allah'ın fiilleri olduğunu, bir diğer ifade ile tabiatların işleyişinin Allah'ın gözetiminde gerçekleştiğini, dolayısıyla dilediği takdirde Allah'ın tabiatların fiillerine engel olabileceğini ya da tam tersi fiiller meydana getirebileceğini savunduğu bilinmektedir. bkz. Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 121-123.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SÜNNETULLAH'IN DEĞİŞMEZLİĞİ BAĞLAMINDA ÂDET TEORİSİ

2.1. Kelâmî Terminoloji Açısından Âdet-Sünnet İlişkisi

2.1.1. Sünnetullahın Semantik Tahlili

Gerek sözlüklerde gerek naslarda, “alışılmış, olağan halde işleyen düzen” anlamlarında çokça zikredilen ve âdetle muhteva itibariyle en çok ilişkilendirilen âdet dışındaki ifadelerin başında sünnet/sünen kelimeleri ile söz konusu düzenin Allah’a nispeti ile oluşturulmuş “sünnetullah” terkibi gelmektedir.

Sünnet kelimesi morfolojik olarak Arapça “senne” fiilinden gelen mastar bir isim olup çoğulu “sünen” olarak gelmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere sünnet, gerçekleştirilen fiil hoş karşılanan bir eylem olsun ya da olmasın benimsenen yol, yöntem manasında âdet kelimesinin sözlük anlamıyla müşterektir.²¹⁹ Her iki terim arasındaki fark ise daha çok süreklilik haline getirilen eylemin şekil ve suret itibariyle standardize edilmesi ve daha öncesinde bir örneğinin mevcut olup olmaması ile açıklanmıştır. Şöyle ki âdetin, insanın kendi isteğiyle devamlı olarak yaptığı fiiller olduğu söylenmiş, sünnetin ise daha önce örneği bulunan ve takip edilen bir yol üzerine yapıldığı belirtilmiştir. Zira sünnetin aslı, şekil ve surettir. Nitekim “sünnetü'l-vech” (yüzün sureti) veya “sünnetü'l-kamer” (ayın şekli) ifadeleri bu anlamda kullanılmıştır.²²⁰ Bu açıklamalara göre sözlükte âdetin, sünneti de içerecek şekilde nispeten daha geniş kapsamlı bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

²¹⁹ Cürcânî, “sünnet”, 161; Ebû'l-Bekâ' el-Kefevî, 61. Nitekim şu hadis, sünnetin sözlük anlamı itibariyle iyi ve kötü eylemleri birlikte ifade edebilecek şekilde nötr bir değer yüküne sahip olduğu iddiasını teyit etmektedir: “Kim İslam'da güzel bir çıkır açar/yol edinirse (sünnet), kendisine hem o davranışın sevabı hem de kendisinden sonra onunla amel edenlerin sevapları yazılır. Bu, onların sevaplarından hiçbir şey eksiltmez. Kim de İslam'da kötü bir çıkır açar/yol edinirse (sünnet), kendisine hem o davranışın günahı hem de kendisinden sonra onunla amel edenlerin günahları yüklenir. Bu da onların günahlarından hiçbir şey eksiltmez.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/423 (No. 19463).

²²⁰ Askerî, 346.

Yukarıdaki anlamların yanında, sünnetullah hakkında yapılan bir başka semantik tahlilde, lügat anlamları dikkate alındığında “sünnet” kelimesinin orijinal olan, süreklilik arz eden ve belirli bir düzen içerisinde tekrar eden iyi ve/veya kötü davranış biçimlerini ifade ettiği belirtilmiştir. Bu tanımın aynı zamanda Kur‘ân’ın indirildiği Arap toplumunun kelimeye atfettiği anlam olduğu, bu sebeple Kur‘ân’ın Araplar tarafından kelimeye yüklenen anlamları esas alması gerektiği öne sürülmüştür. Bu doğrultuda “sünnetullah” terkihi, Kur‘ân’ın nazil olduğu toplumun dilsel ve kültürel kodlarına uygun olacak şekilde anlamlandırılmış, toplumun zihninde mevcut olan söz konusu kavramsal çerçeve Allah’a nispet edilerek terimin içeriği oluşturulmuştur. Bu bağlamda sünnetullahın “*Allah’ın öteden beri geçerli olan, kendisine özgü ve süreklilik taşıyan yasaları, ilahi uygulama biçimleri ve değişmez ilkeleri*”²²¹ manasını ifade ettiği, aynı zamanda bu kavramın, lafzen geçtiği her ayette ve kullanıldığı her bağlamda aynı temel anlam zeminini koruduğu belirtilmiştir.

Söz konusu değişmez ilkelerin tanımı yapılırken, genellikle “yasa” ifadesi kullanılmıştır. Nitekim “yasa” kelimesi, anlam kapasitesi bakımından, işleyen bir düzendeki “değişmezlik” mefhumunun en kuvvetli şekilde temsil edilebileceği başlıca kavramlardandır. Bu kullanım Kur‘ânî bağlam itibarıyla isabetli görünmekle beraber, değişmezliğin tam olarak hangi hususlara atfedildiği noktasındaki yaklaşım, meseleyi açıklığa kavuşturabilecek anahtar bir öneme sahiptir.

2.1.2. Sünnetullahın İslâmî Literatürdeki En Erken Kullanım Örnekleri

Sünnetullah teriminin İslâmî literatürdeki kullanımlarının en erken örneklerine dair Gwynne’nin tespitleri kayda değerdir. Gwynne, hicrî birinci asra tarihlenen birtakım belgelerde, ilahi sünnetten bahsedildiği bilgisine yer verir. Hicrî birinci asrın aynı zamanda, kelâmî meselelerin siyasî ve itikadî boyutta henüz sözlü olarak münazara

²²¹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 37-43.

edildiği, sistematik tedvin hareketlerinin ve ekolleşmelerin daha başlamadığı, ilk müstakil kelâm risalelerinin dahi kaleme alınmadığı, Haricî, Şîa ve Kaderiyye gibi fırkaların yeni yeni filizlendiği çok erken bir zaman dilimine tekabül ettiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Gwynne, söz konusu kullanımı içeren en erken belgenin, Hâricî fırkalarının günümüze ulaşan tek kolu İbâziyye'nin kurucusu olarak kabul edilen ve Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ile dostane ilişkileri olduğu bilinen Abdullâh b. İbâz'ın (ö. ?),²²² halife Abdülmelik'e yazdığı 76/695 tarihli mektubu olduğunu ifade eder. İbn İbâz ilgili mektupta sünnetullah terimini, bazı imamların Allah'ın sünnetine uymaksızın kendi heva ve heveslerine göre hüküm vermelerini eleştirirken kullanmıştır.²²³ İbn İbâz'ın sünnetullah anlayışına ilişkin bu tutumu, aynı zamanda erken dönem İslâmî düşüncede sünnetullah teriminin normatif rolüne ve epistemik referans gücüne işaret eden bir yaklaşımdır. Bu veri, bizlere aynı zamanda o dönemdeki entelektüel zümrenin dil ve kültür haznesinde sünnetullahın Kur'ân'daki bağlamıyla örtüşen bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim bir devlet yöneticisinden, Peygamberin sünneti ve fukahânın içtihadı dahil her şeyden önce Allah'ın sünnetine uymasının beklenmesi,

²²² Ethem Ruhi Fırlı, "Abdullah b. İbâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/109.

²²³ Rosalind W. Gwynne, "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", çev. Mustafa Şentürk, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2009), 205. Gwynne bu çalışmasıyla, sünnet kavramının ihmal edildiğini düşündüğü ilâhî boyutuna vurgu yapmak istemektedir. Gwynne'ye göre gerek sünnet teriminin anlam genişliği gerek Kur'ân'daki kavramsal yoğunluk gerek tefsir gelenegindeki açıklamalar ve gerekse de tarihî belgelerdeki kullanımlar, "sünnet" teriminin sadece peygambere atfedilen söz ve davranışlarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Bu sebeple Gwynne, klasik sünnet tartışmalarında "sünnetullah" terimini yeteri kadar dikkate almadıkları, hadis merkezli bir yaklaşımı benimsedikleri gerekçesiyle Joseph Schacht (1902-1969), Mustafa es-Sıbâî (1915-1964) ve Muhammed Acâc el-Hatîb (1932-2021) gibi isimleri eleştirmiştir. Bununla beraber sünnetullahın yalnızca Kur'ânî bir terim olmadığını, aynı zamanda erken dönem İslam toplumunda ahlâkî, hukukî ve siyasî alanlardaki tasarrufların meşrulaştırılması noktasında referans alınan güçlü bir terim olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşıma göre sünnetullah, peygamberî sünnetten farklılaşan ve direkt olarak Allah'a isnat edilen bir yasa formu niteliği taşımaktadır. bkz. Gwynne, "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", 200-207. Peygamberî sünnet vurgusunu ön planda tutan, sünnetin belirleyici kaynağının aslında hadis olduğunu savunan, bu yönüyle hukuk ve toplumsal uygulamalar açılarından esas olan peygamberî sünnet olduğunu öne süren, bir diğer ifadeyle sünnetin nihai referansını peygamberî örneklerde sabitlemeye çalışan ve Kur'ân'da sözü edilen sünnetullahın muhtevasını daha çok geçmiş toplumların helakıyla sınırlandırarak sünnetin kurumsallaşmasını genel itibarıyla peygamberî pratiklere dayandıran başka bir çalışma için bkz. Jens Scheiner, "Hadith and Sunna", *Routledge Handbook on Early Islam* (Routledge, 2017), 79-95.

sünnetullahın vahiy temelli, öncelikli ve kurucu bir norm rolünde, geçmişte nasılsa şimdi de öyle olması beklenen, bu haliyle değişmezlik ve süreklilik anlamlarını da ihtiva eden bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır.

Gwynne sünnetullah teriminin erken dönem kullanımlarına değinirken benzer şekilde başka örnekler de verir. Bunlardan biri Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meşhur risalesi olan, yine Abdülmelik b. Mervân'a hitaben yazılan ve *Risâle ilâ 'Abdilmelik b. Mervân fi'l-kader* adıyla bilinen *Kader Risalesi*'dir. Söz konusu risalede "sünnetullah" teriminin lafzen geçtiği ayetlerden Mü'min 40/85 ayetine atıfta bulunarak, bir kimseye zulmedildiğini gördüğü halde müdahale etmeyen kişinin iman etmiş olamayacağını ifade ederek, zulme karşı çıkmanın Allah'ın sünneti olduğunu ve aksini savunanın tevbesinin kabul olmayacağını belirtir.²²⁴ İçerisinde hiçbir rivayet barındırmayan bu risalede de sünnetullahın aynı şekilde ilahi iradenin değişmezliği ve sürekliliğini temsil eden ve Kur'ân merkezli ilahi yasalılığı konu edinen bir terim olduğu görülmektedir.

Bir diğer örnek de İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eserinde naklettiği, Abdullah İbn Ömer'in Halife Abdülmelik'e bağlılık yemini ederken kullandığı "*Allah'ın ve Rasûlü'nün sünnetine göre*"²²⁵ şeklindeki itaat noktasında şart koştuğu ifadesidir.²²⁶ Bu ifade de sünnetullah teriminin, meşruiyet kaynağı anlamında toplum nezdindeki otoritesine işaret etmektedir. Tüm bu örnekler dikkate alındığında erken dönem İslam toplumunda sünnetullah teriminin sıradan bir teorik kavram olmaktan öte, siyasi kararlarda ve toplum yönetiminde etkin şekilde referans gösterilen Kur'ân merkezli bir ilke olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu durum erken dönem İslâm toplumunda sünnetullahın epistemolojik ve etik bir ölçüt sayıldığı, aynı zamanda hadisten ve peygamberî uygulamalardan bağımsız bir otoriteye sahip olduğu yönünde bir çıkarım

²²⁴ Hasan-ı Basrî, "Risâle fi'l-kader", *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed 'Amâra (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1408), 1/115; Gwynne, "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", 205.

²²⁵ Ebû 'Abdullâh el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafâ el-'A'zamî (Ebû Dabî: Muessesetu Zâyid b. Sultân, 2004), "el-Bey'a", 3603.

²²⁶ Gwynne, "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", 205.

yapmaya imkân tanımaktadır. Aynı zamanda yukarıdaki veriler, erken dönem İslam toplumunda sünnetullah teriminin daha çok Allah-insan ilişkisinin keyfiyetini anlamlandıran bir muhteva taşıdığını, spesifik olarak kozmolojik bağlamlarda değerlendirilmediğini göstermektedir. Fakat aynı zamanda bu durum, aksi bir veriye rastlanmadığı için terimin o dönem için mutlak olarak kozmolojik bağlamda kullanılmadığına delil değildir. Zira insan, ontolojik olarak muhdesâtan ayrı tutulması mümkün olmaması sebebiyle kozmik düzenin de bir parçasıdır.

2.1.3. Kur'ân'da Sünnetullah

Kur'ân-ı Kerîm'de ise sünnet kavramı on bir ayette toplamda on altı kez zikredilmektedir.²²⁷ Bu yerlerin on dördünde tekil, iki tanesinde ise çoğul formda kullanılmıştır. Dördünde “*sünnetü'l-evvelîn*” şeklinde, bir yerde de “*li-sünnetinâ*” tabirinde zamirle Allah'a nispet edilerek geçmektedir. “Sünnetullah” terkibi ise Kur'ân'da dört farklı ayette toplamda sekiz kez yer almaktadır:

2.1.3.1. Sünen

*“Sizden önce nice uygulamalar (sünen) geçmiştir. Yeryüzünde gezin de yalanlayanların sonunun ne olduğuna bir bakın.”*²²⁸

Uhud Savaşı'ndan sonra nazil olduğu rivayet edilen bu ayette,²²⁹ savaşta yenik düşen Müslümanlara Allah'ın sünnetinin geçmiş ümmetlerde nasılsa aynı şekilde geçerli olduğu hatırlatılmaktadır. Bu hatırlatma, aynı zamanda Allah'ın yardımından ümit

²²⁷ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1945), 367.

²²⁸ ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ Âl-i İmrân 3/137.

²²⁹ Ebû Cafer Muhammed b Cerîr b Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b Abdilmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1422), 6/70-73; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b Alî İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 1/328; Ebû Abdullâh Muhammed b Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003), 4/216.

kesilmesi ihtimaline karşılık sabır, tevekkül ve ibret almayı gerektiren bir gaye taşımaktadır.²³⁰ Yani ayet bu yönüyle Uhud Savaşı'nda yetmiş şehit veren Müminlere yönelik bir teselli ve müjde niteliği arz etmekte, önceki ümmetlerin de peygamberlerinin yolundan ilerlerken benzer imtihanlarla karşılaştıkları ve nihayetinde zaferin inananlara ait olduğunu ifade etmektedir.²³¹ Yani geçmişte de benzer durumların yaşandığı ve şartlar oluşması halinde gelecekte de yaşanacağına işaret edilmektedir. Zira ayetin devamında Kur'ân'ın bir öğüt kaynağı olduğu, iman etmenin üstünlük göstergesi sayıldığı, başarı ve başarısızlıkların insanlar arasında döndürülerek bir nevi imtihan vesilesi kılındığı anlatılmaktadır.²³²

Bu genel bağlamın yanında, ayette geçen “*sünen*” ifadesi, tefsirlerde birbirine yakın anlamlar taşıyan farklı muhtevalarla açıklanmıştır. Örneğin helâk düşüncesi bağlamında ele alınmış, bu minvalde Allah'a inanmayan ümmetlerin azaba uğratılmış akıbetlerinin kastedildiği belirtilmiştir.²³³ Ayrıca bu çıkarımın, müfessirlerin ekseriyeti tarafından tercih edildiği beyan edilmiştir.²³⁴ Bununla beraber “*sünen*” ifadesi ile vakıalar, misaller yahut kanun ve şeriatlara muhatap olan ümmetler anlamlarının ima edildiği söylenmiştir.²³⁵ Ayrıca *sünen* ifadesinin, Uhud Savaşı'nda yetmiş şehit veren Müminlere yönelik bir teselli niteliği taşıdığı, önceki ümmetlerin de peygamberlerinin yolundan ilerlerken benzer imtihanlarla karşılaştıkları ve nihayetinde zaferin inananlara ait olduğu şeklinde de tefsir edilmiştir.²³⁶ Matürîdî (ö. 333/944) ise “*sünen*” ifadesini, şeriatın koyduğu hükümler olarak değerlendirmiş ve söz konusu hükümlerin,

²³⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/70-73; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/10-11; Kurtubî, *el-Câmi*, 4/216.

²³¹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâîl b. Şihâbiddin İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'neşr ve't-tevzî', 1420), 2/126; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/95-97.

²³² Âl-i İmrân 3/138-140.

²³³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 4/216; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/95.

²³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/10-11.

²³⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/327-328; Kurtubî, *el-Câmi*, 4/216; Ebüssuûd Efendî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/87-88.

²³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/126.

muhatapların lehlerine ve aleyhlerine olabilecek ihtimalleri taşıdığını belirtmiştir. Yani bu yoruma göre ayette geçen ilgili ibarede, itaat edip hakka tabi oldukları takdirde kendilerine sevap verileceği, isyan edip Allah'ın emirlerine uymamaları halinde ise azaba çarptırılacakları anlatılmaktadır.²³⁷ Bu değerlendirmeye benzer şekilde “sünen” ifadesi ile inkârcılar ve inananların, hayır ve şer arasında gidip gelmeleri durumunun anlatıldığı da aktarılmaktadır.²³⁸

*“Allah size bilmediklerinizi açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına (sünen) iletme, günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hikmet sahibidir.”*²³⁹

Yukarıdaki ayette ise helal ve haramı, doğruyu ve yanlış beyan etmek istemesinden hareketle Allah'ın teşriî iradesine, geçmiş ümmetlerin sünnetinin rehberliğine, tüm bu yönlendirme ve uyarılara rağmen işlenmiş günahlardan tevbe ederek arınabilmenin mümkün olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Ayette geçen “sünen” ifadesi, önceki ümmetlerin takip ettikleri doğru yol,²⁴⁰ geçmiş peygamberler ve sâlih kulların yolu,²⁴¹ kulların bâtıldan sakınıp hakka tabi olabilmeleri için “sizden önceki hak ve bâtıl ehlinin yolları”,²⁴² şeriatlardaki uygulamalar arasında farklılıklar olsa da maslahat noktasındaki ittifaktan hareketle önceki ümmetlere beyan edildiği üzere kulların faydalarına olanlar,²⁴³ sizden önceki inananların övgüye değer yolları ve Allah'ın razı olduğu şeriatler²⁴⁴ anlamlarına yorulmuştur. Bu anlamların

²³⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 2/489-490.

²³⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 2/329.

²³⁹ ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ الَّذِي فِيكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُبُلَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ en-Nisâ 4/26.

²⁴⁰ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, 2/174-175.

²⁴¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/501; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Mervân Muhammed eş-Şi'âr (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005), 1/213; Ebüssuûd Efendî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm*, 2/168.

²⁴² İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1/395; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/53-55.

²⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/53-55; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5/20.

²⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/619-621; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/267.

hemen hepsine yer veren ve ayetin en geniş tefsirlerinden birini yapan Mâtürîdî'ye göre ise ayette geçen “sizden öncekilerin yolu” ifadesi ile risaletin sürekliliği, inkârcı kavimlerin geçmişte başlarına gelen akıbetler, önceki ümmetlere gönderilmiş Tevrat, Zebur ve İncil gibi kitaplarda zikredilen şeriatlardan izler taşıyan birtakım hükümler gibi manaların da kastedilmiş olabileceği belirtilmektedir.²⁴⁵

2.1.3.2. Sünnet/sünnetü'l-evvelîn

*“İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır. Yaptıklarına devam ederlerse, daha öncekilere geçmişte ne yapıldığı (sünnetü'l-evvelîn) bellidir.”*²⁴⁶

Ayette Bedir Savaşı'ndan sonra hala düşmanlığı sürdürüp hazırlık yaparak yeniden savaşa dönmekte²⁴⁷ ısrar eden müşriklere karşı uyarı yapılmakta, bunun yanında uyarıya icabet edenler için rahmet kapısının da açık olduğu belirtilmektedir.

Tefsirlerin genelinde ayetteki “sünnetü'l-evvelîn” ifadesiyle peygamberlere karşı gelen geçmiş ümmetlerin helâk edilmesi şeklinde Allah'ın takındığı tehditkâr tutum²⁴⁸ manasının kastedildiği belirtilmiştir. Buradan hareketle söz konusu inkârcıların dünya hayatında helâke uğratılmalarının ve ahirette de azaba çarptırılmalarının kaçınılmaz olduğu belirtilmiştir.²⁴⁹

*“İşte onu inkârcıların kalplerine, inanmadıkları halde böyle yerleştiririz. Nitekim daha öncekilere de bu ilâhî kanun (sünnetü'l-evvelîn) uygulanmıştır.”*²⁵⁰

²⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/134.

²⁴⁶ ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتُوبُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنتُ الْأَوَّلِينَ﴾ el-Enfâl 8/38.

²⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/401-404.

²⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 11/176-178; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 2/210; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 15/130; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/401-404; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/107; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/55; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/346.

²⁴⁹ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 2/92.

²⁵⁰ ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (١٢) ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ el-Hicr 15/12, 13.

Bu ayette de Mekke müşriklerinin Kur’ân karşısındaki alaycı, küçümseyici tutum ve tavırları konu edinilmektedir. Bu minvalde müşriklerin iman etmeme noktasındaki kararlılıklarının, eski inkârcı kavimlerin helâk edici sonuçlar doğuran tutumlarıyla aynı olduğu hatırlatılarak tehdit içerikli bir uyarı yapılmaktadır.

Âyette yer alan “*sünnetü’l-evvelîn*” ifadesi ise genel olarak, peygamberlerini yalanlamaları ve buna bağlı olarak Allah’ı, bir diğer ifadeyle ilâhî hitabı inkâr etmeleri sebebiyle geçmiş kavimlerin helâk edilmesi çerçevesinde tefsir edilmiştir.²⁵¹ Yani söz konusu geçmiş kavimlerin helâki gözler önünde durduğu hâlde, bundan ibret almayan müşrik Mekke kâfirlerinin de iman etme noktasında direndiklerine işaret edilmektedir. Bu bağlamda *sünnetü’l-evvelîn* ifadesinin, yani Allah’ın önceki kavimler hakkındaki kanun ve muamelesinin, aynı zamanda mücrimlerin kalplerine küfür ve dalâletin yerleşmesi şeklinde tecelli etmesi anlamı taşıdığı da belirtilmiştir.²⁵² Bu çerçeve, bir önceki on ikinci âyette yer alan anlam zeminine dayanmaktadır. Zira Tefsir kaynaklarında, ayette geçen “*neslühühû*” ifadesindeki zamirin mercii konusunda iki ana yöneliş öne çıkmaktadır. Birinci yaklaşım, zamiri inkâr, yalanlama, alay, küfür veya benzeri olumsuz tavırlara döndürmektedir. Böylece suçluların kalplerine yerleştirilen şeyin, onların hakikate karşı geliştirdikleri sapkın yöneliş olduğu kabul edilmektedir.²⁵³ İkinci yaklaşım ise zamirin Zikr’e, yani Kur’an’a döndüğüne yöneliktir. Buna göre ayet, Kur’an’ın mücrimlerin kalplerine ulaştırılmasını, onların onu işitip anlamalarını ve muhtevasını kavramalarını ifade etmektedir.²⁵⁴ Genel bir değerlendirme yapıldığında, zamirin Kur’an’a döndüğü yorumunun daha kuvvetli bir zemin taşıdığı görülmektedir. Zira sûrenin başından itibaren ana eksenin Zikr ve Kur’an olduğu görülmektedir. Nitekim

²⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/572-573; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 2/525; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/128-131; Kurtubî, *el-Câmi’*, 10/7; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 3/363; Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 2/225; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, 4/527; Süyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 5/67-68; Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu’l-Âkli’s-Selîm*, 5/70.

²⁵² Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/131.

²⁵³ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 2/525; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/130; Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, 2/225.

²⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 6/425; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/572-573; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 14/23-25.

söz konusu ayetten hemen önce Zikr'in korunmasına yapılan vurgu ve hemen sonraki ayette geçen “*bihi*” zamirinin de anlam bakımından aynı Zikr'e dönmesinin daha tutarlı görülmesi, bu yorumu güçlendiren önemli karineler arasında yer almaktadır.²⁵⁵ Ayrıca bu yorum, Kur'an'ın inkârcıların kalplerine ulaşmasıyla hüccetin tamamlandığı, mazeret imkânının ortadan kalktığı, zira ilahi mesajı anlamış ve kavramış olmalarına rağmen tasdike yanaşmadıkları şeklindeki anlam bütünlüğünü de daha tutarlı biçimde açıklamaktadır. Esasen inkârcıların delillere vâkıf olduktan sonra bunları reddedip inatçılık göstermeleri, ilk ihtimalde ileri sürüldüğü üzere, kalplerinde dolaylı biçimde kibir ve yalanlama düşüncelerinin oluştuğuna da işaret etmiş olmaktadır.

“Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki kanun (sünnet) da budur. Bizim kanunumuzda (li sünnetinâ) hiçbir değişiklik bulamazsın.”²⁵⁶

Bu ayette ise Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i yurdundan çıkarmaya yönelik teşebbüsleri karşısında, Allah'ın ilahi sünneti hatırlatılarak göz dağı verilmektedir.

Ayette geçen “sünnet”, “sünnetimizde değişiklik bulamazsın” ifadeleri, müfessirlerin geneli tarafından, peygamberlerini yalanlayan toplumlar hakkında Allah'ın benimsemiş olduğu değişmez bir ilahi prensip olarak değerlendirilmiştir. Bu minvalde sünnet kavramının, içerisinden peygamber çıkarılan ümmetlerin peygamberlerini reddetmeleri ya da içlerinde barındırmayıp yurtlarından çıkararak sürgün etmeleri neticesinde helâk edilmeleri anlamını taşıdığı belirtilmiştir.²⁵⁷ Yine aynı şekilde “sünnet” ifadesi, sarf ve nahiv açısından çeşitli mahzûf izafet terkipleri ve mastar vezinler takdir edilerek geçmiş ümmetlere uygulanan azap sistemi ile ilişkilendirilmiştir.²⁵⁸

²⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 14/24, 25.

²⁵⁶ ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ el-İsrâ 17/77.

²⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/19-20; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/461; Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm*, 5/188-189; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 15/180.

²⁵⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 3/44-45; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 21/19-20.

Ayet hakkında yapılan tefsirler arasında özellikle Râzî'nin yaklaşımı dikkat çekicidir. Râzî, ayette ifade edilen sünnetin değişmezliği meselesini, değişmez olanın aslında ilim, irade ve kudret gibi ilahi sıfatlar olduğu yönünde kelâmî bir perspektifle ele almıştır. Bunun yanında Allah'ın sünnetinden söz ederken “âdet” terimini de tercih etmiş,²⁵⁹ muhteva itibariyle tahsise gitmeyerek sünnetullahın kozmolojik yönünü de kapsayacak tarzda bir anlam çerçevesinin oluşumuna imkân tanımıştır.²⁶⁰

*“Kendilerine hidayet geldiğinde insanları iman etmekten ve rablerinden mağfiret talep etmekten alıkoyan şey sadece, öncekilerin başına gelenlerin (sünnetü'l-evvelîn) kendi başlarına da gelmesini yahut âhiret azabının göz göre göre kendilerine gelmesini beklemeleridir.”*²⁶¹

Bu ayetten inkârcıların iman etmek istememelerinin asıl sebebinin ahlâkî gerekçelerle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu kimselerin Kur'ân'ın açık davetine rağmen iman etmeye yanaşmamaları, taşkınlıkları sebebiyle geçmiş kavimleri helâk ile cezalandıran ilahi sünnetin kendileri için de gerçekleşmedikçe ya da söz konusu azap gözlerinin önünde vuku bulmadıkça iman etmeyeceklerini belirtmeleri, bir nevi şartlı iman talep ettiklerini ve samimiyetsiz bir teslimiyetin peşinde olduklarını göstermektedir.

Tefsir kaynaklarının hemen tamamı, bu ayette geçen “sünnetü'l-evvelîn” ifadesinin de geçmiş kavimlerin iman etmeme yönündeki inatları, tuğyanları ve peygamberlerini yalanlayarak küçümsemeleri sebebiyle başlarına gelen köklerini kazıyıcı azaplarla helâk edilmeleri anlamına tekabül ettiğini belirtmektedir.²⁶² Zaten ayetin

²⁵⁹ Tefsir eserlerinde mezkûr “sünnet” terimi yorumlanırken, sünnetten bedel “âdet” lafzının da kullanıldığı başkaca örnekler için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/20; 25/184; 25/199; 28/84; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/6; 16/280; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b Muhammed Selâme (Dâru Tayyibe, 1999), 7/341; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/97; 5/18; 15/179, 351; 22/337; 26/182; 27/222, 223.

²⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/20.

²⁶¹ ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا﴾ el-Kehf 18/55.

²⁶² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/300-301; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/186; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 3/92; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/119-120; Kurtubî, *el-Câmi'*, 21/6; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*,

bağlamı sarıh bir şekilde bu manaya delalet etmektedir. Nitekim inkârcıların, iman etmemekte ısrar ederek birtakım mucizevi taleplerde bulunmaları yaygın bir durumdur. Zira kâfirlerin iman etmek için göğün başlarına parça parça düşürülmesi ve Allah ile meleklerin karşılıklarına getirilmesi,²⁶³ gökten üzerlerine taşlar yağdırılması veya can yakıcı bir azaba uğratılmaları²⁶⁴ gibi şartlar öne sürerek benzer taleplerde bulunduklarına dair örnekler Kur’ân’ın çeşitli ayetlerinde yer yer rastlamak mümkündür.²⁶⁵ Lâkin Allah Teâlâ, bekledikleri azap kendilerine gelip çatdığı vakit kâfirlerin sergiledikleri imanının hiçbir fayda sağlamayacağını ve hatta bu tutumunun da Allah’ın kulları hakkında öteden beri cari olan ilahi uygulaması anlamında *sünnetullah* kapsamında değerlendirildiğini bir başka ayetinde açıkça beyan etmektedir.²⁶⁶

2.1.3.3. Sünnetullah

*“Allah’ın, kendisi için takdir ve emrettiği bir şeyi yerine getirme hususunda peygamber için bir sıkıntı ve sakınca olamaz. Daha önce gelip geçen peygamberler hakkında da Allah’ın kanunu (sünnetullah) böyledir. Allah’ın hükmü değişmez kaderdir.”*²⁶⁷

Bu ayet, sünnetullaha ilişkin ayetlerin genelinden muhteva itibariyle farklılık arz etmektedir. Ayette, Hz. Peygamber’in, evlatlığı olan Zeyd bin Hârise’nin (ö. 8/629) boşadığı eşi Zeyneb bint Cahş (ö. 20/641) ile evlenmesine karşılık müşrikler tarafından kınanması, eleştiri ve dedikodulara hedef olması akabinde, evliliğinin ilahi bildiri ile tezkiye ve tasdik edildiği belirtilmiştir. Böylelikle cahiliye Araplarının, kişinin

3/23; Süyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 5/406; Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu’l-Âkli’s-Selîm*, 5/230; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 15/350.

²⁶³ el-İsrâ 17/92.

²⁶⁴ el-Enfâl 8/32.

²⁶⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 15/300-301.

²⁶⁶ el-Mü’min 40/84, 85.

²⁶⁷ el-Ahzâb ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ 33/38.

evlatlığının boşadığı kadınla evlenemeyeceğine dair âdeti de ortadan kaldırılmıştır. Bu ayet aynı zamanda ilahi yasanın sosyal törelerden daha üstün olduğunun ifadesidir.

Bu açıklamalarla örtüşecek şekilde tefsir kaynaklarında “*sünnetullah*” ifadesi ile diğer bazı konularda olduğu gibi bakire olsun dul olsun pek çok kadınla nikâhlanabilme meselesinde de geçmiş peygamberlere tanınan genişlikler ve sağlanan kolaylıklara işaret edildiği belirtilmiştir. Söz konusu uygulamanın, geçmiş milletlere gönderilen peygamberlere de mubah kılındığı, bu sebeple kişinin evlatlığının boşadığı karısıyla evlenmede bir zorluk ve problem olmayacağı belirtilmiştir.²⁶⁸ Bir başka ifadeyle Allah’ın uyguladığı ve müsaade ettiği bu teamül, O aksini dilemedikçe tarih boyunca geçerliliğini korumaktadır. Mâtürîdî ise meseleyi daha spesifik değerlendirmiş ve sünnetullahın daha önceki peygamberler gibi birden fazla kadınla, istenen ya da imtihan edilen kadınla veya evlatlıkların eşleriyle evlenebilme şeklinde her üç anlama da yorulabileceğini ifade etmiştir.²⁶⁹

*“Bu, Allah’ın daha önce gelip geçenler hakkında koyduğu kanundur (sünnetullah); Allah’ın kanununda (sünnetullah) asla bir değişme bulamayacaksın.”*²⁷⁰

Yukarıdaki ayetin, hemen öncesindeki ayetin de bağlamı dikkate alındığında, Medine’deki münafıkların kötü haberler yayarak toplumda kargaşaya, fitne ve bozgunculuğa sebebiyet vermeleri üzerine, geçmiş ümmetlerin benzer tutumlar nedeniyle nasıl bir akıbete uğradıklarını hatırlatarak tehditkâr bir uyarı niteliği taşıdığı görülmektedir.

²⁶⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 19/119-120; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8/393-394; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/543; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 3/469; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 25/184; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 4/377; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 6/427; Süyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 6/611-618; Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu’l-Âkli’s-Selîm*, 7/105; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 22/40.

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8/393-394.

²⁷⁰ ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ el-Ahzâb 33/62.

Tefsirlerde de aynı şekilde sünnetullah ifadesi genel olarak geçmiş ümmetlerde peygamberlere karşı münafıklık yapıp yalan haberler ve iftiralarla elçilik vazifesine engel olmaya çalışanlara uygulanan “yakalandıkları yerde öldürülmeleri” hükmüne işaret edildiği belirtilmiştir.²⁷¹ Tefsirler arasında Râzî’nin, ayette geçen değişmezliği doğrudan Allah’ın fiilleri, tutumu ve ulaştırdığı haberler ile ilişkilendirmesi, değişime ve neshe açık olan fikhî hükümlerden ayrı tutması ilgi uyandırmaktadır.²⁷² Allah’ın söz konusu tutumu, insanlık tarihi boyunca sosyal yapıları ifsat etmeye yönelik her türlü kalkışmanın, ister geleneksel ister modern toplumlarda olsun, ilahi düzen içerisinde hiçbir surette karşılıksız bırakılmadığını teyit etmektedir.

Bu ayette de müşriklerin Hz. Peygamber’e karşı olan tutumları, tarihteki inkârcı geleneklerle ilişkilendirilerek her türlü kibir, tuzak ve düşmanlığın hakikatte ancak kişinin kendine zarar verebileceği vurgulanmaktadır. Böylece geçmiş kavimlere uygulanan ilahi sünnet hatırlatılarak uyarı yapılmakta, bir açıdan da Hz. Peygamber’e teselli verilmektedir. Zira toplumsal huzura ve barışa zarar veren ve kamu düzenini bozan davranışların tamamı fikhî açıdan “hukûkullah” kapsamına dahil olup, Allah’ın toplumsal hayatta tarih boyunca süregelen sünnetine aykırılık teşkil etmektedir. Bu bağlamda ilahi sünnetin ihlal edilmesi bütün toplumlarda benzer yaptırımlarla karşılık bulmuştur.

²⁷² Râzî, *Mefâtîhu 'l-ğayb*, 25/199.

Fâtır 35/43. اللَّهُ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾

Ayet hakkında yapılan tefsirler, sünnetullah'a dair önceki ayetlerin çoğunun yorumuyla örtüşmektedir. Yani öncekilere uygulanan ilahî sünnet ifadesiyle, taşkınlıkları ve yalanlamaları sebebiyle bazı geçmiş kavimlerin cezaya uğratılması kastedilmiştir. Bu sebeple Allah'ın sünnetinde asla bir değişme bulunmaması durumu da azapla ilişkilendirilerek, benzer durumda azaptan başka bir çıkar yolun ya da azabın yerine başka bir uygulamanın konulmasının mümkün olmadığı (*tebdîl*), aynı şekilde azabın söz konusu inkârcılardan başkasına da çevrilemeyeceği (*tahvîl*) belirtilmiştir.²⁷⁴ Bu bağlamdan ilahî sünnetin keyfî bir değişikliğe yahut sürekliliği ihlâl edecek bir ertelemeye uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu azabın anında gerçekleşmemesi, en fazla hikmete mebnî olan geçici bir mühlet kapsamında değerlendirilebilir. Yani ilahî sünnet her hal ve şartta vakti geldiğinde tecelli edecek ve murad edilen sonuç gerçekleşecektir.

*“Ama azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir; Allah'ın, kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası (sünnetullah) böyledir. İşte o zaman artık inkârcılar hüsrana uğramışlardır.”*²⁷⁵

Ayette açıkça, inkârcıların azapla yüzleştikleri vakit iman beyanında bulunmalarının geçersiz olduğu, son anda gelen pişmanlığın fayda vermeyeceği ifade edilmektedir. Ayet bu yönüyle daha önce ele aldığımız ve iman etmek için geçmiş kavimlere uygulanan azaplara şahit olmak isteyen inkârcıları konu edinen el-Kehf 18/55 ayetiyle yakından alakalıdır. Aynı zamanda bu ayetler, iman etmenin hiçbir şart ve gerekçe kabul etmediğinin de göstergesidir.

²⁷⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 19/392-393; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/499; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/619; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 3/515; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/31-32; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/360; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 3/277; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/560; Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm*, 7/156; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/337-338.

²⁷⁵ ﴿فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسًا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ el-Mü'min 40/85.

Ayetteki sünnetullah terimi de genel itibarıyla tefsirlerde Allah'ın, geçmiş zamanlarda peygamberlerini yalanlayan kullarını şiddetli bir azaba uğrattığına ve bu azaba şahit oldukları vakit iman etmelerinin anlamsız olduğuna dair öteden beri yürürlükte olan ilâhî uygulama şeklinde açıklanmıştır.²⁷⁶ Yani kişinin imanı, ancak tam tersini yapabilmeye muktedir olduğunda, hür bir irade sahibiyken geçerlidir. Aksi takdirde ahiret alametleri müşahade edildikten sonra yeis halindeyken, bir diğer ifadeyle kişinin iman etmekten başka çaresi kalmadığı vakit iman etmesi makbul değildir.²⁷⁷

*“Bu Allah'ın öteden beri uygulanıp gelen kanunudur (sünnetullah), Allah'ın kanununda (sünnetullah) bir değişiklik bulamazsın.”*²⁷⁸

Ayette, sünnetullaha dair yukarıda incelediğimiz çoğu ayette lafzen de geçen, Allah'ın tarihin akışı boyunca hak ve batıl arasında süren mücadelelerde uyguladığı yasa ve bu yasanın değişmezliğinden söz edilmektedir. Hudeybiye Antlaşması sonrası nâzil olduğu bilinen²⁷⁹ ayette aynı zamanda, moral bozukluğu ve belirsizlik yaşayan Müslümanların, zahiren kaybetmiş gibi görünseler de hak yolda oldukları için ilahi sünnet gereği sonunda galip gelecekleri bildirilmiştir.

Tefsirlerin genelinde de ayette geçen Allah'ın değişmez sünneti, inkârcıların yenik düşmeleri ve ilahi yardımla peygamberlerin her zaman nihai emirde galip gelmeleri şeklinde yorumlanmıştır.²⁸⁰ Nitekim Allah Teâlâ, bu mana ile örtüşür şekilde *“Elbette ben ve elçilerim üstün geleceğim.”*²⁸¹ buyurmuştur. Müfessirler arasında Râzî'nin, savaşların seyrini belirlemede yıldızların tesirinin olduğunu iddia edenleri hedef alarak

²⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/57; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4/44; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/80; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/159; Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 7/307; Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm*, 7/287.

²⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/80.

²⁷⁸ ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ el-Fetih 48/23.

²⁷⁹ Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 7/521-526.

²⁸⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4/132-135; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/280; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 5/205; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 4/129; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7/341; Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm*, 8/111.

²⁸¹ el-Mücâdele 58/21.

bu ayet bağlamında sünnetullahın aslında Allah'ın faili muhtar oluşu ile eşdeğer anlam taşıdığını öne sürmesi, ilgi çekici bir yaklaşımdır.²⁸² Keza İbn Âşûr (1879-1973) da ayeti tefsir ederken Allah'ın irade sıfatını ve faili muhtar oluşunu ön plana çıkarmıştır. Allah'ın muradı olan sünnetullah dışında bir olayın gerçekleşmeyeceğini ifade ederek hiçbir varlığın Allah'ın iradesine engel olamayacağını belirtmiştir.²⁸³ Bu bakış açılarına göre Allah'ın, aksini yapabilmeye kadir olduğu halde hakkın ve adaletin yanında olmayı, mahlukata nispetle değişimi mümkün olmayan ilahi bir sünneti kendisine prensip edinmesi, kısacası faili muhtar oluşu, aynı zamanda sünnetullahın varlık sebebini teşkil etmektedir.

Bu açıklamalardan sünnetullahın ve ilahi sünnetin değişmez yönünün, açıkça hakkın ve adaletin tam anlamıyla kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu ayet aslına bakılırsa sünnetullaha dair yukarıda incelediğimiz ayetlerin de muhteva itibariyle bir bakıma özeti niteliğindedir. Öyle ki hakkın galip gelmesi ve batılın hezimete uğraması, zulmün cezalandırılması ve iyiliğin mükafatlandırılması tam olarak bize ilahi adaleti anlatmaktadır. Nitekim Taberî de bu ayeti tefsir ederken Allah'ın adalet prensibini ön plana çıkarmış, sünnetullahtan muradın, iyiliğe mükafatla, kötülük ve küfre ise ibret verici bir azapla karşılık vermek olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁴ Bu anlayışa göre sünnetullahın değişmeyen yönü, aslında Allah'ın adalet prensibi olmaktadır. Söz konusu adalet mefhumu, aynı zamanda ayetlerin muhtevalarının tamamında da yer alan tek ortak noktadır. Sebebi ve inkâr cihetleri birbirinden farklı olsa da tarihin her devrinde inkârcıların sözleri ve kalpleri Allah tarafından bir tutularak²⁸⁵ tamamı cezaya müstahak görülmüştür. Adalet prensibi de hak edilen karşılığın eksiksiz ve yerli yerince verilmesi

²⁸² Râzî, *Mefâtîhu 'l-ğayb*, 28/84.

²⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 26/183.

²⁸⁴ Taberî, *Câmi 'u 'l-Beyân*, 21/288.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Te 'vîlât*, 8/499.

sistemi üzerine kuruludur. Dolayısıyla işlenen günahlar ve karşılıkları farklı olabilir, önemli olan işlenen her fiile karşılığının eksiksiz bir şekilde verilmesidir.

2.1.4. Sünnet ve Âdet'in Kavramsal Sınırları ve Kesişim Noktaları

2.1.4.1. Temel Yaklaşımlar

Sünnetullah ve âdetullah kavramları üzerine yapılan akademik çalışmalardaki değerlendirmeler, genel olarak sosyolojik ve kozmolojik bağlamlar temelinde her iki kavramın da anlam alanlarının ayrıştığı yönünde baskın bir kanaat yansıtmaktadır. Bu minvalde “sünnetullah” kavramının genel itibarıyla tarih ve toplum ekseninde tezahür eden ilahî işleyişi, bir diğer ifade ile “Allah’ın tarih içerisinde kendisi için benimsediği değişmez iradî tavrı” temsil ettiği iddia edilmiştir.²⁸⁶ Dolayısıyla “sünnetullah” teriminin, daha çok “âdetullah” terimi ile özdeşleşen tabiat kanunlarıyla doğrudan ilişkilendirilmesinin, Kur’ânî bağlamda anlam kaymasına yol açacağı ve Kur’ân’daki kullanıma uymadığı ifade edilmiştir.²⁸⁷ Zira söz konusu ayetlerde zikredilen ve Allah’ın ilkeli ve değişmeyen tutumu olan sünnetullahın, bireysel ve toplumsal hayata dair ilkesel düzenlemeleri içeren, tabiatla alakalı olgulardan ziyade, sadece insan iradesine dayalı eylemlerin sonuçlarına bağlı olarak tezahür eden ilahi prensipler bütünü,²⁸⁸ birey ve toplumların varlıklarını bir düzen ve uyum içerisinde sürdürebilmeleri için Allah tarafından vazedilen ictimâî yasalar,²⁸⁹ benzer şekilde toplumların ilahi hakikatler ve peygamberlerin bildirilerine yönelik tutumlarına Allah’ın verdiği karşılık²⁹⁰ anlamlarına geldiği vurgulanmıştır. Bunun yanında, sünnetullaha tabii ve tarihsel varlık alanları

²⁸⁶ Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, 138.

²⁸⁷ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/159; Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, 140.

²⁸⁸ Mustafa Akçay, “‘Sünnetullah, Fıtratullah, Sıbgatullah’ Kavramlarının Anlamlandırılışı Üzerine”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 139.

²⁸⁹ Faruk Özdemir, *Kur’ân’da Musibetler, İnsanın Sorumluluğu ve Sünnetullah* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 54-58.

²⁹⁰ Muhit Mert, “Sünnetullah’ın Bir Tezahürü Olarak Kur’an”, *İslami İlimler Dergisi – I. Kur’an Sempozyumu (14–15 Ekim 2006)*, 2007, 173.

atfetmekle beraber, her iki varlık alanını da keskin çizgilerle ayırarak terimin hitap etiği asıl alanın tarihsel varlık alanı olduğunu öne sürenler de bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre her iki varlık alanının ilke kanun ve işleyişleri de birbirinden tamamen bağımsızdır. İnsanın da söz konusu alanlara katılım biçimi farklıdır. Tabii varlık alanına bedeniyle iştirak etmesi durumunda istemli eylemler söz konusu olmadığından risk ihtimali de yoktur. Tarihsel varlık alanına katılım süreci ise bütünüyle irâdî eylemlere dayandığından, ilahi bildiri ve uyarılara sürekli olarak muhatap konumunda olması kaçınılmazdır.²⁹¹

Sünnetullahın, tarihsel ve sosyolojik bağlamda ele alınmasının yanında kozmolojik bağlamda kullanılabileceği de belirtilmiştir. Bu durumu, terimsel olarak sünen-i âmme ve sünen-i hâssa şeklinde sınıflayanlar olduğu gibi,²⁹² benzer şekilde sünnetullahı umumi bir kanun olarak görüp, keskin çizgilerle ayırmaksızın tabiat ve kozmik âlemdeki düzenin yanında insanların bireysel ve toplumsal hayatlarında geçerli olan tarihsel ve ahlaki yasaları kapsadığını düşünenler de mevcuttur.²⁹³ Bu değerlendirmelere göre sünnetullah aynı zamanda Kur’ân dilinde tabiat kanunlarına karşılık gelen bir terim olarak görülmüştür. Dolayısıyla tabiat kanunlarına kayıtsız kalmak ya da onları yok saymak, ilahî sünnete dair bilinç eksikliğinden ve zihinsel atâletten kaynaklanmaktadır.²⁹⁴

Bu iki ana yaklaşımın yanında sünnetullaha ilişkin ayetlerden hareketle, genel geçer ve evrensel olan toplumsal yasalar çıkarma çabalarının hatalı olduğu yönünde değerlendirmeler de mevcuttur. Bu kanaati taşıyan bazı düşünürler Kur’ân’ın, bir hidayet kitabı olmasından yola çıkarak, iman etmemekte direnen ve taşkınlık gösteren birtakım

²⁹¹ Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, 69, 70.

²⁹² İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/159

²⁹³ Abdülkerim Zeydan, *Tarih ve Toplum Ekseninde Rabbanî Gelenek*, çev. Nizameddin Saltan (Erzurum: EKEV Yayınları, 2001), 2, 7.

²⁹⁴ Mehmet Oğuz, “Babanzâde Ahmed Naîm ve Sünnetullah”, *Babanzâde Ahmed Naîm: Ailesi ve İlmi Kişiliği*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (Divan Kitap, 2022), 376, 379.

geçmiş ümmetlerin ibretlik sonlarını hatırlatmak suretiyle sadece öğüt vermeyi amaçladığını, asıl hedefinin genel geçer bir toplumsal yasa ortaya koymak olmadığını öne sürmektedir. Binaenaleyh bilim ve medeniyet sahasında ilerleme kaydeden toplumlar bu başarılarını ilgili alanlarda gösterdikleri sistemli çabalar, disiplinli ve kararlı araştırmalara borçludurlar. Bu bağlamda İslâm, söz konusu gelişmelerin doğrudan bir etkileyici faktörü olmadığı gibi, tam aksine toplumsal ve bilimsel gerilemelerde rol oynayan belirleyici unsur da değildir. Bilim ve teknolojiye öncülük etmiş lider konumundaki bazı toplumların farklı dini geleneklere mensup olmaları bun durumun en önemli göstergesi olarak sayılmıştır.²⁹⁵ Kur’ân’dan söz konusu sosyolojik yasa çıkarma çabaları, modern döneme özgü bir yaklaşım olarak ifade edilmiş, bu çabanın gerek metodolojik gerekse bağlamsal açıdan problemli olduğu, aynı zamanda modern sosyoloji ile de uzlaşma noktasında önemli sorunlar doğurduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda belirli bir tarihte belirli bir toplumsal yapıya ilişkin bir tespitin, sosyolojik açıdan farklı toplumlara genellenmesi doğru bulunmamıştır. Bu sebeple sünnetullah kavramının bir “tarih yasası” şeklinde değerlendirilmesinin Kur’ân’ın hidayet eksenli maksadıyla örtüşmeyen ve muhatap kitlesine dair hitap düzeyini aşan indirgemeci bir genelleme olduğu söylenmiştir.²⁹⁶ Bu eleştirilerin temellendirildiği bir diğer dayanak ise sünnetullahın her durumda geçerli bir yasa gibi düşünülmesinin, yasa fikrinin doğasıyla çeliştiğine yöneliktir. Zira yasa, şartlar olduğu vakit mutlaka gerçekleşmesi gerekli olan bir düzenlilik ifade eder. Ancak ayetlerde söz edilen helâk anlatılarında söz konusu düzenlilik mutlak surette yer almamaktadır. Nitekim tarihte kendilerine uyarıcı gönderilmesine rağmen azgınlık yapmaya devam eden her kavmin helak edilmediği görülmektedir. Bu durum, sünnetullahın evrensel ve değişmeyen bir toplumsal yasa olarak anlaşılmasını

²⁹⁵ Mehmet Ergün, “İslam Bilim Tarihini Sünnetullah Bağlamında Okumak”, 3. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu: İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 623, 624.

²⁹⁶ Vejdi Bilgin, “Kur’an’dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı: Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri”, *Eskiye* 22 (2011), 40-43.

güçleştirmektedir. Bu sebeple sünnetullah, bir yandan tarihin olağan akışı içerisinde Allah'ın müdahalesini ifade eden bir ilke olarak diğer yandan da mucizenin insan dünyasındaki karşılığı şeklinde değerlendirilmiştir.²⁹⁷ Yalnız sünnetullahın mucize ile olan ilişkisinde farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Özellikle sünnetullah ve âdetullah terimlerinin Kur'ân bağlamında içerik farklılıkları dikkate alındığında bu iki kavramın “değişmezlik” ilkesi temelinde eş anlamlı kabul edilmesinin isabetli olmayacağı ifade edilmiştir. Böyle bir varsayım, söz konusu değişmezlik ilkesinin aynı zamanda tabiat kanunlarına da atfedilmesini gerektireceğinden, mucizenin imkânsızlığını zorunlu hale getiren bir yoruma kapı aralayacaktır. İki kavramın eş anlamlı düşünülmemeyeceği yönündeki bu görüş, sünnetullahın yer aldığı ayetlerin bağlamında, tabiata ve fizik evrene ilişkin açık bir referansa ya da doğrudan bir vurguya işaret eden herhangi bir unsur bulunmadığı düşüncesiyle temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla sünnetullah kavramı tabiat yasalarından ziyade, insanlık ve peygamberlik tarihi boyunca tecelli eden ilahi irade, tasarruf ve prensiplerin ilkelerini ifade etmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde mucizelerin sünnetullahla çelişmekten ziyade onu tamamlayan bir gerçeklik olduğu belirtilmiştir.²⁹⁸

Son zamanlarda sünnetullah üzerine yapılmış kapsamlı sayılabilecek bir çalışmada, yukarıda sözü edilen sünnetullah ve âdetullah kavramlarının eş anlamlı kullanılması durumunda, “değişmezlik” ilkesinin doğal bir neticesi olarak mucizenin imkânsızlığı gibi bir tenakuzun ortaya çıkabileceği yönündeki iddialara eleştirel bir çözümleme getirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu çalışmada sünnetullahın sadece sosyal yasalarla sınırlandırılmayacağı, Allah'ın bütün yaratılmışlarla olan ilişkisini ifade eden bir kavram olduğu için aynı zamanda tabiat yasalarını da kapsadığı belirtilmiştir.

²⁹⁷ Bilgin, “Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı: Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri”, 42, 43.

²⁹⁸ Bilal Atik, “Mucize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018), 191-194.

Dolayısıyla sünnetullah kavramının Kur’ân merkezli oluşu, her iki kavramın da özünde farklılaşmasını zorunlu kılmamaktadır. Ayrıca yasallık söz konusu olduğunda her iki kavramın da birbirinin yerine kullanılmasında bir sakınca yoktur. Şöyle ki aslında sosyal hadiseler, fiziksel olaylara nazaran daha değişkendir. Bu da toplumsal yasaların kesinlik derecesinin evrensel ve genel geçer bir nitelik taşımasını mümkün kılmamaktadır. Bu yüzden sırf mucize olgusunu temellendirebilmek amacıyla sosyolojik olayları değişmez bir yasa çerçevesinde ele alırken daha öncelikli ve nesnel nitelikteki fiziksel yasaları değişken veya istisnaya açık bir düzleme çekmek, tutarsız bir yaklaşımdır. Zira sosyal yasaların yürürlüğe girmesi, onları mümkün kılan fiziksel koşulların gerçekleşmesine bağlıdır. Binaenaleyh sosyolojik yasalarda değişim söz konusu olmadığında, bu yasaları mümkün kılan fiziksel kanunların da değişmemiş olduğu varsayılmalıdır.²⁹⁹ Bu durumda sünnetullahın değişmezlik ilkesi ise koşullu sabitlik esasına dayandırılmış, mucize olgusu da bu çerçevede temellendirilmeye çalışılmıştır. Kısacası yasanın değişmezliği ile kastedilen husus, aynı şartlar söz konusu olduğunda hep aynı kanunların devreye girdiği ve şartların farklılaşması durumunun, kanunun da farklılaşmasını zorunlu kılmayacağı neticesidir.³⁰⁰ Yalnız bu yaklaşımı, dayanağı olan bir çıkarım olmaktan öte mantıklı bir sübjektif yorumlama olarak değerlendirmek daha isabetli görülmektedir. Zira görebildiğimiz kadarıyla sünnetullahın değişmezliğinden kastedilen söz konusu iddianın, birebir temellendirilebileceği herhangi bir kaynak bulunmamaktadır.

İster sünnetullah ister âdetullah çerçevesinde ele alınsın, evrendeki olayların işleyişini açıklamaya dönük yaklaşımlar tek bir teorik çerçevede ele alınmamıştır. Bu bağlamda İbn ‘Arabî’nin nedenselliği “perde” metaforu üzerinden yeniden yorumlaması ve Said Nursî’nin (1878-1960) bu yorumu Eş‘arî mirasla birlikte geliştirerek sürdürmesi, ilahî fiilin âlemdeki sürekliliğini açıklamaya dönük dikkat çekici bir yorum örneği teşkil

²⁹⁹ Yaşar Ünal, “Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi”, *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 771-774.

³⁰⁰ Ünal, “Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi”, 784.

etmektedir.³⁰¹ Bu yaklaşımın gerisinde, Eş‘arî kelâmının sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağ bulunduğu anlayışını reddeden temel kabul yer almaktadır. Nitekim Eş‘arî çizgide, yaratılmış varlıklarda hakiki tesir gücü bulunmadığı, sebep ve sonucun Allah tarafından yaratıldığı ve bunların ilahî iradenin sürdürdüğü mutlak düzen içinde birlikte bulunduğu savunulmaktadır.³⁰²

İbn ‘Arabî, bu ana fikri muhafaza etmekle birlikte onu daha geniş bir metafizik zemine taşımaktadır. Ona göre âlem, kendi başına tesir üreten unsurlar alanı olmaktan öte, ilahî isim ve sıfatların sürekli yenilenen tecellîlerinden oluşan bir görünüş alanıdır. Bu sebeple varlıkların devamlılığı, sebepler arasındaki zorunlu bir bağa dayanmamakta, aksine Allah’ın her an yenilenen yaratmasından kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede sebepler, hakikati kendi başına meydana getiren unsurlar değildir, aksine ilahî fiili örten fakat aynı zamanda ona işaret eden hicaplardır. İbn ‘Arabî’nin ifadesiyle Allah sebepleri boş yere kurmamış, onları kendisine ulaştıran yahut kişiyi onlarda durdurup hakikatten alıkoyan perdeler halinde yaratmıştır.³⁰³ Böylece nedensellik tümüyle geçersiz sayılmamakta; daha çok ilahî tecellîlerin düzenli görünümünü kavramaya yarayan izafî bir seviye olarak değerlendirilmektedir.

Said Nursî de aynı doğrultuda, sebeplerde hakiki tesir bulunmadığını, Allah’ın hem sebebi hem sonucu yarattığını ve bunları hikmeti gereği birlikte gösterdiğini savunmaktadır. Bununla birlikte Nursî’nin katkısı, nedenselliğe yalnızca olumsuzlanan bir görünüş gözüyle bakmamasında ortaya çıkmaktadır. Onun yaklaşımında sebepler, ilahî kudretin doğrudan tecellisini perdeleyen bir örtü olmakla birlikte, aynı zamanda

³⁰¹ Özgür Koca, “Causality as a ‘Veil’: The Ash‘arites, Ibn ‘Arabî (1165–1240) and Said Nursî (1877–1960)”, *Islam and Christian–Muslim Relations* 27/4 (2016), 1, 5–10.

³⁰² Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-dîyâne*, thk. Fevkiyye Huseyin Mahmûd (Kahire: Dâru’l-Ensâr, 1397), 23–25; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, ts.), 237; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424), 121–122.

³⁰³ Muhyiddîn Muhammed b. Ali et-Tâî el-Hâtimî İbnü’l-Arabî, *el-Futûhatu’l-Mekkîyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 2/201; 9/165, 395; 11/36; 12/129, 243, 345; 13/311; 15/37; 16/67, 79.

hikmeti, düzeni ve ilahî isimlerin yansımalarını fark etmeyi mümkün kılan bir vasıta işlevi de görmektedir.³⁰⁴ Bu perdelenme, insanın Allah karşısındaki edep halini korumakta, ayrıca olaylar dünyasını kavrayabilmesi için gerekli zihnî ve dilsel çerçeveyi de sağlamaktadır.

Bu sebeple söz konusu yorum, nedenselliği ontolojik bir zorunluluğun aksine ahlâkî ve epistemolojik bakımdan işlev taşıyan bir açıklama düzeyi olarak ele alması bakımından dikkat çekicidir. Böylece bir taraftan ilahî yaratma fiilinin sürekliliği ve mutlaklığı korunmakta, diğer taraftan insanın sınırlı idraki içinde olaylar dünyasını anlamlandırma ihtiyacı karşılanmaktadır. Sonuç olarak İbn ‘Arabî ve Said Nursî’de geliştirilen nedensellik-perde yorumu, Eş‘arî nedensellik eleştirisini devam ettiren; fakat onu metafizik, ahlâk ve bilgi bakımından daha derin bir açıklama modeline dönüştüren özgün bir teorik imkân sunmaktadır.³⁰⁵

2.1.4.2. Değişmezlik İlkesinin Yorumu

Sünnetullah ve âdetullah hakkında yukarıda yapılan değerlendirmelere bakıldığında, her bir açıklamanın aslında Allah’ın kendi yarattığı kozmik düzene olan müdahalesini anlamlandırma çabası olduğu görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu değerlendirmelerin, daha çok değişmezlik ilkesi ve mucizenin imkânı meseleleri etrafında kümелendiği ve bunların ne şekilde temellendirilmesi gerektiği yönünde metodolojik bir çerçeve sunmayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Büyük ölçüde sosyolojik, tarihsel ve kozmolojik bağlamlara dayanan ilgili değerlendirmelerin bazıları sünnetullahı sadece toplumsal yasalarla sınırlamış, bazıları da toplum ve tabiat alanlarını kapsayacak şekilde

³⁰⁴ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem’alar* (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2007), 166, 167, 231-233; Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2007), 184, 311-312.

³⁰⁵ İbn ‘Arabî ve Said Nursî’de nedenselliğin “perde” metaforu üzerinden yorumlanışına, bu yaklaşımın Eş‘arî nedensellik eleştirisiyle irtibatına, meselenin ontolojik, ahlâkî ve epistemolojik boyutlarına ve burada kullanılan birincil referansların makale yazarı tarafından tespit edilerek değerlendirilişine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Koca, “Causality as a ‘Veil’: The Ash‘arites, Ibn ‘Arabî (1165–1240) and Said Nursî (1877–1960)”.

genişleterek ele almıştır. Fakat birbirinden farklılaştığı yönlerden de anlaşılacağı üzere söz konusu yaklaşımların, özellikle sünnetullahın değişmezliğini açıklamada bütüncül, tutarlı ve genel kabul gören bir çerçeve sunamadığı dikkat çekmektedir. Kısaca değinmek gerekirse sünnetullahı sadece sosyolojik hadiselerle mahsus ilahi bir düzenlilik şeklinde sınırlayan görüşler ayetlerin evrensel anlam boyutunu daraltmakta, kozmik düzeni de kapsayacak şekilde genişleten yaklaşımlar ise mucize bağlamında kavramın anlam sınırlarını belirsizleştirme riski taşımaktadır. Öte yandan sünnetullah ve âdetullah arasında tam bir özdeşlik kuran yaklaşımlar, çoğu zaman mucizenin imkânını dışlayan tutarsız sonuçlara yol açmakta, bu da kavramın ilahi irade ve sıfatlarla olan bağlantısını ihmal etmektedir.

Oysa sünnetullahın anlam derinliğinin ilahi fiillerdeki düzenlilikten ziyade bu fiillerin kaynağını teşkil eden kadîm ve ezelî sıfatlardaki değişmezliğe dayanabileceği düşüncesi dikkatlerden kaçmamalıdır. şöyle ki Kur’ân’da geçen “sünen”, “sünnetullah” ve “sünnetü’l-evvelîn” kavramlarına yönelik tefsir kaynaklarındaki değerlendirmeler incelendiğinde bu terimlerin genellikle geçmiş ümmetlerin helâki, son anda yapılan geç kalınmış imanının reddi, Allah’ın elçilerine zafer vaadi gibi tarihi hadiselerle ilişkilendirilerek yorumlandığı görülmektedir. Bu yorumlar ilk etapta sünnetullahı tarihsel bağlamlarla sınırlı bir ilahi yasa şeklinde yorumlama eğilimi taşısa da ayetlerin bütüncül değerlendirmesine bakıldığında ilgili ayetlerin aynı zamanda daha evrensel ve süreklilik arz eden bir anlam düzeyine işaret ettiği sezinlenmektedir. Nitekim Kur’ân’da tüm sünnetullah atıflarında öne çıkan ortak vurgu Allah’ın her durumda adaleti gözetmesi, hak ve batılın mücadelesinde hakkı üstün kılması ve zulmü cezalandırıp hidayete karşı kuşatıcı bir ilahi karşılık vermesidir. Bu düzenlilik ve süreklilik, esasen Allah’ın ezelî sıfatlarının, bilhassa da adalet sıfatının ve ahlâkî konumunun değişmezliğini yansıtmaktadır.

Bu düşünceyi haklı kılacak ve temellendirebilecek kaynaklara ileride ayrıntılı şekilde değinilecektir. Bazılarına işaret edecek olursak örneğin Râzî, İsrâ Sûresi 77. ayeti tefsir ederken ayette ilk geçen sünnet ifadesini, geçmiş zamanlarda peygamberlerini dışlayan ve aralarından kovan kavimlere uygulanan ilahî bir cezalandırma yöntemi olarak helak bağlamında değerlendirmiştir. Bununla beraber ayetin devamında geçen ve Allah'ın kendine izafetle değişmez olarak belirttiği “*sünnetimizde değişiklik bulamazsın*”³⁰⁶ ibaresindeki “değişmezlik” mefhumunu ilahi sıfatlarla ilişkilendirerek kelâmî bir arka planla çözümlemiştir.³⁰⁷

Razî'nin ilgili ayetteki yaklaşımına göre bir olayın belirli bir vakit ve nitelikte meydana gelmesi, o olayın kendine ait sabit ve değişmez bir hususiyeti değildir. Aksi halde söz konusu olayı benzerlerinden ayırt etmek mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla bu belirlenmişlik (*tahsîs*) hali yalnızca bir müessir tarafından belirli bir tarzda gerçekleşebilir. Bu müessir ise Allah Teâlâ olup ilgili tahsis, irade, kudret ve ilim olmak üzere üç temel ilahi sıfat üzerinden mümkün olur. Öyle ki Allah iradesiyle bir şeyi o vakitte yaratmak ister, kudretiyle o şeye o vakitte yönelir ve ilmi de o vakitte o şeye taalluk eder. Nihayetinde her üç sıfatın eş zamanlı olarak bir arada o fiile yönelmesiyle yaratma gerçekleşmiş olur. Bu sıfatların hadis olması varsayımı, başka bir tahsisi gerektireceğinden teselsüle sebebiyet verir. Bu sebeple Allah'ın sıfatları kadim ve ezelidir, değişim ve yok olmayı kabul etmez. Şu hâlde kadim olanın etkilediği şeylerde de değişimin yaşanması mümkün değildir.³⁰⁸

Râzî ilahi sıfatlarla irtibatlandığı söz konusu değişmezliğe ilişkin tutumunu el-Ahzâb 33/62 ayetinin tefsirinde de sürdürmüştür. Ayette geçen “*Allah'ın sünnetinde asla değişme bulamazsın.*” ifadesindeki değişmezliği Allah'ın fiilleri ve tutumu ile ilişkilendirerek, değişimi mümkün olabilen ve neshedilebilen fikhî hükümlerin

³⁰⁶ el-İsrâ 17/77.

³⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/20.

³⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/20.

niteliğinden ayrı tutmuştur.³⁰⁹ Benzer bir vurguya aynı ayetin lafzen “*Allah’ın sünnetinde asla değişme bulamazsın.*” şeklinde tekrar edildiği, Hudeybiye’de yaşanan burukluğun galibiyetin habercisi olduğunu müjdeleyen el-Fetih 48/23 ayetinin açıklamasını yaparken de yer vermiştir. Râzî’ye göre bu ayet aynı zamanda yıldızların, şans ve talihin savaşların seyri üzerinde tesiri olduğuna yönelik filozofların iddialarına karşı verilmiş bir cevaptır. Yani kainattaki her olay, yıldızların tesirinden ziyade, Allah’ın faili muhtar oluşu ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple ilahi sünnetteki değişmezlik, aynı zamanda Allah’ın sınırsız iradesiyle, faili muhtar olup dilediğini yapabilmesi anlamıyla eş değerdir. Kâdir olduğu halde dostlarını helâk etmeyip adaletsizliği tercih etmemesi, tutumunu hiçbir surette değiştirmeyeceğinin bir göstergesidir.³¹⁰

Râzî kâinatta olup bitenlerin yıldızların tesiri ile açıklanmaya çalışılmasını başka eserlerinde de eleştirmektedir. Örneğin nübüvvete ilişkin meseleleri ele aldığı *Metâlib*’in dördüncü cildinde şöyle söyler:

“Birinci Asıl: Şöyle deriz: Şüphesiz nübüvvetin ispatı hakkında söz etmek, irade sahibi bir failin (fâil-i muhtâr) varlığını kabul etmeye bağlıdır. Dolayısıyla bu asılda ihtilaf eden kimsenin, nübüvvetin ispatı konusuna kesinlikle girmesi caiz olmaz. Bilakis ona düşen, öncelikle söz konusu meseleyi ele almasıdır.

Âlemin ilahının “fâil-i muhtâr” olduğunu kabul eden kimseye gelince; biz deriz ki: Bir olan Allah’tan başka bir şeyi yokluktan varlığa çıkaracak olan hiçbir müessirin kesinlikle var olmadığını iddia ederiz. Bu esas sabit olduğunda ise O’ndan başka bir müessirin varlığı iddiası -ister

³⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 25/199.

³¹⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 28/84.

*gezegen (kevkeb), felek, akıl, nefis, rûh-ı ulvî veya rûh-ı süflî olarak
adlandırılınsın- batıl olmuş olur.*³¹¹

Râzî'nin yukarıdaki iddiasının arka planında yatan asıl gayenin, nübüvveti muhafaza etmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira nübüvveti ispat etmenin hükmü, fâil-i muhtâr bir ilahın varlığını kabul etmeye bağlıdır. Dolayısıyla irade sahibi bir yaratıcının varlığında ihtilaf eden kimse için nübüvvetin ispatı imkânsızdır. Aynı gaye yukarıda zikri geçen ayetlerdeki sünnetullah anlayışının perde arkasında da yer almaktadır. Yani değişmez olan aslında Allah Teâlâ'nın irade sahibi bir yaratıcı olmasıdır. Aksi takdirde âlemde olup bitenlerin yıldızların, feleklerin veya başka herhangi bir tabiî gücün tesirine bağlanması durumunda, Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlara hitap etmesi ve onlara iradî olarak mucizeler lütfetmesi imkânsız hâle gelir. Netice itibariyle de peygamberlik müessesesi temelsiz kalır. Bu noktadan hareketle sünnetullahın değişmezliğinin Allah'ın kudretini sınırlamadığı, bilakis O'nun iradesiyle takdir ettiği şekilde ilahi adalet ve hikmetle süreklilik arz eden bir tutumu olduğu ortaya çıkar.

Râzî'nin, ilahi irade ve kudretin tahakkümü altında ele alınan ve Allah'tan başka hiçbir semavi cismin âlemde cereyan eden hadiselerin sebebi olamayacağını öne süren Allah - âlem ilişkisine yönelik mezkûr yaklaşımı, kozmik cisimleri incelediği bahislerde de açıkça görülmektedir. Şöyle ki Râzî kozmik yapı içindeki güneş, ay ve yıldızlar gibi gök varlıklarının doğası ile bunların yeryüzündeki yaşam üzerindeki faydalı etkilerini *Metâlib*'de³¹² uzun uzun pasajlarla ele almıştır. Keza *Mebâhis*'te de yirmi fasıl altında³¹³ gök cisimlerini mahiyet, yapı, hareket ve tabiat gibi farklı yönlerden konu edinerek fizikî, metafizik ve nefsanî (psiko-kozmik) boyutlarıyla birlikte incelemiştir. Râzî göklerin ve yerin başlangıçta bitişik iken sonradan ayrıldığını, gece ile gündüz döngüsünü, güneşin

³¹¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 8/93.

³¹² Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 4/331-351.

³¹³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 2/83-114.

ve ayın belirli bir yörüngede hareket ettiğini bildiren kozmik yaratılış düzenine dair beyanların yer aldığı el-Enbiyâ 21/30-33 ayetlerini tefsir ederken de benzer bir çözümleme yapmıştır. Söz konusu incelemelerin neticesinde de nihai olarak yukarıdaki alıntı pasajda ifade ettiği kanaatini paylaşmıştır. Öyle ki göklerin ve gök cisimlerinin vasıflarını bilebilmenin yegâne yolunun nakil olduğunu ifade ederek³¹⁴ aklî tefekkürün bu konuda kesin bir bilgi sağlayamayacağını belirtmiştir. Bu yaklaşıma göre feleklerin ve yıldızların varlığı, Allah'ın hikmeti ve iradesine dayalı âdil bir düzenin parçasıdır. Aynı zamanda bu varlıkların âlemde meydana gelen hadiselerde bağımsız bir etki gücü yoktur. Zira gök cisimlerinin hareketi ve sahip olduğu kozmik düzen, yalnızca “fâil-i muhtâr” olan Allah'ın kudretinin tezahürüdür. Sonuç olarak, bütün bu değerlendirmelerin, yukarıda da değinildiği üzere ilahî sünnetin değişmezliği bağlamında yapılmış olması, özünde değişmezliğin bizzat Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığına işaret ettiğini, dolayısıyla kevnî düzende gözlenen istikrarın da bu ilahî iradenin süreklilik ve hâkimiyetinin bir yansıması olduğunu göstermektedir.

2.1.4.2.1. Teistik Değişmezlik Doktrini: Antik Felsefe-Metafizikten Teolojik Tartışmalara

Sünnetullahın değişmezliğini, ilahî fiillerdeki düzenlilikten ziyade bu fiillerin kaynağı olan adalet, irade, kudret ve ilim gibi kadîm sıfatların değişmezliğine bağlayan kelâmî okuma, Râzî'nin tefsir anlayışında da görüldüğü ve ileride daha da ayrıntılı inceleneceği üzere vahyin iç bütünlüğüyle uyum sağlamaktadır. Bu okumanın tarihî olarak nasıl kavramsallaştırıldığını, “değişmezlik” fikrinin hangi entelektüel birikim içinde anlam kazandığını görmek, ilahî sünnetin değişmezliği meselesine karşı metodolojik yaklaşımların arka planını da aydınlatacaktır. Zira bir yandan “fail-i muhtâr” vurgusu Allah'ın mutlak tasarrufunu ve adaletindeki sürekliliği teminat altına alırken, öte

³¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/145.

yandan “değişmezlik” kavramının teolojide kazandığı ağırlık, vahiy kaynaklı dilin ötesinde, belirli bir metafizik gelenekten devralınan ilmi mirasla da ilişki içerisinde olmuştur. Zira “değişmeyen Tanrı” fikri, İslâm düşüncesinde özgün biçimde yorumlanmış olsa da köklerini Antik Yunan felsefesinin varlık ve bilgi anlayışında da bulmaktadır. Bu nedenle, sünnetullahın değişmezliğini ilahî sıfatların ezeliliği üzerinden temellendiren kelâmî yaklaşım ile Antik Yunan’da hakikati değişmeyen ilkeye sabitleyen felsefî değişmezlik tasavvurunun hangi noktalarda kesiştiği ve ayrıştığını, ayrıca bu felsefî mirasın Hristiyan teolojisine intikal ederek patristik ve skolastik çizgide doktriner bir ilâhî değişmezlik öğretisine dönüşürken hangi unsurları koruduğu ve hangi unsurları dönüştürdüğünü de göstermek önem arz etmektedir.

2.1.4.2.1.1. Antik Felsefe-Metafizikte Değişmezlik Zemini

Antik Yunan düşüncesi, teistik gelenekte “değişmez Tanrı” tasavvurunu mümkün kılan metafizik zemini, değişenin ardında değişmeyen bir ilke (arkhe) arayışıyla kurmuştur. Sürekli bir akış ve dönüşüm içinde gerçekleşen değişme olgusunu temellendirebilmek için, bu değişimi mümkün kılan fakat kendisi hiçbir şekilde değişmeyen sabit bir varlık ilkesinin zorunluluğunu kabul etmeleri, onları bu metafizik düşünceye yöneltmiş olmalıdır. Örneğin Thales’in değişmeyi su olarak belirlemesi, evrende gözlenen akış ve çoğulluğu tek ve sabit bir temele bağlama çabasının, yani erken İyonya doğa araştırmasının merkezinde yer alan “arkhe” arayışının en eski örneklerinden biridir. Su donma-çözünme, buharlaşma gibi tüm formları kendi tekilliği içinde açıklayabildiği ve canlı varlıkların muhafazasındaki asli rolüyle sürekliliği temellendirdiği için, fenomenal değişimin ardındaki değişmeyen kalıcı ilke olarak düşünülmüştür. Aristoteles’in de aktardığı üzere Thales, “her şeyin arkhesi sudur” ve “dünya su üzerinde yüzer” derken, çokluğu birliğe döndüren bir kozmolojik monizm

kurmuştur. Böylece değişimi, kaynağı değişmeyende temellenen ikincil bir görünüm olarak yorumlamıştır.³¹⁵

Anaksimandros arkhe'yi nitelikçe belirsiz ve/veya nicelikçe sınırsız “apeiron” olarak kavramsallaştırmış, böylelikle aynı arayışın soyutluk derecesini yükseltmiştir. Ayrıca Anaksimandros'un “varoluşun kefareti olarak yok oluş” vurgusunun, karşıtların üstünlüğü döngüsüne dayalı kozmik değişimin ardında işleyen ahlâkî bir yasaya işaret ettiği ifade edilmiştir.³¹⁶ Bu yasa düşüncesi aynı zamanda düzenlilik ve hesap verebilirliğe dayalı olarak evrendeki sürekliliğin, bir diğer ifade ile evrendeki var oluş ve yok oluş sürecinin kendisine göre işlediği zorunlu bir yasanın mevcut olduğu fikrinin, ahlâkî mecazlar ve felsefî bir dille ifadesinin belki de ilk örneğini teşkil etmesi açısından önem taşımaktadır.

Anaksimenes ise İyonya geleneğindeki “değişenin ardındaki sabite” arayışını, havayı arkhe sayarak somutlaştırmış ve çokluğu, havanın yoğunlaşma–seyrekleşme süreçleriyle nicel dönüşümlere bağlayıp nitel farklılıkları açıklayan bir çerçeveye yerleştirmiştir. Böylece değişimi, kendisi değişmeyen bir ilke olan havanın derece derece tezahürü olarak yorumlamıştır.³¹⁷

Yukarıdaki üç tasavvura bakıldığında oluş ve dönüşümün, kendisi değişmeyen bir kaynaktan türeyip ona geri dönen bir süreç olarak kavrandığı görülmektedir. Yani değişme, açıklama gücünü arkasındaki süreklilikten alan ikincil bir görünüm sayılmıştır. Bu çizgiyi kesen en güçlü itiraz Herakleitos'tan gelmiştir. Herakleitos, arkheyi “ateş” olarak belirlemiş ve bunun salt bir maddeyi değil, bizzat oluşun ve dönüşümün dinamiğini ifade etmiş olduğunu söylemiştir. Bir diğer ifade ile değişmeyen şey, bizzat oluş, dönüşüm ve değişimin kendisidir. Yalnız ona göre söz konusu değişim sınırsız bir akış

³¹⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 88-90.

³¹⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 98, 109-111.

³¹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 117-119.

değil, içkin bir yasa ve ölçüye (logos/metron) bağlı bir süreçtir.³¹⁸ Buna karşılık Parmenides, arkhe arayışını doğal-maddî bir “ilk madde” tasvirinden koparıp “varlık” kavramının zorunlu içerimlerini açığa çıkaran katı bir ontolojiye dönüştürmüştür. Ona göre değişmeyen gerçeklik tek olan varlığın kendisidir. Dolayısıyla arkhe duyuşsal bir töz değil, birlik, değişmezlik, süreklilik, bölünmezlik, zaman-dışılık, tamlık, ezelilik ve ebedilik niteliklerinin zorunlu taşıyıcısıdır.³¹⁹

Sistematik dönemde Platon söz konusu özdeşliği kurumsallaştırmıştır. Bu kurumsallaştırmanın somut ifadelerinden biri Platon’un Tanrı’yı, evreni aynı düzen ve oran içinde idare eden aklî ilke olarak tasvir ettiği kozmoloji ve teodisesinde göze çarpmaktadır. Şöyle ki Platon Tanrı hakkındaki doğru inancı, O’nun var, iyi ve âdil olduğunun benimsenmesi olarak tayin eder. Bu üçlü niteliğin teminatı ise kozmik düzenin sürekliliğiyle sağlanır. Gök cisimlerinin yeknesak devri, hareketin kaynağı olan ruhun akılla birleştiğini ve kozmik idarenin keyfî değil rasyonel olduğunu gösterir. Bu durum, iyilik ve adalette sapmazlık anlamına gelen niteliksel bir istikrara işaret eder.³²⁰ Platon’un inayet savunusu da aynı çizgiyi ahlâk alanına taşır. Tanrı, büyük-küçük ayrımı yapmadan insan işlerini sürekli olarak gözetir ve onlara yön veren konumdadır. Dünyadaki görünür adaletsizlikler ise bütüne ve nihai amaca göre anlam kazanır, ölümden sonraki hesapta tamamlanır. Dolayısıyla ilahî adalet duruma göre değişmez. Nihayet Tanrı’nın armağan ve kurbanla ikna edilmesini reddeden analogi, Tanrı iradesinin çıkar ve menfaatle yön değiştirmeyeceğini açıklar. Çünkü böyle bir değişim Tanrı’nın özsel iyilik ve adaletinde bir eksiklik varsayar. Bu sebeple söz konusu reddiye, mükemmelliğin zorunlu sonucu olan ahlâkî değişmezliğin normatif ifadesi olarak kabul edilmelidir.³²¹ Bu aşamada ortaya çıkan tablo kelâm geleneğinde sıfat-merkezli değişmezlik düşüncesiyle benzer bir

³¹⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 188-190, 195-196.

³¹⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 226-234.

³²⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 383, 386-388.

³²¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a*, 389-391.

kavramsal yönelimin felsefî temellerinin de mevcut olduğunu, bir başka ifade ile Platon’daki mükemmellik–değişmezlik bağlantısında yer aldığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

Platon’un mezkûr yaklaşımları, daha önce ifade edilen, en gerçek olanın değişmeyen olduğu ilkesinin kozmolojik düzen ve ahlâkî istikrar yanında, Tanrı tasavvurunun iç mantığı üzerinden de temellendirilebileceğini göstermektedir. Öyle ki Platon’un kozmik düzeni aklî ilkeye bağlayan okuması, ilahî idarenin keyfi değil rasyonel olduğunu, dolayısıyla iyilik ve adalette sapma olamayacağının metafizik bir dayanağa sahip bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu tematik örüngü doğal olarak, değişmezliğin nihai zeminini teşkil eden mükemmellik düşüncesini çağırıştırır. Zira eğer ilahî yönetim, özsel iyilik ve adaletle kayıtlı ise bu kayıt ancak kendi içinde hiçbir artma ve eksilme imkânı taşımayan bir kemal anlayışıyla açıklık kazanabilir. Bu durum Tanrı’nın mükemmelliği fikrinin, aynı zamanda Tanrı’nın değişmezliği düşüncesini temellendiren belki de en önemli felsefî gerekçelendirme olduğunu göstermektedir. Esasen Platon’a göre Tanrı, mutlak mükemmellik taşıyan varlıktır. Dolayısıyla O, bütün mükemmel niteliklerin kendisinde en yetkin biçimde toplandığı bir cevherdir. Değişim meselesi bu perspektiften ele alındığında, bir varlığın değişimi ya daha mükemmel bir hâle gelme ya da daha az mükemmel olma yönünde gerçekleşebilir. Ancak Tanrı’nın zaten mutlak mükemmel olduğu kabul edildiğinde, O’nun daha üstün bir hâle gelmesi imkânsızdır. Çünkü bu, başlangıçta mükemmel olmadığı varsayımını doğurur. Bu durumda değişim yalnızca daha az mükemmel olma yönünde düşünülebilir ki bu da Tanrı’nın mükemmelliğini yitirmesi anlamına gelir. Oysa mükemmel olan bir varlığın mükemmelliğini yitirmesi, onun Tanrı olma vasfıyla çelişir. Zira Tanrı, zatı gereği bütün kemal sıfatlarına ezeli ve ebedî biçimde sahiptir. Bu sıfatların eksilmesi veya dönüşmesi, O’nun ilahî mahiyetine hâlel getirir. Dolayısıyla, Tanrı’da bir değişim tasavvur etmek,

O'nun zatına ilişkin mükemmellik ilkesini inkâr etmek anlamına gelir.³²² Netice itibarıyla Tanrı'nın değişmezliği fikrinin, metafizik bir zorunluluktan öte, ilahî adalet ve kemal sıfatlarının tutarlılığı açısından da kaçınılmaz bir çıkarım olduğu anlaşılmaktadır.

Aristoteles de evrende hareketin fiilen var olduğunu ve bu hareketin ezelî-sürekli bir nitelik taşıdığını esas alarak, hareketin kaynağı olarak “madde-dışı” ve “hareketsiz” bir ilk hareket ettiricinin varlığını temellendirmiştir. Bu ilke, “hareket ettirici” olmakla birlikte bizzat değişme ve hareketin konusu olmamıştır. Bu çerçevede Tanrı'nın değişmezliğinden kastı, O'nun herhangi bir oluş-bozuluş, zaman içi safhalanma ve kuvveden fiile geçiş taşımaması, bilakis bütünüyle fiilî olan, zaman-dışı sezgisel düşünce (noesis) olarak belirlenen bir varlık olmasıdır. Bu bağlamda tanrısal düşünce, diskürsif bir akıl yürütme biçimiyle sonuca giden bir süreç olmamıştır. Nesnesini doğrudan ve bütünüyle kavrayan, madde ve kuvveden tümüyle arınmış bir idrak olarak tasvir edilmiştir. Bu yüzden Tanrı'da düşünen-düşünülen-düşünce özdeşliği kurulmuş ve Tanrı'nın düşünmesinin konusu yine Tanrı'nın kendisi olmuştur.³²³ Tanrı'nın herhangi bir hareket, süreç ve kuvveden fiile geçiş içermeyen, “salt fiil” ve “hareketsiz hareket ettirici” olarak kurulan bu değişmezliği, Tanrı'nın evrenle ilişkisinde de belirleyici olmuştur. Tanrı evrenin zamansal başlangıcını meydana getiren bir yaratıcı/fail neden olarak değil, evrenin ezelî hareketini “ereksel neden” tarzında mümkün kılan ilke olarak konumlanmıştır. Dolayısıyla O'nun evrene önceliği zamansal değil “mantıksal/mevki” bakımından kurulmuştur. Yalnız Aristo'nun bu tasviri, Tanrı'nın evreni bilip onunla ilgilenmesine, yani tanrısal inayete dair güçlü bir zemin sunmamıştır. Aksine Tanrı'nın kendi kendisini temaşa eden bir ilke olarak evrenin tarihine müdahil olmadığı vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Bu çerçevede Aristotelesçi Tanrı tasavvurundaki değişmezlik

³²² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 71; Abdulkadir Tanış, “Gazâlî’de Tanrı’nın Değişmezliği ve Mutlak İlmi”, *Düşünce Bilimleri: Klasik Sorunlar – Güncel Tartışmalar*, ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 99-100.

³²³ Arlsan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 196-199.

anlayışı, tek Tanrı'lı teistik dinlerin Tanrı anlayışından belirgin biçimde ayrılmıştır. Zira Tanrı'nın dünyayı yaratmadığı, onu "kendinde olduğu gibi" bilmediği ve bu sebeple insana yönelen bir inayet ilişkisinin konusu olmadığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in Tanrı'sı dua, niyaz ve ibadet gibi yönelişlerin Tanrı tarafından işitilip karşılık bulacağı fikrinin temellendirildiği tek Tanrı'lı dinlerin Tanrı'sından uzak bir konumda kalmıştır.³²⁴

Yukarıda görüşlerine yer verilen filozofların sayısı çoğaltılabilir. Ayrıca çağdaşlarının ve kendilerinden sonra gelen düşünürlerin *arkhe* ve değişmeyen kavramlarına ilişkin yaklaşımları da eklenerek konu daha zengin bir biçimde çeşitlendirilebilir. Ne var ki zikredilen örneklerin dahi, oldukça erken bir safhada iki karşıt metafizik yönelimin yan yana belirdiğini göstermeye kâfi olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre bu yönelimlerden ilki, hakikati değişmez bir özde sabitleyen cevherci damarı, ikincisi ise hakikati bizzat oluş ve akışta temellendiren süreççi damarı temsil etmektedir. Bununla birlikte ilgili değerlendirmede, klasik gelenek içerisinde üstünlüğün, bilgi ile gerçekliği "sabit olana yönelim" bağıntısı içinde düşünen cevherci çizgide kaldığı vurgulanmıştır. Bu çizginin giderek yerleşik bir ilkeye dönüştürdüğü temel kabulün, en gerçek olanın değişmeyen olduğu şeklindeki özdeşlik olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu özdeşliğin, sonraki felsefî gelenekler üzerinde derin izler bıraktığı, hatta Hristiyan ve İslâm düşünce çevrelerinde yetişen teist filozofların da hakikatin ölçütünü değişmezlikte bulan bu ilkeyi Tanrı tasavvurlarının merkezine yerleştirdiği ileri sürülmüştür. Bu çerçevede Tanrı'nın, varlık hiyerarşisinin en yüce mertebesinde bulunan, her türlü eksiklikten münezzeh ve mutlak kemâl sahibi bir varlık olarak tasavvur edildiği, dolayısıyla Yunan filozoflarının mutlak gerçekliğe attığı değişmezliğin, teistik gelenekte Tanrı'nın zâtına içkin bir vasıf sayıldığı belirtilmiştir. Neticede değişmeyen gerçeklik fikrinin, salt metafizik bir ilke olmaktan çıkıp, Tanrı'nın ezelî ve ebedî

³²⁴ Arlsan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 201, 203, 205.

mükemmelliğini dile getiren teolojik bir temele dönüştürüldüğü sonucuna varılmıştır. Bir başka ifadeyle antik felsefedeki bilginin normunu sabit olana bağlama eğilimi ve metafizik üstünlüğü değişmezliğe tahsis etme alışkanlığı şeklinde epistemik ve ontolojik bağlamda gelişim gösteren değişmez töz anlayışı, teolojik Tanrı tasavvuruna doğrudan taşınabilir bir iskelet sunmuştur.³²⁵ Bu anlayışa göre eğer bilginin konusu sabit olansa, ilahî gerçekliği en yüksek bilinebilirlik ve kesinlik mertebesiyle düşünmek onu “değişmez” olarak kavramayı teşvik etmektedir. Diğer yandan en yüksek ontolojik derecenin imtiyazı değişmezlikse, “nihai gerçeklik” olarak Tanrı da tanım gereği, değişmez olmalıdır. Dolayısıyla mezkûr bu iki kanal, aynı zamanda teolojik Tanrı tasavvurundaki değişmezlik algısının, bizzat Yunan felsefesinin iç mantığına dayandırıldığı iddiasının teorik zeminini oluşturmaktadır.

Antik felsefede değişmezliği temellendiren arayışın, en başta oluş ve dönüşüm karşısında sürekliliği garanti eden bir ilkeye duyulan ihtiyaçtan beslendiği anlaşılmaktadır. Bu ihtiyaç, kimi örneklerde arkhe tasarımlarının kozmik düzen fikriyle birleşmesine, kimi örneklerde ise değişmenin kendisinin dahi ölçü ve yasaya bağlanmasına imkân vermiştir. Platon’da mükemmellik–adalet–düzen bağı üzerinden ahlâkî istikrarın ilâhî kemâl ile temellendirilmesi, Aristoteles’te “salt fiil” ve “hareketsiz hareket ettirici” tasvirinin hareketin sürekliliğine mantıksal bir dayanak oluşturması, değişmezlik düşüncesinin yalnız ontolojik bir üstünlük fikri olarak kalmadığını, Tanrı tasavvurunu kurarken kemâl, adalet ve bilme tarzı gibi temel alanlara da taşındığını göstermektedir. Bununla birlikte aynı miras, teistik gelenekte Tanrı–âlem ilişkisi ile ilâhî inayet tasavvuru bakımından farklı ağırlıklar doğurmuş, bilhassa Aristotelesçi tasvirde görüldüğü üzere, değişmezliği koruma kaygısının Tanrı’nın tarih içindeki ilişkisinin mahiyeti konusunda çeşitli yaklaşımlar üretmesi mümkün hâle gelmiştir.

³²⁵ İlgili tespit ve iddialar için bkz. İsmail Çetin, “Tanrı’nın Değişmezliği Problemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 38-41.

Bu noktada, antik metafizik zeminin teistik düşünceye sağladığı kavramsal imkânın, teolojik alana aktarım sırasında hangi ölçülerle dönüştürüldüğü sorusu kendini hissettirmektedir. Zira bir yanda değişmezliği, ilâhî kemâlin tutarlılığı ve bilginin kesinliğiyle irtibatlandıran güçlü bir felsefî miras bulunmakta, öte yanda ise yaratma, inayet ve tarih içinde fiil gibi başlıklarda Tanrı'nın âlemle ilişkisinin nasıl anlaşılacağı belirleyici olmaktadır. Bu nedenle mesele, Yunan felsefesinin sunduğu değişmezlik iskeletinin teistik dinlerde ne ölçüde içselleştirildiği, hangi yönleriyle tartışmaya açıldığı ve modern itirazlar karşısında hangi gerekçelerle yeniden savunulduğu zeminine doğru ilerlemeyi gerekli kılmaktadır.

2.1.4.2.1.2. Yahudi Teolojisinde İlâhî Değişmezlik

Yahudi teolojisi bağlamında ilâhî değişmezlik meselesi, Tanrı tasavvurunun merkezî unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Buna göre söz konusu mesele, kutsal metinlerde Tanrı'ya nispet edilen dinleme, konuşma, sevme, hükmetme ve halkıyla şahsî ilişki kurma gibi ifadelerin nasıl anlaşılacağı sorusunu gündeme getirmekte, ayrıca Tanrı'nın yaratılmışlardan farklılığı, birliği, basitliği, bilgisi ve âlemle ilişkisiyle ilgili daha geniş teorik tartışmalara da uzanmaktadır. Bu sebeple ilâhî değişmezlik, dar anlamda tek bir sıfat problemi olarak kalmamaktadır. Aksine Tanrı hakkında kullanılabilecek dilin sınırlarını, ilâhî fiilin hangi kavramsal çerçevede açıklanacağını ve değişen âlem ile aşkın Tanrı arasındaki ilişkinin nasıl temellendirileceğini belirleyen önemli bir ilke görünümündedir.³²⁶

İlâhî değişmezlik meselesinin, Yahudi düşüncesi içinde tek çizgili ve yeknesak bir gelişim izlemediği aktarılmaktadır. Öyle ki erken dönemde bu meselenin, özellikle Philo (yak. M.Ö. 25 - M.S. 50) örneğinde, kutsal metin ile felsefî düşünce arasındaki ilişkinin

³²⁶ Santiago Sia, "The Doctrine of God's Immutability: Introducing the Modern Debate", *New Blackfriars* 68/805 (1987), 220-223; Pieter W. van der Horst, "Philo and the Problem of God's Emotions", *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (Leiden: Brill, 2013), 37-38, 42-44.

yorumlanması bağlamında dikkat çektiği, ancak Yahudi düşüncesinde doğrudan ve sürekli bir sistematik teoloji geleneğine dönüşmediği belirtilmektedir. Orta Çağ'a gelindiğinde ise Yahudi düşüncesinin, İslâm dünyasının entelektüel ortamı içinde daha sistematik bir karakter kazandığı ve Yahudi kelâmının, akıl ile vahyin birbirini tamamladığı kabulünden hareketle ilâhî birlik, sıfatlar, Tanrı'nın varlığı ve cisimsizliği, âlemin yaratılmışlığı, vahiy ve insan fiilleri gibi meseleleri aklî deliller eşliğinde ele alan daha geniş bir teolojik çerçeve ortaya koyduğu öne sürülmektedir.³²⁷

Bu çerçevede Yahudi kelâmının, İslâm dünyasında teşekkül eden kelâmî birikimle yakın temas ve etkileşim içinde geliştiği anlaşılmaktadır. Bu ortak zemin üzerinde Tanrı'nın birliği, varlığı ve cisimsizliği, âlemin yaratılmışlığı, vahiy, insan fiilleri, irade hürriyeti ve aklî bilginin teolojik değeri gibi meseleler öne çıkarken, Yahudi bağlamında buna ek olarak vahyin değişmezliği, sahih yorum geleneğinin otoritesi, vahyin doğru tefsirinin temellendirilmesi, Tevrat'ın konumu ve dinî geleneğin sınırlarıyla ilgili tartışmaların da özel bir ağırlık taşıdığı görülmektedir.³²⁸

Bu tarihî zemin dikkate alındığında ilâhî değişmezlik meselesi, Yahudi düşüncesinde hem Tanrı hakkında kullanılan dilin yorumlanması hem de ilâhî zat ile sıfatlar arasındaki ilişkinin felsefî bakımdan temellendirilmesi açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Nitekim mesele, bir taraftan kutsal metinlerde Tanrı'ya nispet edilen ve O'nun zatı hakkında hüküm ifade ettiği kabul edilen lafızların nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna bağlanmakta, diğer taraftan bilgi, irade, hayat ve kudret gibi yüklemelerin Tanrı hakkında hangi anlamda kullanılabileceği problemini gündeme getirmektedir. Bu çerçevede tartışma, Tanrı hakkında olumlu yüklem kurulup kurulamayacağı, ilâhî sıfatların Tanrı'nın özülüyle nasıl ilişkilendirileceği, mutlak

³²⁷ Harry A. Wolfson, "The Jewish Kalam", *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), 544-548; Sarah Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 73-75, 81-82.

³²⁸ Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", 73-75, 87; Wolfson, "The Jewish Kalam", 544-548, 551, 556-559, 564-568.

basitliğin mantıkî yüklem yapısıyla ne şekilde telif edileceği, ayrıca ilâhî bilginin değişen tikellere ve henüz gerçekleşmemiş mümkünlere uzanıp uzanamayacağı, bu bilginin Tanrı'nın birliği ve değişmezliğiyle nasıl bağdaştırılacağı ve nesneleri üzerinde nedensel bir tesir taşıyıp taşımadığı gibi meseleler etrafında derinleşmektedir ³²⁹ Bu sebeple konu, Philo'dan itibaren antropomorfik ve antropopatik dilin yorumuyla başlamakta, Maimonides (ö. 601/1204), Gersonides (ö. 1344) ve Crescas (yak. 1340-1410) gibi ortaçağ düşünürlerinde ise sıfatlar, isimler, ilâhî bilgi ve yaratma problemleriyle daha sıkı bir bağ kurmaktadır.

Philo'da ilâhî değişmezlik, Tanrı ile insan ve dünya arasındaki ontolojik farkı açıklayan temel bir eksen olarak ortaya konulmaktadır. Değişim ise onun düşüncesinde öncelikle duyulur âlemin ve insanın ayırt edici vasfı olarak belirlemektedir. Yaratılmış dünya, doğuş ve oluş alanına ait olduğu için değişimle nitelenmekte, bu yönüyle doğmamış ve değişmez olan Tanrı'dan açık biçimde ayrılmaktadır. Kozmik düzlemde değişim salt hareket anlamı taşımamakta, zayıflık, yorgunluk ve etkilenebilirlik ile birlikte düşünülmektedir. Buna karşılık Tanrı, etkin olmakla birlikte değişime ve yorgunluğa tâbi değildir. Bu sebeple gerçek istikrar, sükûn ve değişmezlik yalnızca O'na nispet edilmektedir.³³⁰ Bu karşıtlık, insan için de belirleyicidir. İnsan sınırdan duran, istikrarsızlığa açık, ruhu, bedeni ve dış şartları bakımından sürekli değişime maruz kalan bir varlıktır. Philo'nun etik bakımdan bilge kişiyi, değişimin sürükleyici akışına teslim olmayan ve mümkün olduğu ölçüde ilâhî istikrara yönelen kişi şeklinde düşünmesi de bu ontolojik ayrımın ahlâkî sonucudur.³³¹

³²⁹ Harry Austryn Wolfson, "Crescas on the Problem of Divine Attributes", *The Jewish Quarterly Review* 7/1 (1916), 1-3, 7-18, 43-44; Tamar Rudavsky, "Maimonides and Averroes on God's Knowledge of Possibles", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 13 (1984), XXVIII-XXX, XXXI, XXXVIII-XLIV.

³³⁰ Francesca Simeoni, "Au-Delà du changement : l'immutabilité divine. Le concept de changement et le Dieu immuable dans la pensée de Philon d'Alexandrie", *Camenuale* 18 (2017), 1-3, 7-8.

³³¹ Simeoni, "Au-Delà du changement : l'immutabilité divine. Le concept de changement et le Dieu immuable dans la pensée de Philon d'Alexandrie", 4-7.

Philo'nun ilâhî değişmezlik anlayışı, kutsal metinlerde Tanrı'ya nispet edilen pişmanlık ve öfke gibi ifadelerin yorumunda açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Ona göre Tanrı hakkında gerçek anlamda pişmanlık, öfke veya fikir değişikliği düşünmek doğru değildir. Çünkü değişme, cehalet, zamanla kayıtlılık ve geleceği bilememe ile ilişkilidir. Tanrı ise zamanın yaratıcısıdır ve O'nun hayatı zamana bağlı değil, ezelî-ebedî bir varlığa dayanmaktadır.³³² Bu yüzden “Tanrı düşündü ki insanı yaratmıştı” yahut “Tanrı pişman oldu” gibi ifadeler, yaratma fiilinden dolayı sonradan doğan bir geri dönüş yahut karar değişikliği anlamında alınmaz. Philo bu tür metinleri, insanın iradeli ve seçebilen yapısının ilâhî nazarda değerlendirilmesi şeklinde yorumlar. Sorun Tanrı'daki değişme değil, insanın özgür iradesini kötüye kullanmasıdır.³³³ Bu noktada Philo'nun yorum tarzı ayrıca dikkat çekmektedir. Ona göre kutsal metinlerde Tanrı'ya ayak, el, öfke, kıskançlık ve benzeri niteliklerin nispet edilmesi, ilâhî hakikatin kendisini doğrudan ifade etmez. Bu tür anlatımlar, özellikle eğitime ve korku yoluyla terbiye edilmeye ihtiyaç duyan kimseler için kullanılan öğretici bir hitap biçimi niteliğindedir.³³⁴

Hakikati kavrama imkânına sahip olanlar açısından temel ilke, Tanrı'nın insan gibi olmadığını bildiren ifadedir. Buna karşılık bütün muhataplar aynı idrak seviyesinde bulunmadığından, kavrayışı daha sınırlı olan kimselere yönelik olarak korku ve terbiye unsuru taşıyan daha alt düzeyde bir dil kullanılmaktadır.³³⁵ Burada ilâhî değişmezlik, salt teorik düzlemde bırakılmış bir tespit yahut önerme olarak ele alınmamakta, kutsal metinde Tanrı'ya nispet edilen ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen yorumlayıcı bir ilke işlevi görmektedir. Bu çerçevede Tanrı'ya nispet edilen öfke ve benzeri ifadeler, Tanrı'nın zatını doğrudan ve literal biçimde tanımlayan tasvirler olarak

³³² Philo of Alexandria, “On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)”, çev. F. H. Colson - G. H. Whitaker, *Philo III* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 3/20-33.

³³³ Alexandria, “On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)”, 3/45-50, 72-73.

³³⁴ Alexandria, “On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)”, 3/51-69.

³³⁵ van der Horst, “Philo and the Problem of God's Emotions”, 43-44.

kabul edilmemektedir. Bilakis insanı uyarmaya, korku yoluyla yönlendirmeye ve terbiye etmeye dönük bir anlatım tarzı içinde değerlendirilmektedir.³³⁶

Philo'nun yaklaşımı, Yahudi kutsal metin geleneği ile Yunan felsefî düşüncesi arasında ortaya çıkan gerilim bağlamında şekillenmektedir. Bir tarafta Tanrı'yı öfke, kıskançlık, pişmanlık ve sevinç gibi duygularla tasvir eden kutsal metin dili, diğer tarafta ise ilâhî varlığı değişmez ve duygulanıma maruz kalmaktan uzak gören felsefî anlayış bulunmaktadır. Philo bu problemi, kutsal metindeki duygusal tasvirleri mecazî ve eğitici bir anlatım olarak yorumlayarak, Tanrı'nın hakiki mahiyetini ise değişmezlik ve duygulanımdan uzaklık çerçevesinde düşünerek ele almaktadır.³³⁷ Bu yaklaşım, ilâhî değişmezliği korurken, sevgi ve korkunun da dinî eğitimde başvurulmuş iki ayrı yöneliş biçimi olarak ele alınmasına imkân vermektedir. Philo, kutsal metindeki hitap tarzını açıklarken, insanın Tanrı'ya yönelişinde sevgi ile korkunun farklı yollar olarak kullanıldığını belirtmektedir.³³⁸

Philo'da mesele bununla sınırlı kalmamaktadır. İlâhî değişmezlik, Tanrı hakkında yüklem kurmanın sınırlarıyla da ilişkilendirilmektedir. Aktarıma göre Philo, Aristoteles'in *idion* kavramından yararlanarak değişmezliği, Tanrı'nın özünü açığa çıkarmayan fakat Tanrı'ya zorunlu olarak ait ve yalnızca Tanrı'ya mahsus bir nitelik şeklinde değerlendirmektedir. Bu çerçevede insan, Tanrı'nın zorunlu ve eşsiz biçimde değişmez olduğunu bilebilir ancak bu bilgi, Tanrı'nın özünün ne olduğunun bilinmesini sağlamamaktadır. Böylece ilâhî değişmezlik, Tanrı hakkında söylenebilen fakat O'nun özünü bütünüyle açığa vurmeyen bir yüklem olarak kullanılmaktadır.³³⁹ Bu tutum, Philo'nun aşkınlık düşüncesi ile dilin sınırlılığını aynı anda korumaya çalıştığını

³³⁶ Alexandria, "On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)", 3/51-69; van der Horst, "Philo and the Problem of God's Emotions", 42-44.

³³⁷ van der Horst, "Philo and the Problem of God's Emotions", 37-44.

³³⁸ Alexandria, "On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)", 3/68-69.

³³⁹ William E. Mann, "Immutability and Predication: What Aristotle Taught Philo and Augustine", *Philosophy of Religion* 22 (1987), 22-24.

göstermektedir. Tanrı hakkında konuşma imkânı bütünüyle kaldırılmamaktadır, ancak bu konuşmanın özsel kuşatıcılık iddiası da reddedilmektedir.

Philo'dan Orta Çağ Yahudi düşüncesine geçildiğinde, ilâhî değişmezlik meselesinin daha geniş bir teolojik yapı içinde ele alınmaya başlandığı ifade edilmektedir. Öyle ki Yahudi kelâmı, akıl ile vahyin birbirini tamamladığı kabulüne dayanan, diyalektik tartışma usullerini kullanan ve Tanrı'nın birliği, yaratılış, vahiy, ahiret ve insan fiilleri gibi başlıklarda sistematik açıklamalar üreten bir düşünce alanı olarak şekillenmiştir.³⁴⁰ Bu çerçevede Yahudi kelâmının, İslâm dünyasında gelişen kelâmî birikimle yakın ilişki içinde şekillendiği ve özellikle Mu'tezilî kelâmın yöntem ve görüşleriyle irtibatlı olduğuna işaret edilir. Bununla birlikte Yahudi kelâmının yekpare bir yapı arz etmediği, Rabbanîlerle Karâîler arasında atomculuk, âlemin yaratılmışlığının delillendirilmesi ve bazı sıfat meseleleri bakımından farklar bulunduğu belirtilmektedir. Genel hatlarıyla bakıldığında da Tanrı'nın birliği, sıfatları, yaratılmış âlemle ilişkisi ve ilâhî varlığın mahiyeti gibi meselelerin Yahudi kelâmında başlıca tartışma alanlarını oluşturduğu görülmektedir.³⁴¹

Asıl adı Saadia ben Yosef olan ve Saadia Gaon olarak da bilinen Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî'nin (ö. 942) Yahudi kelâmı içindeki yeri, söz konusu sistematikleşme bakımından özel bir önem taşır. Saadia, Yahudi düşüncesinde rasyonel teolojiiyi meşrulaştıran ve farklı entelektüel kaynakları daha derli toplu bir yapı içinde bir araya getiren başlıca isimlerden biri olarak takdim edilmektedir. Bu bağlamda onun kelâmî yönteminin, meseleleri parçalara ayırmak, ihtimalleri sıralamak ve yanlış seçenekleri sistemli biçimde elemek esasına dayandığı öne sürülür. Bu yönüyle Saadia'nın düşüncesinin, teolojik meselelerin daha düzenli ve sistematik bir tertip içinde ele alınabildiği bir çerçeve ortaya koyduğu beyan edilir.³⁴² Saadya'ya dair analizlerde ilâhî

³⁴⁰ Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", 71-75.

³⁴¹ Wolfson, "The Jewish Kalam", 544-548; Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", 73-75.

³⁴² Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", 79-84, 88-89.

değişmezlik müstakil bir başlık halinde ele alınmamaktadır. Bununla birlikte Tanrı'nın birliği, yaratmanın yoktan oluşu, vahiy ve benzeri temel teolojik meselelerin aklî ve sistematik bir tertip içinde işlenmesi, Yahudi rasyonel teolojisinin daha derli toplu bir yapıya kavuştuğunu göstermektedir.³⁴³

Bu teorik çerçevede Maimonides, ilâhî isimler ve sıfatlar meselesini Tanrı'nın mutlak birliği ve basitliği ilkesi üzerinden ele almaktadır. Bu ilke doğrultusunda, Tanrı'ya cismaniyet, çokluk veya bileşim çağrıştıran nitelemelerin lafzî anlamlarıyla nispet edilmesi uygun görülmemektedir. Kutsal metin insan diliyle konuşmaktadır. Ancak bu dil, mahlûkî tecrübe içinde şekillendiği için Tanrı hakkında doğrudan ve lafzî biçimde kullanıldığında antropomorfik çağrışımlara yol açabilmektedir. Bu sebeple Maimonides, bilge, iyi ve diri gibi isim ve sıfatların Tanrı hakkında doğrudan olumlu isnatlar şeklinde olmaksızın, eksikliğin nefyedilmesi tarzında anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Böylece amaç, Tanrı'yı mahlûkî niteliklerle tasvir etmekten kaçınmak ve ilâhî basitlik anlayışını korumaktır.³⁴⁴

Maimonides'e göre Tanrı'ya olumlu sıfatların gerçek anlamda nispet edilmesi, ilâhî basitlik açısından problem doğurmaktadır. Çünkü böyle bir kullanım, sıfat ile zat arasında ayırım ve çokluk tasavvuruna yol açmaktadır. Bu sebeple Maimonides, ilâhî sıfatları fiilî veya olumsuz anlamda yorumlamaktadır.³⁴⁵ Zira değişmez, basit ve birlik sahibi Tanrı, parçalı bir yüklem düzeni içinde kavranamaz. Yalnız bu yaklaşımın, dinî dil açısından ciddi bir güçlük doğurduğu da değerlendirmeler arasındadır. Buna göre Tanrı hakkında olumlu hiçbir şey söylenemeyeceği sonucuna yaklaşmak, Tanrı'nın varlığı ve O'na ilişkin dilin anlamı bakımından ateizmin eşiğine kadar giden bir risk taşımaktadır. Bununla birlikte Maimonides'in pastoral kaygılarla yetkinlik ifade eden isimlerin

³⁴³ Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", 73-75, 76-81.

³⁴⁴ Alexander Broadie, "Maimonides and Aquinas on the Names of God", *Religious Studies* 23/2 (1987), 158-160.

³⁴⁵ Wolfson, "Crescas on the Problem of Divine Attributes", 7-24.

kullanımına belli bir pratik meşruiyet tanıdığı da görülmektedir. Bu minvalde, felsefî bakımdan bu isimler de eksiklik ifade eden isimler gibi uygun görülmemekle beraber, inananların imanını ve dinî yaşayışını korumak için bu tür isimlerin kullanılmasına müsaade edilmektedir.³⁴⁶

Maimonides'te ilâhî değişmezlik, ilâhî bilgi öğretisinde daha da keskinleşir. Tanrı'nın değişen tikelleri ve henüz gerçekleşmemiş mümkünleri bilmesi meselesi, Tanrı'nın bilgisinin çokluk ve değişim doğurup doğurmayacağı sorusunu gündeme getirir. Maimonides'e göre Tanrı'nın bilgisi insan bilgisinden farklıdır. Tanrı çok ve sayısız şeyi tek bir bilgiyle bilir, nesnelerden etkilenecek bilgi kazanmaz. Tanrı'nın gelecekte var olacak mümkünleri önceden bilmesi de bu çerçevede anlaşılır. O, henüz mevcut olmayan bir şeyin ileride var olacağını bilir fakat bu bilgi o mümküni zorunluyla dönüştürmez. Böylece Maimonides, ilâhî bilgi ile mümkünin imkân niteliğini bir arada korumaya çalışır. Bu çözüm, ilâhî değişmezliği muhafaza ederken Tanrı'nın her şeyi bilen oluşundan vazgeçmemeyi amaçlar. Ancak bu çözüm, bilgi teriminin Tanrı hakkında insan bilgisinden oldukça farklı bir anlamda kullanılmasını gerektirmektedir.³⁴⁷

Maimonides'te yaratma ve irade meselesinin, Tanrı'nın değişmezliği problemiyle birlikte ele alındığı görülmektedir. Tanrı'nın iradeyle yarattığını kabul etmenin, vahiy, mucize ve ödül-ceza düzeninin korunması bakımından gerekli sayıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte iradî yaratma düşüncesinin, Tanrı'da yeni bir iradenin ortaya çıktığı izlenimini doğurduğu da kabul edilmektedir. Bu güçlüğü, Tanrı'nın özü, iradesi ve hikmetinin birbirinden ayrı görülmemesi suretiyle aşılmaya çalışıldığı ifade edilmektedir. Bu çerçevede Tanrı'ya nispet edilen iradenin, insan iradesiyle aynı anlamda kullanılmadığı, böylece Tanrı'nın iradeyle çeşitli fiiller meydana getirdiğinin kabul edildiği, fakat bu fiillerin Tanrı'nın özünde çokluk ve değişim bulunduğu şeklinde

³⁴⁶ Broadie, "Maimonides and Aquinas on the Names of God", 159–163.

³⁴⁷ Rudavsky, "Maimonides and Averroes on God's Knowledge of Possibles", XXIX-XXX, XXXVIII, XLII-XLIV.

yorumlanmadığı anlaşılmaktadır. Hayat, kudret, irade ve bilgi gibi nitelemelerin de Tanrı'nın özü içinde çoğalma meydana getiren unsurlar olmanın ötesinde, yaratılmışlarla kurulan ilişki bakımından değerlendirildiği görülmektedir.³⁴⁸

Gersonides'te de yaratmanın iradeye dayalı olduğu kabul edilmektedir. Bunun özellikle mucizelerin imkânını korumak için gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak burada ortaya çıkan temel güçlük, Tanrı'nın iradeyle yarattığının söylenmesi hâlinde, O'nda yeni bir iradenin ortaya çıkıp çıkmadığı sorusudur. Gersonides, Tanrı'da yeni bilgi ve yeni irade bulunduğu iddiasını açık biçimde reddetmektedir. Çünkü Aristotelesçi çerçevede Tanrı'daki her değişim, eksiklik anlamı taşımaktadır. Ne var ki bu red, problemi bütünüyle çözmemektedir. Asıl mesele, Tanrı'nın dünyayı niçin belli bir anda yarattığının ve bu yaratma fiilinin Tanrı'da herhangi bir değişiklik doğurup doğurmadığının açıklanmasıdır. Gersonides bu sorunu açıkça fark etmekte, yaratmanın belirli bir zamanda meydana gelmesini Tanrı'da yeni bir irade ortaya çıkmadan nasıl düşünebileceğini soru hâline getirmekte ve bu meseleye cevap vereceğini bildirmektedir. Fakat verilen cevabın, Tanrı'nın niçin o anda yarattığı sorusunu bir ölçüde uzaklaştırırsa da Tanrı'da değişim bulunmadığını gerçekten nasıl temellendirdiğini açıklamadığı görülmektedir. Bu sebeple meselenin açıkça ortaya konduğu, ancak çözümün aynı açıklıkta gösterilemediği anlaşılmaktadır. Bu güçlüğü önemli bir sebebi, Gersonides'in ilâhî sıfatlar konusunda Maimonides'ten ayrılmasıdır. Maimonides'te ilâhî irade ile beşerî irade arasında tam bir anlam ayrılığı kurulabildiği için, Tanrı'nın iradesi insan iradesi gibi düşünülmeden mesele çözülebilmektedir. Gersonides ise Tanrı ve insan hakkında kullanılan sıfatların bütünüyle eşsesli olmadığını, bunlar arasında öncelik ve sonralık ilişkisi bulunduğunu kabul etmektedir. Bu sebeple ilâhî irade ile beşerî irade arasında tam bir anlamsal kopuş kurulamamaktadır. Sonuç olarak Gersonides, yaratmanın iradî

³⁴⁸ Menachem Kellner, "Gersonides on the Problem of Volitional Creation", *Hebrew Union College Annual* 51 (1980), 114-118.

olduğunu savunmakta fakat bu iradenin Tanrı’da yeni bir durum meydana getirmediğini aynı ölçüde açıklıkla ortaya koyamamaktadır.³⁴⁹

Gersonides’in mucize anlayışının da aynı bağlam içinde değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre mucizelerin, doğa düzenini bozan hadiseler olmadığı, tabii düzen içinde gerçekleşen, fakat dinî bakımdan büyük anlam taşıyan olağanüstü olaylar olarak kavrandığı anlaşılmaktadır. Bu olayların amacının da insanları doğru inanca yöneltmek olduğu kabul edilmektedir. İlk bakışta bu yaklaşımın, ilâhî değişmezlik düşüncesiyle uyumlu görüldüğü söylenebilmektedir. Zira Tanrı’ya tarih içinde yeni bilgi, yeni irade veya yeni fiil nispet edilmemekte, mucizeler yaratılıştaki kurulmuş düzen içinde düşünülmektedir. Ancak Mûsâ’nın vahyi ve Tevrat’ın değişmezliği söz konusu olduğunda bu yapının yetersiz kaldığı ifade edilmektedir. Mûsâ’nın vahyinin mucizevî, Tevrat’ın ise değişmez kabul edildiği, buna karşılık genel mucize teorisinin bu iddiayı yeterince temellendiremediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Gersonides’in iradî yaratma ile ilâhî değişmezliği birlikte korumaya çalıştığı, fakat Tevrat’ın değişmezliğini aynı tutarlılıkla sürdüremediği sonucuna ulaşılmaktadır.³⁵⁰

Buraya kadarki dönüşüm, kronolojik seyrinde Philo’daki yorumcu hassasiyetin daha teknik ve felsefî bir terminolojiyle devam ettiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, Philo’da “Tanrı insan gibi değildir” ilkesiyle ortaya çıkan sezginin, Orta Çağ’da “Tanrı hakkında yüklem nasıl kurulabilir?” sorusu etrafında yeniden işlendiği görülmektedir.

Bütün bu tartışmalar birlikte değerlendirildiğinde, Yahudi düşüncesinde ilâhî değişmezlik meselesinin birkaç ana tema üzerinden şekillendiği söylenebilir. İlki kutsal metin dilinin yorumu ile ilgilidir. Philo’da Tanrı’ya nispet edilen öfke, pişmanlık ve benzeri ifadeler, ilâhî zatı olduğu gibi bildiren ifadelerden öte, insanı uyarmaya ve terbiye

³⁴⁹ Kellner, “Gersonides on the Problem of Volitional Creation”, 118-124.

³⁵⁰ Kellner, “Gersonides on the Problem of Volitional Creation”, 125-128.

etmeye yönelik bir anlatım tarzı içinde ele alınmaktadır.³⁵¹ İkincisi, Tanrı ile değişen âlem arasındaki ontolojik farktır. Philo’da dünya ve insan, değişim ve istikrarsızlık ile nitelenirken Tanrı, değişmeyen ve sabit kalan varlık olarak sunulmaktadır. Bu karşıtlık, Tanrı’yı insan açısından bir istikrar ve yöneliş noktası hâline getirmektedir.³⁵² Üçüncü bir boyut olarak ilâhî sıfatlar problemi, Orta Çağ Yahudi düşüncesinde isimler, sıfatlar ve yüklem meselesiyle bağlantılı biçimde ele alınmaktadır. Maimonides’in olumlu özel sıfatları dışlayıp kabul edilebilir yüklemeleri fiilî veya olumsuz anlamda yorumladığı, Gersonides’in ise ilâhî sıfatların bütünüyle anlamsız eşseslilikler olmadığını, belirli zihnî veya söylemsel bir çerçevede Tanrı’ya yüklenebileceğini savunduğu görülmektedir.³⁵³ Dördüncü yön, ilâhî bilgi, irade ve yaratma meseleleridir. Bu başlık altında tartışma, Tanrı bilgisinin çokluk ve değişim doğurup doğurmayacağı ve bu bilginin nesneleri üzerinde nedensel bir etki taşıyıp taşımadığı, Tanrı’da yeni bilgi veya yeni iradenin bulunup bulunmadığı, dünyayı iradeyle yaratmanın Tanrı’da değişimi gerektirip gerektirmediği ve Tanrı’nın tarih ile tabiatla fiilde bulunmasının nasıl açıklanacağı soruları üzerinden yürütülmektedir.³⁵⁴

Sonuç olarak Philo ile Orta Çağ Yahudi düşünürleri arasında açık bir ortaklık bulunduğu görülmektedir. Bu ortaklık, Tanrı’yı değişim, insanî duygulara konu olma, eksiklik ve mahlûkî çokluktan tenzih etme yöneliminde ortaya çıkmaktadır.³⁵⁵ Bunun yanında kutsal metinde Tanrı’ya nispet edilen ifadelerin nasıl anlaşılacağı meselesinin, Yahudi düşüncesinde süreklilik gösteren bir yorum problemi olarak belirlediği anlaşılmaktadır. Öyle ki bu problem, Philo’da antropomorfik ve antropopatik dilin nasıl

³⁵¹ Alexandria, “On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)”, 3/20–33, 51–69.

³⁵² Simeoni, “Au-Delà du changement : l’immuabilité divine. Le concept de changement et le Dieu immuable dans la pensée de Philon d’Alexandrie”, 7-9.

³⁵³ Broadie, “Maimonides and Aquinas on the Names of God”, 157-160; Wolfson, “Crescas on the Problem of Divine Attributes”, 1-3, 15-25, 37-40, 43-44,.

³⁵⁴ Rudavsky, “Maimonides and Averroes on God’s Knowledge of Possibles”, XXVIII, XXXVIII-XLIV; Kellner, “Gersonides on the Problem of Volitional Creation”, 111-118, 122-125.

³⁵⁵ Alexandria, “On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)”, 3/20–33; Broadie, “Maimonides and Aquinas on the Names of God”, 159–161.

kavranacağı ve Tanrı'nın hakiki mahiyetinin değişmezlik ile duygulanımdan uzaklık çerçevesinde nasıl korunacağı sorusu üzerinden ele alınırken, Orta Çağ Yahudi düşünürlerinde sıfatlar, isimler ve mantikî yüklem problemi ekseninde daha teknik bir çerçeve içinde tartışılarak daha soyut ve sistematik bir görünüm kazanmaktadır.³⁵⁶

2.1.4.2.1.3. Hristiyan Teolojisinde İlâhî Değişmezlik

Antik felsefede değişmezlik, hakikatin sabit ve mükemmel olana bağlanması üzerinden metafizik bir ilke olarak temellendirilmiş, Yahudi teolojisinde ise bu miras, kutsal metin dili, ilâhî sıfatlar, bilgi, irade ve yaratma meseleleri etrafında yeniden yorumlanmıştır. Hristiyan teolojisinde ilâhî değişmezlik doktrini de benzer biçimde, bir yandan Antik Yunan metafiziğinden devralınan mükemmellik ve değişmezlik ilişkisiyle, diğer yandan yoktan yaratma, ilâhî inayet, enkarnasyon, kurtuluş ve acı problemi gibi teolojik başlıklarla irtibatlı olarak şekillenmiştir. Bu tartışmanın önemli bir yönü, söz konusu değişmezlik anlayışının yoktan yaratmaya dayalı Tanrı-âlem ilişkisiyle bağdaşp bağdaşmadığı meselesidir. Modern dönemde bu doktrine yöneltilen itirazlara rağmen, ilgili değerlendirmelerde ilâhî değişmezlik öğretisinin bütünüyle terk edilemeyecek bir doktrin olduğu kabul edilmektedir. Ancak burada değişmezliğin, statik bir hareketsizlik şeklinde değil, sınırlanmaya konu olmayan dinamik bir kemâl ve mükemmellik olarak anlaşılması gerektiği özellikle vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, ilâhî değişmezlik doktrininin korunmasını gerekli görürken, modern çağın kriz ve trajedilerinin etkisiyle Tanrı tasavvurunun duygusal ve irrasyonel bir zemine kaydırılmasına karşı da belirgin bir sınır çizmektedir. Bu çerçevede Tanrı'nın kötülük ve acı karşısındaki kurtarıcı üstünlüğünün, ancak O'nun değişmez, ebedî ve sınırlanmayan yüceliği muhafaza edilerek temellendirilebileceği düşüncesi öne çıkmaktadır.³⁵⁷

³⁵⁶ van der Horst, "Philo and the Problem of God's Emotions", 42-44; Wolfson, "Crescas on the Problem of Divine Attributes", 1-3, 24-25, 37-44.

³⁵⁷ A. G. James, "The Immutability of God", *The Expository Times* 53/1 (1941), 36-37.

Kısaca temas etmek gerekirse, hızlı biçimde değişen dünyada Tanrı'nın iradesi, karakteri ve vaatlerinin aynı kalması sebebiyle inananlar için bir güven ve teselli kaynağı olarak görüldüğü belirtilen “Tanrı'nın değişmezliği” öğretisinin, hususen evanjelik gelenekte, son yıllarda özellikle süreç teolojisi ve açık teizm tarafından eleştirildiği, eleştirinin de çoğunlukla değişmezlik fikrinin Aristotelesçi bir Tanrı felsefesine dayandığı iddiası etrafında şekillendiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu iddiaya karşı, evanjelik değişmezlik anlayışının Antik Yunan felsefesine dayandığı yönündeki eleştirilerin aksine, bu anlayışın Hristiyan ortodoksisi içerisinde teşekkül etmiş tarihî-teolojik geleneğe dayandığı ileri sürülmüş, böylece değişmezlik öğretisinin felsefi bir ithal değil, içsel ve süreklilik arz eden bir doktriner miras olduğu savunularak söz konusu eleştiriler reddedilmiştir. Bu çerçevede değişmezlik, Tanrı'nın kemâlinde nicel bir artma-azalma bulunmaması ve tabiatında nitel bir dönüşüm gerçekleşmemesi şeklinde açıklanmıştır.³⁵⁸ Aynı bağlamda, değişmezliğin iki yönü özellikle belirginleştirilmiştir: Tanrı'nın bağımsız ve kendine yeter varlığına bağlı “ontolojik değişmezlik” ile Tanrı'nın vaat ve ahlâkî taahhütlerinde güvenilirliğini anlatan “etik değişmezlik” birlikte ele alınmış, böylelikle Tanrı'nın zamansal eylemleri ile özsel değişmezliği arasındaki ilişkinin daha tutarlı biçimde kurulabileceği öne sürülmüştür. Bu doğrultuda Tanrı'nın zaman içinde fiillerinde ve insanlarla ilişkisinde farklılıklar gösterebileceği yönündeki farklılaşma düşüncesi, Tanrı'nın özsel varlığına değil, değişmez varlığıyla kurulan ilişki ve fiillerin zamansal görünümü ile irtibatlandırılmıştır. Bu suretle, “Tanrı değişmezse değişen dünyayı nasıl bilebilir?” sorusu üzerinden Tanrı bilgisinin dünyayla birlikte “büyüdüğünü” ve bunun Tanrı'da değişimi gerektirdiğini ileri süren açık teist itiraza cevap verilmeye çalışılmıştır.³⁵⁹

³⁵⁸ Godfrey Harold, “The Doctrine of God's Immutability: A Literary Investigation”, *Pharos Journal of Theology* 102 (2021), 1.

³⁵⁹ Harold, “The Doctrine of God's Immutability: A Literary Investigation”, 2.

Tanrı'nın değişmezliğini Hristiyan teolojisinin iç dinamikleri içerisinde temellendiren söz konusu yaklaşımın dayanağı ise erken dönem Kilise Babalarından Reformculara uzanan tarihsel bir süreklilik söylemi üzerinden inşa edilmiştir. Özetle değinmek gerekirse erken dönem Kilise Babaları ve apolojistleri arasında anılan Atina'lı Aristides (ö. 134) ve Sardis'li Melito'nun (ö. 180), Tanrı'nın değişmezliğini ulûhiyyetin ayırt edici vasfı olarak öne çıkardığı, değişime ve bozuluşa tâbi olanın yaratılmış kabul edilmesi gerektiğini savunarak Tanrı'yı değişmeyen olarak temellendirdiği aktarılmıştır. Keza Novatian'ın (ö. 258), Tanrı'nın özsel varlığında artma-azalma yahut iyi-kötü arasında dönüşüm tasavvurunu Tanrı'lık vasfıyla bağdaşmaz gördüğü ve Tanrı'nın “ne ise daima o” kaldığını vurguladığı belirtilmiştir. İskenderiyeli Aleksandros'ın (ö. 328) ise “baba”nın artma ve eksilmeyi kabul etmeyen şekilde değişmez (*immutable*) olduğunu dile getirdiği, aynı değişmezlik nispetini “oğul” için de yinelediği kaydedilmiştir. Patristik dönemin önde gelen Kilise Babası olarak sunulan Aziz Augustinus'a (ö. 430) gelindiğinde, Tanrı'nın yüceliği ile değişmezliği arasında doğrudan bağ kurduğu, Tanrı'nın irade ve bilgisini Tanrı'nın özüyle birlikte düşündüğü için Tanrı zihninde bir düşünceden diğerine geçiş türü bir değişimi reddettiği zikredilmiştir.³⁶⁰ Zira Augustinus'un, Aristoteles'in yükleme ve kategori dilini Tanrı'nın değişmezliğini açıklamak için kullandığı, Tanrı'da a'râz bulunmadığını vurgulayarak değişmenin imkânını bütünüyle dışladığı belirtilmiştir. Böylelikle Aristotelesçi araçları Tanrı örneğinde dönüştürerek ilâhî basitliği öne çıkardığı, Tanrı'da sıfatların özden ayrı unsurlar olmadığını, aksine Tanrı'nın özüyle ve bizzat Tanrı'nın kendisiyle özdeş düşünülmesi gerektiğini savunduğu ifade edilmiştir.³⁶¹

Bu erken dönem çizgisinin, Orta Çağ'ın skolastik temsilcileri olarak sunulan Anselmus (ö. 1109) ve Thomas Aquinas (ö. 1274) üzerinden sürdürüldüğüne işaret

³⁶⁰ Harold, “The Doctrine of God's Immutability: A Literary Investigation”, 2-4.

³⁶¹ Mann, “Immutability and Predication: What Aristotle Taught Philo and Augustine”, 25-26, 32-33, 35-36.

edilmiştir. Anselm'in, Tanrı'nın yetkinliği ve basitliği fikrinden hareketle Tanrı'da değişimi dışladığı, Aquinas'ın ise Tanrı'nın "salt fiil" oluşu, basitliği ve mutlak yetkinliği gerekçeleriyle Tanrı'da potansiyellik bulunmadığını savunarak değişmezliği temellendirdiği ifade edilmiştir. Reformcular zümresi içinde ele alınan Martin Luther (ö. 1546) ve Jean Calvin'in (ö. 1564) ise değişmezliği özellikle Tanrı'nın iradesi, hükmü ve vaatleri düzleminde işlediği, Luther'in Tanrı iradesinin engellenemezliği üzerinden bu iradenin değişmezliğini vurguladığı, Calvin'in de Tanrı'nın değişmez takdir ve vaatleri karşısında kiliseye yönelik tasarıların boşa çıkacağını dile getirdiği belirtilmiştir.³⁶²

Tüm bu değerlendirmelerden hareketle, daha önce de ifade edildiği üzere evanjelik yaklaşımın Tanrı'nın varlığı, hayatı, ahlâkî karakteri ve ilahî planı bakımından değişime konu edilemeyeceğini, buna mukabil Tanrı'nın tarihsel süreç içerisinde değişen insanlarla kurduğu ilişkilerde gözlemlenen farklılaşmaların, Tanrı'nın zatında bir dönüşüm anlamına gelmediğini savunduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla evanjelik değişmezlik anlayışının Kutsal Kitap, kilise tarihi ve aklî temellendirmelerle uyumlu bir bütün oluşturduğu ileri sürmüştür. Ayrıca değişmezliğin "hareketsizlik" şeklinde anlaşılmaması gerektiği, Greklerin "değişmez olduğu için ilgisiz" Tanrı tasavvurunun Deizme yaklaştığı, buna karşılık Tanrı'nın tabiatı sabit kalırken eylemlerinin ve ilişkilerinin tarih içinde gerçek biçimde tecelli edebileceği vurgulanmıştır.³⁶³

Öte yandan, ilahî değişmezliğin hareketsizlik olarak anlaşılması hâlinde Tanrı'nın tarih içindeki fiillerinin, tek biçimli bir nedenselliğe indirgenebileceği ve bu sebeple tarih içinde tecrübe edilen eylem çeşitliliğini gölgeleyen bir görünüme bürünebileceği öne sürülmüştür. Fakat bu riskin, Tanrı'nın saf fiillik (*actus purus*) şeklindeki yorumunun Tanrı'nın dünyadaki eylemini tek tip (*uniform*) bir nedensellik olarak okuma eğilimini besleyebildiği varsayılsa bile, değişmezlik öğretisini terk etmeyi zorunlu kılmadığı

³⁶² Harold, "The Doctrine of God's Immutability: A Literary Investigation", 4-6.

³⁶³ Harold, "The Doctrine of God's Immutability: A Literary Investigation", 9-10.

savunulmuştur. Bu noktada, Tanrı'nın saf fiilliğini muhafaza ederek Tanrı fiilinin formel ve zamansal çeşitliliğini birlikte açıklayabilmek için skolastik gelenekte yer alan virtüel ayırım³⁶⁴ kavramının geliştirilerek bir çözüm imkânı sunduğu ileri sürülmüştür. Virtüel ayırım sayesinde ilahî sıfatlar ve fiillerin, Tanrı'da birbirinden kopuk çokluklar olmaktan öte, tek ve basit ilahî kudretin farklı fiilî tasarruflar ve etkiler üretmesi sebebiyle, söz konusu etkiler üzerinden temellendirilen bir çeşitlilik olarak anlaşılması gerektiği belirtilmiştir.³⁶⁵ Böylelikle saf fiilliğin pasif potansiyeli (*potentia passiva*) dışladığı, fakat Tanrı'da etkin kudretin (*potentia activa*) bulunduğu, yeni etkilerin Tanrı'da yeni bir iç değişim gerektirmeksizin, Tanrı'nın özsel aktüelliğinin tarihte farklı tarzlarda icra edilmesiyle açıklanabileceği ifade edilmiştir. Bu yaklaşımda ilahî eylemin kuvvet ve aktüellik yönünün Tanrı'nın özüyle özdeş, değişmez bir zemin olarak korunduğu, buna mukabil eylemin taşma (*egressio*) yönünün çoğul, zamana dağılan ve farklı formel oranlara sahip bir icra olarak konumlandırıldığı ortaya konulmuştur.³⁶⁶ Sonuç itibarıyla, değişmezlik ile tarih içinde tecrübe edilen eylem çeşitliliğini uzlaştıran bu çerçevenin, Tanrı'nın iradesinde revizyon veya Tanrı'nın fiillerinde içsel bir değişim meydana getirme bağlamında dünya ile karşılıklı etkilenim varsaymadan Tanrı'nın tarihte hakiki biçimde farklı zamanlarda farklı işler gerçekleştirdiğini temellendirdiği ileri sürülmüştür. Bu suretle klasik teizmin kendi kavramsal kaynakları içinde Tanrı'nın değişmez

³⁶⁴ Tanrı'nın özünde gerçek bir çokluk varsaymadan, tek ve basit olan Tanrı'nın tek bir gücü/etkin kudreti (*virtus*) sayesinde açığa çıkan çeşitli etkilerin aslına bakılırsa bir farklılık ve çokluk düşüncesi bağlamında zihin tarafından ayırım olarak kavranmasıdır. Yani virtüel ayırımı, Tanrı'nın özü kendi içinde parçalara ayrılmamıştır. Ayrılan şey, "hikmet", "kudret", "iyilik/merhamet", "adalet" gibi ilahî sıfatların kavramsal içerikleridir (*ratio*). Bu ayırımın dayanağı (*fundamentum*) da Tanrı'nın söz konusu tek bir kudretin (*virtus*) ürettiği mâsivâyâ yönelik "yaratma", "hüküm", "ihsan" gibi farklı ilahî tasarruflardır. Bu tasarruflar da Tanrı hakkında farklı sıfat içeriklerinden söz edilebilmesine imkân tanımıştır. bkz. Steven J. Duby, "Divine Immutability, Divine Action and the God-World Relation", *International Journal of Systematic Theology* 19/2 (2017), 149, 150.

³⁶⁵ Duby, "Divine Immutability, Divine Action and the God-World Relation", 145-152.

³⁶⁶ Duby, "Divine Immutability, Divine Action and the God-World Relation", 151-160.

kemâlinin ve tarihsel süreçteki canlı ve çok yönlü fiilinin birlikte korunabildiği ifade edilmiştir.³⁶⁷

Tanrı'nın değişmezliği meselesinin Hristiyan düşüncesinde tartışıldığı düzlemlerden biri de Tanrı'nın özgürlüğünün keyfiyeti olmuştur. Bu bağlamda Tanrı'nın değişmezliği, zorunluluğu ve ezeliliği ile Tanrı'nın tam özgürlüğü iddiasını aynı anda korumanın doğurduğu kavramsal güçlüğü işaret edilmiş ve söz konusu ilahi özgürlüğü açıklama girişimlerinde bulunulmuştur. Bu çerçevede Tanrı'nın övülmesi ya da kendisine bir sorumluluk nisbet edilmesi için, mutlaka “şu özelliği ben seçtim/ben yaptım” diye bir iradî fiil zinciri şart görülmediği ifade edilmiştir. Buradan hareketle non-volisyonalist bir yaklaşımla, hususen immanent Teslis'teki değişmez kemâl sıfatlarının, seçimle elde edilmiş olmadığı hâlde, yine de Tanrı'ya gerçek bir hamd ve övgüye liyakat nisbet edilebilmesi gerektiği belirtilmiştir.³⁶⁸ Bu değerlendirmeler çerçevesinde Tanrı'nın mutlak özgürlüğünün, başka türlü de olabilme imkânına sahip olmasıyla temellendirilmeyeceği sonucuna varılmıştır. Başka bir ifadeyle ilahî özgürlük, Tanrı'nın kendisini bu yönde tercih etmesi gerektiğini varsayan volisyonalist bir yaklaşım doğrultusunda, alternatifler arasında seçim yapabilme ve bu suretle övgüye lâayık olma yetisiyle sınırlandırılmaz. Aksine Tanrı'nın tam özgürlüğü, hak ve hayra tam uygunluk ifade eden ve herhangi bir tercihin sonucu olmaksızın zorunlu biçimde O'na ait bulunan kemâl sıfatlarıyla açıklanır.³⁶⁹ Bu tasavvura göre değişmezlik anlayışı, aslında özgürlüğü iptal etmek yerine, özgürlüğün en üstün biçiminin ifadesi olmaktadır. Böylece “Tanrı değişmezse özgür olamaz” itirazının, özgürlüğü modern bağlamda “ihtiyârî seçenek çoğaltma” anlayışına indirgeme hatasından doğduğu sonucu açığa çıkmaktadır. Haliyle bu söylem yerine, kemâl ve hayra uygunluk şeklinde daha teolojik bir özgürlük dilinin ve

³⁶⁷ Duby, “Divine Immutability, Divine Action and the God-World Relation”, 147, 160-162.

³⁶⁸ Jesse Couenhoven, “The Problem of God's Immutable Freedom”, *Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns*, ed. Kevin Timpe - Daniel Speak (United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 300-305.

³⁶⁹ Couenhoven, “The Problem of God's Immutable Freedom”, 305-308.

iradî seçim şartına bağılı olmayan zata içkinliğe dayalı bir sorumluluk dilinin tercih edilmesi gerektiğı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, Hristiyan düşüncesinde Tanrı'nın değişmezliği ile özgürlüğü arasında zorunlu bir çatışma bulunduğı yönündeki varsayım ikna edici bulunmamıştır. Bu tespit, değişmezlik kavramının hangi söylem ve kavramsal çerçeve içerisinde temellendirildiğinin belirleyici bir öneme sahip olduğunu, söz konusu çerçevenin, tartışmanın seyrini ve ulaşılan sonuçları doğrudan tayin ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim bu kanaate mutabık surette, Tanrı'nın değişmezliği, etkilenmezliği ve basitliğinin, Helenistik felsefeden devralınmış ön kabuller gibi sorgulanamaz bir dogma düzeyinde mutlaklaştırılmasının, Hristiyan teizmi açısından ciddi teorik ve dinî-pratik sorunlar doğurma potansiyeli taşıdığı ifade edilmiştir. Bu sebeple söz konusu niteliklerin aspektüel ve katmanlı bir biçimde, yani “ya hep ya hiç” şeklindeki indirgemeci bir mantıkla ele alınmaksızın, hangi düzlemde ve hangi anlam ufkunda geçerli oldukları sorusu merkeze alınarak açıklanması Hristiyan teolojisi bakımından gerekli görülmüştür.³⁷⁰

Tanrı'nın değişmezliği problemi, ilâhî iradenin özgürlüğü meselesiyle sınırlı kalmaksızın, insanın özgür iradesiyle hangi ölçüde ve hangi şartlar altında uzlaştırılabileceğı sorusu çerçevesinde de ele alınmıştır. Bu bağlamda ilâhî değişmezlik ön kabulünün insan özgürlüğü açısından ciddi bir problem teşkil ettiği ileri sürülmüştür. Söz gelimi Augustinus–Anselmus–Aquinas çizgisindeki klasik Batı teizminin Tanrı'nın zamansız her şeyi bilmesi (*omniscience*) ile insanın özgür iradesini bağdaştırdığı varsayımı korunursa, aynı Tanrı'nın aynı anda değişmez (*immutable*) ve varlığı kendinden olma (*a se/aseity*) ya da bir diğer ifadeyle öz belirlenimli olmasının tutarsızlaştığı beyan edilmiştir. Bu itibarla Tanrı'nın özgür insan seçimlerini nedensel olarak belirlemeden zamansız gözlemle bildiğı söz konusu varsayım sürdürüldüğünde,

³⁷⁰ Marek Słomka, “Noteworthy Problems with God's Immutability, Impassibility, and Simplicity. Should We Treat These Divine Attributes and the Hellenic Conditions of Christian Theism as a Dogma?”, *Religions* 13/8 (2022), 1, 13.

Tanrı bilgisinin içeriğinin özgür seçimlerce “başka türlü olabilirdi” tarzında belirlenmesi, ilâhî bilginin belirlenim yönünü Tanrı’dan kısmen insana doğru kaydırıldığı için, Tanrı’nın katı anlamda tam öz belirlenimli kalamayacağı savunulmuştur.³⁷¹ Dolayısıyla, asıl çatışmanın Tanrı’nın zamansız her şeyi bilmesi ile insanın özgür iradesi arasında kurulan doğrudan bir karşıtlıktan kaynaklanmadığı, bilakis “*omniscience*”ın tek başına özgür seçimi zorunlu kılmadığı varsayımı muhafaza edildiği sürece sorunun kritik ekseninin bu noktada temerküz ettiği ileri sürülmüştür. Buna karşılık teorik tutarsızlığın, söz konusu ikili denkleme eşlik eden katı ilâhî değişmezlik ve tam öz belirlenimlilik iddialarının birlikte korunmaya çalışılması noktasında belirginleştiği vurgulanmıştır. Bu nedenle klasik teizmin kendi kabulleri içinde tutarlı kalmak istiyorsa, katı öz belirlenim/aseity ve katı değişmezlik anlayışını gevşetmesi gerektiği, aksi hâlde özgür iradenin determinizmle iptal eden bir yola sürükleneceği belirtilmiştir. Bununla da kalınmayarak mezkûr problemin, Hristiyan klasik teizmi yanında *omniscience*, değişmezlik/aseity ve kulların özgür iradesi bileşimini kurmak isteyen diğer teolojiler için de geçerli bir güçlük doğuracağı ifade edilmiştir.³⁷²

Benzer bir iddia Kretzmann tarafından da öne sürülmüş ve mükemmel varlık tasavvurunun, *omniscience* ile *immutability* ilkeleri birlikte korunduğunda içsel bir tutarsızlığa sürüklendiği, bu nedenle mükemmel varlığın mevcudiyetinin dahi problemlili hâle geldiği sonucunun ortaya çıktığı savunulmuştur.³⁷³ Kretzmann’a göre söz konusu tutarsızlık iki temel eksen üzerinden temellendirilmektedir. İlki her şeyi bilme iddiasının, zamansallıkla irtibatı bakımından epistemolojik bir güçlük üretmesidir. İkincisi ise yine aynı iddianın, teizmin Tanrı’yı “kişisel” ve “diğer kişilerden ayırt edilebilir” bir varlık olarak tasavvur etme biçimi ile çatışmasıdır. Biraz açacak olursak Kretzmann’a göre

³⁷¹ Robert F. Brown, “Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will”, *Religious Studies* 27/3 (1991), 285-287.

³⁷² Brown, “Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will”, 286-287, 294-295.

³⁷³ Norman Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, *The Journal of Philosophy* 63/14 (1966), 409-410.

omniscience, olayların hangi zamanda gerçekleştiğini tüm zaman şeması içinde bilmekle tamamlanmamış, ayrıca “şimdi” nin hangi aşamada bulunduğunu, yani şu anda ne olup bittiğini bilmeyi de içermiştir.³⁷⁴ Bu çerçevede “şimdi t_n ” formundaki zaman belirtimli önermelerin doğruluk ve yanlışlık değerlerinin zamana bağlı olarak yer değiştirmesi, bu tür doğruları her an bilen bir öznenin bilgi içeriğinin de zorunlu olarak sürekli değişmesini gerektirmiştir. Bu itibarla bilen öznenin bilgisinde meydana gelen farklılaşma, bilende bir değişimin bulunduğu anlamını doğurmuştur. Böylece bir yandan mükemmel varlık değişmez kabul edilmişken, diğer yandan *omniscience*’ın gerektirdiği “şimdi” bilgisi onu değişime tâbi kılmış, aynı özne hakkında değişmezlik ve değişebilirlik hükümlerinin bir arada doğması da mükemmel varlık fikrini problemli hâle getirmiştir.³⁷⁵ Mezkûr ikinci eksen çerçevesinde ise *omniscience*’ın “kişiye özgü/öz bilgiler” sebebiyle teizmle yine bağdaşmadığı, bu yüzden Tanrı’nın her şeyi biliyor olmasının teizmi yanlışladığı, teizmin kabul edilmesi durumunun da Tanrı’nın her şeyi bilmediği neticesini gerektirdiğine işaret edilmiştir. Söz gelimi Kretzmann, “Jones, *Jones’un* hastanede olduğunu biliyor.” tarzındaki üçüncü şahıs önermesi ile “Jones, *kendisinin* hastanede olduğunu biliyor” tarzındaki birinci şahıs önermenin aynı içerik düzeyinde olmadığını, dolayısıyla bunların birbirini gerektirmediğini belirtmiştir. Ona göre kişiye özgü bilgiler, öznenin kendisini dışarıdan bir betimleme olmaksızın, doğrudan “ben” konumundan kavrayarak bildiği içerikleri ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tür bilgiler, ilgili kişi dışında başka hiçbir kişi tarafından aynı tarzda bilinmemektedir. Bu durumda, eğer Tanrı’nın her şeyi bilmesi iddiası, her bir kişinin yalnızca kendisine ait olan bu öz bilgi türünü de kapsayacak şekilde anlaşılırsa, Tanrı’nın diğer kişilerden ayrı bir “kişi” oluşunu vurgulayan teist çerçeve ile çatışma meydana geldiği, buna karşılık teizm korunacaksa, *omniscience*’ın bu güçlü anlamıyla sürdürülemeyeceği sonucuna dikkat çekilmiştir.³⁷⁶

³⁷⁴ Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, 413-414.

³⁷⁵ Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, 409-410.

³⁷⁶ Kretzmann, “Omniscience and Immutability”, 420-421.

Kreitzmnn'ın söz konusu görüşleri birkaç noktada eleştiriye tabi tutulmuştur. Özellikle kurmuş olduğu sistemin mükemmel varlık fikrini bütünüyle düşürmesi sonucunun zorunlu olmadığı ileri sürülmüştür. Zira ortaya çıkan çatışmanın büyük ölçüde ilahî değişmezliğin katı yorumuna dayanarak, “şimdi t_n ” formundaki zaman belirtimli önermelerin bilgisi ile mutlak değişmezliği aynı anda sürdürme ısrarından doğduğu, bu ısrarın ise bizzat tartışmalı olduğu belirtilmiştir. Bu çerçevede zamanda süregiden (*omnitemporal*) Tanrı tasavvurunda, Tanrı'nın *omniscience*, *omnipotence* vb. kemal sıfatlarında değişmezliğinin korunup, zaman içinde “şimdi t_n ” formundaki bilgilerin değişmesinin bir eksilme veya tutarsızlık olmadığını, aksine değişen evrenle kurulan bilişsel ilişkinin bir tezahür tarzı olarak okunmasının gerektiği savunulmuştur.³⁷⁷ Ayrıca Kretzmann'ın Tanrı'nın önce “şimdi t_1 ” i bilmiş, sonra “şimdi t_2 ” yi bilmiştir biçimindeki kurgusunun teknik bakımdan bulanık kaldığı, bu sebeple farklı bir çözümlemeyle daha açık bir dile kavuşturulması gerektiği belirtilmiştir.³⁷⁸ Buna mukabil zamansız Tanrı anlayışını savunmak için Kretzmann'ın öne sürdüğü Tanrı'nın her zamana aynı anda bağlı olduğu yönündeki açıklamanın, günlük dilde kullanılan “aynı anda olma” ve “önce–sonra olma” ilişkilerinin mantıksal rolünü taşımadığı belirtilmiştir. Binaenaleyh bu açıklamanın, Tanrı'nın “şimdi” ye dair zaman belirten bilgiyi gerçekten bildiğini sağlam bir şekilde göstermediği ifade edilmiş, dolayısıyla ikna edici bulunmayıp reddedilmiştir.³⁷⁹ Keza Kretzmann'ın, Tanrı'nın her bakımdan değişmez oluşu ve hiçbir bakımdan farklılaşamayacağı yönündeki katı değişmezlik anlayışının savunulmasının güç oluşu düşüncesi başka araştırmalarda da ifade edilmiştir. Buna göre mükemmellik ve *aseity*'yi korumak için gerekli olanın Tanrı'nın özsel yetkinlikleri bakımından değişmezlik olduğu, bunun dışında kalan alanlarda yani Tanrı'nın özgür iradesinin

³⁷⁷ Richard M. Gale, “The Omniscience–Immutability Argument”, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge Philosophy Classics (Cambridge University Press, 2016), 78-80.

³⁷⁸ Gale, “The Omniscience–Immutability Argument”, 69-70.

³⁷⁹ Gale, “The Omniscience–Immutability Argument”, 57-59.

tezahürü sayılan bazı olumsal/ilineksel nitelikler bakımından, “her bakımdan değişmezlik” iddiasının terk edilmesi gerektiği belirtilmiştir.³⁸⁰ Böylece Tanrı’nın bilme yetkinliğinin (*omniscience*) özsel düzeyde değişmez tutulup, bilinen içeriklerin ise yaratılmış düzenin olumsallığına bağlı olarak başka türlü olabilmesinin Tanrı’da bir eksilmeye sebebiyet vermediği, bilakis özgür iradenin gerektirdiği ve yaratma tercihiyle ilişkili bir nitelendirme olduğu ileri sürülmüştür.³⁸¹

Hristiyan teolojisindeki tartışmalar dikkate alındığında, ilahi değişmezliğin modern itirazların doğurduğu problem alanlarına rağmen korunması gereken bir kemâl ilkesi olarak belirginleştiği, asıl güçlüğü ise değişmezlik iddiasının tarih içinde tecrübe edilen fiil çeşitliliğiyle birlikte nasıl anlamlandırılacağı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir. Değişmezliğin “hareketsizlik” diye yorumlanması, Tanrı’nın zamansal eylemlerini tek biçimli bir nedenselliğe indirgeme riskini doğurmakta, buna karşılık ontolojik sabitlik ile tarih içindeki ilişkilerin ve fiillerin farklı görünümü arasında ayırım yapma çabası, doktrini terk etmeksizin bu riski yönetmeyi hedeflemektedir. Böyle bir yaklaşım, bilginin “şimdi”ye dair içerikleri, ilâhî iradenin özgürlüğü ve insan fiillerinin serbestliği gibi meselelerde değişim isnadının nerede doğduğu sorusunu da keskinleştirmektedir. Ayrıca bu yaklaşım, değişimin Tanrı’nın zâtına mı, bilgi ve iradenin hakikî sıfatına mı, yoksa zamansal nispetlere mi yüklenmesi gerektiği hususunda daha hassas bir dil ihtiyacını açığa çıkarmaktadır.

İlâhî değişmezlik tartışmasının Hristiyan teolojisinde aldığı biçim, kavramın yalnızca metafizik bir niteleme olarak kalmadığını; bilginin zamana taalluku, iradenin özgürlüğü ve tarih içinde tecrübe edilen fiil çeşitliliği gibi alanlarda doğrudan sonuçlar ürettiğini göstermektedir. Bu sebeple aynı meselenin İslâm kelâmında nasıl ele alındığını

³⁸⁰ J.W. Richards, *The Untamed God: A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Simplicity and Immutability* (ABD: InterVarsity Press, 2003), 199-201, 207-208.

³⁸¹ Richards, *The Untamed God: A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Simplicity and Immutability*, 211-212.

görmek, bir taraftan değişmezliği koruma ihtiyacının hangi aklî ve dinî gerekçelerle temellendirildiğini, diğer taraftan da değişim isnadının hangi düzeyde ve hangi kavramsal kayıtlarla sorun sayıldığını daha açık biçimde tayin etmeye imkân vermektedir. Ayrıca ilâhî değişmezlik fikrinin, teistik düşünce tarihinde felsefî dil ve Hristiyan teolojisiyle temas ederek kazandığı problematik yoğunluğun, İslâmî literatürde hangi sorular üzerinden yeniden düzenlendiğini takip etmek önem arz etmektedir. Zira böyle bir takip, bir aktarım varsayımıyla yetinmek yerine, kavramın kelâmî öncelikler içinde hangi açılardan dönüştürüldüğünü, hangi anlam ufuklarına yerleştirildiğini ve hangi itikadî hassasiyetleri teminat altına alacak şekilde yeniden işlendiğini daha dikkatli bir şekilde izlemeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim zât-sıfat irtibatı, hâdis-kadîm ayrımı ve Allah'ın hâdislere mahal olup olamayacağı gibi problemler, tartışmanın ağırlık merkezini zâta dönüşüm ihtimalinin nerede ve hangi gerekçelerle sorun sayıldığı sorusuna doğru taşımakta; bu da İslâm kelâmında ilâhî hitap, bilgi ve fiillerin zamanla irtibatı kurulurken, değişimin zâta nisbet edilmesi endişesinin hangi kavramsal ayrımlar üzerinden giderilmeye çalışıldığına dair daha doğru bir iz sürmeyi mümkün hale getirmektedir.

2.1.4.2.1.4. İslâm Kelâmı'nda İlâhî Değişmezlik

İslâm kelâmında ilâhî değişmezlik meselesi, zât-sıfat tartışmalarının soyut düzlemindeki değerlendirmelerinin yanında ilâhî fiillerin mahiyeti, hâdis-kadîm ayrımı ve Allah'ın hâdislere mahal olup olamayacağı gibi birtakım problemler üzerinden ele alınmıştır. Söz gelimi Pezdevî, Kerrâmiyye'nin Allah Teâlâ'nın fiilini mef'ûlden ayrı kabul edip “hâdis fakat gayr-ı muhdis” sayan yaklaşımını yani yaratıcısız meydana gelmeyi, imkânsız gördüğü için reddetmiştir. Zira ona göre hâdis olan bir şeyin yaratıcı olmadan meydana gelmesi imkansızdır. Ayrıca söz konusu iddia, Allah Teâlâ'yı hâdislere mahal kılma problemine sebebiyet vermektedir. Bu eleştiri, aynı zamanda ilâhî değişmezliğin kelâmî muhtevasına da işaret etmektedir. Şöyle ki Pezdevî, Allah'ı

hâdislere mahal kılmanın, O'nun zâtında değişmeyi gerektireceğini ve bunun zâtın kadîm oluşuyla bağdaşmayacağını savunmaktadır. Çünkü Kadîm olan zât değişikliği kabul etmez ve varlığı vâcib olduğu için değişme ve başkalaşma O'nun hakkında imkânsızdır. Bunun yanında zâtta değişme iddiası yalnızca kıdem ilkesini zedelememiş, aynı zamanda tevhidi de nefyetmiştir. Çünkü değişmeye konu edilen bir zât tasavvuru, tevhid ve zorunlu varlık prensipleriyle birlikte korunamaz.³⁸²

Bu çerçeve, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasında da benzer bir mantıksal çizgide devam etmiştir. Zira “Kur'ân” lafzının kıraat/tilâvet, tertîb edilmiş metin ve Allah'ın kelâmı gibi farklı delâlet katmanlarına sahip olduğu belirtilmiş, bu sebeple mutlak ifadeler yerine “Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, Allah'ın kelâmı mahlûk değildir” sözlerinin tercih edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu ayrım, bir yandan kulun fiili olan lafız ve tilâvetin mahlûk oluşunu temellendirirken, diğer yandan kelâm sıfatının kadîmliğini muhafaza etmeyi hedeflemiştir. Nitekim Kerrâmiyye'nin Hz. Mûsâ kıssasından hareketle “*Allah 'asânı at' demiştir, o sırada Mûsâ ve asa mevcut değildir*” şeklindeki itirazı, ilâhî hitabı zamana bağlı bir hâdislik içinde düşünmeye zorlamıştır. Buna karşı Ehl-i Sünnet'ten bir kısmı, Allah'ın tek ve kadîm bir kelâm ile konuştuğunu, bu tek kelâm ile farklı zamanlarda kullarını muhatap kıldığını, dolayısıyla hitabın zamanda gerçekleşmesinin kelâmın kadîmliğini iptal etmediğini ifade etmiştir. Böylece mesele, Kerrâmiyye'nin ima ettiği biçimde zâta değişim isnadı doğuracak bir hâdis kelâm tasavvurundan öte, kelâmın kadîmliği korunarak muhataplığın zamansal gerçekleşimini açıklayan bir ayrıma bağlanmıştır.³⁸³

Bu noktada Neseî'nin yaklaşımı, Allah'ın ezelde konuşan olmadığı varsayımının O'nu sükût veya dilsizlik gibi hudûs alâmeti sayılan zıt sıfatlarla nitelemeyi zorunlu kılacağı, bunun ise kadîm zât hakkında değişim ve sonradanlık ima etmesi sebebiyle

³⁸² Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 81, 82.

³⁸³ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 73, 74.

muhal kabul edildiği düşüncesine dayanmaktadır.³⁸⁴ Bunun yanında Nesefî, ilâhî fiiller ve sıfatlar alanında sonradan kazanım fikrinin ilâhî değişmezliği hangi açılardan zedelediğini ortaya koymayı amaçlayan bir temellendirmede de bulunmuştur. Zira Nesefî'ye göre Allah'ın kudreti ve yaratma sıfatı hakkında vacip olan, onun ezeliliğini kabul etmektir. Çünkü Allah Teâlâ, kendi esmâ ve sıfatlarıyla övünmüş, övgüyü hak etme hâlinin, övgüyü hak etmeme hâlinde daha kâmil olduğunu vurgulamıştır. Buna karşılık noksanlık ise zât ve sıfat düzleminde hudûsun alâmeti sayılmış, zât itibariyle noksanlık nasıl sonradan olmayı gerektiriyorsa, sıfatlar itibariyle noksanlığın da aynı mantıksal sonuca götürdüğü belirtilmiştir. Dahası Nesefî, noksanlığın en temelde başkasına taalluk ve başkasının kudreti altında bulunma anlamına geldiğini, dolayısıyla bir varlığın noksanlığından, ona kâdir olanın kemâline istidlal edildiğini söyleyerek, Allah hakkında bu tür bir taalluku imkânsız görmüştür. Aynı ilkenin sıfatlar açısından da geçerli olduğunu özellikle kaydetmiştir. Bu nedenle Allah'ı ezelde “yaratıcı, rızık verici, yoktan var edici, şekil verici” kılmayan kimsenin, O'nun ezelde şimdikinden daha noksan olduğunu iddia etmiş sayılacağını, oysa noksanlığın hudûs alâmeti olması sebebiyle bunun kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede Nesefî, sonradan yaratıcı olma iddiasının ilâhî değişmezliği hangi noktadan bozduğunu ifade etmiştir. Buna göre Allah'ın yaratıcı vasfını sonradan kazanması, zâtta daha önce sabit olmayan bir sıfatın meydana gelmesini gerektirir. Bu ise zâtın önceki hâlinde değişmesi demektir ve değişim hudûsun belirtilerindendir. Aynı şekilde yaratmayı, kendisiyle bir övgü/kemâl kazanma yahut bir ihtiyacı telafi etme şeklinde temellendirmek, ihtiyaç ve noksanlık izleri üzerinden muhdeslik sonucuna götürür. Hâlbuki muhdes olan mahlûktur ve yaratıcı olamaz. Buna ilave olarak fiil yapabilme imkânı bulunan bir fâilden fiilin bulunmaması ancak âcizlik sebebiyle düşünülebilir. Bu sebeple Nesefî'ye göre, Allah'ın önce yaratıcı

³⁸⁴ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/361, 362, 367.

olmayıp sonradan yaratıcı hâle geldiğini varsayan tasavvurlar, ilâhî zâtı ya değişimle ya da âcizlikle nitelemek zorunda bıraktığından, ilâhî değişmezlik ilkesini temelden zedeleyen problemleri kabuller olarak değerlendirilmelidir.³⁸⁵

Benzer şekilde Nesefî, Mecûsîlerin kozmik süreci ve evrendeki hayır-şer dağılımını açıklamak üzere iki ezeli ilke olarak benimsedikleri nûr ve zulmet öğretisini de eleştiriye tâbi tutar. Bu öğretilerde söz konusu ilkeler arasındaki ayrışma (*tebâyün*) ve ardından gerçekleşen karışma (*imtizâc*) safhalarının birer değişim olarak tasvir edilmesi, değişimin hudûsun alâmeti sayılması sebebiyle kadîm olan hakkında muhal kabul edilmiştir. Böylece bu kozmolojinin ilâhî değişmezlik ilkesini ihlâl ettiği sonucuna varılmıştır.³⁸⁶

İlahi değişmezlik, bilgi ve haber bahislerinde de ele alınmıştır. Buna göre Allah Teâlâ'nın haberleri, haber verilen şeylerin hâl ve sıfatlarına göre "olacak/mevcut/olmuştu" şeklinde farklı kiplerle ifade edilse de değişenin bizzat haberin kendisi olmadığı, haber verilen şeyin durumu olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla değişiklik *muhberün anı* üzerindedir, haberde değildir. Aynı ilke bilgi için de geçerli görülmüştür. Söz gelimi Hz. Âdem'e dair bilginin zaman kipleri açısından nispet farklılıklarının, bilgide veya bilen zâtta bir değişmeyi gerektirmediği, değişikliğin bilinen şeyin durumunda gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bu nokta, bir sütunun ön arka sağ ve sol nispetlerinin, sütuna yönelen kişideki değişime bağlı olduğu, bu durumda sütunun kendisinde herhangi bir değişimin yaşanmadığı örneğiyle somutlaştırılmıştır. Böylelikle ilâhî bilgi ve haberin zamansal farklılıklar sebebiyle değişimle nitelenemeyeceği temellendirilmeye çalışılmıştır. Benzer mantıkla Zorunlu'nun tikelleri bilme meselesinde de bilhassa bilginin mâlûmlarla ilişkisi bakımından ortaya çıkan farklılaşmanın, zâtın kendisinde veya bilginin hakikî sıfatında meydana gelmediği,

³⁸⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-dîn*, 1/127, 465, 466.

³⁸⁶ Nesefî, *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-dîn*, 1/135.

“izâfet” ve “taalluk” düzeyindeki itibarî nispetlerde gerçekleştiği belirtilmiştir.³⁸⁷ Bu tür izâfî değişimin ontolojik düzlemdeki karşılığı da konu edinilmiştir. Şöyle ki varlığın, kendinde tek bir şey olarak, hakikatının ve zatının, ilk defa var olması (*ibtidâen*) yahut yok olduktan sonra yeniden var edilmesi (*i’âde*) bakımından değişmediği, değişenin yalnızca onun zamana izâfeti olduğu zikredilmiştir. Aynı şekilde var etmenin (*îcâd*) de tek bir şey olduğu, ilk defa meydana gelmesi ile yokluktan sonra meydana gelmesi açısından kendisinde mahiyetçe bir farklılık bulunmadığı, farklılığın sadece izâfet düzeyinde gerçekleştiği ifade edilerek, başlangıçtaki varlık ile yokluktan sonraki varlığın imkân–vücûb–istihâle bakımından birbirini gerektirdiği sonucuna ulaşılmıştır.³⁸⁸ Bu temellendirmelerin bir diğer epistemolojik uzantısı olarak nazar-bilgi ilişkisinde de benzer bir ilke işletilmiştir. Nitekim Cürcânî’nin nakline göre İmâm Râzî, nazarın ardından bilginin meydana gelmesini aklî zorunluluk düzleminde gerekçelendirmiştir. Zira “âlem değişkendir ve her değişken hâdistir” öncüllerini bilen ve zihninde bu iki öncülü birleştiren kimsenin, âlemin hâdis olduğu sonucunu bilmemesinin bedîhî olarak imkânsızlığı vurgulanmıştır. Bununla birlikte söz konusu zorunluluğun, bilginin nazardan doğduğu (*mütevellid*) şeklinde bir netice meydana getirmediği da özellikle belirtilmiştir. Çünkü bütün mümkün ve hâdislerin doğrudan doğruya Allah Teâlâ’ya dayanması ilkesi esas alınmış ve nazarın ardından hâsıl olan bilginin kulun kudretiyle değil Allah’ın kudretiyle gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bu noktada, Râzî’nin söz konusu görüşü Bâkılânî ve Cüveynî’ye nisbet edilse de bu nisbetin problemli olduğu kaydedilmiştir. Zira bu iki ismin zorunluluk ifadesiyle kastının aklî zorunluluk olmadığı, bilakis nazar ile bilgi arasındaki tertibin Allah’ın sünneti gereği süreklilik kazanmasını anlatan âdete dayalı zorunluluk olduğu ileri sürülmüştür. Dahası İcî, bütün mümkünlerin doğrudan Allah’a dayanması kaydı muhafaza edildiğinde nazar sonrası bilginin aklen zorunlu

³⁸⁷ Nesefî, *Tabsiratü’l edille fî usûli’ d-dîn*, 1/391; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/27.

³⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/548-551.

görülmesinin, Allah'ın Kâdir-i muhtâr oluşu ve Allah'a hiçbir şeyin zorunlu olmaması ilkesiyle uyumsuzluk doğuracağını belirtmiştir. Cürcânî ise bu uyumsuzluğu, doğrudanlık kaydının kaldırılması ve Allah'ın bazı eserlerini diğer bazılarına vasıta yahut katkı kılmasıyla açıklayarak çözmeye çalışmıştır. Böylelikle nazar Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmiş, fakat Allah'ın kurduğu tertip içinde nazarın bilgisinden ayrılması imkânsız olacak tarzda bir düzenlilik meydana gelmiştir. Sonuç olarak zorunluluk, ilâhî zât üzerinde bir mecburiyet olarak anlaşılmamış, Allah'ın yaratması altında işleyen izafet ve tertiplerin epistemik düzlemde doğurduğu kaçınılmazlık olarak algılanmıştır. Bu itibarla da bilginin hakikati, ilâhî kudrete nisbet edilerek bilen zât hakkında değişim vehmi dışlanmış ve bu doğrultuda ilâhî değişmezlik daha tutarlı bir şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır.³⁸⁹

2.1.4.2.2. İlâhî Adalet Sıfatı Ekseninde Değişmezliğin Temellendirilmesi

Daha önce özetle ifade etmeye çalıştığımız Râzî'nin değerlendirmeleri, sünnetullahın asıl değişmezliğinin Allah'ın alemdeki fiilleri yerine, fiilleri meydana getiren ezelî ve kadim sıfatlarda aranması gerektiği düşüncesini teyit etmektedir. Söz konusu değişmezliğin Allah'ın zat ve sıfatlarında aranması gerektiği yaklaşımı aynı zamanda, tarihteki bazı kavimlerin azgınlık ve taşkınlıklarına rağmen helâk edilmemesinin, ilâhî sünnetteki değişmezliğin ihlal edildiği anlamına gelmeyeceği sonucunu da doğurmaktadır. Sünnetullahtaki değişmezliğin ilâhî sıfatlarla ilişkilendirilmesi yönündeki açıklama biçimi kadîmlik ve ezelilik vasıfları sebebiyle bütün bir Tanrı tasavvurunu temsil ettiğinden dolayı aynı zamanda Allah'ın sıfatlarının tamamını da ihtiva etmektedir. Söz konusu değişmezliği en kapsamlı şekilde ifade edebilecek belki de yegâne sıfat ise aynı zamanda Allah'ın isimlerinden (*el'Adl*) de biri

³⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/333.

olan adalet sıfatı olmalıdır. Nitekim çağdaş tefsir anlayışının en etkili isimlerinden İbn Âşûr (1879-1973) da “*Allah'ın sünnetinde asla değişme bulamazsın*”³⁹⁰ ayetini tefsir ederken ilahi sünnetin değişmesinin mümkün olmamasının sebebini, Allah’ın hikmeti ve ilmi ile gerekçelendirmiştir.³⁹¹ Hikmet sıfatı ise her şeyi yerli yerince yapma anlamında adaletli olmayı ve rastgele hareket etmeden gayeye matuf bir şekilde davranmayı gerektirir. Keza Allah’ın ezeli ve mutlak ilmine dayalı olarak takdir edilmiş ve kurulmuş bir sistem, her şeyin muntazam bir hassasiyetle ayarlandığı, en ideal ve adilane düzendir. Bu sebeple sünnetullahın değişmesi ihtimali Allah’ın işlerinde bir hikmet bulunmadığı, bir şeyi önceden bilmediği ya da sonradan daha iyisini tercih ettiği anlamlarını doğuracağından mümkün değildir. Öyle ki eksik bir hikmet ve bilgi ile adaleti sağlamak ya da adil bir düzen kurabilmek söz konusu bile olamaz. Bu yaklaşım aynı zamanda değişmezlik mefhumunun salt bir sebep-sonuç silsilesi bağlamında düşünülmesinin de önüne geçmektedir. Zira ilahi sünnetin değişmezliği Allah’ın zati kemâl sıfatlarıyla doğrudan bağlantılı olan ontolojik bir zorunluluktur.

Sünnetullah bağlamında ilahi adalet eksenli yorumlardan biri de İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) “*Bu Allah’ın öteden beri uygulanıp gelen kanunudur (sünnetullah), Allah’ın kanununda (sünnetullah) bir değişiklik bulamazsın.*”³⁹² ayeti üzerine yaptığı tefsirde görülmektedir. Müellif söz konusu ayette öteden beri işleyen değişmez ilahi kanunun, imanın küfre galip geldiği, hakkın yüceltilip batılın alçaltıldığı bir düzen olduğunu ifade etmiştir.³⁹³ Benzer şekilde İbn Âşûr da aynı ayeti tefsir ederken, niyetleri Allah’ın dinini yüceltmek olduğu müddetçe inananların inkârcılara karşı galip getirilmesinin Allah’ın değişmeyen âdeti olduğunu belirtmiştir.³⁹⁴ Bu iki kutbun karşılaştığı durumlarda hakkın

³⁹⁰ el-Ahzâb 33/62.

³⁹¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/112.

³⁹² ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ el-Fetih 48/23.

³⁹³ İbn Kesîr, *Teşîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/341.

³⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/182.

üstün kılınması, şüphesiz Allah'ın hakkaniyeti gözetmesinin ve âdil oluşunun bir tür tezahürüdür.

İlahi tasavvur bağlamında Allah'ın adaletinin merkeze alınması kelâmî literatürde öylesine belirleyici bir rol oynamıştır ki Mutezile ekolü adaleti mezhebin kurucu prensiplerinden biri olarak benimsemiş, hatta Allah'a vacip kılacak kadar ileri gitmiştir. Dolayısıyla azgınlıkları sebebiyle bazı kavimlerin helâk edilmesi, bazılarının ise helâk edilmemesi Allah'ın tercih ve takdiri olmakla beraber ilahi adaletin farklı şekillerde tezahür edebildiğinin de bir göstergesidir. Zira Allah bazı kulların cezasını dünya hayatında, bazılarınınkini de ahirette takdir etmiş olabilir. Asıl önemli olan ilâhî adaletin zamana ve mekâna bağlı olmaksızın mutlak surette tecelli edeceği ve bu durumdan kimsenin şüphesinin olmamasıdır. Aksi takdirde değişmezlik unsuru ilahi adalete değil de hadiseye ya da hadisenin niteliğine atfedildiğinde, neden benzerleri yaşandığında ilahi azabın gerçekleşmediği hususunda bir soru işareti akıllara gelmektedir. Mesela yukarıda değinilen el-Fetih 48/23 ayetindeki sünnetullahın, Müslümanların kâfirlere galip kılınması şeklinde tezahür eden ilahi prensip olduğu ifade edilmişti. Fakat tarihe bakıldığında başta Uhud Gazvesi olmak üzere Müslümanların hezimete uğradıkları nice muharebe örnekleri mevcuttur. Dolayısıyla sünnetullaha dair söz konusu ayetlerde vurgulanmak istenen temel maksadın isabetle kavranması ve doğru şekilde tespit edilebilmesi önemli bir husustur.

Râzî'nin tefsirinde dikkati celp eden bir diğer husus, ilahi sıfatların etkisiyle meydana gelen fiiller ve hadiseler hakkında spesifik bir tahsise gitmemiş olmasıdır. Gerek bu yaklaşımı gerekse de sünnetullahın değişmezliği hakkında açıklama yaparken ilahi düzen anlamında “âdet” lafzını tercih etmesi, sünnetullahın sosyolojik boyut yanında, evrendeki yaratılış düzeninin tamamını yansıtan kozmolojik bir boyutta da ele alınabileceği yaklaşımını mümkün kılmaktadır. Çünkü Râzî'nin, açıklamalarından da anlaşıldığı kadarıyla, kendisinin sünnetullahın değişmezliğinden hareketle aslında ilâhî

irade ve kudreti temkîn etmeyi amaçlayan ilahî âdet anlayışını ön plana çıkarmayı hedeflediği görülmektedir.³⁹⁵ Zira sünnetullahın değişmezliği, olayların her seferinde aynı sonucu zorunlu olarak kendiliğinden doğurması anlayışından ziyade, bu olayları tertip eden ilâhî sıfatların değişmezliğiyle temellendirilmektedir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz adalet sıfatının yansımaları bu kadarla da sınırlı kalmayıp ilahi nizamın bütününe teşmil edilebilmektedir. Şöyle ki sünnetullahı dair ayetlerin tamamı incelendiğinde, ilahi müdahalenin temel amaçlarından birinin, hatta asıl amacının zulmü engellemek olduğu anlaşılmaktadır. Önceki ümmetlerin, peygamberlerini yalnızca yalanlamakla kalmayıp onlara eziyet etmek, sosyal tecride maruz bırakmak, aşağılamak, savaş açmak ve yurtlarından sürmek gibi fiili ve sözlü her türlü saldırıda bulundukları, bu zalimce tutumlarının ise ilahi bir müdahaleyle karşılık bulduğu görülmektedir. Sözlükte zulüm “*bir şeyi, kendi yerinin dışında bir yere koymak/yerli yerine koymamak*”³⁹⁶ demektir. Yani iradeye dayalı olarak istenen, olması

³⁹⁵ Râzî el-İsrâ 17/77 ayeti dışında, “sünnetullah” ifadesinin lafzen geçtiği ayetlerden olan ve Hz. Peygamber ile Zeynep bint. Cahş’ın nikâhından söz eden el-Ahzâb 33/38’i tefsir ederken de kozmolojik meselelere değinmiştir. Benzer şekilde Allah’ın irade ve kudretini göz ardı etme endişesinin, Râzî’nin meseleyi kozmik cihetten ele almasına yol açan asıl sâik olduğu anlaşılmaktadır. Râzî bu değerlendirmesini yine kelâmî perspektiften hareketle yapmış, öncelikle kaza ve kader meselesi üzerinden konuyu temellendirmeye başlayarak kozmik meseleye geçişi sağlayacak bağlamı oluşturmuştur. Şöyle ki önce el-Ahzâb 33/37. ayette “*Allah’ın emri yerine getirilmiştir (mef’ûl).*” ifadesinin kullanılması, ardından el-Ahzâb 33/38’de ise “*Allah’ın emri, takdir edilmiş bir kaderdir (maktûr)*” beyanının gelmesi arasında anlamlı bir incelik vardır. İlk ayette tercih edilen *mef’ûl* kelimesi, söz konusu evliliğin fiilî olarak artık gerçekleşmiş olduğunu vurgulama amacı taşımakta ve bu yönüyle kazaya delalet etmektedir. İkinci ayette geçen (*maktûr*) kelimesi ise evliliğin gerçekleşmeden önceki yönüne yani Allah’ın bilgisi ve hikmeti ile önceden planlanmış bir iş olduğuna işaret etmektedir. Bu da olayın yalnızca o vakitte gerçekleşen bir hadise olmadığı, önceden kararlaştırılmış bir kader, mubah ve meşru bir durum olduğu anlamına gelmektedir. Yani Hz. Peygamber’in azatlısının karısıyla evlenebilmesi yeni bir hadise değildir. Bilakis nikâh hususunda geçmiş peygamberlere tanınan genişlikler anlamındaki ilahi sünnetin aynı şekilde tatbik edilmesi, kısacası kaderin kazaya dönüşmesidir.

İşte Râzî tam da bu noktadan hareketle her şeyin Allah’ın takdiri ve iradesiyle gerçekleştiğini ifade etme ihtiyacı hissetmiş olacak ki her iki ayette geçen “*emr*” kelimesini şer’î emir anlamının yanında evrende olup biten her şeyi kapsayıcı nitelikteki tekvînî bir emir olarak değerlendirerek muhtemel bir itiraz üzerinden örnekleme yapmıştır. Buna göre evrendeki olayların, Mutezile’nin ve filozofların savunduğu gibi sebepler zinciri yoluyla ya da sadece eşyanın tabiatına dayanarak gerçekleştiğini öne süren birinin iddiası geçersizdir. Mesela ateşin yakma gücü, kendi tabiatından gelmemektedir. Bilakis her seferinde Allah’ın dilemesiyle gerçekleşmektedir. Onca kuvvetine ve şiddetine rağmen ateşin Hz. İbrahim’i yakmaması, bunun bir ispatıdır. bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 25/184.

³⁹⁶ İbn Manzûr, “*zlm*”, 12/373.

gereken âdil bir sistemin ve düzenin dışına çıkmak, nizama aykırı söz ve davranışlarda bulunmaktır. Adalet ise zulmün karşıt anlamlısı olup, söz konusu sapma halinin tam aksine her şeyin yerli yerinde olması halidir.³⁹⁷ İnsanların birbirine karşı zulmetmeleri mümkün olabileceği gibi, emir ve yasaklarını ihlal edip tesis ettiği düzenin dışına çıkarak kâinâtın yaratıcısı olan Allah’a karşı da zulmetmeleri mümkündür. Nitekim Allah Teâlâ da Kur’ân’da “*Hiç şüphesiz Allah’a ortak koşmak (şirk) büyük bir zulümdür.*”³⁹⁸ buyurarak ilahi düzene karşı işlenebilecek en ağır adaletsizliğe işaret etmiştir.

İnsanlar arası ve insan–Allah ilişkilerinde tezahür eden zulüm ilahî nizama nasıl bir başkaldırı ise insanın tabiata yönelttiği zulüm de aynı ilahî nizama karşı işlenen bir ihlâldir. Nitekim Allah Teâlâ “*Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye (kader) göre yarattık.*”³⁹⁹ buyurarak yaratılışın rastgele değil ilahi adalet ve hikmete uygun şekilde belirli bir ölçüde gerçekleştiğini vurgulamıştır. Keza “*Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü (mîzân) O koydu ki dengeden sapmayasınız.*”⁴⁰⁰ buyurmuştur. Hususen bu iki ayet, ilahi adaletin kozmik tezahürlerinin keyfiyetini tayin eden en güzel delillerdendir. Bu bağlamda Kur’an’ın, doğaya yalnızca fiziksel varlıklar alanı olmaktan öte, “ayet/kitap” olarak okunabilecek bir anlam ve değer zemini atfettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insanın zikri geçen ölçüyü ihlal eden müdahaleleri, bir diğer ifade ile tabiatın “ayet/kitap” olarak taşıdığı anlam ve değeri araçsallaştırması, çevresel bir tahribatın çok ötesinde doğrudan ilahî nizamın “kader/ölçü” ve “mizan/denge” ilkelerini ihlâl eden sistematik bir zulüm biçimine tekabül etmektedir. Binaenaleyh antroposen krizi bağlamında doğayı tahakküm nesnesine indirgeyen dünya tasavvuru, ekolojik fesadın teknik bir probleminden çok ahlâkî ve teo-etik bir sapmadan kaynaklandığı neticesini zorunlu kılar.⁴⁰¹ Halbuki insan, “*Ben*

³⁹⁷ İbn Manzûr, “cvr”, 4/153.

³⁹⁸ Lokmân 31/13:

³⁹⁹ el-Kamer 54/49.

⁴⁰⁰ er-Rahmân 55/7-8.

⁴⁰¹ Mahmut Ay, “Bir Antropojenik Bozulma/Fesat Örneği Olarak Küresel İklim Değişikliği ve Trajik Sonuçlarına Dair Teo-Etik Bir Çözümleme”, *TARGET 4. Uluslararası Tarım ve Gıda Etiği Kongresi (Kongre Kitabı)*, ed. Mustafa Evren vd. (Ankara: TARGET, 2023), 53-55, 57-59.

*yeryüzünde bir halife yaratacağım.”*⁴⁰² ayetinde buyrulduğu üzere yeryüzünde Allah’ın irade ve adaletini gözeterek varlığı idare etme görevini üstlenen, bir başka ifadeyle varlık amacının temsil ve sorumluluk bilinciyle ilişkilendirildiği, ilahi nizamın işleyişi için çok önemli bir konumda yer almaktadır. Aynı şekilde “*Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi.*”⁴⁰³ ayeti de insanın özgür irade ve sorumluluk temelinde Allah’ın düzenini koruma görevini üstlendiğini ifade eder. Bu ayetlere göre insan doğanın efendisi değil, ilahi nizama uygun davranmakla yükümlü bir sorumludur. Dolayısıyla insanoğlunun kendi eliyle tabiata verdiği zarar neticesinde ekolojik dengenin bozulması, halifeliliğin gereğini ihlal etmenin bir getirisi olarak emanet bilincine zarar veren, ilahi adalete karşı işlenmiş bir zulüm olarak değerlendirilir.⁴⁰⁴

Gazzâlî’nin Allah’ın adaleti hakkında yaptığı açıklamalar, adaletin kuşatıcılığı ve kozmik varlık düzeniyle olan ilişkisi açısından kayda değerdir. Onun adalet tanımının, aynı zamanda ilahi yaratma sistemine ilişkin bir çözümleme niteliği taşıdığı görülmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, adaleti gaye ve nizam delili kapsamında ele alarak bir nevi isbât-ı Vâcip delili olarak sunmuştur. Zira Allah’ı tanımanın yolunun, O’nun adaletini bilmekten geçtiğini ifade eder. Bunun için de Allah’ın fiillerini idrak edebilmek gerektiğini söyler. İnsan, Rahmân’ın yarattıklarında bir düzensizlik göremeyip bütün âlemin mükemmel bir nizam ve ahenk içerisinde olduğunu müşahade ederek bu idrake varır.⁴⁰⁵ Gazzâlî’ye göre insan idrakine Allah’ın adaletinin bazı manalarının aksedebilmesi ancak söz konusu ilahi düzenin ihtişamı karşısında âciz ve hayran kaldığında gerçekleşir. Allah’ın adaleti işte tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Allah varlıkları cismânî ve rûhânî, kâmil ve nâkıs olarak farklı sınıf ve mertebelerde yaratmış

⁴⁰² el-Bakara 2/30.

⁴⁰³ el-Ahzâb 33/72.

⁴⁰⁴ Ay, “Bir Antropojenik Bozulma/Fesat Örneği Olarak Küresel İklim Değişikliği ve Trajik Sonuçlarına Dair Teo-Etik Bir Çözümleme”, 59-61.

⁴⁰⁵ el-Mülk, 67/3, 4.

ve her birine de layık olduğu yaratılışlarını, şekil ve suretlerini vermiştir.⁴⁰⁶ Böylece karşılıksız ikramı sebebiyle cömert (*Cevâd*) sıfatını yarattıkları üzerinde tecelli ettirmiş, her birini layık oldukları yerlere yerleştirerek de Âdil olmuştur.⁴⁰⁷

Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Nisâ 4/135 ayetinin tefsirinde öne çıkardığı adalet tasavvuru, Gazzâlî'nin adaletle dair yaklaşımını tamamlayıcı bir nitelik arz eder. Mâtürîdî ilgili yerde konuyu ele alırken adaletin “Allah'ın yeryüzündeki terazisi” olduğunu beyan eden Hz. Peygamber'in bir hadisine yer vererek şahitliğin insanlar için değil, Allah için yapılabileceğini vurgulamıştır.⁴⁰⁸ Mâtürîdî'nin adaleti “yeryüzünün terazisi” şeklinde anlatmayı hedefleyen kurgusu, Gazzâlî'nin gaye ve nizam deliliyle tasvir ettiği kozmik ahengi beşerî alana taşıyan ve ikisi arasında ontolojik bir süreklilik tesis eden dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu bağlam aynı zamanda adaletin, kozmik varlık düzenindeki yerli yerindelik ilkesinin insan fiillerindeki karşılığını tayin eden bir ölçü olduğuna da işaret eder. Şöyle ki varlık mertebelerinde görülen düzen ve uygunluğun ilahî ilim, kudret ve hikmetin değişmezliğine dayandığı gibi toplumsal düzende hakkın yerini bulması da aynı değişmez ilahî sıfatların insana yönelen tarafı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakış da aynı zamanda sünnetullahın değişmezliğini ezelî sıfatların sürekliliğiyle irtibatlandıran yaklaşımı güçlendirici keyfiyettedir. Zira bu perspektif, hak ve ölçünün şaşmazlığını anlatmaktadır. Nitekim adaletin terazi olarak tasviri gerek kozmik düzende gerekse de beşerî sistemde bütün varlıkların bir düzen ve ahenk içerisinde bulunduğunu, dolayısıyla hiçbir hakkın zayi edilmeyeceğini gösterir. Bir diğer ifadeyle alemdeki yerli yerindeliğin ilkesi ne ise toplumda hakkın yerini bulmasının ilkesi de odur. Böylece ilahi adaletin, söz konusu

⁴⁰⁶ Tâhâ 20/50.

⁴⁰⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Me'ânî Esmâi'llâhi'l-Husnâ*, ed. Bessâm 'Abdulvehhâb el-Câbî (Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1987), 98.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 3/386.

ahengin kaynağı olarak insan düzeninin bütün yönlerinde ölçünün bizzat adı olarak tecelli edeceği açığa çıkmaktadır.

Kur’ân’da değişimi mümkün olmayan unsurlar arasında “Allah’ın sözleri” de zikredilmektedir. Nitekim Yüce Allah, “*Allah’ın sözlerinde asla bir değişme olmaz*”⁴⁰⁹ buyurarak ilahî kelamın değişmezliğine vurgu yapmıştır. Benzer bir şekilde, “*Bende söz değişmez ve ben asla kullara zulmetmem*”⁴¹⁰ ayeti de aynı hakikati teyit etmektedir. Bu iki ayet birlikte değerlendirildiğinde, değişmezliğin esasen Allah’ın adalet sıfatıyla doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Allah’ın dostlarını ve onların niteliklerini zikrettikten sonra gelen bu beyan, ilahî bir teyit ve güvence niteliği taşır. Zira bu ifadeler, Allah’ın vaad ve hükümlerinde sürekliliği, özellikle de salih kullarına yönelik müjde ve himayesinin değişmeyeceğini vurgular.⁴¹¹ Bu bağlamda, “*Allah’ın sözlerinde değişme yoktur*” ifadesi, Allah’ın sıfatlarında tecelli eden adalet, rahmet ve hikmet dengesinin sürekliliğine işaret eder. Dolayısıyla burada değişmezlik, Allah’ın irade ve kudretinin adalet ve rahmet ilkeleriyle uyumlu biçimde cereyan ettiğini ortaya koyar. İtaatkâr kullarına rahmet ve rızasını müjdeleyen ilahî vaat aynı zamanda Allah’ın kullarına karşı değişmeyen adaletli muamelesinin teminatıdır. Bu yönüyle, ilahî kelamın değişmezliği de aslına bakılırsa sünnetullahın adalet temelli sürekliliğini teyit etmektedir.

Tüm bu açıklamalar esas alındığında, mahlukatın yaratılış düzeninde en ufak bir eksiklik ve kusur olmaması, kozmik varlık düzeyinin yanında (Allah-âlem ilişkisi) insan toplum ve medeniyeti bağlamında (Allah-insan ilişkisi) ilahi adaletin hâkim kılındığını göstermektedir. Buna göre, her şeyin kendisine tahsis edilmiş bir düzen içerisinde varlık bulması, ilahi adaletin sürekliliğinin temel bir ilke olarak gözetildiğine delalet eder. Bu düzenin ihlali ise yoldan sapmanın yanında, ilahi nizama karşı gelmenin neticelerine

⁴⁰⁹ “لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ” Yûnus 10/64.

⁴¹⁰ “مَا يُدُلُّ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ” Kâf 50/29.

⁴¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/104; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/206.

katlanmayı gerektiren bir karşılıkla muamele görür. İşte bu nizamı tesis eden ilahi adâlet, aynı zamanda kendisinde hiçbir değişimin meydana gelemeyeceği şeklinde Kur’ân’da sözü edilen sünnetullah kavramının muhtevasını birebir yansıtmaktadır. Zira Allah’ın adaletinde hiçbir surette değişimin mümkün olamayacağı tartışmasızdır. Şu durumda sünnetullah ve âdetullah arasında anlam açısından bir örtüşme söz konusu olmaktadır. Nitekim ilahi adaletin kapsayıcılığı merkeze alındığında her iki kavramın da aynı yaklaşıma hizmet ettiği görülmektedir. Fakat öte yandan âdetin delinmesi/aşılması anlamına gelen “*hâriku’l-âde*” kullanımının özellikle mucize bahislerinde yaygın olarak kullanılmasına karşın, İslâmî literatürün tamamında yer alan belki de hemen hiçbir eserde “*hâriku’s-sünne*” ifadesi geçmemektedir. Bu durum, sünnetullah teriminin Kur’ân’da özel bir kullanım alanına sahip olması nedeniyle gösterilen hassasiyetten kaynaklanmış olmalıdır. Netice itibariyle sünnetullah ve âdetullah, muhteva açısından birbirini kapsayıcı, ilahi tutum ve prensipleri ifade etmektedir. Sünnetullah Allah’ın sıfatlarına, hususen de adalet sıfatına dayalı değişmeyen tutumuna karşılık gelirken âdetullah, ilahi adaletin, dünya hayatında türlü mucizelerle düzenin kısa süreli askıya alınması şeklinde yaşanabilecek muhtemel değişimlere muhatap olan yönünü temsil etmektedir. Diğer bir ifadeyle âdet terimi, ilâhi değişmezliğin yani adaletin sürekliliğinin, ilahi nizamın işleyişinde zaman zaman gerçekleşen ilahi müdahalelere bağlı değişiklikler ile nasıl sağlandığını ifade etmektedir. Bu durumda âdet, tek değişmez hakikatin, değişime açık bir sistemle yürütülmesinin kavramsal karşılığı olarak anlaşılabilmektedir. Bu mantığa göre sünnetullahın daha çok ilkenin kendisine, âdetullahın ise o ilkenin işleyiş tarzına işaret ettiği söylenebilir. Netice itibariyle sünnetullah ile âdetullah muhteva bakımından örtüşmektedir. Yalnız bu örtüşmede sünnetullah özü, âdetullah ise daha çok o özün işleyiş biçimini temsil etmektedir. Bu yüzden her iki kavram arasında mutlak anlamda bir kapsayıcılıktan öte, ilahi hakikatin iki farklı kavramsal görünümü bağlamında yapılacak bir tespit daha isabetli görünmektedir. Zira iki kavram arasında tam bir ayrışma

olmaksızın, örtüşme içeren fakat vurgu farkı taşıyan bir ilişki söz konusudur. Nitekim bahsi geçen kapsayıcılık, tek bir düzlemde kurulmamıştır. Öyle ki bir taraftan sünnetullah, Allah'ın adalet sıfatına dayalı değişmeyen ilahî bir tutumdur. Bu yönüyle bakıldığında sünnetullah, daha kurucu, daha asli ve daha üst bir ilke gibi görünür. Fakat diğer taraftan âdetullah, bu değişmeyen ilkenin âlemdeki işleyişini ve hatta mucize gibi istisnaî müdahalelerle ilişkili yönünü açıklayan bir kavramsal alan sunar. Bu açıdan bakıldığında ise âdetullah, fenomen düzeyinde daha geniş bir kullanım alanına sahip görünür. Dolayısıyla kapsayıcılık, hangi düzlemde konuşulduğuna göre değişmektedir. İlke düzeyinde sünnetullah, işleyiş ve tezahür düzeyinde ise âdetullah daha geniş görünmektedir. Bununla birlikte, Kelâmî literatürde sünnetullah ve âdetullah, zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır.⁴¹² Bunun sebebi, söz konusu ortak bağlamın, aynı zamanda her iki terimin kesiştiği nokta olan Allah'ın adaletine dayalı düzenli ve hikmetli tasarrufunu ifade eden genel ilke çerçevesinde ele alınmasıdır. Ancak sünnetullah daha çok değişmez ilkeyi, âdetullah ise bu ilkenin kevnî işleyişini ve istisna kabul eden görünümünü öne çıkardığı için, özellikle kozmoloji ve mucize bahislerinde aralarındaki fark daha da belirginleşmektedir.

Değinmeye çalıştığımız âdet ve sünnet farkını en iyi ifade eden açıklamalardan biri, İbn Âşûr'un "*Ama azabımızı gördüklerinde artık inanmaları kendilerine fayda vermeyecektir; Allah'ın, kulları hakkında öteden beri uygulanan yasası (sünnetullah) böyledir. İşte o zaman artık inkârcılar hüsrana uğramışlardır.*"⁴¹³ ayeti hakkındaki tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. Müellif ayette geçen "*be's*" ifadesinin anlamını, "*âdetleri bozan ve helakin habercisi olan olağanüstü azap*"⁴¹⁴ şeklinde açıklamıştır. Aslında bu ayette geçen ve değişmezlik atfedilen sünnetullah ifadesi, daha çok helâk

⁴¹² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 59.

⁴¹³ ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسًا سَنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ el-Mü'min 40/85.

⁴¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 24/222, 223.

azabı gelip çattığı vakit iman etmenin hiçbir fayda vermemesi anlamı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak aynı zamanda sünnetullah'a dair ayetlerin neredeyse hemen hepsindeki ilahi sünnetten kastın, zalimlikleri ve inkârcılıkları sebebiyle bazı geçmiş kavimlerin helâk edilmesi olduğu da açıktır. Şu durumda azabın kendisi ve azap anında iman etmenin faydasız oluşu, üzerinde değişim söz konusu olmayan ilahi sünnetlerdir. Bununla beraber ayette sözü edilen azap, âdeti bozan ve bu yönüyle Allah'ın düzeninde değişim gerektiren olağanüstü bir olaydır. Fakat bu olağanüstülük, sünnetullah'ın yani ilahi adaletin tecelli edebilmesi amacıyla kozmik düzenin geçici olarak askıya alınmasının ya da mahiyetini bilmediğimiz başka yasalarla sürdürülmesinin, bir diğer ifadeyle üzerinde tartışma söz konusu olmayan adalet prensibinin gerçekleşme yollarının farklılaşabileceğinin bir göstergesidir. Kısacası Allah söz konusu değişmezliğin sürekliliğini, kendi kurduğu düzende zaman zaman kısa süreli değişiklikler yaparak da sağlamayı tercih etmiştir.

İlahi değişmezliğin devamlılığının sağlandığı söz konusu değişime açık sistem olan âdetullah, yani bütün bir yaratılmış düzen, yapısı gereği çok boyutludur. Bu sebeple âdet teorisi, yalnızca tabiattaki düzenlilikleri açıklayan dar anlamlı bir kozmoloji anlayışına hasredilemez. Zira bu teori, evrendeki varoluşun kuruluş biçimine, var olan şeyler arasındaki ilişkinin mahiyetine ve kozmik düzenin işleyiş esaslarına temas ettiği ölçüde ontolojik ve kozmolojik bir muhteva taşımaktadır. Bunun yanında insanın fiilleri, sorumluluğu, tercihi, tecrübesi ve hakikatle kurduğu ilişki bakımından da ahlâkî ve epistemolojik bir çerçeveye açılmaktadır. Diğer bir ifadeyle âdet, vahye dayalı dinin esaslarını teşkil eden celîl meseleleri aklî zeminde temellendiren kelâmın dakîk bahislerine tekabül etmektedir. Bu yönüyle âdet, kelâm literatüründe dış dünyada gözlenen tekrarların yanında, aynı zamanda insanın varlıkla, bilgiyle ve ilâhî hitapla kurduğu ilişkinin hangi zemin üzerinde mümkün hâle geldiğini gösteren bir ilke görünümünü arz etmektedir. Esasen gerek varlık hakkında sahil bir tasavvura ulaşabilmenin

gerekse marifetullahâ yönelen bilginin imkânını temellendirebilmenin yolu epistemolojik zeminin aydınlatılmasından geçmektedir. Çünkü âlem hakkında konuşabilmek, ilâhî fiilleri anlamlandırabilmek ve nihayet Allah’a dair sahih bir bilgiye ulaşabilmek, zorunlu olarak önce varlığın bilgisinin mümkün olduğunun kabul edilmesine, ardından bu bilginin mahiyeti, kaynakları ve türlerinin açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ÂDETİN KELÂM EPİSTEMOLOJİSİNDEKİ YERİ

3.1. Kelam Epistemolojisinin Temel Prensipleri

3.1.1. Bilginin Tanımı

Kelâm literatüründe bilginin mahiyetini tanımlama teşebbüsü, çoğu kez bizzat tanımın imkânı ve sınırları etrafında şekillenmiştir. Nitekim Teftâzânî'nin, bilgi tanımlarının çoğunu kusurlu olduğu ve bunun kimi kez bilginin kapalı oluşuna, kimi kez de muhakkiklere göre fazla açık oluşuna bağlandığı minvalindeki ifadeleri, bu alandaki tarif tartışmalarının sürekliliğine ve güçlüğüne işaret etmektedir.⁴¹⁵ Ayrıca Teftâzânî, bilginin tanımlanmasındaki bu güçlüğe dikkat çeken Fahreddîn er-Râzî ve Gazzâlî gibi kelimcilerin değerlendirmelerine de yer vererek meseleyi tarihsel ve teorik süreklilik içinde ele almıştır.⁴¹⁶ Bu görüşlere kısaca değinecek olursak Râzî de bilginin tanımlanmasındaki bu güçlüğü aynı gerekçeler çerçevesinde ele almakla birlikte, meseleyi esas itibarıyla bilginin aşikârlığı ve bedâheti üzerinden temellendiren yaklaşımı benimsemektedir. Şöyle ki Râzî'ye göre bir şeyi tanımlayamama hâli bazen gizlilikten doğsa da bazen de tanımlanacak şeyin aşırı açıklık ve belirginlik taşımasından kaynaklanır. Bilginin tanımlanamaması da bu ikinci kısma dâhildir. Zira bilginin mahiyeti bedihî ve zâhir biçimde idrak edilir. Bu sebeple bilgiyi bilmek için ayrıca bir tanımlayıcıya ihtiyaç duyulmaz. Râzî'nin kısa örneklerle işaret ettiği üzere, kişinin kendi nefsinin varlığını ve gökte ya da denizin dibinde olmamak gibi belirli hâllerde bulunmadığını zarurî olarak bilmesi, aslında zâtının bu tür bilgilerle nitelenmiş olduğunu da zarurî olarak bilmesi demektir. Böylece tanımın hedefi olan şeyi tanımdan önce zaten

⁴¹⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd fî 'Ilmi'l-Kelâm*, thk. Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrût: 'Âlemü'l-kütüb, 1419), 1/192.

⁴¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/192-194.

zâhir bir surette kuşatmış olur.⁴¹⁷ Ardından Râzî, bilginin söz konusu bedâhetini nispet akıl yürütmesiyle biraz daha açılar. Buna göre bir şeyin bir şeye nispeti zarurî olarak bilindiğinde, bu nispetin iki tarafı bakımından bilme keyfiyeti de zarurî olarak bilinir. Öyleyse bilginin mahiyeti de zarurî olarak bilinir ve bu durumda onu tanımlamak, bilinen bir şeyi ondan daha bilinen bir şeyle temellendirme imkânı bulunmadığı için güçleşir.⁴¹⁸

Bu güçlüğün, Gazzâlî'nin de dikkatini çektiği görülmektedir. Zira o bilginin hakiki anlamda, cins ve özgül vasfı (*el-faşlu 'z-zâtî*) toplayan düzenlenmiş bir ifade ile tanımlanmasının çoğu kez güçleştiğini söyler. Bunu, duyusal idraklerde misk kokusunu veya balın tadını tanımlamada yaşanan acziyetle örneklendirir. İdrak edilenleri (*müdrekat*) tanımlamaktan âciz kalınan yerde idrakin kendisini (*idrâkât*) tanımlamanın daha da müşkil oluşunu ifade ederek, tarifin sınırına işaret eder. Bununla birlikte Gazzâlî, tanımın bu güçlüğünü aşmak üzere bilginin anlamının taksim ve örneklerle açıklanabileceğini belirtir.⁴¹⁹

Böylece kelâm geleneğinde bilginin tanımı tartışması, bir yandan kapalılık ihtimalini dışlamadan, öte yandan aşırı açıklık gerekçesiyle tanımın imkânını problemleştirerek sürerken, çoğu kez tam tanım üretmekten ziyade zaten bilindiği varsayılan şeyin sınırlarını tayin etmeye ve onu taksim ve örnekler üzerinden belirginleştirmeye yönelmiş olur. Bu zorluklar sebebiyle bilgi tanımı tartışması, yalnızca bir tarif arayışı olarak kalmamıştır. Bilakis bilginin neyi dışarıda bıraktığını, hangi şartlarla kesinlik iddiası taşıdığını belirleyen kurucu bir teorik zemin hâline gelmiştir. Bu kurucu zemin, bilginin ne olduğu kadar neyi gerektirdiği ve hangi kayıtlarla bilgi sayıldığı sorularını da zorunlu olarak gündeme taşır.

Bu doğrultuda Mu'tezilî gelenek, bilgiyi tarif ederken bilgi/itikad ayrışmasını, sükûn-i nefsin ayırt ediciliğini ve bilginin psikolojik bir belirti mi yoksa bilen kişide kâim

⁴¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu 'l-ğayb*, 2/186.

⁴¹⁸ Râzî, *Mefâtîhu 'l-ğayb*, 2/187.

⁴¹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 21.

ontolojik bir sıfat mı olduğu sorusunu aynı tartışma içinde toplamıştır. Tanımın içine hangi kayıtların alınacağı meselesi, sıfat/taalluk ilişkisini görünür kılmış, ma‘dûm–müstahîl hakkında bilginin imkânı, devr itirazı ve Allah’ın “âlim” oluşu ile “mu‘tekid” sayılmaması arasındaki ayrım bağlamında tenzih kaygıları üzerinden de doğrudan itikadî sonuçlar üretmiştir.

Bu sebeple mesele, Eş‘arî ve Mâtürîdî geleneklerle mukayeseyi zaruri kılmıştır. Aynı problem alanı, kimi yerde sükûn vurgusuyla, kimi yerde bilende kâim sıfat vurgusuyla yeniden kurulmuş ve tanımın câmi‘iyyet–mâni‘iyyet şartları belirleyici hâle gelmiştir. Müteahhir dönemde tanımların daha teorik ve yoğun bir dil kazanması da kapsamı genişletme, ma‘dûm ve muhâli dışarıda bırakmama, devr ve tenzih endişelerini aynı anda taşıma zorunluluğuyla birleşmiştir.

Bu çerçevede Mu‘tezilî kelâm geleneğinde bilginin mahiyeti problemi, epistemolojik sistemin kurucu unsurlarından biri olarak ele alınmış ve bilginin hakikatine dair iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda bilgi, “*bilenin nefsinin, taalluk ettiği şeye karşı sükûna sevk eden bir mâna*” ve “*bir şeye olduğu hâl üzere itikat etmek*” şeklinde tanımlanmaya elverişli bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Ebû Abdullah el-Basrî’nin (ö. 369/979-80) benimsediği ilk tanım, bilgiyi nefiste meydana gelen istikrar ve güven hali olarak görmüştür. Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâi ise bilgiyi, “*bir şeye, olduğu hâl üzere inanma*” şeklindeki itikad merkezli tarifile açıklamaya yönelmiştir.⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, bu meselede hocası Ebû Abdullah el-Basrî’nin çizgisini takip ederek, bilginin gerçek anlamının bilen nefsinde sükûn ve itminân meydana getiren bir mâna olduğunu açık biçimde vurgulamıştır. Ona göre bilginin bu suretle tanımlanması, onu gayrından temyiz eden temel unsurunu ifade ettiği için “had”de bulunması vaciptir. Buna karşılık, bilginin ancak bazı durumlarda onunla ortaklaşa

⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl XII (en-Nazar ve’l-me‘ârif)*, thk. İbrâhîm Medkûr (Kahire: el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’t-te’lif ve’t-terceme ve’t-tibâ’a ve’n-neşr, ts.), 12/13, 14.

bulunabilen veya bizzat bilgiden ziyade bilgiye götüren yollarla ilgili olan “sahih itikad, hakikate mutabakat” gibi diğer sıfatların tarife dâhil edilmesi gerekmez. Zira bunlar bilginin zatını değil, kimi zaman şartlarını veya elde etme yollarını ifade eder. Aynı sebeple, nasıl ki renk mahiyetinin tarifine gözle müşâhede veya araz oluşu dâhil edilmezse, bilenin tarifinde de onun diri (*hayy*) veya fiillerinin muhkem oluşunu zikretmek doğru değildir. Bu nedenle Kâdî, bilgiyi tanımlarken, “*bilenin nefsinin, taalluk ettiği şeyde sükûna sevk eden mâna*” ifadesini esas almış ve bunun, bilginin hakiki tanımını yansıttığını belirtmiştir.⁴²¹

Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de de aynı tutumunu sürdürmüş ve bilginin yalnızca zihinde meydana gelen bir tasdikten ibaret olmayıp nefiste sükûn, itminân ve güven doğuran bir istikrar hâli olduğunu ifade etmiştir. Keza Kâdî, itikadın neden bilginin tanımına dahil edilemeyeceğine bu eserinde de değinmiştir. Buna göre ‘itikad’ temelli bilgi tanımı yeterli değildir, çünkü bilgi sadece inanmaya indirgenemez. Zira taklide dayanan inanç da bir itikaddır ama bilgi değildir. Ayrıca söz konusu sükûn-i nefis odaklı bilgi tanımlamasının, “*mârifet ve dirâyet*” gibi yakın anlam kümesine sahip terimlerin müşterek muhtevasını karşıladığını da vurgulamıştır. Kişinin bir hükme bizzat müşâhede yoluyla ulaşmasıyla, onu yalnızca tek kişinin haberi sebebiyle bilmesi arasındaki farkı örnek veren müellif, ilk durumda nefiste meydana gelen meziyetin sükûn-i nefis olduğunu ifade etmiştir. Bu sükûn, bilgi ile zan arasındaki epistemik sınırı tayin eden aslî ölçüttür. Nitekim müellif, “sükûn” kelimesinin hakikatte harekete mukabil durgunluk anlamına geldiğini zikretmekle beraber, bilgi tarifinde bunun mecaz yoluyla kullanımını, tarifiñ gayesine yani tanımlananın hakikatini beyan etmeye yönelik olarak meşru görür. Bu bağlamda bilgi, kişide sükûn-i nefis, göğsün ferahlayıp serinlemesi ve kalben itminân gibi *psiko-epistemik* bir sebat hâli doğurduğu nisbette bilgi adını hak eder.⁴²²

⁴²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XII (en-Nazar ve'l-me'ârif)*, 12/13, 30, 31.

⁴²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, ed. Metin Yurdağür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 77, 79.

Kādî Abdülcebbâr, söz konusu nefsin sükûnet halinin nasıl tahakkuk ettiği hakkında da bilgiler vermektedir. Şöyle ki Dehriyye'nin bir kısmının yalnızca duyularla kavranana güvenilebileceğini savunmasına karşılık, Kādî, bilginin asıl ayırt edici unsurunun duyunun kendisi değil, idrak edilen şeyin nefiste meydana getirdiği itminân olduğunu belirtir. Ona göre bu sükûn hâli, sadece duyusal müşâhedede değil, aklın bedihî hükümlerinde ve sağlam nazar ile elde edilen istidlâlî bilgilerde de ortaya çıkar. Dolayısıyla zulmün çirkinliği veya adaletin güzelliği gibi aklî hükümler de duyusal idrakle kazanılan bilgiler gibi, nefsin tatmin oluşu bakımından epistemik bir meşruiyete sahiptir. Bu sebeple Kādî, duyuların genel kabul görmesini, duyusal delilin üstünlüğünden ziyade, duyuların nefsî sükûnu kolaylaştırmasıyla açıklamıştır. Bununla beraber aklî bilgide ortaya çıkan ihtilafların da aklın bizzat güvenilmezliğinden kaynaklanmadığını, bilakis insanların farklı düşünme süreçlerine işaret ettiğini vurgular. Sonuçta Kādî'nin bilgi teorisi, bilginin doğruluk ölçütünü, duyusal veya aklî kaynaktan ziyade, bilginin nefiste meydana getirdiği istikrara bağlayarak, bilgi ile zan arasındaki ayrımı bu içsel kesinlik kriteri üzerinden belirler.⁴²³

İbn Metteveyh de hocasının çizgisini takip ederek bilginin mahiyetini nefste meydana gelen özel bir istikrar ve itminân hâli üzerinden temellendirir ve bunu “nefsin sükûneti” kavramıyla ifade eder. Ona göre herkes, kendi iç tecrübesinde, bir hükme yakîn derecesinde bağlandığı hâller ile o hükme sadece zannî veya taklidî bir inançla yöneldiği hâller arasında belirgin bir fark bulur. Aynı şekilde bizzat müşahade edilen bir olgu ile yalnızca haber yoluyla bilinen bir şey arasında ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) haberi ile herhangi bir sahâbînin haberi arasında da nefiste oluşan güven ve sükûnet derecesi aynı olmaz. Bu tecrübî ayrımlar, bilgiyi zandan ve sırf taklide dayalı itikattan ayıran esas noktanın, nefiste doğan bir sükûn hâli olduğunu gösterir. Dolayısıyla “nefsin sükûneti” lafzı bu noktada artık teknik bir terim hâline gelerek sıradan psikolojik rahatlamayı değil,

⁴²³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl XII (en-Nazar ve 'l-me'ârif)*, 12/54.

hakikate mutabık bilginin kalpte doğurduğu köklü epistemik itminânı ifade eder. Câhız’a nispet edilen, cahilin de sükûn-i nefis hâlinde olabileceği sözü bu çerçevede reddedilir. Zira cahil kimse, hakikatte nefsinde bilgiye mahsus sükûnet bulunmadığı hâlde, kendisini öyle tasavvur eden kimsedir. Eğer nefsin sükûneti bilgi dışı hâller için de geçerli kabul edilseydi, bu özellik bilgi ile cehalet arasında ayrıştırıcı olmaktan çıkar, onları eşitlerdi. Müellif aynı hassasiyeti ilahî bilgi meselesinde de sürdürür. Nefsin sükûnetini bilgi ile birlikte düşünür (*min tevâbi ‘i’l- ‘ilm*) ve mahlûk hakkında söz konusu olan bu nefsî hâli, Cenâb-ı Hakk’a aynen isnat etme yoluna gitmez. Aksine bu babta en isabetli tutumun, Kadîm Teâlâ’yı bizden birinin nefsinin sükûnetiyle birlikte bir şeye inandığı durumda sahip olduğu hükme benzer bir hâl üzere görmek, fakat bunu aynı lafız ve kavramlarla ifade etmeye kalkmamak olduğunu ifade eder. Böylece O’nun hâli, mukallidin ve tereddüt içindeki şaşkın kimsenin hâlinden ayrılmış olur.⁴²⁴

İbn Metteveyh, nefsin sükûnetinin hangi yolla bilindiğine yönelik değerlendirmelerde de bulunur. Meseleyi tartışırken zarurî ve müktesep bilgi ayrımını merkeze alır. Ebû Abdullah el-Basrî’nin, ister zarurî ister müktesep olsun bilginin her türüyle birlikte nefsin sükûnetinin de zarurî olarak bilindiği görüşünü naklettikten sonra Kâdî’nin itirazını benimser. Buna göre zarurî bilgiye eşlik eden nefsin sükûneti zarurî olarak bilinir, istidlâl yoluyla elde edilen müktesep bilgiye eşlik eden sükûnet ise yine istidlâl ve teemmül sonucunda fark edilir. Zira eğer bu nefsin sükûneti her durumda zaruri olarak biliniyor olsaydı, bilginin, onu bir teemmül ve nazar ile ispat etmeye ulaştığı durumlarda, ona has olan hükmün (*sükûn-i nefis*) de zaruri olarak bilinmesi gerekirdi.⁴²⁵ Bununla beraber bilginin kendisine nazar ile ulaşıldığı durumda nefsin sükûnetinin de istidlâl yoluyla elde edilmesi bir nevi zorunluluk gerektirir. Yani kişi istidlâl yoluyla da olsa nefsin sükûnetine zorunlu olarak ulaşmış sayılır ve zaruri olarak bildiği şeyin

⁴²⁴ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a ‘râz*, ed. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma’hedü’l-Fransî, 2009), 2/487.

⁴²⁵ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a ‘râz*, 2/487, 488.

kendisinden zail olması caiz görülmez. Şüphe etmemek ve inanılan şeyin zıddının caiz olmaması durumları ise nefsin sükûnetine ulaştıran temel deliller olarak zikredilir.⁴²⁶ Müellif, bu çerçevede bilgiyi “*nefsi sükûna sevk eden mâna*” şeklinde tanımlar. Her ne kadar bilginin zorunlu olarak bir tür itikad olmasını kabul etse de bilgiyi inanç kavramıyla tanımlamayı yeterli görmez. Çünkü bu durumda bilgi ile taklide dayalı zan ve kabuller gibi başka tür inançlar, inanç oluşu bakımından eşitlenmiş olur. Hâlbuki tanım (*had*), tanımlanan şeyi, benzerlerinden ayıran ayırt edici vasfı göstermelidir. Ayrıca ma‘lûmu olmayan bilgiler de tasavvur edilebilir. Yani bir hükmün taalluk ettiği şey henüz zihinde belirginleşmemiş olsa bile, o hükmün bilgi niteliği taşıması mümkündür. Böyle bir durumda “bilinen” şeyden hareketle yapılan tanım, kapsamlı olmaktan çıkar ve bir şeyin olduğu hal üzere bilinmesi yönündeki bilgi tanımını yetersiz kalır.⁴²⁷

Abdülkahir el-Bağdâdî ise Eş‘arî gelenekte benimsenen bilgi tanımlarını merkeze alarak bu noktada Mutezile’ye farklı açılardan eleştiriler getirmiştir. Öyle ki bilgiyi, Mu‘tezilî tariflerden farklı bir biçimde, âlimde kaim müstakil bir sıfat olarak temellendirmiştir. Ona göre bilgi, “*canlının kendisiyle bilen hâline geldiği bir sıfat*”tır. Bu yönüyle bilgi, Allah Teâlâ hakkında ezelî bir kemal sıfatı ve mahlûk hakkında hâdis bir nitelik olarak anlaşılır. Bağdâdî bu tanımın aynı zamanda Allah’ın zatına zaid bir sıfat kabul etmeyen ve “Allah, bilgisiz olarak âlimdir” iddiasında olan Mu‘tezile’ye (*Kaderiyye*) karşı eleştiri niteliği taşıdığını belirtir. Bağdâdî’nin zikrettiği ikinci tarif olan “*bilgi, canlı ve kudret sahibi varlığın filini sağlam ve mükemmel bir şekilde yapabilmesini mümkün kılan sıfattır*” ifadesi de aynı çizgiyi tamamlar mahiyettedir. Aynı şekilde müellif bu tanımın da bilgisiz kimselerden de birçok sağlam ve mükemmel fiilin,

⁴²⁶ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 2/487.

⁴²⁷ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 2/554. İbn Metteveyh’in, Ebû Hâşim’in “ilim, nazar veya onun hatırlanması yahut âlimin kendi inancına ilişkin bir fiili sonucu meydana gelen itikad” şeklindeki tanımına; Ebû’l-Kâsım el-Kâ‘bî’nin “ilmin, eşyanın hakikati üzere ispatı” ve “bir şeyin olduğu gibi tebeyyünü”ne dair tariflerine ve Sıfâtiyye’ye nispet edilen “âlimi âlim kılan mâna” yaklaşımı gibi çeşitli ilim tanımlarına yönelttiği tenkitler için bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, 2/155.

tevellüd yoluyla meydana gelebileceği iddiasında olan Mu‘tezile’yi hedef aldığını ifade eder.⁴²⁸ Böylece bilgi, yalnızca zihinsel bir tasdik veya psikolojik bir inanma hâline indirgenmeyip, fiillerin doğruluğunu ve kemâlini temin eden ontolojik bir sıfat olarak konumlandırılır.

Bağdâdî bu çerçeveden hareketle, Kâ‘bî (ö. 319/931), Ebû Ali ve Ebû Hâşim’in tanımlarının ortak noktası olan “*bilgi, bir şeye olduğu hâl üzere inanmaktır*” tanımında yoğunlaşan itikad merkezli bilgi tariflerini çeşitli açılardan eleştirmekte, söz konusu tanımların bilgiyi kuşatıcı ve tutarlı bir biçimde açıklayamadığını savunmaktadır. Öncelikle bilginin itikad ile özdeşleştirilmesi, muhal olan şeylerin imkânsızlığına dair bilgi açısından problemlidir. Zira Mu‘tezilî ontolojiye göre “şey” ancak mümkün olan varlıklar için kullanılabilir. Allah Teâlâ’ya eş, çocuk veya ortak isnadı gibi varlığı bizzat imkânsız olan tasavvurlar ise “şey” olarak isimlendirilmez. Hâlbuki ittifakla bir “şey” olarak kabul edilmese bile muhalin muhal oluşuna bilgi taalluk etmektedir. Dolayısıyla bilgiyi “*bir şeye olduğu hâl üzere itikad etmek*” şeklinde tarif eden Mu‘tezilî yaklaşım, kendi ontolojik kabulleri sebebiyle, fiilen sahip olunan bu temel bilgi türünü tanımın dışında bırakmakta ve bilginin alanını daraltmaktadır. Ayrıca bilgi ve itikadı özdeşleştirmek Bağdâdî’ye göre ulûhiyet tasavvurunu bozmaktadır. Zira eğer bilgi belirli bir tarzda inanmak olsaydı, her bilen aynı zamanda bir mu‘tekid olurdu. Hâlbuki Allah Teâlâ âlimdir, fakat “mu‘tekid” değildir. Buradan da anlaşılmaktadır ki *itikad*, kalpte sonradan meydana gelen bir hâldir ve mahlûkâta mahsustur.⁴²⁹

⁴²⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, thk. İbrâhîm Muhammed Ramazân (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 2003), 13-14.

⁴²⁹ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, 14. Eş‘arî gelenek içerisinde bilgi ile itikat arasındaki ilişkiye dair Râzî’nin değerlendirmeleri, içerdiği özgünlük bakımından ilgi çekicidir. Râzî söz konusu meseleyi *Metâlib*’de, kişiyi fiile sevk eden (*dâî*) etkenler ile fiilden alıkoyan (*sârif*) etkenlerden söz ederken ele almış ve her iki terim arasında tafsilatlı bir mukayeseye girişmiştir. Öncelikle ilim, fiile sevk eden âmiller kapsamında düşünüldüğünde tasavvur değil tasdik kategorisi içerisinde değerlendirilmelidir. Zira *dâî* ve *sârif*ler, tasdikler kapsamına girer. Bu bağlamda Râzî, zannın ve itikadın, belli şartlarda ilmin fiile sevk etme fonksiyonunu üstlenebildiğini kabul eder. Şöyle ki bir kimsenin bir şey hakkındaki inancı “kesinlikle öyle olduğuna dair kat’î bir kanaat” şeklinde tasdik derecesine eriştiğinde, içsel kesinlik derecesi bakımından

Bağdâdî'nin bilginin tanımına yönelik yaklaşımlarına bakıldığında bilginin, sırf itikada indirgenmesi hususunda Kâdî ve öğrencisi İbn Metteveyh ile aynı görüşü paylaştığı ve bilginin tanımına, bilginin zannî inançlardan ayrılmasını gerektiren ilave bir unsur arama noktasında örtüşükleri görülmektedir. Kâdî çizgisindeki Mu'tezilî yaklaşım bu unsuru nefsin sükûnetinde, Bağdâdî ise bilende kaim, fiilleri ıslah edici bir sıfat fikrinde temellendirmiştir. Böylece bilginin mahiyeti *psiko-epistemik* istikrar ile ontolojik sıfat vurgusu arasında farklı biçimlerde konumlandırılmıştır.

Cüveynî de selefi Bağdâdî gibi, Mu'tezile'nin bilgi tanımlarına farklı açılardan eleştiriler getirmiştir. Öyle ki *kevn* ve türlerini ele aldığı bahislerde Mu'tezile'nin kozmolojik ve epistemolojik alanda işleyen “zâid mâna” tasavvurunu tenkit ederek bilgi tanımındaki zaaflarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bazı Mu'tezilîler, cevherin bir mekân veya takdirî mekânla sınırlanmasını açıklamak için “kevn”i, cevheri mekâna tahsis eden müstakil bir mâna olarak tasarlamıştır. Bununla beraber *hareket*, *sükûn*, *ictimâ*, *iftirâk* ve *mümasseyi (te'lîf)* ise bu kevn'den farklı (*ağyâr*) şekilde konumlandırmaktadır. Cüveynî, bu yaklaşımın, aslî illet ile ona bitişik ve ondan beklenen ma'nâları birbirine karıştırdığını, yani kozmolojik düzlemde sebeplerin etrafında gereksiz bir mâna çoğalmasına yol açtığını belirtir. Aynı mantığın bilgi teorisine taşınması hâlinde “bilgi, bir şeyi olduğu hâl üzere tasdik etmek değil, bu tasdike zâid bir mâna”dır sonucuna varıldığını, bunun da sebep ile netice veya ona eşlik eden hâl arasındaki sınırın bulanıklaşması anlamına geldiğini vurgular. Nitekim Mu'tezilîlerin bilgiyi, “şeye olduğu hâl üzere itikâd etmek” ile “nefsin bu itikâda karşı itm'inan ve sükûnet duyması”ndan mürekkep tanımlamaları üzerine Cüveynî, onları kendi kevn-sükûn ayrımlarına paralel

bu inanç, fiile sevk etme veya alıkoyma konusunda ilim ile eşit olur. Diğer taraftan tam aksine kat'î dereceye erişmemiş zayıf ve kararsız bir inanç ise fiile sevk etmede ilim ile eşit olmaz, hatta ondan daha zayıf olur. bkz. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 3/13-15. Yalnız Râzî'nin ilim ve itikad arasındaki söz konusu denklik kabulünden, ilmin itikada indirgenebileceği ya da iki terimin de aynı mahiyete sahip olduğu sonucunun çıkarılmaması gerekir. Zira Râzî'nin, bazı durumlarda itikadın ilim ile eşit motivasyon gücüne sahip olabileceği iddiasını, kişiyi fiile sevk etme ve fiilden alıkoyma bağlamında öne sürdüğü unutulmamalıdır.

olarak bu tuma'nîneti de itikada zâid bir mâna saymaya ilzâm eder. Aksi hâlde kevn bahsinde yaptıkları mâna ayrımlarını burada niçin işletmediklerini izah edecek tutarlı bir ayrım ortaya koyamayacaklarını söyler. Böylece Cüveynî, kevn ve a'râz tartışması üzerinden Mu'tezile'nin ma'nâ merkezli kozmolojik tasavvurunun, bilginin mahiyeti konusunda da iç tutarlılıktan uzak sonuçlar doğurduğunu, bilgi tanımlarının kendi kabul ettikleri prensiplerle tenakuz hâline geldiğini göstermeye çalışır.⁴³⁰

Eş'arî literatürde bilgiye dair yapılan tarifler arasında, kapsam ve derinlik bakımından en dikkate değer tanımlardan birinin hiç şüphesiz Âmidî'ye ait olduğu görülmektedir. Âmidî, bu konuda diğer kelâm ekollerinin görüşlerini tenkit etmekle yetinmemiş, aynı zamanda mensubu bulunduğu Eş'arî gelenek içerisinde yer alan İmâm Eş'arî, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) gibi pek çok otoritenin bilgi anlayışlarını da sistematik biçimde ele alarak ayrıntılı bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu yönüyle onun bilgi tanımı mezhep içi ve mezhepler arası mukayeseyi kuşatıcı kavramsal bir çerçeve ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Amidî, Mu'tezile, Eş'arîler ve filozoflar tarafından teklif edilen tanımları tek tek eleştirerek bilgiyi, olabilecek en kapsamlı ve kesin bir tanıma ulaştırmaya çalışmıştır. Ona göre bilgi salt bir "itikad", bilinenin "ispatı/tebyîni" ve nefiste beliren "sûret intibâ" şeklindeki tanımlamalardan uzaktır. Bu tür tanımlar taklide dayalı sahil olmayan inançları da "bilgi" kapsamına sokmakla kalmayıp, ma'dûm ve müstahîl hakkında bilgiyi dışarıda bırakır. İlâveten "âlim", "ma'lûm", "marifet", "idrak", "isbât", "tebyîn", "güven" gibi bizzat bilgidен daha müphem veya bilginin türlerinden olan kavramları merkeze aldıkları için mantıken kısır döngü doğurur. Ayrıca bu tanımların bir kısmı Allah'ın ilmini kapsam dışında bırakabilir ve O'nun hakkında "güvenen, açıklayan, ispat eden" gibi şer'an uygun olmayan sıfatları çağrıştıracaktır. Amidî, bu yüzden kimi kelâmcıların ve filozofların tanımlarını, kapsam

⁴³⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Menşetü'l-Me'ârif, 1969), 429, 430.

(câmi 'iyyet), dışlama (mâni 'iyyet), lafzî açıklık ve itikadî sonuçlar bakımından yetersiz bulur.⁴³¹

Bütün bu tenkitlerin ardından Amidî, bilgiyi şu çerçevede tanımlamayı tercih eder: “İlim, özelliği kendisinde bulunan kimsenin nefsinde, -hissedilir şeylerden sakınmak için-duyuların doğrudan kavrayamadığı bir hakikati ayırt etmeyi sağlayan ve bu hakikatin, nefiste bulunduğu vechin aksine olma ihtimalinin söz konusu olmadığı şekilde meydana geldiği bir sıfattır.”⁴³² Bu tanımında birkaç nokta özellikle dikkat çekicidir: Bilginin nefiste kâim ve mevcut bir sıfat olarak tasarlanması, selbî veya izâfî olarak düşünülmesinin önüne geçmektedir. İlim için “duyulurlardan sakındırılan bir hakikatin temyîzi” kaydı ise hissî idraklerin yanında aklî, nazarî ve gaibe taalluk eden bütün bilgileri kuşatır ve ma'dûm (müstahilü'l-vücûd) hakkında kurulan hükümleri de bilgi kapsamına dahil eder. Tanımın belki de en önemli kısmı olan “aksine olma ihtimalinin söz konusu olmadığı” ifadesi ile de zan, vehim ve taklide dayalı itikadlar, nefiste her an aksine dönme imkânı taşıdıkları için bilgiden ayrılmış olur. Böylece Âmidî, taklide dayalı sahil olmayan bir inancın kişide doğurabileceği psiko-epistemik rahatlamayı da içerdiği ve bu yönüyle ayırt edici bir şart (mâni ') taşımadığı endişesiyle bilginin tanımına, sükûn gibi psikolojik ve nefsanî bir belirti yerine, aksine olma ihtimalini dışlayan bir sıfat şartı ekleyerek epistemik bir kesinlik ölçütü koymuş olmaktadır.

Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) de tıpkı Âmidî gibi, bilgiye ilişkin muhtelif tanımları sıralayarak önce kelâm ve felsefe literatüründe yerleşmiş tarifleri değerlendirmeye tabi tutar. Bu bağlamda Mu'tezile ve filozofların görüşlerini ele almakla yetinmeyip, bunun ötesinde Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Râzî gibi önemli isimlerin tanımlarını da inceleyerek hatalı veya eksik gördüğü yönleri sistematik biçimde tespit eder. Ardından yedinci ve son tarifi, önceki tanımlarda yer alan problemleri taşımaması

⁴³¹ Ebü'l-Hasen Seyfüddin Alî b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2004), 1/73-77.

⁴³² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, 1/78.

ve bilginin tasavvur⁴³³ ve tasdik boyutlarını birlikte kuşatması sebebiyle tercih edilmesi gereken tanım olduğunu vurgular. Söz konusu tanım şu şekildedir: “*Bilgi, başkasıyla kâim olan bir sıfat olup bu sıfat, mahallinin yani onunla nitelenenin, anlamları çelişğine muhtemel olmayacak şekilde ayırıştırmasını gerektirir.*”⁴³⁴ Tanımdaki özellikle “*mahallin anlamları ayırıştırması*”, “*çelişğe muhtemel olmama durumu*”, “*gerektirmenin mahiyeti*” hususları önem arz eder. Şöyle ki “*mahallin anlamları ayırıştırması*” kaydıyla bilginin yalnızca aklî idrake dayalı sıfatlar cümlesinden olması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira “cesurluk” ve “karalık” gibi nefsânî ve nefsânî olmayan sıfatlar, idrake ihtiyaç duyulmaksızın mahallin kendiliğinden başkasından ayrışması anlamını vermektedir. Hâlbuki bilgi anlamındaki sıfatla kastedilen, sadece mahallin kendisi dışındakilerden ayrışmasıyla sınırlı olmayıp, idrak ettiği şeyleri başkalarından da ayırıştırmasıdır. Tanımda geçen “*anlamları*” ayırıştırma noktası da aynı şekilde bilginin, yalnızca aklî idrake dayalı olarak yapılan ayırıştırmaya olanak sağlayan sıfat olduğuna işaret eder. Dolayısıyla dış duyu idrakleri sadece dış dünyada var olan tikellerde ayırıştırma yaptığı için, tanıma anlamlar düzeyinde yapılan zihinsel bir ayırıştırma kaydı konulmuştur. “*Çelişğe muhtemel olmama durumu*” ise zan, kuşku, vehim, mürekkep cehalet ve taklit gibi ayırıştırmanın taalluk ettiği şeyin çelişğine ihtimal verebilecek tüm durumları devre dışı bırakır. Bu noktadaki maksadın da aynı şekilde epistemik zayıflığın önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır. Zira Îcî, âdet kaynaklı bilgilerin, çelişğe muhtemel oluşları

⁴³³ Îcî’nin bilginin tasavvuru da kapsamı gerektiğine dair yaklaşımı, aynı zamanda Râzî’ye yönelik açık bir eleştiri niteliği taşır. Zira Îcî, Râzî’nin beşinci tarifte dile getirdiği, “*bilgi, ister bir zorunluluk isterse de bir delil olsun bir gerektirici nedeniyle kesin ve örtüşen inançtır*” biçimindeki tanımı esas itibarıyla isabetli görse de tasavvurun bilgi kapsamının dışında bırakılması sebebiyle bu tanımı eksik bulur. Îcî’ye göre tasavvurlar da çelişik barındırma ihtimallerinin olmaması sebebiyle bilgi ifade eder. Çünkü çelişik, mahiyetleri gereği birbirini nefyeden iki kavramın varlığını ifade eder. Tasavvur söz konusu olduğunda ise gerçeğe uygunluk veya aykırılık aranmadığından, bu tür bir retleşmenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla çelişğin ortaya çıkışı yalnızca tasavvurlara eklemlenen hükümlerle, yani tasdik düzleminde söz konusu olur. bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/168-173. Daha önce Râzî’nin, bilginin fiile sevk eden etkenler bağlamında ele alınması hâlinde de tasavvurun değil tasdikin esas alınması gerektiğini açık biçimde belirttiği ifade edilmişti. Râzî’nin bu yaklaşımı, benimsediği söz konusu bilgi yorumunun doğal bir sonucu olmalıdır.

⁴³⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/170.

üzerinden yöneltile eleştiriye “metafizik imkân” ve “epistemik zayıflık” arasındaki farka işaret ederek cevap verir. Buna göre çelişğe ihtimal olmasından maksat, zatı gereği bir imkânsızlığın meydana gelmesidir. Âdetsel şeyler ise kendiliklerinde mümkündür. Dolayısıyla çelişğe ihtimal olmaması durumu, “Allah isterse zıddı mümkündür” anlamında bilginin zayıflığını hedef almaz. Aksine zihin zayıflığı yüzünden hükmün tersine dönme ihtimalini dışlamak hedeflenir. Bir diğer ifade ile İcî’ye göre henüz tahakkuk etmemiş olmasından, yani kendinde mümkün anlamında bilkuvve durumunun henüz bozulmamış olmasına dayalı bir varsayım olduğu için âdetsel bilgi, aklen zıddı mümkün görülse dahi bilgi tanımının dışında değildir. Hatta Cürcânî’nin, tanımında geçen “*gerektirme*” nin âdete dayalı bir şekilde gerçekleştiğini öne sürmesi, İcî’nin bilgi tanımını âdete dayandırarak sistematize ettiğini gösterir. Buna göre ayırtırmayı gerçekleştiren etken unsur âdetsel olup söz konusu gerektirme, aklî zorunluluk şeklinde anlaşılmamalıdır.⁴³⁵

Cürcânî, İcî’nin bilgi tanımına dair yukarıda ele alınan değerlendirmelerini şerh ederken son olarak kendi benimsediği bilgi tanımına da yer vermektedir. Cürcânî’ye göre ise bilginin mahiyetine dair söylenen tanımların en güzeli şu şekildedir: “*Bilgi, kendisinde bulunan kimsede, zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfat*” tır.⁴³⁶ Aslına bakıldığında Cürcânî’nin bilgi tanımının da İcî’nin tanımıyla büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Bir tarafta aklî idrake dayalı anlamlar boyutunda ayırtırmaya sevk eden sıfat söz konusuyken diğer tarafta zikredilebilir olan şeyin, karışıklığa ihtimal vermeksizin tam bir şekilde açılmasını sağlayan sıfat anlayışı mevcuttur. Yani kavram ve hüküm düzeyindeki anlama dayalı temyîz dili, tekili, bileşiği, tümeli ve tikeli içerecek şekilde zikredilebilir olan her şeyi kapsayan tecelli söylemine dönüşerek, tarifin kuşatıcılığı artırılmıştır.⁴³⁷

⁴³⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/170-177.

⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/176, 177.

⁴³⁷ Son açıklamalardan hareketle Eş’arî gelenekte bilginin, bilen kişideki sıfatla elde edilen kavramsal ya da hükme dayalı neticeler değil de söz konusu sıfatın kendisi olarak nitelenmesi, bilgi ile akıl arasında

Tüm bunların yanı sıra İcî, bilginin bilen ile bilinen arasında “*taalluk barındıran gerçek bir sıfat*”⁴³⁸ olduğunu da ifade etmektedir. İcî’nin bu açıklaması, aynı zamanda Âmidî’nin bilginin, “*bilen ve bilinen arasındaki izâfî bir sıfat*”⁴³⁹ oluşu iddiasına yönelttiği eleştirilere muhatap gibi görünmesi açısından dikkati celbetmektedir. Fakat biraz daha dikkatli incelendiğinde her iki yaklaşımın da birbirinden ince bir çizgi ile ayrıldığı, gelenek içerisinde tam anlamıyla bir tenakuza uğramadıkları görülmektedir. Şöyle ki Âmidî, bilginin salt bir izâfet olarak tanımlanmasını hatalı görür. Nitekim böyle bir durumda iki ihtimal vardır der: İzâfet ya yokluktur (*‘adem*) ya da varlıktır (*vücûd*). Eğer yokluksa, yokluğun selbi, sübûtî olur. Bir diğer ifade ile bu durumda mutlak yokluğun (*‘adem-i mahz*) sübûtî bir sıfatla nitelemesi gerekir ki bu imkânsızdır. İzâfetin varlık oluşu da iki tür izâfet örneği üzerinden reddedilir: İlki, önce olan ile sonra olan arasındaki izâfedir. İzâfe eğer varlıksa her iki tarafa da sübûtî bir sıfat isnad etmek icap eder. Fakat bunlardan biri çoğu durumda ma‘dûmdur ve ma‘dûma sübûtî bir sıfat isnad edilemez. Diğer yandan selb ve icâb arasında da karşıtlık yoluyla kurulan bir izâfet vardır. Şu durumda da her izâfetin varlık oluşu tezi çöker. Çünkü gerek selb gerek de icâb için sübûtî bir sıfat isnad etmek gerekir ki selb ile kastedilen “‘adem-i mahz” olduğundan bu seçenek de imkânsızdır.⁴⁴⁰ Yukarıdaki her iki âlimin görüşleri mukayese edildiğinde izâfetin nasıl anlaşıldığı ve bilginin mahiyetine dahil edilip edilmediği sorusu, esas ayrışma noktasına işaret etmektedir. Zira İcî’nin zikrettiği tanım, bilgiyi gerçek bir sıfat, izâfeti ise onun taalluku olarak değerlendirmektedir. Âmidî’nin eleştirisi ise bilginin, bilen ve bilinen arasındaki izâfî sıfat yani salt ilişki olarak öne sürülen yaklaşıma yöneliktir. Yani Âmidî, bilginin izâfetin kendisi olduğu yönündeki tanımın mantıkî

mahiyet açısından bir örtüşme durumunu ihsas etmektedir. Nitekim İcî, Eş‘arî’nin aklı “*zorunluların bir kısmının bilgisidir*” şeklinde tanımladığını ifade etmiş, bunun aynı zamanda *bilmeleke akıl* ile aynı anlama geldiğini belirtmiştir. bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/436, 437.

⁴³⁸ (العلم صفة حقيقية ذات تعلق) Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/381.

⁴³⁹ (العلم صفة إضافية بين العالم والمعلوم) Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî Usûli’d-dîn*, 1/79.

⁴⁴⁰ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî Usûli’d-dîn*, 1/79.

imkânsızlıklarına işaret ederken Cürcânî, izâfet/taalluk dilini korumakla beraber izâfeti bilginin mahiyeti değil, bilginin zorunlu bir nispeti olarak değerlendirir.

Hanefî-Mâtürîdî çizgide bilginin tanımına ilişkin değerlendirmeler incelendiğinde ise bir yandan Mu‘tezile’nin bilgi anlayışına yönelik güçlü bir eleştirel tutumun Eş‘ariyye’de olduğu gibi sürdürüldüğü, diğer yandan ise Eş‘arî gelenekte hususen bilginin mahiyetini nihai olarak nefiste kâim bir sıfat şeklinde yorumlayan yaklaşımlarla belirli noktalarda kesişmelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Örnek olarak Ebû’l-Mu‘în en-Nesefî (ö. 508/1115), Mu‘tezile’nin “*bir şeye olduğu hâl üzere inanmak*” şeklindeki bilgi tarifini, *sükûn-i nefis* kaydı eklense bile avamın taklidî inancını da içine aldığı için kuşatıcı ve ayırt edici bir tanım saymaz. Nesefî bilginin itikat olamayacağı anlayışına tenzih hassasiyeti kapsamında farklı bir açıdan daha eleştiri getirmiştir. Buna göre Allah’ın âlim oluşunu sabit bir hakikat kabul ederken “mu‘tekid” diye nitelenmesini muhal görür ve bilginin mahiyetini itikaddan ayırarak Bağdâdî ile bu hususta aynı endişeyi taşır. Keza tam ters bir mantıkla bilgi ve itikat eşit kabul edildiği taktirde, Allah hakkında “mu‘tekid” nitelemesinin şer‘an mümkün olamayacağından hareketle Allah’ın âlim olabilmesinin de imkân dışı kalması gerekeceğine işaret eder. Bunun yanında bilgiyi “zarûrî-bedîhî-istidlâlî” diye sıralayan yaklaşımları da tanım değil, tasnif kabul ederek tanımın kapsayıcılık (*cem’*) ve dışlayıcılık (*men’*) şartlarını vurgular. Ayrıca bazı tariflerin “şey” kaydı üzerinden ma‘dûmun şeyiyyeti ve muhâlin bilgisi gibi sorunlu kabullere dayandığını, bu yüzden tanımın istikametinin bozulduğunu belirtir.⁴⁴¹ Bu eleştirilerin ardından Nesefî, Eş‘arî ulemanın büyük çoğunluğunun benimsediğini belirttiği “*kendisinde bulunanın bilen olduğu sıfat*” şeklindeki tanımı öne çıkarır. Ona göre bu tarif, bilginin mahiyetini eksiksiz biçimde kuşatan ve kapsam dışındaki unsurları dışlayan yönüyle câmi ve mâni vasfını haizdir. Bu sebeple bilginin en isabetli tanımı olarak kabul edilmeye layıktır. Ona göre bu tanım, her iki kavramın da birbiriyle

⁴⁴¹ Nesefî, *Tabsiratü’l edille fî usûli’ d-dîn*, 1/9-12.

açıklanmaya çalışılması anlamında yöneltlen döngüsellik (*devr*) itirazına rağmen meşrudur. Zira tanımın amacı, herkesin zaten müphem biçimde bildiği “bilgi” ve “bilen” kavramlarını sıfırdan öğretmek değildir. Aksine bu kavramların, onları benzerlerinden ayıran hakikatini göstermektir.⁴⁴² Neseî, Eş‘arî çizgide kabul görmüş söz konusu benimsediği bilgi tanımının yanında bir ikinci tanımın daha doğruluğuna işaret eder. Neseî’nin câmi ve mâni vasıflarını barındırdığı için itiraza kapalı olarak beyan ettiği ikinci tanım, “*Bilgi, kendisinde bulunan kimsede, zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfat*” şeklindeki İmam Mâtürîdî’ye nispet ettiği tanımdır. Bununla birlikte Neseî, Mâtürîdî’nin bu tanımın içeriğine sözünün akışı içinde işaret ettiğini, fakat bu mananın Mâtürîdî’de aynı lafız ve cümle tertibiyle kurulmuş müstakil bir tarif formu olarak yer almadığını özellikle belirtir.⁴⁴³ Neseî’nin bilgi hakkında benimsediği tarifler incelendiğinde, aralarında büyük oranda bir örtüşme görülmektedir. Zira her ikisi de bilgiyi öncelikle nefiste kâim bir sıfat olarak konumlandırır. Bu sıfat, bir taraftan özneye “bilen” hükmünü kazandırırken diğer taraftan mezkûrun özne nezdinde açıklık kazanmasını ve tecellisini temin eder. Dolayısıyla ma‘lûmun belirmesinin gerçekleştiği yerde zaten öznenin bilen diye isimlenmesi, bilen diye isimlenen öznenin de bilinene ilişkin bir açıklık taşıması karşılıklı olarak birbirini gerektiren hususlardır. İlgi çekici bir başka husus, Neseî’nin doğru bulduğu söz konusu ikinci tanımın aynı zamanda Cürcânî’nin yukarıda ifade ettiğimiz tanımıyla lafzen bire bir aynı tanım oluşudur. Bu durum da bilginin tanımıyla alakalı her iki mezhep arasındaki bir başka örtüşmenin varlığını ifade eder.

Mâtürîdî gelenekte, bilginin “nefiste kâim bir sıfat” olarak tanımlanmasına ilişkin, Neseî’nin ve Eş‘arî çizgideki birçok âlimin benimsediği anlayışla örtüşen alternatif bir tanımlama girişimi, kısmen Şemsüddîn es-Semerkandî’de de görülmektedir. Nitekim

⁴⁴² Neseî, *Tabsiratü’l edille fî usûli’ d-dîn*, 1/15-18.

⁴⁴³ Neseî, *Tabsiratü’l edille fî usûli’ d-dîn*, 1/19.

Semerkandî, filozofların bilgiye ilişkin vücûdî (*vücûd-i zihnî*) ve ademî yaklaşımlarını, bilginin bilen öznenin zatında kâim bir sıfat olduğu gerçeğinden uzaklaştıkları gerekçesiyle eleştiriye açık görür. Biraz daha açacak olursak Semerkandî, bilginin vücûdî (*vücûd-i zihnî*) sayılmasını temellendirmek üzere filozofların ileri sürdüğü “*şeyin sûretinin akılda hâsıl olması*” ve “*hakikatin idrak edende temessül etmesi*” türü tariflerin, bilginin bilen kişide kâim bir sıfat oluşunu yeterince açık ifade edemediğini, zira bu dilin çoğu zaman zihinde bir resmin oluşması tasvirine kayarak bilginin mahiyetini sıfat olarak temellendirmeyi zayıflattığını belirtir. Öte yandan Semerkandî, bilginin İbn Sînâ’ya nispetle “maddeden mücerret bir suret/salt form” yahut selbî bir yaklaşımla “olumsuzlama” üzerinden tanımlanmasını da eleştirir. Ona göre bilgi bu şekilde açıklanacak olursa, imkânsızlıklar dahi maddeden soyut olmaları gerekçesiyle bilgi kapsamına dâhil edilebilecek ve bu durum, bilginin sınırlarını bulanıklaştıran sakıncalı sonuçlara yol açacaktır. Ayrıca selbin, selb edene nispetle bir fiil iken bilginin bilende bulunan bir sıfat sayılması sebebiyle bizatihi selb oluşunu da mümkün görmez.⁴⁴⁴ Bu değerlendirmeler, iki mezhebî yaklaşım arasında birden fazla düzlemde belirgin bir örtüşmenin bulunduğunu göstermektedir. Bunlardan ilki, bilginin nefiste yerleşik ve hakiki bir sıfat olarak temellendirilmesi, kincisi ise filozofların bilgi anlayışına yöneltlen eleştirilerin ortak gerekçeler üzerinden inşa edilmesidir. Nitekim Semerkandî’nin, bilgiyi zihnî varlık ve maddeden mücerret bir mahiyet olarak değerlendiren filozoflara karşı yönelttiği tenkitlerde serdettiği örneklerin ve Râzî gibi âlimlerden yaptığı nakillerin benzerlerinin, çağdaşı Îcî tarafından da aynı epistemolojik kaygılar eşliğinde tekrar edilmesi, söz konusu müşterekliğin açık bir göstergesini teşkil etmektedir.

Semerkandî, bilginin nefiste kâim bir sıfat olduğunu vurgulamak suretiyle onun ontolojik statüsünü belirginleştirirken, aynı zamanda bilginin nasıl meydana geldiğine

⁴⁴⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Ma’ârif fî şerhi’s-Sahâ’if*, haz. Abdurrahmân Süleymân Selâme (Amman: Câmîatü’l-’Ulûmi’l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2012), 177.

ilişkin açıklamalarda da bulunur. Şöyle ki “*nefiste hakikatleri ve mânâları idrake elverişli bir kuvvetin bulunması, bu kuvvetin mânâyâ taalluk etmesi ve neticede nefsin mânâyâ ulaşmasıyla idrakin tahakkuk etmesi*” şeklinde tahkik ederek sıfatın içeriğini idrakin gerçekleşmesi olayıyla somutlaştırır. Bu bağlamda yine İbn Sînâ’nın aksine kuvvet ile bilgiyi birbirinden ayırarak bilgiyi zatı itibariyle nitelik (*keyf*) olmaktan çıkarır. Kuvvet bilginin mebdei iken bilgi, kuvvetin taalluku sonucunda ortaya çıkan idrakin tahakkukudur. Tıpkı nefiste bulunan basar gücünün bizzat görmek olmayıp, görme hadisesinin basarın bir şeye yönelmesiyle gerçekleşmesi gibi.⁴⁴⁵

Aynı zamanda Semerkandî, bilginin zorunlu olarak ma‘lûma nispetli olduğunu, zira bilginin ancak bir şey hakkında bilgi olabileceğini vurgulamaktadır.⁴⁴⁶ Ancak bu izâfet dili, bilginin nefiste kâim gerçek bir sıfat oluşunu ortadan kaldırmaz. Aksine sıfatın ma‘lûma yönelişini, bir diğer ifade ile bilginin izafet ilişkisi olmadan meydana gelebileceğini gösterir. Bu yaklaşım, İcî’nin “*bilgi gerçek bir sıfattır, izâfet ise onun taallukudur*” biçimindeki yaklaşımıyla ve Âmidî’nin bilgi-izâfet ilişkisine yönelik değerlendirmeleriyle aynı istikamette durur.

Mâtürîdî gelenek içerisinde bilginin idrake dayalı olduğu yönünde görüş beyan eden bir diğer âlim Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî’dir (ö. 493/1100). Yalnız Pezdevî, bilgiyi “*ma‘lûmun, olduğu hâl üzere idrak edilmesi*”⁴⁴⁷ şeklinde tanımlayarak idrak ile özdeşleştirir. Ne var ki Âmidî, bu tanımlı Eş‘arî’ye nispet ettiği bilgi tarifleri arasında zikrederek eleştiriye tâbi tutar. Onun tenkidinin temel gerekçesi, “idrâk” kavramının zaten bilginin bir türü olması sebebiyle, bir cinsin kendi türlerinden biriyle tanımlanmasının mantıken geçersiz oluşudur. Ayrıca “olduğu hâl üzere” kaydını da

⁴⁴⁵ Semerkandî, *el-Ma‘ârif fî şerhi’s-Sahâ’if*, 177-179.

⁴⁴⁶ Semerkandî, *el-Ma‘ârif fî şerhi’s-Sahâ’if*, 179.

⁴⁴⁷ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 22.

bilginin mahiyetine ilişkin bir tanımda yer alması bakımından fazlalık olarak değerlendirir.⁴⁴⁸

Her iki mezhebî yaklaşımda da ilk anda dikkat çeken ortak husus, bilginin mutlak surette aklî idrake dayalı olarak gerçekleşmesi gerektiği yönündeki kabuldür. Nitekim daha önce de değinildiği üzere İcî'nin, bilginin nefsânî ve gayr-i nefsânî niteliklerden tümüyle bağımsız olduğuna dair vurgusu ve Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın mutlak bilginin keyfiyet türünden olduğu yönündeki iddiasını reddederek bilginin, kuvvetin ma'lûma taalluku sonucu meydana gelen aklî bir idrak olduğunu ileri sürmesi, bu müşterek kanaati açık biçimde teyit etmektedir. Bu çerçevede bilginin nefiste kâim bir sıfat oluşundan maksadın, daha önce de belirtildiği üzere “cesaret” ya da “karalık” gibi aklî idrake ihtiyaç duymaksızın ayrışmayı gerektiren nitelikler olmadığı anlaşılmaktadır. Bilakis bilginin nefiste kâim bir sıfat oluşu, aslına bakılırsa yalnızca aklî idrake dayalı olarak gerçekleşen bir zihin faaliyetinin tahakkukunu temsil etmektedir. Söz konusu faaliyetin bilen ve bilinen unsurlardan bağımsız olarak gerçekleşemeyeceği dikkate alındığında, bilginin zorunlu olarak bir izâfet (*taalluk*) ilişkisine dayandığı, ancak bununla birlikte bilginin bizatihi bu izâfetin kendisi de olmadığı vurgusu keza müşterek kanaatin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu müşterek epistemolojik zemin, aynı zamanda erken dönem kelâmcılarının bilgi tanımlarının müteahhir dönemde ne tür bir teorik dönüşüme uğradığını açıklayıcı bir mahiyet de taşımaktadır. Nitekim bilginin müteahhir dönemde aklî idrake dayalı bir zihin faaliyeti olarak temellendirilmesi, bilgi ile bilinen (*ilim-ma'lûm*) arasındaki izâfet (taalluk) ilişkisinin zorunlu bir unsur olarak vurgulanması, çelişğine ihtimal vermeyecek şekilde bir ayırıştırma ölçütünün merkeze alınması ve bilginin aksine olma ihtimalini bütünüyle dışlayan bir yapıda tasavvur edilmesi, erken dönemde daha ziyade Mu'tezile'ye yönelik savunmacı ve sınır çizici bir dil içerisinde ifade edilen sade

⁴⁴⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*, 1/74.

tanımların geçirdiği dönüşümün başlıca göstergeleridir. Bu süreçte, başlangıçta dar bir polemik zemini içerisinde şekillenen bilgi anlayışının, müteahhir dönemde filozoflarla derinleşen tartışma ortamı eşliğinde daha kuşatıcı, genişletilmiş ve teorik bakımdan yoğun tanımlama çabalarına evrildiği açıkça görülmektedir. Bu meyanda erken döneme örnek olarak Pezdevî'nin söz konusu tanımı dikkate alındığında, tarifi son derece sade ve özlü bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Pezdevî'nin bilginin tanımına oldukça sınırlı bir hacimde yer ayırması ve muhatap olarak esas itibarıyla Mu'tezile'yi hedef alması, erken dönem kelâm ilminin karakteristik bir örneğini yansıtmaktadır. Bundan mütevellit müteahhir dönem kelâm eserlerinin hemen tamamında, erken dönemde çoğu zaman basit önermeler düzeyinde ifade edilen bilgi tanımlarının eleştirilere konu edildiği daha önce zikredilmiştir.

Konuyu özetlemesi ve bilginin tanımına ilişkin zihinsel karmaşayı gidererek meseleyi daha belirgin bir çerçeveye kavuşturması bakımından nihai olarak Teftâzânî'nin görüşlerine başvurmak son derece isabetli olacaktır. Ne var ki onun bilginin mahiyetine dair değerlendirmelerinin, kelâm literatüründeki farklı tanım ve yaklaşımların adeta bir hâsılası mahiyetinde oluşu, bu gerekliliği etkin kılan başlıca saiklerden biridir. Öyle ki bilginin tanımına dair en objektif ve sistematik değerlendirmelerden biri hiç şüphesiz Teftâzânî'ye aittir. Zira Teftâzânî bilginin mahiyetine ilişkin tartışmaları, kendi görüşünü açıkça ifade etmeden bütüncül biçimde toparlayıp ana hatlarıyla teker teker ele alır ve metodik bir çerçeve sunar. Çünkü kendisi, bilginin birçok anlamı ihtiva eden müşterek bir lafız olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını, bu görüşün genel kabul gördüğünü açıkça belirtir.⁴⁴⁹ Teftâzânî'nin bu ifadesi, bilginin tanımına ilişkin yaklaşımının mezhebî bir ön kabule yahut herhangi bir taassuba dayanmadığını, aksine, mümkün merteye tarafsız ve kuşatıcı bir analiz çabasını esas aldığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bilginin tek bir cümlelik tanıma indirgenmesinden

⁴⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/194.

ziyade, bilgi lafzının müşterekliğini bağlama göre farklı yönleri öne çıkaran çok katmanlı bir kullanımlar bütünü olarak değerlendirmek gerektiği anlaşılmaktadır. Böylece “bilgi şudur” şeklindeki indirgemeci bir yaklaşım yerine, kavramın çeşitli bağlamlarda kazandığı anlam halkalarını dikkate alan daha kapsamlı bir okuma imkânının ortaya çıkacağı âşikârdır.

Bu bağlamda ifade edecek olursak Teftâzânî, bilgiyi, üzerinde ihtilaf bulunmayan müşterek bir kavram olarak ele almasından mütevellit bu müşterekliğin üç temel kullanım ekseninde toplandığını belirtir.⁴⁵⁰ Buna göre bilgi, (a) aklın mutlak idraki, (b) gerçeğe uygun kesin tasdik ve (c) doğru tasavvur ile yakînî tasdiki birlikte kuşatan bir sıfat anlamlarında kullanılır. Bu ayırım aynı zamanda bilginin felsefe, mantık ve kelâm disiplinleri açısından ele alınış farklılığını da anımsatmaktadır. İlk kullanımda bilgi, “şeyin sûretinin akılda hâsıl olması” veya “nefsin manaya ulaşması” şeklinde tarif edilir. Böylece bilginin, bilenin nefsinde kâim bir idrak keyfiyeti olduğu vurgulanır.⁴⁵¹ İkinci kullanımda bilgi, *cezm*, *muvâfakat* ve *sebât* şartlarını bir arada taşıyan nitelikli tasdike tahsis edilir. Bu tanım, zan, cehl-i mürekkep ve delile dayanmayan taklidî inancı sistematik biçimde bilginin kapsamı dışında bırakır. Üçüncü kullanımda ise bilgi doğru tasavvuru ve yakînî tasdiki içine alan ve “kendisinde bulunan kimsede, zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfat” yahut “anlamlar arasında, çelişigine muhtemel olmayacak şekilde ayırım gerektiren sıfat” biçiminde tarif edilen daha geniş bir sıfat olarak takdim edilir.⁴⁵²

Daha önce ele alınan bilgi tanımları da göz önünde bulundurulduğunda, kelâmî literatürde en çok rastlanan tanım türlerinin, Teftâzânî’nin doğru tasavvur ve yakînî tasdiki bir arada bulundurduğunu ifade ettiği üçüncü grup tanımlardan olduğu açıkça görülmektedir. Bu sebeple üçüncü gruptaki tanımlar, aynı zamanda kelâmî tartışmalar

⁴⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1/194.

⁴⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1/194.

⁴⁵² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1/194-195.

açısından belirleyici olan sıfat merkezli çerçeveyi sunan tanımlardır. Teftâzânî, söz konusu tanımlardan ilkinde *mâlûm* yerine *mezkûr* lafzının tercih edilmesinin, var, yok, mümkün, imkânsız bütün şeyleri kapsamak ve de devir ihtimalinden kaçınmak olduğunu, zira mâlûmun zikrinin, bilgiye izafî biçimde bağlı olduğunu ifade eder.⁴⁵³ Tecelli ve inkişâf vurgusu ise bilgiyi, nefiste manayı ve düğümü çözen, karışıklığı gideren bir keşif sıfatı olarak tasvir eder. Bu sebeple zan ve cehl tanım dışı kalır, mukallidin inancı ise kalpteki düğüm metaforu ile bilginin zıddı olarak konumlandırılır. İkinci tarifte ise bilgi, Allah'ın bilen kişinin nefsinde yarattığı ve ister küllî ister cüz'î olsun, akli konularda ayırt edebilmeyi sağlayan bir temeyyüz sıfatı olarak tanımlanır. Bu kayıtla kudret ve irade gibi sıfatlar⁴⁵⁴ ile salt hissî idrak ve zan, şek, vehim, cehl-i mürekkep ve taklidin tamamı tanımın dışında bırakılır.⁴⁵⁵

Zikri geçen ikinci tanım türü iki bakımdan özellikle dikkat çekicidir. Her şeyden önce, tanımda yer alan “*çelişiğe muhtemel olmayacak şekilde*” kaydı sebebiyle, bilginin tanımı bağlamında bilgi-âdet ilişkisinin literatürde açık biçimde ele alındığı belki de tek örnek niteliğindedir. Tanımın ilk yönü, bilginin Allah tarafından bilen kişinin nefsinde yaratılan bir sıfat olarak görülmesidir. Bu yaklaşım, tanımın kelâmî karakterini en belirgin biçimde hissettiren unsurdur ve bilginin hangi kategoriye ait olduğundan bağımsız olarak, gerektiricisinin doğrudan âdet olduğunu ima etmektedir. Tanımın ikinci yönü ise bilginin söz konusu “*çelişiğe muhtemel olmayacak bir ayırıştırma gerektiren*

⁴⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/194-195.

⁴⁵⁴ Referans metninde bilgi sıfatının Allah tarafından kulda yaratıldığının vurgulanmasının hemen ardından özellikle kudret ve irade sıfatlarının zikredilmesi, ilk bakışta bilginin meydana gelişinde kulun herhangi bir müdahalesinin bulunmadığı yönünde bir tekit ifadesinin kullanıldığı izlenimini doğurabilmektedir. Ancak kudret ve iradenin tanım dışında bırakılmasının sebebi, lafzen ifade edilmese de bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla, her iki sıfatın da nefsânî sıfatlar kategorisinde değerlendirilmesidir. Zira bilginin temyiz meydana getiren bir sıfat oluşu, daha önce de belirtildiği gibi, yalnızca akli idrak alanına özgü kılınmıştır. Buna karşılık kişide bulunan kudret ve irade sıfatları, herhangi bir akli idrake ihtiyaç duyulmaksızın, öznenin başka varlıklardan fiilî ve tabii düzeyde ayrışmasını zaten mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte bilginin Allah tarafından kulda yaratıldığı ifadesinin doğrudan kullanılmış olması, bilginin kulda hangi ontolojik zeminde ve ne şekilde meydana geldiğine dair açıklama bakımından tek başına yeterli ve açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

⁴⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/195.

sıfat” olarak belirlenmesidir. Bu ifade, bilginin zorunlu kesinliği ile çelişik barındırdığı öne sürülen âdete dayalı bilgilerin epistemik statüsü arasındaki ilişkiyi tartışmaya açmakta ve söz konusu kategorilerin birbirleriyle nasıl bir mantıksal tutarlılık içerisinde ifade edilebileceği sorusunu gündeme getirmektedir.

Bu doğrultuda Teftâzânî, İcî’nın âdete dayalı bilgilerin çelişik barındırmasının onların zatî bir imkânsızlık ifade etmediğine ilişkin daha önce ifade ettiğimiz değerlendirmesini benzer argümanlar eşliğinde temellendirmektedir. Kısaca değinecek olursak âdete dayalı bilgide çelişige muhtemel oluştan kastedilen husus, aslına bakılırsa teorik imkân ve fiili imkân ayrımı ile daha iyi anlaşılmaktadır. Şöyle ki çelişğin vuku bulması zatî olarak bir imkânsızlık doğurmaz. Zira mevzu, zatı itibarıyla varlık ve yokluk bakımından mümkün varlıklar cinsine dâhildir. Bir cismin beyazlığına yakînî hüküm verildiğinde, onun zatında siyah olmasının da mümkün olması gibi, konu bakımından imkân-ı aklî devam eder. Fakat bu, hâkimin nazarında hükmün yakîniyetini bozmaz. Diğer taraftan zan hâlinde hâkim, hükmünün çelişğini fiilen mümkün görür, taklidî inançta ise hüküm herhangi bir gerektiriciye (*mûcib*) dayanmadığı için çelişgi hükmen her an gündeme gelebilir. Buna karşılık âdete dayalı yakînî bilgide, hükmün kesinliği âdetten kaynaklanan güçlü bir gerekçeye istinad ettiği için, bilen nazarında çelişgi gerek hakikaten gerek hükmen devre dışı kalır.⁴⁵⁶

Sonuç olarak kelâm literatüründe bilginin mahiyetini tanımlama teşebbüsü, daha başlangıçta tanımın imkânı ve sınırları problematiğine bağlanmıştır. Nitekim tanımların çoğunun kusurlu bulunduğu, bunun kimi zaman bilginin kapalı oluşuna, kimi zaman da muhakkiklere göre aşırı açıklık ve bedâhete dayanmasına bağlı olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu güçlüğe rağmen bilgi tanımının kelâmî seyrinde sükûn-i nefis merkezli *psiko-epistemik* kesinlik ile bilen kişide yerleşik ontolojik sıfat vurgularının belirleyici unsurlar olduğu görülmüştür. Bu bağlamda tartışmalar, genel itibarıyla bilginin hangi şartlarla

⁴⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/196-197.

zandan ayrıldığı, neyi dışarıda bıraktığı ve hangi kayıtlarla kesinlik iddiası taşıdığı soruları etrafında şekillenmiştir. Şöyle ki Mu‘tezile’de bilgi kimi yerde “*nefsin sükûn ve itminânı*” ekseninde *psiko-epistemik* kesinlik diliyle, kimi yerde “*olduğu hâl üzere itikad*” kalıbıyla açıklanmıştır. Hususen itikad merkezli tanım, taklide dayalı inancı içerebilmesi, ma‘dûm–muhâl bilgisini “şey” kaydı üzerinden dışarıda bırakabilmesi ve Allah’ın âlim oluşunu “mu‘tekid” nitelemesiyle birlikte düşünme riskini doğurması, tanımın içermesi ve dışarıda bırakması gereken şartlarını daha da merkezîleştirmiştir. Eş‘arî çizgide ise bilgi, bilende kâim müstakil bir sıfat olarak konumlandırılmış ve bilginin salt tasdîk/itikad yahut psikolojik bir belirtiye indirgenmesi eleştirilmiştir. Böylece dışlama ihtiyacı, zan–vehim–taklid ve aksine dönme ihtimali taşıyan hâllerin ayıklanmasına, bununla birlikte tenzih kaygısının tanım dilini disipline etmesine bağlanmıştır. Hanefî–Mâtürîdî gelenekte ise genel itibariyle Mu‘tezile’nin itikad merkezli tarifine yönelik eleştiriler sürdürülmüştür. Bunun yanında aynı zamanda Eş‘arî gelenekte yaygınlaşan “*kendisinde bulunanın bilen olduğu sıfat*” vurgusuyla kesişen bir zeminde, “*zikredilenin tecellisini sağlayan sıfat*” tanımı da öne çıkarılmıştır. Böylece bilginin nefiste kâim oluşu, bilen–bilinen arasındaki izâfet (taalluk) zorunluluğunu dışlamadan, izâfeti bilginin mahiyeti değil onun nispeti sayan bir kavramsal denge içinde daha görünür hâle gelmiştir. Bu meyanda bilginin erken dönem kelâmında çoğu kez Mu‘tezile’ye karşı savunmacı ve sınır çizici bir polemik zemininde, kısa ve sade tariflerle ifade edildiği, müteahhir dönemde ise kapsamı genişletme ihtiyacı ve tenzih baskısının aynı anda gözetilmesiyle ilişkili olarak tanımların daha yoğun bir dile yöneldiği ve bu üslupla filozoflarla tartışmaların derinleştiği açığa çıkmıştır. Son tahlilde Teftâzânî’nin bilginin tanımına ilişkin özetleyici ve objektif sayılabilecek mahiyetteki değerlendirmeleri, kelâm literatüründe belirleyici olan yaklaşımın sıfat merkezli tanımlar üzerinden şekillendiği yönündeki sonucu güçlü biçimde pekiştirmiştir. Bunun yanında bilginin mahiyeti bağlamında bilgi-âdet ilişkisinin, “*çelişiğe muhtemel olmayacak şekilde*” kaydı ekseninde söz konusu sıfat

merkezli tanımlarda ele alındığı görülmüştür. Be çerçevede âdetin, güçlü bir gerektirici olarak bilginin epistemik zayıflığını değil, yakînin nasıl temellendirildiğini açıklayan kurucu unsurlardan olduğu anlaşılmıştır.

3.1.2. Bilginin Kaynakları

Kelâm epistemolojisinde bilginin kaynakları genel olarak duyu, haber ve akıl şeklinde üçlü bir tasnif içinde ele alınmış ve bu tasniften mümkün mertebe taviz verilmemesi temel bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu tasnif, kelâmcıların bilgi teorisini en geniş kapsamla fakat en az kavramla kurma yönündeki sistematik tercihlerini yansıtır. Nitekim sebep ifadesi burada, bilginin hakikatte Allah tarafından yaratıldığı kabulüyle çelişen ontolojik bir tesir iddiası olmaktan ziyade, bilginin kul açısından hangi yollardan ve hangi vasıtalarla tahakkuk ettiğini gösteren işlevsel bir sınıflandırmadır. Bu nedenle kelâmcılar, dış dünyadan gelen ve dinî bilginin taşıyıcısı olan haberi; hisle başlayan idraki; nihayet tüm bu malzemeyi değerlendiren ve vicdan, hads, tecrübe ve nazar gibi alt formları da kendisinde toplayan aklı üç ana başlık altında toplamışlardır. Böylece, üç sebep hükmü teknik bir ayrıntı listesi gibi değerlendirilmemiş, istikrâya dayalı bir sınırlandırma olarak, kapsamı kaybetmeden dağılmayı önleyen ve kelâmın ispat yükü bakımından gereksiz tafsilata kapı aralamayan bir çerçeve olarak korunmuştur.⁴⁵⁷

Bununla birlikte âdet, bu üçlü şemanın yanına dördüncü ve müstakil bir kaynak olarak eklenmemiş olsa da belirli bağlamlarda bilgi üretiminde işlevsel bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca ilgili kaynaklarda âdetin bu bağlamdaki konumunun, bilginin kaynaklarını güvenilirlik ve işleyiş bakımından açıklayan, onları belirli bir düzenlilik çerçevesi içinde yorumlamaya imkân veren üst düzey bir ilke (*metateori*) olarak tasavvur edildiği, dolayısıyla bu anlamda bir bilgi kaynağı işlevi gördüğü

⁴⁵⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî el-Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1987), 15-16.

anlaşılmaktadır. Söz gelimi Bâkıllânî, zarurî bilginin altı yoldan meydana geldiğini belirtmiş, beş duyuya dayalı idrak yollarını saydıktan sonra altıncı yolu şu şekilde açıklamıştır:

“Altıncı yol ise: Duyulardan herhangi biriyle gerçekleşen bir idrake dayanmaksızın, nefiste başlangıçta var olan bilgidir. İnsanın kendi varlığı hakkındaki bilgisi, nefsinde meydana gelen ve onun tarafından kuşatılan lezzet, acı, gam, sevinç, güç yetirme, acizlik, sağlık, hastalık gibi şeylere dair bilgisi; zıtların bir arada bulunmayacağına, cisimlerin bir araya gelme ve ayrılmaktan hâli olamayacağına dair bilgi ve aklın ilkeleriyle bilinen her şey; meyvenin ancak ağaçtan veya hurma ağacından, sütün ancak memeden olabileceğine dair bilgi ve âdetlerin gerektirdiği her türlü bilgi.”⁴⁵⁸

Bâkıllânî’nin zorunlu bilginin elde ediliş yollarına dair altıncı maddeyi tanımlamasında dikkat çeken husus, duyularla elde edilmeyen zorunlu bilgi türlerini sıraladıktan sonra âdetin gerektirdiği bilgileri en sonda zikrederek âdeti, zorunlu bilginin devamlılığını ve düzenliliğini açıklayan, bir nevi temellendirici bir ilke konumuna yerleştirmesidir. Böylece âdet, salt duyusal tecrübeye indirgenmeksizin, nefiste başlangıçta yer alan zarûrî bilginin kapsamına dâhil edilen bir gerektirici unsur olarak takdim edilmiştir. Bu bağlamda dikkat çeken bir diğer nokta, Bâkıllânî’nin aklın ilkeleriyle sabit olan bilgiler ile âdetin gerektirdiği bilgileri, her ne kadar zorunlu bilgi kapsamında değerlendirse de herkesin aynı düzeyde paylaşamayacağını belirtmesidir. Nitekim o, hayvanların, çocukların ve aklî bakımdan noksan kimselerin bu iki tür bilgide, akıl sahipleriyle bilmede ortak olamayacağını ifade eder. Bu tespitten hareketle, söz konusu bilgi türleri içinde bir kısmının alışkanlık ve tabîî idrak yoluyla genel düzeyde herkeste bulunabildiği, buna karşılık bir kısmının ise hayvan, çocuk ve akılca eksik olanlarla aynı seviyede ortaklaşılmayan daha üst bir bilişsel düzey gerektirdiği

⁴⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *el-İnsâf* (Kahire: Mektebetu’l-Ezheriyye, 1421), 14.

anlaşılmaktadır. Böylece Bâkılânî, zorunlu bilginin kendi içinde akla ve âdete bağlı farklı mertebeler içerdiğine işaret etmiş olmaktadır. Dahası, ortaklaşmayan bu bilgileri açıklarken bedîhî bilgi örneklerini de zikretmesi, apaçık görünen bazı bilgilerin oluşumunda âdetin belirleyici bir role sahip olduğunu vurguladığını göstermektedir.⁴⁵⁹

Bâkılânî'nin bir diğer eserinde zorunlu bilgilerin altıncı türünü ele alırken, bu bilginin nefiste başlangıçta Allah tarafından yaratıldığına (*ihtirâ*) dair bir kayıt düşmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte müellif, bu gruba dâhil ettiği zorunlu bilgilerin bir kısmının fiilen bir tür duyu tecrübesi veya gözleme dayanarak tahakkuk ettiğini de belirtmekte, dolayısıyla onları duyu bilgisinden mutlak biçimde tecrid etmemektedir. Nitekim mütevâtir haberin işitme duyusuyla, utanç ve korku gibi hâllerin gözlem yapılmasıyla, konuşmadaki kastın ve hitap yönünün ise işitme ve görme duyularına bağlı biçimde kavranabildiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁰ Bu sebeple söz konusu bilgilerin kaynağı teorik düzlemde *ihtirâ* olarak konumlandırılrsa da pratikte bu bilgilere ulaşmanın duyulara ve müşahedeye dayalı bir süreci gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Bâkılânî, Allah'ın dilediği takdirde bir yerin varlığını bilmek gibi normalde duyu veya haber aracılığıyla elde edilen bazı bilgileri, herhangi bir haber işitilmeksizin doğrudan nefiste yaratabileceğini de kaydeder. Ancak müellife göre bu tür bir yaratma tarzı, cari âdetin dışına çıkıldığı ve mucizelerin gerçekleştiği olağanüstü zamanlarda vuku bulabilecek istisnâî bir durumdur.⁴⁶¹ Diğer taraftan Bâkılânî, zorunlu bilginin meydana geliş yollarını tartışırken, zorunlu bilgi sağlayan beş duyunun her birinin belirli bir türü yahut türleri idrak etmede uzmanlaştığını belirtir. Ona göre bu uzmanlaşma, cari olan âdet gereğince gerçekleşmektedir.⁴⁶² Bu noktada altıncı tür zorunlu bilginin hem âdete dayalı biçimde gerçekleştiğinin hem de ihtirâ olarak nitelendiğinin belirtilmesi, ilk bakışta iki

⁴⁵⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 14, 15.

⁴⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâil*, thk. 'Îmâduddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1407), 31.

⁴⁶¹ Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâil*, 31.

⁴⁶² Bâkılânî, *Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâil*, 28-29.

farklı izah gibi görünse de aslında aynı ilkesel çerçeveye işaret etmektedir. Zira her iki durumda da belirleyici olan, bilginin Allah'ın cari âdeti içinde belirli sebepler ve düzenlilikler üzerinden tahakkuk etmesidir. Allah'ın bilgiye götüren sebepler için düzen ve süreklilik tesis etmesi, nasıl fâil-i muhtâr olan ilâhî kudretin tecellisi ise aynı şekilde bu kudretin, cari âdetin dışına çıkılarak olağanüstü bir tarzda bilgiyi doğrudan nefiste yaratması da aynı ilâhî fiilin istisnâî bir tecellisidir. Dolayısıyla âdet bilgisinin, zorunlu bilgi kapsamına, nedensel zorunluluktan ziyade, öznenin iradesi dışında gerçekleşen ve kuşkuyu gideren idrak olarak dahil edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu dahil edilmenin ise âdetin tekrar ve istikrarı sayesinde, öznenin belirli bir olgu hakkında şüphe edemeyeceği bir bilgi düzeyine ulaşmasıyla açığa çıktığı görülmektedir.

Âdetin bilgiye ulaşma sürecindeki düzenleyici işlevinin tartışıldığı bağlamlardan biri, haberin bilgi değeri çerçevesinde icmâ tartışmalarıdır. Şöyle ki Cüveynî, âlimlerin iki gruba ayrılıp bir grubun bir konuda helâl, diğer grubun haram demesi ve her iki grubun da kanaatlerinde sebat etmesi ihtimalini gündeme getirerek, ihtilaflı bir meselede tarafların kendi inançlarının zan ifade ettiğini kabul edeceğini belirtmiştir. Buna karşılık asıl tartışmanın, âlimlerin zannî bir konuda kesin bir hükme icmâ etmeleri üzerinde yoğunlaştığını, bunun ise âdetin dışında bir hâl sayıldığını ifade etmiştir.⁴⁶³ Bu noktada âdet, icmân olağan işleyişe göre ne ölçüde mümkün ve beklenebilir olduğunu tayin eden bir ölçüt olarak devreye girmekte, zannın tabiatı gereği farklı kanaatlerin sürmesi beklendiğinden, zannî alanda kesin hüküm üzerinde birleşmenin âdetin hilâfına düştüğü vurgulanmaktadır.

Öte yandan Cüveynî'ye göre icmâ, âdetin işleyişi hakkında fikir verir ama inançta kesinlik için tek başına yeterli olmaz. Kesinlik, özellikle dayanağı açık ve kesin olan bir nass üzerinde icmâ gerçekleştiğinde güçlü biçimde ortaya çıkar. Nitekim Cüveynî, akıl

⁴⁶³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf, 'Alî 'Abdulmun'im (Kahire: es-Sa'âde, 1369), 437.

sahiplerinin icmânını doğruluğa delil sayma teklifine karşı, şeriatte inanç esaslarının aklî delillere dayandırılması yükümlülüğünü hatırlatmıştır. Buna göre icmâ, âdetlerin nasıl işlediği ve yerleşik hâle geldiği hakkında bilgi verse de söz konusu âdetler aklın câiz gördüğü alanlarda olağan akışı bozan durumlara açık kalmıştır. Bu sebeple aklî deliller üzerinde araştırmayı sürdürmenin gerekli olduğu belirtilmiş, âdetin sağladığı bu tür bilginin, araştırmayı sona erdiren bir kesinlik üretmediği ima edilmiştir.⁴⁶⁴ Sonuç itibarıyla Cüveynî, âdetin bilgi üretiminde düzenlilik sağlayan işlevini teslim etmekle birlikte, itikadî kesinliğin temellendirilmesinde âdete dayalı bilginin tek başına yeterli bir dayanak oluşturmadığı kanaatindedir.

Kelâmî literatürde haberin bilgi değerinin doğruluğu ve kesinliğinde âdete biçilen rol, çoğu kez alışlagelen düzenliliğin sürekliliği çerçevesinde, örnekler üzerinden somutlaştırılarak açıklanmıştır. Mesela Neseî, bir kimse Allah'ın Horasan'daki erkekleri dişi, kadınları erkek yaptığına dair haber verse, bunun kudret bakımından mümkün oluşu kabul edilse bile, âdet böyle cereyan etmediği için haberin yalan olduğu kesin bilinir demiştir. Benzer biçimde, Tihâme'de yaz ortasında dondurucu soğuklar yaşandığı yahut Türk dağlarında kış ortasında yakıcı sıcak ve sam yeli estiği aktarılsa, âdet buna aykırı olduğu için yalanın kesin olarak bilineceğini söylemiştir. Yine ona göre bir kişi eve girip çıktığında, görülenin o kişi olduğu kesinlikle bilinmiştir. Allah'ın onu yok edip aynı sûret ve heyette bir başkasını yaratması mümkün sayılsa bile, âdet bunu göstermediği için bunun vuku bulmadığına kesin hükmedilmiştir.⁴⁶⁵ Bu örneklerin tamamında âdet, duyusal tecrübenin ürettiği bilginin normal şartlarda sarsılmadığını temellendiren bir açıklama işlevi görmüştür.

Haberin bilgi doğurmasını âdet ilkesi üzerinden açıklayan yaklaşımların en dikkat çekici örneklerinden biri Kâdî Abdülcebbâr'da görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre

⁴⁶⁴ Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, 437.

⁴⁶⁵ Neseî, *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-dîn*, 1/551.

haberin bilgi doğurması, haberin bizzat delil olmasından ileri gelmez, bilakis bilginin haberin yanında Allah tarafından cari âdet üzere yaratılmasından kaynaklanır. Bu yüzden haber, tek başına bilgi üreten müstakil bir hüccet sayılmaz. Bilginin gerçekleşmesi, Allah'ın haberle birlikte bilgi yaratmayı belirli şartlar altında istikrarlı biçimde sürdürmesiyle açıklanır. Nitekim mütevâtir haber örneğinde de kesinlik, salt çokluktan ziyade, yalan olsaydı âdeten bu tarz bir birliktelik ve uyumun meydana gelmeyeceği kabulünden türetilir.⁴⁶⁶

Kâdî'nin bu çerçevedeki temel iddiası, haberle gerçekleşen bilginin çoğu durumda kazanılmış olmadığı, bilakis âdet gereği zorunlu nitelik taşıdığıdır. Eğer bu bilgi nazar yoluyla mükteseb olsaydı, haberleri işittiği hâlde nazar etmeyen birçok kimsenin bu tür bilgiden mahrum kalması mümkün olurdu. Hâlbuki şehirler ve hükümdarlar gibi yaygın haberlerde bunun fiilen olağan görülmemesi, bilginin kişinin tercih ve istidlaline bağlı olmayıp âdet üzere gerçekleştiğini gösterir. Bu yaklaşım, mütevâtir haberin doğruluğunu da yalan ihtimalini düşüren âdet temelli açıklama üzerinden temellendirerek, haber bilgisinin istikrarını âdetin sürekliliğine bağlar.⁴⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr'ın, âdeti bir bilgi türü bağlamında haberin kesinlik değerini tayin eden ölçüt olarak değerlendirmesine rağmen kulların fiillerine dair meselede tam tersi bir yaklaşım benimsemesi ilgi çekicidir. Bu noktada Kâdî'nin iki farklı bağlamda âdeti farklı bir işlevle devreye soktuğu temayüz etmektedir. *Muğnî*'de haberin bilgi doğurması, bilginin haberin yanında Allah tarafından cari âdet üzere yaratılmasıyla temellendirilirken, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de kulların fiilleri söz konusu edildiğinde, Allah'ın niyet ve gayrete uygun olarak âdeti üzere kulda tasarrufları yaratması tarzındaki

⁴⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*, thk. Muhammed Kâsım, Mahmûd el-Hudayrî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965), 15/339, 345-346. Tevatürden sonra meydana gelen bilginin, son haberin bizzat bilgiyi gerektirmesi ile açıklanmasının zorunlu olmadığını, bilginin belirli bir sayıdan sonra Allah'ın yaratmasıyla zorunlu olarak meydana geldiğine dair başka bir kaynak için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/442, 443.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*, 15/339, 349-350.

izah açıkça reddedilir. Böylece Kâdî, haber bilgisinin gerçekleşmesini âdet kapsamında ilâhî yaratma ile açıklamayı mümkün görürken, fiiller alanında aynı kalıbı kabul etmeyerek fiilin fâiline taallukunu insanın bizzat yaratması üzerinden kurar.⁴⁶⁸

Bu durum, Kâdî'nin âdet ilkesini tek biçimli bir genel anahtar olarak görmediğini, bağlama göre farklı düzlemlerde çalışan bir açıklama zemini olarak kullandığını göstermektedir. Öyle ki haber bağlamında âdet, bilginin zorunlu biçimde istikrara kavuştuğunu ve yalan ihtimalini düşüren düzenliliği ifade ederken, fiiller bağlamında âdeti merkeze alan ilâhî yaratma tasavvuru, fiilin failini belirsizleştirdiği ve âdetin değişebilirliği gerekçesiyle fiillerde düzensizlik ihtimalini açtığı için reddedilmiştir. Bu sebeple Kâdî'nin yaklaşımında, bilgi ile fiil aynı terimlerle konuşulsa bile, âdetin onlara taalluku aynı tarzda kurulmamış, haber bilgisinde ilâhî yaratma vurgusu ön plana çıkarken, fiillerde insanın kudret ve kastı esas alınmıştır.⁴⁶⁹ Dolayısıyla Kâdî'ye göre âdet, istisnaya açık doğası sebebiyle, fiillerin failine dair bazı nispetleri açıklama noktasında tek başına yeterli ve bağlayıcı bir temel olamamaktadır.

Âdet kelâmî literatürde zorunlu bilgiler yanında, aynı zamanda nazarî bilginin meydana gelişini de açıklayan temel bir ilke ve kaynak unsur olarak da değerlendirilmiştir. Şöyle ki doğru nazarın, nazar edilen şeyin bilgisini vermesi meselesinde kayda değer görüşlerden biri, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye nisbet edilen yaklaşımdır. Buna göre nazarın ardından bilginin meydana gelişi, âdet yoluyla gerçekleşmiştir. Bu yaklaşımda esas kabul edilen nokta, mümkünlerin doğrudan Allah Teâlâ'ya taalluk etmesi ve Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşudur. Böylece hiçbir mümkünün Allah'tan zorunlu biçimde çıkmadığı, Allah'a da zorunlu olmadığı ifade edilmiştir. Bu ilke gereğince, birbirini takip eden hâdiseler arasında zatî bir bağ kurmak yerine, birinin ardından diğerinin yaratılmasını açıklayan unsur olarak âdet öne çıkarılmıştır. Ateşe

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/68-70.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/70-72.

temasın ardından yakmanın, su içmenin ardından kanmanın gerçekleşmesi, hâdiselerin birbirine tesiriyle açıklanmamış, peş peşe yaratmanın sürekli biçimde sürdürülmesi âdet olarak görülmüştür. Bu çerçevede temas ve içme, yakma ve kanmanın varlığına katkı yapan sebepler şeklinde değerlendirilmemiş, hepsinin Allah'ın kudreti ve ihtiyarıyla meydana geldiği belirtilmiştir. Allah, yakma gerçekleşmeden teması var edebildiği gibi temas olmadan yakmayı da var edebilir, diğer fiiller hakkında da aynı ilke geçerli kabul edilmiştir.⁴⁷⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî de bu noktada Eş'arî'nin çizgisini sürdürerek, her nazari bilginin Allah tarafından âdetin dışına çıkacak şekilde de kalpte zorunlu olarak yaratılmasının imkân dâhilinde bulunduğunu ifade eder.⁴⁷¹

Âdetin, zorunlu bilgiler içinde duyularla elde edilen bilgilere temel teşkil edişine dair bir diğer örnek, rü'yetullah bahislerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda görülmesi mümkün olan bir şeyin şu anda da görülmesi gerektiği iddiasından hareketle dünyada rü'yetin vuku bulmamasını imkânsızlık delili sayan lüzûm türü itirazı, iki yönden karşılanmıştır: İlk yaklaşıma göre dünyada görmeme hâli, Allah'ın gözlerde görmeye zıt bir engel yaratmasıyla açıklanmış, böyle bir engelin varlığı, rü'yetin imkânını ortadan kaldıran zorunlu bir durum sayılmamıştır. Bu açıklamada ayrıca Allah'ın bir cins altında bulunmaması sebebiyle, cinsinin görüldüğü hâlde kendisinin görülmemesinin câiz olmayacağı şeklindeki kıyasın Allah hakkında yürütülemeyeceği belirtilmiştir. İkinci yaklaşıma göre ise rü'yetin dünyada gerçekleşmesi alışılâgelen düzenin bir parçası değildir. Bu sebeple dünyada rü'yetin vuku bulmamasından hareketle zorunlu bir imkânsızlık hükmüne gidilemeyeceği gibi, âdet bozulmasının gerekçesiyle rü'yetin dünyada gerçekleşmemesinin gerekli olduğu da ileri sürülememiştir. Bir başka ifadeyle dünyada Allah'ı görmek zaten alışılâgelen bir olay değilken, alışılâgeleni korumak gerekçesiyle bir yasak veya zorunluluk üretmek doğru değildir. Bu ikinci cevabın daha

⁴⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/328-329.

⁴⁷¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 21.

yaygın kabul gördüğü, ayrıca Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin de bu yöndeki açıklamaya işaret ettiği kaydedilmiştir.⁴⁷²

Âdetin, aynı duyular gibi bilginin kaynaklarından biri olarak değerlendirildiğine dair en açık ifadelerden birine (*ve'l-âdetü ehadü turuki'l-ilmi ke'l-hissi*) İcî'de rastlanmaktadır. Bu yaklaşımda Kâdî'nin aksine, âdet istisnaya açıklığı sebebiyle epistemik güveni zayıflatan bir problem alanı olarak görülmemiş, güvenilir işleyişi tecrübe edilen bir düzenlilik zemini olarak kabul edilmiştir. Nitekim İcî'nin değerlendirmesine göre âdet, bir şeyin çelişğinin kendinde mümkün oluşuyla çelişmeksizin, fiilî vakıya dair kesinleme imkânı veren bir bilgi yolu sayılmıştır. Bu yaklaşıma göre nasıl ki güvenilir duyu, cismin belirli bir mekânda bulunduğunu şüpheyne mahal bırakmayacak şekilde kesinleştiriyorsa, âdet de süreklilik ve istikrarı sebebiyle kimi hususlarda aynı tarzda bir kesinlik sağlayabilmektedir. Hatta İcî, bu süreklilik ve istikrar düşüncesini, sadece olağan durumlara hasretmemiş, olağan dışı hadiseleri de âdet kapsamında değerlendirmiştir. Öyle ki peygamber için mucize, veli için keramet şeklinde gerçekleşen olağan dışılıkların, her devir ve zamanda devam eden bir âdet olduğunu söylemiş, bu sebeple inşafı bir akıl sahibinin bunları inkâr etmesinin makul görülmediğini belirtmiştir.⁴⁷³ Sonuç itibarıyla âdet, aklî imkânı ortadan kaldırmamakla birlikte, olağan akışın verdiği güven üzerinden vâki olanı belirleme ve âdete aykırı iddiaları dışlama işlevi görmüş, böylece bilginin kaynakları arasında, özellikle doğrulama ve kesinleme düzleminde duyulara benzer bir konumda değerlendirilmiştir.

İcî'nin özellikle söz konusu olağan dışı hadiseleri de âdet olarak nitelemesi, âdetin kapsamının genişliğini göstermesi açısından özgün bir yaklaşımdır. Âdetin söz konusu kapsamını genişleten ve kesinlik ölçütü sağlayan en güçlü yanı ise düzenlilik olgusudur.

⁴⁷² Nesefî, *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-dîn*, 1/551.

⁴⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/428, 429. Kerametlerin de sahibinin herhangi bir nübüvvet iddiasında bulunmaması şartıyla, mucizelerle benzer biçimde âdetin dışına çıkılmak suretiyle mümkün görülebileceği ve bu durumun mucizeyi iptal etmeyeceğine dair bkz. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 236-238.

Normalde somut, doğrudan ve anlık bir bilgi sağlayıcısı olmamasına ve doğası gereği istisnai bir yönünün bulunmasına rağmen âdete epistemik bir kaynak olarak bu derece güvenilmesi ve üzerine bir sistem inşa edilmesi, terimin kelâmî terminolojide ne denli önemli bir konuma sahip olduğunun göstergesidir. Bu açıdan bakıldığında âdet, bir yandan Allah'ın âlemda cari kıldığı düzenliliği ifade ederken, diğar yandan bu düzenliliğin her zaman aynı biçimde sürmeyip belirli dönemlerde istikrarlı biçimde tekrar etmesi sebebiyle söz konusu düzenliliğin askıya alınması yahut delinmesi şeklinde ifade edilen olağanüstü hadiseleri içermiş olmaktadır.

Yukarıdaki değarlendirmeler bir arada ele alındığında, âdetin kelâm epistemolojisinde tartışıldığı bağlamların belirli noktalarda yoğunlaştığı görölmektedir. Bu yoğunlaşmanın en dikkat çekici örneklerinden biri, belki de en önemlisi, zıddı aklen mümkün olan durumlarda bilginin kesinliğinin nasıl temellendirileceği sorusu etrafında ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde âdet, pratikte sıkça başvurulana bir kesinlik ölçütü olarak işlev görmüştür. Nitekim bir bilgi, zorunlu bilgi kaynaklarından sayılan duyular yoluyla elde edilse ve kişide şüphea bırakmayacak bir açıklık taşısa bile, bu bilginin tam tersinin gerçekleşmesinin aklen mümkün olması durumunda, epistemik güvenin nasıl korunacağı ayrıca tartışılmıştır. Âdet, tam da bu noktada devreye girerek, düzenlilik ve süreklilik tecrübesi üzerinden bilginin kesinlik iddiasını destekleyen bir ilke olarak konumlandırılmıştır. Bu çerçevede âdetin, zıddı aklen mümkün olmasına rağmen kesinleme imkânı vermesi, kelâmî literatürde yokluk bilgisi gibi gündelik epistemik hükümler üzerinden de tartışılmıştır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) aktardığı tartışmada, “yanı başımızda bir filin bulunması mümkün görülebilir” öncülü ile “yanı başımızda fil yoktur” hükmünün aynı anda taşınamayacağı belirtilmiş, zira bir şeyin “yanı başımızda olduğu hâlde görölmemesi” ihtimalini câiz gören kimsenin, sırf görmeme olgusuna dayanarak o şeyin yokluğundan kesin biçimde emin olamayacağı vurgulanmıştır. Bir diğar ifade ile câiz görme ile yokluk bilgisinin bir arada

bulunamayacağı belirtilmiştir. Bu bağlamda âdet, yokluk bilgisini, duyudan bağımsız biçimde kalpte doğrudan yaratan müstakil bir kaynak gibi düşünülmemiş, bilginin oluşumunu müşahede zemini üzerinden açıklayan bir düzenlilik olarak tasavvur edilmiştir. Böylece görmenin olmadığı durumda bilginin de olmayacağı şeklindeki âdet işleyişi, bilgi ile imkân arasındaki bağdaşmazlık üzerinden temellendirilmiş, câiz görülen bir ihtimalin, aynı meseleye dair kesin bilgi ile birlikte bulunamayacağı savunulmuştur.⁴⁷⁴

Metinde ayrıca âdetin epistemik değeri, “Allah’ın bir fiile gücünün yetmesi” ile “o fiilin âdetin bozulması şeklinde vuku bulmasını câiz görmek” arasındaki ayrım üzerinden açıklığa kavuşturulmuş, özellikle peygamber zamanı dışında âdetin bozulmasının zorunlu olmayacağı gerekçesiyle, kudret bilgisi ile fiil hakkında kesin hükmün bir arada bulunabileceği, buna karşılık “yanımızda olduğu hâlde görmeme” ihtimalini câiz görmenin, “yanımızda değildir” bilgisini zedeleyeceği ifade edilmiştir.⁴⁷⁵ Bu tartışmanın neticesinde âdet, bazı alanlarda kesinleme sağlayan bir düzenlilik ölçütü olarak kabul edilse bile, bu kesinliğin duyusal müşahedeyi dışlayan bir tarzda gerçekleşmediği, bilakis gözlemle kurulmuş güvenilirlik şartlarını koruyan bir çerçeve içinde işlediği ortaya konulmuştur.⁴⁷⁶ Dolayısıyla âdete dayalı kesinliğin, mümkünlük tasavvuru ile bilgi iddiasının hangi noktada bağdaşacağını tayin eden metodik bir sınırla birlikte düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Özetle bilginin kaynakları, kelâm epistemolojisinde duyu–haber–akıl tasnifini muhafaza eden bir çerçevede ele alınmış, âdet ise bu çerçeveyi genişleten bağımsız bir dördüncü kaynak olmaktan çok, kaynakların işleyişini açıklayan ve bilginin kesinlik iddiasını düzenlilik üzerinden temellendiren üst düzey bir ilke, tabiri caizse bir *metateori* olarak öne çıkmıştır. Bu bağlamda âdet, bir yandan zorunlu bilginin içinde âdetlerin

⁴⁷⁴ Rüknuddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1390), 447-448.

⁴⁷⁵ Melâhimî, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, 447.

⁴⁷⁶ Melâhimî, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, 449.

gerektirdiği bilgi türlerini ve bu bilgilerin mertebelenmesini açıklamak üzere devreye girmiş, bir yandan bilginin hakikatte Allah tarafından yaratılması ilkesine bağlı kalarak, sebepler dilini ontolojik tesire dönüştürmeden işlevsel bir sınıflandırma içinde tutmuştur. Ayrıca âdet, haberin kesinlik değerini tayin etmede, nazarî bilginin doğuşunu peş peşe yaratma düzeniyle izah etmede, teorik bilginin kesintiye açık oluşunu zorunlu bilgiyle karşılaştırmada ve kozmolojik bahislerde bazı nitelik bilgilerini tekrar eden tecrübenin yerleştirdiği beklenti üzerinden anlamlandırmada belirleyici bir açıklama imkânı sunmuştur. Bununla birlikte âdetin istisnaya açıklığı, özellikle itikadî kesinlikte ve fiil alanında tek başına bağlayıcı bir temel sayılmasını engellemiştir. Aynı zamanda bu çerçevede âdete dayalı kesinliğin, duysal müşahedeyi dışlamayan bir zeminde kurulduğunu ve mümkünlük tasavvuruyla bilgi iddiasının hangi noktada bağdaşacağını tayin eden bir sınırla birlikte düşünülmesi gerektiğini temellendirmiştir.

3.1.3. Bilgi Türleri

Bilgi alanı, kelâmî tasnifte önce Allah'ın kadîm ve kuşatıcı bilgisi ile yaratılmışların sonradan meydana gelen bilgisi arasında ayrılmaktadır. Yaratılmışların bilgisi ise zorunlu ve kazanılmış olmak üzere iki ana kısımda ele alınır. Zorunlu bilgi, apaçık (*bedihî*) ve duysal (*hissî*) bilgi şeklinde temellendirilirken, kazanılmış bilgi nazar/istidlâl yoluyla meydana gelir ve aklî ile şer'î türlere ayrılır.⁴⁷⁷ Bu ayrımın yakın bir varyantı olarak bazı tasniflerde bilgi, doğrudan zarûrî, mükteseb ve mutlak şeklinde üç kısma ayrılmakta, mutlak bilginin ise Allah Teâlâ'nın bilgisi olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda zorunlu bilginin, acı ve hazlar gibi duyularla meydana gelen ve ayrıca aklın düşünme ve tefekkür gerekmezsin başlangıçtan itibaren bildiği türden bilgiler olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık ihtiyarî ve mükteseb bilgi, meydana gelişinde kişinin bir fiilinin payı bulunan ve ancak belirli bir emek ve çaba ile elde edilebilen bilgi olarak

⁴⁷⁷ Bâkılânî, *Temhîdu 'l-evâ'il ve telhîsu 'd-delâil*, 26-28; Bağdâdî, *Usûlü 'd-Dîn*, 15-16.

tanımlanır. Bu tür bilgi genellikle haber ve istidlâl yoluyla gerçekleşen bilgi şeklinde ifade edilir.⁴⁷⁸ Söz konusu tasnifler dikkate alındığında ise âdete dayalı bilginin sonradan yaratılmış hâdis bilgiler kategorisi içinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda zikri geçen nazarî bilginin kısımları sayılırken, tecrübeler ve âdetler yoluyla bilinen bir türe ayrıca değinilmektedir. Buna göre tıp, tedavi yöntemleri, sanatlar ve zanaatlara dair bilgilerin asıllarının bu tecrübe ve âdet zemini üzerinden elde edildiği belirtilmektedir.⁴⁷⁹

Bu yaklaşımda âdet, her ne kadar fiil ve edimler bağlamında tekrar ve alışkanlık yönüyle gündeme gelse de epistemik alanda yalnızca pratik bir alışkanlık olarak da görülmemiştir. Zira kazanılmış bilginin istidlâl ile oluştuğu kabul edilmekle birlikte, Allah Teâlâ'nın âdeti değiştirmesiyle kimi kazanılmış bilgileri zorunlu bilgi seviyesinde yaratması da caiz görülür. Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi bunun tipik bir örneği olarak sunulmuştur. Böylece âdet, bir yandan tecrübe üzerinden kurulan bilgi türünü temellendirirken, öte yandan bilginin kazanılmışlık–zorunluluk sınırının nihai belirleyicisinin ilâhî yaratmaya dayalı bir açıklaması olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸⁰ Bu durum, bilginin farklı yollarla ortaya çıkmasını ve bazı durumlarda bir yolun diğerinin yerini almasını mümkün kılmaktadır.

Aslına bakılırsa, mahlukatın bildiği her şey, zorunlu bilgi de olsa kesbî bilgi de olsa sonradan yaratılmış muhdes bilgiler kategorisinde yer aldığından dolayı, ilahi irade ve kudretin tecellisi bağlamında âdetten bağımsız düşünülemez. Bu yaklaşım zemini, bilginin gerek kulda doğrudan aracısız olarak yaratılmasını gerekse de sebepler zincirine bağlı olarak yaratılmasını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu her iki senaryo da bir anlamda ayrı ayrı Allah'ın farklı tecelli tarzları olarak âdet kapsamında değerlendirilebilir. Bu noktada asıl belirleyici olan, âdetin ilgili pasajlarda hangi bağlamlarda ve ne tür bir açıklama ile ele alındığının doğru tespit edilmesidir.

⁴⁷⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 23.

⁴⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 20.

⁴⁸⁰ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 21-22.

Yukarıda temas edilen bilginin türlerine dair taksim, genel olarak mütekaddimûn dönem kelâmının karakteristik yaklaşımını yansıtmaktadır. Mantiğın kelâm ilmine dâhil edilmesiyle birlikte müteahhirûn dönemde tasnif daha ayrıntılı bir yapıya evrilmektedir. Bu aşamada bilginin elde ediliş tarzının yanında, yargı ile ilişkisi bakımından yapısı da sınıflandırmanın bir parçası hâline gelir. Bu değişim, hususen hâdis bilginin zorunlu–kazanılmış ayrımının yanında tasavvur–tasdik ayrımının da sistematik biçimde ele alınmasını ve nazar ile bilginin ardışıklığının açıklanmasına dönük yaklaşımların tartışma konusu edilmesini mümkün kılar. Bu çerçeveye dair bilginin yargıyla irtibatı üzerinden kurulan tasavvur–tasdik ayrımı kapsamında bilgi, konu–yüklem nispeti hakkında bir kabul ve yargı içerdiğinde tasdik, yargı içermediğinde tasavvur sayılır. Bu ayrım, sırf adlandırma kolaylığı olmayıp, bilginin mahiyetine ilişkin bir fark olarak ele alınır. Tasavvur aşamasında zihin, iki tarafı ve aralarındaki nispeti kavramakla beraber, nispeti olumlama veya olumsuzlama yönünde bağlayıcı bir hüküm kurmadığı için doğruluk-yanlışlık değerlendirmesi devreye girmez. Hüküm kurulduğunda ise aynı nispet başka bir bilgi türüyle bilinir ve doğruluk-yanlışlık ihtimali belirleyici hâle gelir.⁴⁸¹ Dolayısıyla tasavvur–tasdik ayrımı, bilginin içeriğinden çok, bilginin nispetle ilişki kurma tarzını merkeze almaktadır.

Müteahhirûn kelâmında hâdis bilginin tasavvur–tasdik ayrımı temelinde yapılan tasniflerde, hâdis bilgi alanının zarûrî–kesbî şeklinde tasnif edilmesiyle klasik çizginin de sürdürüldüğü görülmektedir. Bu ayrımın sınırını belirleyen kıstas, bilginin elde edilişinin kul kudretiyle ilişkisidir. Nitekim zorunlu bilgi, kulun ondan ayrılmaya güç yetiremeyeceği şekilde kendisine bağlı olan bilgi diye tarif edilir. Bu tanıma yöneltlen uyku, gaflet gibi hallerde bilginin zayıflaması veya duyu, tecrübe gibi şartların bulunmaması türünden eleştiriler, bunların kulun kudretiyle gerçekleşen bir ayrılma

⁴⁸¹ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâ'idî'l-İslâm, Kelâm İlminin Maksatları*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 98; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/178-180.

olmaması gerekçesiyle cevaplanır. Ayrıca nazari bilginin meydana geldikten sonra terk edilememesinin, zorunlu bilgi tanımına dâhil edilmediği ifade edilir. Çünkü nazari bilgi meydana gelmeden önce nazarı terk etmek suretiyle engellenebilir. Bu noktada tasavvur–tasdik ayrımıyla zorunlu–kazanılmış ayrımının karışmaması gerekmektedir. Zira tasavvur ve tasdik, bilginin yapısını gösterirken, zorunlu ve kazanılmış ayrımı bilginin oluşum tarzını gösterir. Bu sebeple tasavvur ve tasdikin her birinin zorunlu ve nazari kısımları bulunduğu, haliyle bazı tasavvur ve tasdiklerin nazara ihtiyaç duymadan meydana geldiği belirtilmektedir.⁴⁸²

Bu tasnif içinde âdet, kazanılmış bilginin nazarla ilişkisinde meydana geliş tarzını açıklayan bir ilke olarak görünür. Bu bağlamda doğru nazarın ardından bilginin hemen meydana geldiği kabul edilir. Bu ardıllık ilâhî yaratma çerçevesinde temellendirilir. Buna göre bilginin, şartları sağlanmış sahih nazarın ardından gerçekleşmesi, kesbî olarak nitelensin yahut nitelenmesin âdet üzere cereyan eden bir düzenlilik içinde ya da aklî gereklilik şeklinde iki yolla mümkün görülür. Söz konusu her iki açıklama yolu da nazarın zorunlu bir illet olarak kabul edilmesine yöneltilen itiraz bağlamında, bilginin nihai olarak Allah’ın yaratmasıyla gerçekleştiği ilkesine dayanarak yorumlanmaktadır.⁴⁸³ Bu ifade, nazarın bilgiyi zorunlu kılan bağımsız bir illet gibi tasarlanmadığını, bilginin nazardan sonra meydana gelişinin ilâhî fiilin âdetle cereyan eden tarzı içinde değerlendirildiğini göstermektedir. Bununla birlikte kesbin ancak nazarla mümkün olacağı, zira insanın kudreti dâhilinde olup bilgiye götüren yegâne yolun nazar olduğu ifade etmiştir. Bu yaklaşımda nazari bilgi ile kesbî bilgi büyük ölçüde özdeşleştirilmekte, dolayısıyla her iki tanımın birbirini gerektirdiği kabul edilmektedir. Buna karşı başka bir görüşte, insanın bilmediği hâlde kudreti içinde bulunabilecek başka bilgi yollarının da mevcut olabileceği ileri sürülerek kesb kavramı nazardan daha geniş bir kapsamda değerlendirilir. Bu

⁴⁸² Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâ'idî'l-İslâm, Kelâm İlminin Maksatları*, 98, 100; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/182-186.

⁴⁸³ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâ'idî'l-İslâm, Kelâm İlminin Maksatları*, 109.

durumda nazarî bilgi, mefhum bakımından kesbî bilgiye nispetle daha özel bir alanı ifade eder. Bununla birlikte her iki yaklaşımın ortaklaştığı nokta, nazarî bilginin kesbî bilgiyle ilişkisinin âdet bakımından kurulmasıdır. Buradaki âdet bakımından gerektirme, mantıksal zorunluluk anlamında bir gerektirmeyi ifade etmemektedir. Bir diğer ifadeyle sahih nazar yapıldığında, nazarî bilginin ortaya çıkışı nazarın içkin zorunluluğuyla izah edilmez, Allah'ın âdeti gereği bilgi yaratmasıyla açıklanır. Burada hedef alınan karşıt görüş, nazarın bilgiyi zorunlu kıldığı iddiasıdır.⁴⁸⁴

Kelâm epistemolojisinde bilgi türlerinin taksimine dair dikkat çeken önemli başka bir husus da sınıflandırmaların bilginin hangi açıdan ele alındığına bağlı olarak değişebilmesidir. Nitekim bilginin elde ediliş yolları esas alındığında ortaya çıkan tasnif ile bilginin meydana geldikten sonraki statüsü dikkate alındığında yapılan tasnif, her zaman aynı olmamaktadır. Özellikle zorunluluk ve kesbîlik ölçütleri devreye girdiğinde taksimat farklılaşabilmektedir. Bu meseleye ilişkin somut bir örnek, İbn Metteveyh'in *Mecmû'* ve *Tezkire*'de bilgi meselesini ele alışında karşımıza çıkmaktadır. Nitekim *Mecmû'*da ifade edildiğine göre bir bilgiye ulaşmak için bir yol gerekir. Bu yol, bazen bilginin kendisinden ayrı bir şey olur, bazen de bir bilgi başka bir bilgiye yol açar. Fakat burada asıl üzerinde durulan alan, bilgi olmayan bazı vasıtalarla bilgiye ulaşılmasıdır. Bu türden yolu olan bilgiler genel olarak iki şekilde elde edilir: Birincisinde yol, bilgiyi zorunlu kılar yahut zorunlu kılar gibi işler. Şüphe ve karışıklığın ortadan kalkmasıyla⁴⁸⁵ birlikte müşahade edilenler hakkında elde edilen duyusal idrake dayalı bilgi, bunun örneğidir. İkincisinde ise süreç âdet üzere cereyan eder. Haberin bilgi doğurması, âdetin süreklilik yönüne örnek teşkil ederken, ezber ve sanat gibi alanlarda ustalık bilgisinin zamanla oluşması ve derecelenmesi, âdetin değişkenlik boyutunu gösterir. Şüphenin ortadan kalkmasıyla birlikte gerçekleşen idrak, akıl sahibi kimse bakımından birinci

⁴⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/184.

⁴⁸⁵ Nitekim daha öne İbn Metteveyh'in bilgiyi, nefsi sükûna sevk eden mana olarak tanımladığına değinilmişti. bkz. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 2/554.

kısma dâhil edilir. Buna karşılık aklî eksiklik bulunduğunda yahut şüphe ve karışıklık ortaya çıktığında aynı yol artık zorunlu sonuç doğurmaz, bu durumda mesele âdet kapsamında değerlendirilir.⁴⁸⁶ Bu noktada iki husus göze çarpmaktadır. Aklın varlığı ve şüphenin imkânı, söz konusu iki temel ayrımı belirleyen aslî unsurlardır. Bir diğer ifade ile bilgiye götüren yol olarak idrakin zorunlu işleyebilmesi, aklın bulunması ve şüphenin ortadan kalkması olmak üzere iki temel şarta bağlanmıştır. Hatta bu ayırmda ehemmiyet açısından şüphe, akıldan da önce gelmektedir. Zira kişi akıl sahibi olsa bile şüphe açığa çıktığı vakit idrakin bilgiye yol oluşundaki zorunluluk da ortadan kalkmaktadır.⁴⁸⁷ Son tahlilde anlaşılan odur ki duyusal idrak, her zaman aynı değerde bir bilgi yolu değildir. Akıl ve şüpheden arınma şartları varsa zorunlu bilgiye götürür, bu şartlar zayıflarsa süreç artık zorunluluktan çıkar ve âdet çerçevesinde değerlendirilir. Burada asıl mesele, ortaya çıkan bilginin kendisinden ziyade, bilgiye götüren yolun hangi şartlarda zorunlu biçimde işlediği ve hangi şartlarda bu zorunluluğu kaybettiğidir.

İbn Metteveyh'in *Tezkire*'de cevherin görme ve dokunma yoluyla idrakine ilişkin açıklamaları, yukarıdaki değerlendirmelerle uyumlu bir görünüm arz etmektedir. İlgili pasajda cevher bilgisinin idrak anında zorunlu olarak bilindiği, bu bilginin nefisten men edilmesinin mümkün olmadığı ve dolayısıyla onun ya doğrudan idrak yoluyla ya âdet yoluyla yahut rengin bilgisine tâbi olarak açıklanması gerektiği söylenir. Müellif, ikinci ve üçüncü ihtimali reddederek cevher bilgisini doğrudan idrake bağlar. Özellikle âdet ihtimalini, eğer bilgi bu yolla gerçekleşseydi duyusal sağlamlık hâlinde bile ihtilafın mümkün olması gerekeceği gerekçesiyle geçersiz sayar.⁴⁸⁸ Bu şekilde duyusal alanda meydana gelen bazı bilgilerin, âdet babına girmediği, doğrudan zorunlu idrak alanına yerleştirildiği açıkça ortaya konur. Bu nokta, *Mecmû*'daki söz konusu tasnifle

⁴⁸⁶ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Jan Peters (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1999), 3/213-214.

⁴⁸⁷ İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, 3/214.

⁴⁸⁸ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/12.

örtüşmektedir. Çünkü orada da şüphenin kalktığı ve idrakin sahih biçimde gerçekleştiği durumda bilgi zorunlu kılan yol kapsamında değerlendirilmiş, âdet ise bu zorunluluğun dışında kalan yahut değişkenlik taşıyan süreçler için kullanılmıştır.

Tezkire'nin bilgiye götüren yolun işleyişinden ziyade, bilginin mahiyet bakımından hangi kısımlara ayrıldığına ilişkin değerlendirmelerin yapıldığı bir başka bölümünde ise zorunlu ve müktesep bilgi ayrımı ile şüphenin bu ayrımında oynadığı rolün, biraz farklı açıdan incelendiği görülmektedir. Bu minvalde mükteseb bilgi, bilen tek başına kaldığında bir şüphe ile kendisinden uzaklaştırmasının mümkün olduğu bilgi olarak, zorunlu bilgi ise tek başına kalsa dahi sırf şüphe ile nefyedilemeyen bilgi olarak tanımlanır. Daha da önemlisi, şüphe ile nefyedilmesi mümkün olmayan mevzubahis zorunlu bilginin Allah tarafından kulda yaratıldığı da açıkça belirtilir.⁴⁸⁹ Dolayısıyla şüphe, *Mecmû*'daki gibi bilgi yolunun zorunlu kılıcılığını bozan bir unsur olarak görülmez, aksine meydana gelen bilginin hangi türe ait olduğunu ayıran ölçü olarak kullanılır. Bu bakımdan şüphenin, bir yandan bilginin meydana geliş yolunu belirleyici biçimde etkilediği, diğer yandan ise bilginin türünü tayin eden ayırt edici bir ölçüt işlevi gördüğü, farklı bağlamlarda açıkça görülmektedir. Aynı şekilde bu pasaj, zorunlu bilgiyi ilahî yaratma ile ilişkilendirirken, cevher bilgisini konu alan pasaj onun kul açısından âdetle meydana gelmediğini, doğrudan idrak yoluyla gerçekleştiğini göstermektedir. Dolayısıyla ilgili referanslar, bilginin bir taraftan ontolojik nisbetini ilahî yaratma ile temellendirirken, diğer taraftan kul açısından ona ulaştıran vasitanın idrak olduğunu ve bu vasitanın ancak belirli şartlarda zorunlu bilgiye ulaştırdığını göstermektedir. Sonuç olarak mevcut veriler, müellifin bilgi teorisini tek düzlemli bir şema olarak kurmadığını, bilginin yolu, türü ve şartlarına ilişkin ayrımları muhafaza eden çok boyutlu bir yapı içinde temellendirdiğini göstermektedir. Bu yapı içinde âdet, özellikle zorunlu duyusal bilgiye alternatif oluşturan ve zorunluluk taşımayan süreçleri ifade ederken, buna karşılık

⁴⁸⁹ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi 'l-cevâhir ve 'l-a 'râz*, 2/501-502.

zorunlu bilginin ilahî yaratmaya nisbet edilmesi ilkesi ise ayrıca muhafaza edilmektedir. Dolayısıyla söz konusu değerlendirmelerde çelişkiden ziyade, aynı meseleyi farklı mertebelerde çözümleyen tamamlayıcı bir ayrım söz konusudur.

Bu noktada dikkat çekici bir husus ortaya çıkmaktadır. İbn Metteveyh'in, âdeti zorunlu bilgi kategorisine dâhil etmemesinin arka planında, âdeti daha ziyade tecrübeye dayalı bilgi türleri kapsamında konumlandırması bulunmaktadır. Bununla birlikte müellif, ilâhî âdet ibaresini lafzen kullanmasa da zorunlu bilginin kişide Allah tarafından yaratıldığını açıkça belirtmektedir. Bu durum, âdetin bilgi bahislerinde hangi yönüyle ele alındığına bağlı olarak kavramın anlam çerçevesinin değişebildiğini göstermektedir. Nitekim âdetin bir taraftan süreklilik ve istikrar temelli tecrübî bilgiye işaret etmesi, diğer taraftan bilginin kulda doğrudan ilâhî yaratmayla meydana gelmesi fikriyle irtibatlandırılması, konunun farklı açılardan değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Netice itibarıyla İbn Metteveyh, ilâhî yaratma çerçevesinde zorunlu bilginin kulda yaratıldığını ve bu bilginin şüphe ile dahi ortadan kaldırılamayacağını kabul etmektedir. Buna karşılık tecrübeye dayalı olarak âdet üzerinden kazanılan bilgileri kesbî olarak nitelemektedir. Zira bu tür bilgilerin değişken karakteri sebebiyle şüphe ve karışıklığa açık olduğunu, dolayısıyla kimi durumlarda kişideki kesinliğini yitirerek zayıflayabildiğini ifade etmektedir.

İbn Metteveyh'in âdete dair yaklaşımı, bilgi bahislerinde ortaya konan esasların ötesinde, kozmolojiye dair bazı meselelerde yaptığı açıklamalarla da teyit edilmektedir. Müellifin bu çerçevede verdiği örnekler, âdetin mahiyetine ilişkin çizginin belirli niteliklere dair bilginin teşekkül tarzı üzerinden daha somut biçimde izlenebildiğini göstermektedir. Bu itibarla i'timâda ilişkin değerlendirmeler, bazı niteliklere dair bilginin her zaman doğrudan duyuşal idrakle açıklanmadığını, kimi durumlarda tekrar eden tecrübelerin yerleştirdiği âdetî düzenlilik üzerinden temellendirildiğini göstermektedir. Nitekim İbn Metteveyh, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin i'timâdın dokunma yoluyla idrak

edilebileceği ve bu sebeple onun sabitliği için ayrıca delile ihtiyaç bulunmadığı yönündeki itirazını nakletmekte, buna karşılık Ebû Ali el-Cübbâî'nin reddiyesini isabetli görmektedir. Bu tercihin temelinde, i'timâdın ağır olduğu bilgisinin çoğu durumda doğrudan duyuşal idrakin ürünü sayılmaması, buna mukabil tekrar eden tecrübelerin zihinde yerleştirdiği düzenlilikten beslenmesi bulunmaktadır. Zira bir cismin ağır diye nitelenmesi, görmenin i'timâda doğrudan taalluk etmemesi ve sırf temasın da her durumda ayırt edici bir bilgi vermemesi dikkate alındığında, daha çok bu tür cisimlerde ağırlığın âdeten birlikte bulunduğu dair tecrübe ile yerleşmiş bir beklentiye dayanmaktadır.⁴⁹⁰ Bu sebeple âdet, zorunlu duyuşal bilgiyle aynı mahiyette bir bilgi türü sayılmamakta, doğrudan idrakin yeterli bulunmadığı durumlarda devreye giren tecrübe temelli bir açıklama ilkesi niteliği taşımaktadır. Burada ayrıca İbn Metteveyh'in bütün duyuşal bilgileri tek biçimli bir yapı içinde ele almadığı da anlaşılmaktadır. Çünkü müellif açısından belirleyici husus, bilginin duyuşal alana ait olmasından ziyade, duyuşal idrakin hangi şartlarda zorunlu biçimde bilgi doğurduğudur. Bu sebeple cevherin duyuşal idrak anında zorunlu olarak bilinmesine ilişkin örnekte görüldüğü üzere, doğrudan, açık ve şüpheden arındırılmış şekilde gerçekleşen bazı idrakler zorunlu bilgi kapsamında mütalaa edilmekte, buna karşılık aynı açıklık ve zorunluluk vasfını taşımayan, tekrar ve tecrübe ile istikrar kazanan i'timâda dair bilgiler ise âdet çerçevesinde ele alınmaktadır.

Âdet ile bilgi-sebeup ilişkisine dair özgün yaklaşımlardan biri de Semerkandî'de görülmektedir. Nitekim Semerkandî, sebepliliği bütünüyle reddetmek yerine, onu âdet anlayışıyla birlikte düşünerek açıklayan bir tutum benimsemektedir. Hanefî-Mâtürîdî çizginin temsilcilerinden olmasına rağmen eşyanın tabiatında birtakım özelliklerin bulunmasında sakınca görmemesi ve bu görüşü âdet teorisiyle mezcetmesi, kendisinin özgün bir âdet yaklaşımına sahip olduğunu göstermektedir. Semerkandî söz konusu iddiasına geçmeden önce Eş'arîyyenin konu hakkındaki görüşlerini sıralar. Buna göre

⁴⁹⁰ İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/310-311.

Eş‘arî çizgide, eşyada hakikî tesirin bulunmadığını, bizim eserlerin sebeplere tertibini ancak Allah’ın cârî âdeti sayesinde müşahade ettiğimizi ve bu sebeple yemekten sonra tokluk, sudan sonra susuzluğun giderilmesi gibi neticelerin, sebep zannedilen şeylerin zatî etkisinden öte, onların ardından Allah’ın sonuçları yaratmayı âdet edinmesiyle gerçekleştiğini ileri sürer. Ne var ki müellif, âdeti sebepleri bütünüyle iptal edecek bir açıklama tarzına dönüştürmenin aklen ve naklen sorunlu olduğunu, zira bazı neticelerin sebepleriyle birlikte düşünülmesinin zorunlu bilgi seviyesinde olduğunu ve bunun inkârının safsataya kapı araladığını vurgular. Bu noktada kurulan denge, bilginin güvenilirliğini sağlayan düzen fikrini koruyarak âdeti sebeplerin kesilmesi anlamına indirgmeden, her şeyin Allah’ın kudretiyle vuku bulması ilkesine bağlı bir tertip ve istikrar düzlemi olarak konumlandırır. Dolayısıyla sebeplerin zikredilmesi ve eserlerin şeylere isnadı, âlemde bilginin olduğu düzenliliği temellendiren bir dil olarak görülürken, bu düzenliliğin nihai faili yine Allah olmaktadır.⁴⁹¹

Bunların yanında âdet, aynı zamanda bilgi türleri arasındaki farkı temellendiren ve bilginin işleyişini açıklayan bir düzenlilik ilkesi olarak da ele alınmıştır. Nitekim Cüveynî, akıllı kimsenin zorunlu bilgi ile nazarî bilgi arasındaki ayrımı, zorunlu bilgilerin kişide peş peşe ve ardışık biçimde yaratılmasına ilişkin âdetin düzenli işlemesi ve süreklilik arz etmesi (*ittirâdü’l-‘âde ve istimrâruhâ*) üzerinden kurduğunu belirtmiştir. Buna göre zıtların bir arada bulunmasının imkânsızlığına, duyumlara ve benzeri zorunlu bilgilere dair bilgi, âdet gereği düzenli biçimde gerçekleşmekte ve bu duruma zıt hâller arız olmamaktadır. Kişi, engellerin ve gaflet hâllerinin ortadan kalktığı bir durumda kendisini bu tür bilgilere sahip olarak bulmakta, başka bir ifadeyle zorunlu bilginin kendisine eşlik eden bir düzenlilik ve süreklilik tecrübesi ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık teorik bilginin aynı şekilde düzenli olmadığı, bazen yok olup yerini şüphe ve tereddütlerin aldığı, ardından akıllı kişinin nazarını yenileyerek bu bilgiyi yeniden elde

⁴⁹¹ Semerkandî, *el-Ma‘ârif fi Şerhi’s-Sahâ’if*, 289-290.

etmeye yöneldiği ifade edilmiştir.⁴⁹² Bu çerçevede Cüveynî ile Bâkılânî'nin, âdeti zarûfî bilginin düzenlilik ve süreklilik vasfını açıklayan temellendirici bir unsur, başka bir ifadeyle metateorik bir ilke olarak konumlandırma noktasında ortaklaştıkları görülmektedir.

Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, âdetin kelâm epistemolojisinde bilgi türleri bağlamında, bilginin hangi yolla meydana geldiğini, hangi şartlarda zorunluluk taşıdığını, hangi durumlarda tecrübe ve tekrar üzerinden kazanıldığını açıklayan temel bir ilke olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim âdet, bir taraftan tıp, sanat, zanaat ve benzeri alanlarda tecrübe ile yerleşen bilgilerin dayanağını teşkil ederken, diğer taraftan nazarın ardından bilginin meydana gelişi, idrakin hangi şartlarda kesin bilgi doğurduğu, şüphenin bilgi yolunu veya bilginin statüsünü nasıl etkilediği ve zorunlu bilginin kulda ilâhî yaratma ile gerçekleşmesi gibi meselelerin izahında açıklayıcı bir mahiyet kazanmaktadır. Bu sebeple âdet, bazen zorunlu idrakin dışında kalan değişken süreçleri ifade eden bir ölçü, bazen de bilginin kul açısından farklılaşan ortaya çıkış tarzlarını düzenli bir ilâhî tasarruf altında değerlendiren bir esas olarak kullanılmaktadır.

3.1.3.1. Nazardan Bilginin Meydana Gelişi: Âdet, Tevlîd ve Vücûb Yaklaşımları

Doğru nazarın bilgiye ulaştırıp ulaştırmadığı meselesi, kelâm epistemolojisinde bilginin meydana geliş tarzını tartışan temel başlıklardan biridir. Cürcânî'nin naklettiği çerçevede mesele, nazarın ardından ortaya çıkan bilginin hangi sebeple ve hangi yolla hâsıl olduğu sorusu etrafında değerlendirilmektedir. Bu noktada tartışmayı, başlığın kapsamı doğrultusunda, nazarın bilgiyle ilişkisini mahiyet bakımından farklı şekillerde açıklayan üç temel yaklaşım üzerinden ele almak mümkündür.⁴⁹³ Söz konusu ihtilaf, bilgi

⁴⁹² Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli 'd-Dîn*, 103.

⁴⁹³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, 1/328-334.

teorisine ilişkin olmakla beraber metnin içeriği dikkate alındığında meselenin Allah'ın fiilleri, kulun kudreti, hâdislerin birbirine nisbeti ve sebep-sonuç ilişkisi gibi daha geniş bir teorik alana uzandığı anlaşılmaktadır.

İlk yaklaşım, erken dönem Eş'arî düşüncesinde yaygınlık kazanmış, sonraki dönemlerde de önemli etkiler bırakmış ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye nispet edilen görüşe karşılık gelmektedir. Buna göre nazarın ardından bilgi meydana gelir, ancak bu meydana geliş, nazarın bilgiyi zorunlu olarak doğurması şeklinde anlaşılmaz. Bilgi, âdet yoluyla ortaya çıkar. Buradaki esas düşünce, bütün mümkünlerin ve hâdislerin doğrudan Allah Teâlâ'ya dayanmasıdır. Kâdir-i muhtâr olması sebebiyle hiçbir şey Allah'tan zorunlu olarak çıkmaz, hiçbir şey de O'na zorunlu değildir. Ateşe temas sonrasında yanma ve su içme sonrasında kanma örneklerinde de olduğu üzere ardışık biçimde gerçekleşen olaylar arasında, dışarıdan bakıldığında alışılmış bir birliktelik görülse de bunlardan birinin diğerini kendi gücüyle meydana getirdiği söylenemez. Zira asıl fail Allah'tır. Şu hâlde nazardan sonra ortaya çıkan bilgi de kulun nazar fiilinden taşan tabîî bir sonuç olmamaktadır. Tam tersi Allah'ın o nazarın peşi sıra yaratmayı mutad kıldığı bir fiildir.⁴⁹⁴

İkinci yaklaşım Mu'tezile'ye aittir. Mu'tezile'ye göre nazardan sonra meydana gelen bilgi, tevlîd yoluyla gerçekleşmektedir. Bu açıklama, Eş'arî yaklaşımından belirgin biçimde ayrılır. Çünkü burada nazar ile bilgi arasındaki ilişki, sırf ardışıklık değil, fiilden fiil doğması şeklinde kurulmaktadır. Mu'tezile, bazı hâdislerin Allah Teâlâ'dan başka müessirlerinin de bulunduğunu kabul ettiği için, bir fiilin failinden doğrudan ya da doğurma yoluyla başka fiillerin çıkabileceğini söylemektedir. Meşhur örneğe göre elin hareketi, anahtarın hareketini zorunlu kılmaktadır. Bu durumda iki hareket de aynı faile nispet edilmekte, fakat biri doğrudan, diğeri doğurma yoluyla gerçekleşmektedir. Mu'tezile, nazarı da bu çerçevede değerlendirir. Nazar kulun doğrudan fiilidir ve bu

⁴⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/328, 330.

fiilden, nazar edilen şeye dair bilgi doğmaktadır.⁴⁹⁵ Bu yaklaşımın Eş‘arî görüşten ayrıldığı asıl nokta, bilginin meydana gelişinde kula nispet edilen tesirin derecesidir. Eş‘arî düşüncede kulun nazarı bilgi için hakikî müessir sayılmazken, Mu‘tezile’de nazar bilgiye yol açan bir fiil olarak kabul edilmektedir.

Son yaklaşım ise İmâm Râzî’ye nispet edilen görüştür. Buna göre nazarın ardından meydana gelen bilgi, nazardan doğmaksızın zorunludur ve bu sonralık aklen gereklidir. Râzî’ye nispet edilen bu açıklama, ilk bakışta Eş‘arî düşünceye yakın görünmektedir. Çünkü burada da bilginin kulun kudretiyle doğduğu kabul edilmemektedir. Nitekim bütün mümkünlerin ve hâdislerin doğrudan Allah Teâlâ’ya dayandığı ifade edilerek, nazardan sonra gelen bilginin kulun kudretiyle değil Allah’ın kudretiyle gerçekleştiği belirtilmektedir. Fakat bu görüş, Eş‘arî yorumdan önemli bir noktada ayrılmaktadır. Eş‘arî düşüncede nazardan sonra bilginin ortaya çıkışı âdete dayanır. Râzî’ye nispet edilen açıklamada ise nazarın ardından bilginin meydana geliş aklen zorunlu sayılmaktadır. Öyle ki söz konusu aklî zorunluluk, “âlem değişkendir ve her değişken hâdistir” öncüllerini gerektiği şekilde bilen bir kimsenin, âlemin hâdis olduğunu bilmemesinin imkânsız olduğu şeklinde temellendirilmiştir. Ayrıca Cürcânî bu son yaklaşımın sorunlu yönüne de işaret etmektedir. Buna göre eğer Allah kâdir-i muhtâr ise ve hiçbir şey O’na zorunlu değilse, nazarın ardından bilginin aklen zorunlu olması, Eş‘arî ilkeyle tam olarak uyuşmamaktadır.⁴⁹⁶

Bu noktada, literatürde yapılan değerlendirmeler Râzî’nin konuya dair yaklaşımının baştan itibaren sabit ve tek katmanlı bir çizgi izlemediğini göstermektedir. Buna göre erken dönemde kaleme aldığı ilk kelâm eseri olan *el-İşâre fî ‘ilmi’l-kelâm*’da nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi Eş‘arî gelenekle uyumlu biçimde âdet kavramı üzerinden

⁴⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/330.

⁴⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/332.

açıklayan⁴⁹⁷ Râzî'nin, sonraki eserlerinde bu açıklama tarzından uzaklaştığı ve ilişkiyi aklî zorunluluk ekseninde temellendirmeye yöneldiği belirtilmektedir. Bu değişimin teorik arka planında ise Cüveynî'nin önemli bir eşik teşkil ettiği ifade edilmektedir. Nitekim nazar ile bilgi arasındaki ilişkinin aklî zorunluluk olarak formüle edilmesini ilk defa açık biçimde benimseyen ismin Cüveynî olduğu, Râzî'nin de daha sonraki eserlerinde bu hattı devam ettirdiği kaydedilmektedir. Bu çerçevede nazarın ardından meydana gelen bilginin açıklanmasında belirleyici olan husus, delilin medlûle delâlet etmesine imkân veren bağın mahiyetidir. Böylece Râzî'nin olgun dönem düşüncesinde nazar ile bilgi arasındaki ilişki, ilâhî yaratmanın mutad biçimde tekrarlanmasına dayanan bir ardışıklık anlayışından öte, doğru kurulmuş delilin medlûlü zorunlu kılması bakımından aklî lüzûm taşıyan bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte söz konusu yaklaşım, Mu'tezile'deki tevlîd anlayışıyla özdeş görülmemektedir. Zira burada bilgi, kulun nazar fiilinden doğan müstakil bir sonuç olarak görülmez, bilakis yaratıcısı yine Allah olan fakat nazarla ilişkisi aklen zorunlu kabul edilen bir bilgi olarak açıklanmaktadır.⁴⁹⁸

Râzî'nin nazardan sonra bilginin meydana gelişini aklî zorunluluk çerçevesinde açıklamasının, kelâm geleneğinde nazarın geçirdiği tarihsel dönüşümün belirgin örneklerinden birini teşkil ettiği belirtilmektedir. Bu bağlamda ilk dönem kelâmında nazar, delil, fikir ve istidlâl gibi kavramların, müşahhas varlık ve olaylar üzerinden işleyen, sözlük anlamlarına daha yakın ve görece yalın bir epistemik çerçeve içinde kullanıldığı ifade edilmektedir. Muteahhirûn döneminde ise mantık terminolojisinin baskın hâle gelmesiyle nazarın, tasdiklerden oluşan ve başka bir tasdike ulaştıran tertip şeklinde yeniden tanımlandığı, buna bağlı olarak delilin de hükme ulaştıran önermeler

⁴⁹⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-İşâre fî 'ilmi'l-keâm*, thk. Hânî Muhammed Hâiz Muhmammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009), 45, 46.

⁴⁹⁸ İlgili referans ve tespitler için bkz. Ayşe Kaya, *Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29, 35, 82, 83, 101-103.

olarak kavrandığı tespit edilmektedir. Bu değişimin, özellikle Râzî ile birlikte nazarın müşahhas âlem ve hadiselerden giderek bunların mantıksal görünümüne yönelen bir yapı kazanması bakımından daha belirgin hale geldiği, el-İsfehânî ve el-Cürçânî gibi isimlerde de nazarın kavramlar, önermeler ve mantıksal düzenleme bağlamında ele alındığı belirtilmektedir. Bu sebeple Râzî'nin, nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi salt ardışıklık yahut doğurma mantığının dışında, doğru kurulmuş delilin medlûlü aklen gerekli kılması üzerinden temellendirmesinin, epistemik araçlardaki dönüşümün somut bir tezahürü olarak değerlendirildiği ifade edilmektedir. Nitekim delil-medlûl ilişkisinin illet-ma'lûl ilişkisiyle bağlantılı biçimde ele alındığı, fakat bu ilişkinin kelâm ekolleri tarafından farklı tarzlarda açıklandığı, Eş'arîlerin bir kısmında bunun âdet, Mu'tezile'de tevlîd, Râzî'de ise vücûb kavramıyla izah edildiği belirtilmektedir. Buradan hareketle epistemolojik tercihlerin gerisinde ontolojik kabullerin belirleyici olduğu, dolayısıyla söz konusu dönüşümün bilgi araçlarının teknik bakımdan değişmesinden ibaret kalmadığı, kelâmcıların varlık anlayışları ile bilgi anlayışları arasındaki ilişkiyi yeniden kuran, bu iki alan arasında yeni bir ayrışma ve yeniden yapılanma doğuran daha derin bir teorik değişime işaret ettiği vurgulanmaktadır.⁴⁹⁹

Bu genel yönelişin, kelâmın fiziksel evrene yaklaşımında da benzer bir seyir izlediğinin ifade edilmesi, söz konusu dönüşümün yalnızca bilgi teorisine mahsus olmadığını göstermektedir. Nitekim erken dönemde fiziksel evrene dair ilginin cisimler, hareket, hayvanlar, bitkiler ve çeşitli tabii hadiseler üzerinden, müşahhas gerçeklikle daha doğrudan temas kuran bir tarzda geliştiği, ilerleyen dönemlerde ise bu ilişkinin giderek formel mantığın çerçevesini belirlediği daha analitik bir düzleme taşındığı belirtilmektedir. Bu çerçevede, nazarın ilk evrede somut varlık ve olaylarla irtibatlı daha yalın bir düşünme faaliyeti olarak kullanılması ile sonraki dönemde kavramlar, önermeler

⁴⁹⁹ Yunus Cengiz - Muhammet Fatih Kılıç, “Kelâm Geleneğinde Bilginin Jeneolojisi: ‘Nazar’ın Değişen Karakteri Üzerine”, *Şehr-i Nuh Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi 8–9 Eylül 2018 / Cizre–Şırnak Kongre Tam Metin Kitabı*, ed. Gültekin Gürçay (Adıyaman: İksad Yayınevi, 2018), 74-80.

ve mantıksal tertipler ekseninde yeniden tanımlanması arasında yapısal bir paralellik bulunduğu anlaşılmaktadır. Böylece Râzî sonrasında belirginleşen mantık merkezli yönelişin, bir taraftan evrenin açıklanış tarzını değiştirirken diğer taraftan nazar, delil ve bilgi ilişkisini yeni bir teorik zeminde yeniden kurduğu, bu sebeple epistemolojik araçlardaki değişimin salt teknik bir terminoloji farklılaşması olarak görülemeyeceği ortaya konulmaktadır. Bu durum, varlık anlayışı ile bilgi anlayışı arasındaki irtibatın yeniden düzenlendiğine ve kelâm geleneğinde daha kapsamlı bir teorik kırılmanın meydana geldiğine işaret etmektedir.⁵⁰⁰

Nazardan sonra bilginin meydana gelişi meselesinin, kelâm geleneğinde ilk bakışta bilgi teorisine ait sınırlı bir ihtilaf gibi görünse de daha yakından bakıldığında bunun varlık anlayışı ile bilgi anlayışı arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair daha kapsamlı bir teorik ayrışmayı yansıttığına dair başka tespitler de mevcuttur. Nitekim kelâm ilminde yöntem tartışmasının, yalnızca akıl yürütme biçimleriyle ilgili olmayıp aynı zamanda bir bilimsel kimlik tartışması olduğu, bu kimliğin ise nedensellik, mevzu, bilgi, nazar ve delil anlayışı gibi unsurlarla birlikte teşekkül ettiği belirtilmektedir. Bu sebeple nazar ile bilgi arasındaki bağın âdet, tevlîd ve vücûb kavramlarıyla farklı biçimlerde açıklanması, bilginin hangi yolla meydana geldiğine dair teknik bir ayrılığın yanında, hâdislerin birbirine nisbeti, ilâhî fiilin âlemdeki işleyiş tarzı ve delilin medlûle delâletinin mahiyeti hakkındaki farklı kabulleri de açığa çıkarmaktadır. Bu yönüyle söz konusu tartışma, kelâm tarihinde özellikle ilk dönemden muteahhirûn evresine geçişte belirginleşen dönüşümle de uyum içindedir. Zira ilk dönemde nazar, delil, fikir ve istidlâl gibi kavramların somut varlık ve hadiseler üzerinden işleyen daha yalın bir çerçevede kullanıldığı, ilerleyen süreçte ise mantık terminolojisinin baskın hâle gelmesiyle birlikte bilgiye ulaştıran araçların önermeler, tasdikler ve tertipler ekseninde yeniden

⁵⁰⁰ Yunus Cengiz, “The Approach of Kalâm to the Physical Universe: Schools and Breaks”, *Eskiye* 51 (Aralık 2023), 1027, 1040-1041.

tanımlandığı ifade edilmektedir. Böylece nazardan sonra bilginin meydana gelişine dair açıklamalar, kelâmcıların epistemolojik araçlarında meydana gelen değişimi aşan ve varlık ile bilgi arasındaki irtibatın kuruluş tarzını da etkileyen daha geniş bir teorik dönüşüm bağlamında anlam kazanmaktadır. Bu itibarla âdet, tevlîd ve vücûb yaklaşımları, üç ayrı izah biçimi sunmalarının yanı sıra, kelâm tarihinde ontolojik kabuller ile epistemolojik açıklamalar arasındaki ilişkinin farklı teorik zeminlerde nasıl yeniden tertip edildiğini gösteren önemli örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁰¹

⁵⁰¹ Murat Kaş, “Kelâm İlmi, Yöntem ve Bilimsel Kimlik”, *İslâm Düşüncesinde Bilimlerin Birliği*, ed. Veysel Eliş (Ankara: İslam Düşünce Enstitüsü, 2026), 71-73, 79-83, 86-88, 97-98.

SONUÇ

Kelâm ilminin temel gayesi, İslâm inanç esaslarını savunmak ve temellendirmekle birlikte bu esasların aklî zeminde anlaşılabilirliğini ortaya koymaktır. Bu gaye, kelâmı salt doktrin aktaran normatif bir alan olmaktan çıkarıp varlık tasavvuru, ilâhî fiiller, âlem düzeni ve bilginin imkânı gibi başlıklarda sistematik düşünmeye sevk etmektedir. Bu çerçevede âlemde müşahede edilen düzenlilikten hareketle bu düzenliliğin hangi değişimlerle ya da değişmeyen kanunlarla sağlandığı, bu bağlamda ilahi değişmezliğin tam olarak ne anlam ifade ettiği ile söz konusu değişmezliğe dayalı işleyişten türetilen bilginin kaynak ve güvenilirliği gibi hususlar birlikte gündeme gelmektedir. Çalışmamız, bu sorgulamaların imkân verdiği zeminde, âdet teriminin kelâmda ilâhî değişmezlik fikri bağlamında bilgi bahisleriyle olan irtibatını anlamlandırmada bir açıklama dili olarak nasıl temayüz ettiğini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Âdet kavramının kelâm düşüncesindeki ağırlığı, yoğunlukla nedensellik meselesiyle birlikte açığa çıkmıştır. İnsan dış dünyayı gözlemleyip olaylar arasında bir düzen ve süreklilik tespit ettiğinde, tabiatta zorunlu bir illet–ma‘lûl ilişkisi mi bulunduğu, yoksa gözlenen düzenliliğin ilâhî fiilin sürekliliğine ve hikmetine bağlı bir alışlagelmişlik mi olduğu sorusuyla yüzleşmektedir. Bu sorgulama, yalnızca kozmolojik bir problem olarak kalmamış, bilginin nasıl mümkün olduğu, kaynağının ne olduğu, tecrübe ve tekrar üzerinden kurulan beklentilerin hangi şartlarda güvenilir sayılacağı gibi epistemolojik meseleleri de zorunlu olarak beraberinde getirmiştir. Bu nedenle çalışma, âdet teorisini tabiatta tekrar eden olguların betimlenmesiyle sınırlı bir çerçevenin ötesine taşımış, sünnetullahın değişmezliği ile ilişkisi içinde ve özellikle âdetin kelâm epistemolojisindeki konumunu merkeze alacak şekilde kurgulamıştır. Bu doğrultuda araştırma, sünnetullahın değişmezliğinin hangi gerekçelerle temellendirildiğini, bu temellendirmenin âdet kavramıyla nerelerde kesiştiğini ve bu kesişimde âdetin epistemik işlevinin nasıl kurulduğunu inceleyerek ilerlemiştir.

Bu çerçeve, âdet teorisinin kavramsal zeminini dil merkezli bir yaklaşımla incelemeyi gerekli kılmıştır. Zira terimlerin lugavî arka planını yoklamanın, klasik kelâm geleneğinde yalnızca mesâile ilişkin kelimeleri açıklamakla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda istidlalin işleyişini, delillendirmenin dilsel dayanaklarını ve anlamlandırmanın meşruiyet sınırlarını tayin eden bir usul hâline geldiği bilindik bir husustur. Bu bağlamda dil, kelâmda basit bir ifade vasıtası olmanın ötesinde, aklın ve vahyin muhatap olduğu anlam alanını düzenleyen bir zemin olarak konumlanır. Bazı yaklaşımlar ise anlamı dilin belirlediği sınırların dışına taşırmamak gerektiğini savunarak dilde tevkif fikrine kadar uzanır. Böyle bir arka plan, âdetin ele alınışını basit bir tarif çerçevesine indirgemekten çıkararak, kavramın bilgiyle kurduğu ilişkiyi ve Allah-âlem tasavvurunun inşasındaki işlevini başlangıçtan itibaren açıklığa kavuşturur.

Bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen etimolojik tahliller ile nas merkezli kullanımlar birlikte değerlendirildiğinde, farklı bağlamların ortak bir anlam ekseninde keşiştiği ortaya konmuştur. Buna göre âdetin, “olağan biçimde devam eden ve istikrarlı şekilde işleyen bir düzen” fikrini ifade eden bir adlandırma işlevi gördüğü netleşmiştir. Bireysel davranışların yerleşik hâle gelmesi, toplumsal teamüllerin şekillenmesi, ibadetlerin ritüel sürekliliği kazanması ve dinin düzen kurucu bir yapı olarak kavranması gibi görünüm, bu eksen etrafında birlikte okunabilir bir bütünlük oluşturmuştur.

Terminolojik açıdan bakıldığında ise âdet kavramının tek bir disiplinle sınırlı dar bir terim olmadığı, aksine muhtelif ilim alanlarında çeşitli bağlamlarda farklı anlam yükleriyle kullanıldığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte anlam açısından müşterek odağın, “işleyen düzen” fikrinde sabit kaldığı tespit edilmiştir. Söz gelimi mantıkta tecrübe ve burhânî kıyasın içeriğiyle, ahlâkta meleke ve değer alanıyla, tefsirde ilâhî dilin üslup örüntüleriyle, fıkıhta toplumsal uygulamaların normatif değer kazanma imkânıyla keşişen bu çok boyutlu yapının, kelâm açısından daha kapsamlı bir anlam taşıdığı görülmüştür. Öyle ki tevhid ilkesine dayalı marifetullaha ulaşma çabasında âdetin, önce temellendirme

ve savunmanın bir aracı olarak görüldüğü, ardından âlemdeki düzeni ilâhî irade ve kudret ekseninde açıklayan bir tasavvurun kavramsal taşıyıcısına dönüştüğü gözlenmiştir. Bu nedenle âdet teorisinin, alışkanlık mefhumu ile sınırlanmış bir düşünceyi aşan anlam zemini sunarak, düzenin nasıl kavranacağı ve bu düzen temelinde Allah-âlem ilişkisinin hangi ilkelere dayanarak kurulacağı sorularını birlikte gündeme getirdiği saptanmıştır.

Tarihî çerçeve bağlamında, âdet teorisinin kelâmda belirginleşmesinin, Yunan mirasıyla karşılaşmanın doğurduğu açıklama ihtiyacı ve Tanrı-âlem ilişkisinin mahiyetine dair tartışmalarla alakalı olduğu gösterilmiştir. Felsefî paradigmanın zorunlu nedensellik, illet ve sudûr kavramları üzerinden inşa ettiği modelin, kelâm geleneğinde “kâdir-i muhtâr” ilkesinin ağırlığı altında yeniden değerlendirildiği görülmüştür. Kâdir-i muhtâr anlayışının, fiilin irade ve ihtiyârla gerçekleştiğini vurguladığı, bu vurgu üzerinden âlemin hudûsünün ve nedenselliğin zorunlu bir bağ olarak kabul edilemeyeceğinin temellendirildiği anlaşılmıştır. Böylece doğadaki düzenin, zorunlu nedensellik yerine ilâhî irade ve kudretin süreklilik arz eden tasarrufu olarak okunabildiği, âdetin de bu süreklilik mefhumunun tekabül ettiği kavram olduğu tespit edilmiştir. Bu süreklilik fikrinin kelâm literatüründe erken dönemde nasıl adlandırıldığına bakıldığında, âdetin kelâmî bir terim olarak en eski kullanımına dair izlerin hicrî III. asrın ilk yarısına kadar geri götürülebildiği ve bunun da Basra Mu‘tezilesi bağlamında belirlediği, özellikle Josef Van Ess’in değerlendirmeleriyle teyit edilmiştir. Öyle ki Ess, Kâdî Abdülcebâr’ın *el-Muğnî*’de rû’yet bahislerinde eleştirmek üzere aktardığı bir pasajdan hareketle “Allah’ın yaratma âdeti (ecrâ’l-âde)” tarzındaki açıklamanın yüksek ihtimalle Nazzâm’ın öğrencilerinden Sâlih Kubbe’ye aidiyetini gündeme getirmiştir. Bu tespitin, kavramın ilk safhada tabii düzeni zorunlu illet-ma‘lûl bağına indirgmeden açıklama çabasıyla ve özellikle görme/idrâk tartışmaları içinde kelâm literatüründe yer bulduğunu gösterdiği anlaşılmıştır. Bununla birlikte literatürde, Ess’in Nazzâm’ın da âdet teorisini benimsediği yönünde kanaat taşıdığına dair bazı hatalı okumaların yapıldığı görülmüştür. Bu sebeple

âdetin ilk kullanımını doğrudan Nazzâm'a taşıyan genellemelerin ihtiyatla karşılanması gerektiği, kavramın erken dönemde farklı kelâmî fizik ve tecvîz anlayışlarına göre çeşitlenen bir teorik çerçeveye dönüşerek ilerlediğinin dikkate alınmasının isabetli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tarihî arka planın bu şekilde ortaya konulmasının ardından, âdet teorisinin sünnetullah kavramıyla hangi kavramsal zeminde kesiştiğini belirleyebilmek amacıyla, âdet-sünnet ve özellikle sünnetullah terkinin anlam sınırları ayrıca açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda sünnetullahın, “öteden beri geçerli olan, kendine özgü, süreklilik taşıyan ilahî uygulama biçimleri ve değişmez ilkeler” anlam zeminini koruduğu, değişmezlik vurgusunun ise çoğu zaman yasa kavramıyla temsil edildiği ortaya konmuştur. Bununla birlikte değişmezlik nispetinin tam olarak hangi hususlara atfedildiği meselesinin, terimi açıklığa kavuşturan belirleyici eşik olduğu anlaşılmıştır.

Sünnetullah ve âdetullah hakkında yapılan değerlendirmelere bakıldığında, her bir açıklamanın aslında Allah'ın kendi yarattığı kozmik düzene olan müdahalesini anlamlandırma çabası olduğu görülmüştür. Bu çerçevede söz konusu değerlendirmelerin, daha çok değişmezlik ilkesi ve mucizenin imkânı meseleleri etrafında kümелendiği, ayrıca bu iki meselenin ne şekilde temellendirilmesi gerektiğine dair metodolojik bir çerçeve sunmayı hedeflediği anlaşılmıştır. Büyük ölçüde sosyolojik, tarihsel ve kozmolojik bağlamlara dayanan bu yaklaşımların bir kısmının sünnetullahı yalnızca toplumsal yasalarla sınırlandırdığı, bir kısmının ise toplum ve tabiat alanlarını birlikte kapsayacak şekilde genişlettiği tespit edilmiştir. Ne var ki yaklaşımların birbirinden ayrılan yönleri dikkate alındığında, özellikle sünnetullahın değişmezliğini açıklamada bütüncül, tutarlı ve genel kabul gören bir çerçeve ortaya konulamadığı görülmüştür. Bu bağlamda sünnetullahı yalnızca sosyolojik hadiselerle mahsus ilahî bir düzenlilik olarak sınırlandıran görüşlerin, ayetlerin evrensel anlam boyutunu daralttığı, buna karşılık

kozmetik düzeni de kapsayacak biçimde genişleten yaklaşımların ise mucize bağlamında kavramın anlam sınırlarını belirsizleştirme riski taşıdığı anlaşılmıştır. Öte yandan sünnetullah ile âdetullah arasında tam bir özdeşlik kuran yaklaşımların, çoğu zaman mucizenin imkânını dışlayan tutarsız sonuçlar ürettiği ve bu nedenle kavramların ilahî irade ve sıfatlarla olan bağlantısını ihmal ettiği tespit edilmiştir. Bu tablo, değişmezliğin mahiyetini fiillerde gözlenen düzenlilikle sınırlamaksızın, bizzat bu fiilleri mümkün kılan kadîm ve ezelî sıfatlar perspektifinden yeniden düşünmenin daha açıklayıcı bir imkân sunduğunu göstermiştir. Bu çerçevede sünnetullahın anlam çerçevesinin, gözlenen düzenlilikten ziyade fiillerin kaynağını teşkil eden ilahî sıfatlardaki değişmezliğe dayandığı sonucuna varılmıştır. Kur’ân’da geçen “sünen”, “sünnetullah” ve “sünnetü’l-evvelîn” kavramlarına dair tefsirlerde, bu terimlerin çoğunlukla geçmiş ümmetlerin helâki, geç kalınmış iman reddi ve elçilere zafer vaadi gibi tarihî hadiselerle irtibatlandırıldığı görülmüştür. Bununla birlikte ayetlerin bütüncül okuması esas alındığında, söz konusu atıfların daha evrensel ve süreklilik arz eden bir anlam düzeyine işaret ettiği anlaşılmıştır. Öyle ki sünnetullah vurgularında öne çıkan ortak yönün, Allah’ın her durumda adaleti gözetmesi, hak ile bâtil mücadelesinde hakkı üstün kılması ve zulme karşı kuşatıcı bir ilahî karşılık vermesi olduğu tespit edilmiştir. Bu sürekliliğin ise Allah’ın ezelî sıfatlarının, bilhassa adalet sıfatının ve buna bağlı ahlâkî konumunun değişmezliğini yansıttığı kanaatine varılmıştır.

Bu noktada üçüncü bölümde ulaşılan netice, âdetin kelâm epistemolojisinde bilginin kaynakları arasına müstakil bir başlık olarak yerleştirilmesinden çok, bilginin hangi düzen içinde meydana geldiğini, hangi şartlarda yakîn ifade ettiğini ve hangi durumda zanna açık kaldığını açıklayan üst bir ilke olarak iş gördüğünü ortaya koymaktadır. Duyu, haber ve akıl ekseninde kurulan klasik tasnif muhafaza edilirken, bu üç alanın işleyişini anlaşılır hâle getiren unsurun çoğu yerde âdet olduğu görülmüştür. Bu itibarla âdet, zorunlu bilginin hangi istikrar içinde gerçekleştiğini, haberin hangi şartlarda

kesinlik kazandığını ve nazarın ardından doğan bilginin hangi tertip içinde ortaya çıktığını açıklayan bir dayanak olarak belirginleşmiştir. Böylece âdet, bilginin ontolojik yaratıcısına dair kelâmî ilkeyi değiştirmeden, kul açısından bilginin meydana geliş tarzını ve güvenilirlik derecesini açıklayan bir çerçeve sunmuştur. Bu çerçevede âdete dayalı bilginin, aklen mümkün olan zıddın varlığına rağmen fiilî düzlemde nasıl kesinlik taşıyabildiği meselesi de açıklık kazanmıştır. Söz konusu kesinliğin, imkânın bütünüyle ortadan kalkmasına dayanmadığı, düzenli tecrübenin ürettiği güçlü gerekçelendirmeye bağlı olarak kurulduğu anlaşılmıştır.

Buna bağlı olarak üçüncü bölüm, âdetin kelâm epistemolojisindeki yerinin bilgi türleri ve istidlâl düzeni bakımından da kurucu bir değer taşıdığını göstermiştir. Zorunlu ve müktesep bilgi ayrımında, duyusal idrakin hangi şartlarda zorunlu bilgi verdiği, hangi durumlarda tekrar ve tecrübe üzerinden işleyen daha değişken bir bilgi alanına dönüştüğü, şüphenin bilgi yolunu ve bilgi statüsünü nasıl etkilediği bu ilke üzerinden izah edilmiştir. Aynı şekilde nazardan sonra bilginin meydana geliş hususunda geliştirilen âdet, tevlîd ve vücûb yaklaşımları, meselenin salt bir bilgi teorisi ihtilafı olmadığını, bilakis hâdislerin birbirine nispeti, ilâhî fiilin mahiyeti ve delilin medlûle bağlanma tarzı hakkında daha derin kabullere dayandığını göstermiştir. Bu sebeple âdet teorisinin kelâm epistemolojisinde tecrübe ile yakîni, gözlem ile istidlâli ve ilâhî yaratma ile epistemik gerekçelendirmeyi aynı tartışma zemini içinde buluşturan metodolojik bir mahiyet arz ettiği anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.
- Abrahamov, Binyamin. "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi". çev. Yaşar Türkben. *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*. ed. Recep Alpyağıl. 488-505. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Acemî, Şâfi Sultan. "Âdâtü'l-Kur'âni'l-luğaviyye ve'l-mevdû'iyye 'arzun ve dirâse". *Mecelletu'l-'ulûmi's-şer'iyye li Cami'ati'l-Kassîm* 3/2 (2010), 489-527.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Heyet. 12 Cilt. Kahire: Cem'iyetu'l-Meknez el-İslâmî, 1431.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Akçay, Mustafa. "'Sünnetullah, Fıtratullah, Sıbgatullah' Kavramlarının Anlamlandırılması Üzerine". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 125-158.
- Alexandria, Philo of. "On the Unchangeableness of God (Quod Deus Immutabilis Sit)". çev. F. H. Colson - G. H. Whitaker. *Philo III*. 3/1-101. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Alper, Ömer Mahir. "İslam, Akıl ve Hakikat". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2010), 39-72.
- Altaş, Eşref. "Hikemiyât Literatürü ve Ahlâk". *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki. 103-138. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-messânî*. thk. 'Alî 'Abdubârî 'Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415h.

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-. *Ebkâru'l-efkâr fî Usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâikü'l-kavmiyye, 2. Basım, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Arıcı, Müstakim. "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk". *İslâm Ahlâk Literatürü Ekoller ve Problemler*. ed. Ömer Türker - Kübra Bilgin Tiryaki. 43-78. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım, 1996.
- Aristoteles. *Nikomakos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. *Organon IV İkinci Analitikler*. çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-. *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1412h.
- Aslan, İbrahim. *Kâdı Abdülcebbâr'a Göre Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2014.
- 'Atıyye, Muhammed Hâmid Hasen. "'Âdâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde's-Şeyh İbn Âşûr min hılâli Tefsîrihî et-Tahrîr ve't-Tenvîr". *Mecelletü Külliyyet-i Usûli'd-Dîn ve 'd-Da've bi'l-Menûfiyye* 39 (2020), 3-140.

- Atık, Bilal. “Mucize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ‘câzu’l-Kur’ân”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018), 185-216.
<https://doi.org/10.31121/tader.446470>
- Ay, Mahmut. “Bir Antropojenik Bozulma/Fesat Örneği Olarak Küresel İklim Değişikliği ve Trajik Sonuçlarına Dair Teo-Etik Bir Çözümleme”. *TARGET 4. Uluslararası Tarım ve Gıda Etiği Kongresi (Kongre Kitabı)*. ed. Mustafa Evren vd. 52-63. Ankara: TARGET, 2023.
- Aydın, Demet. *Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Aydın, Hasan. “Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları”. *Erdem* 77 (2019), 87-126. <https://doi.org/10.32704/erdem.656895>
- Aydın, Mehmet S. “Ahlâk (İslâm Felsefesi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aygün, Fatma. “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”. *Kader* 16/1 (2018), 157-187.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.419598>
- Badria, Merve İzin. *Tanrı, İnyet ve Aranedencilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *Usûlü’l-Dîn*. thk. İbrâhîm Muhammed Ramazân. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 2003.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *el-İnsâf*. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye, 1421.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *Temhîdu’l-evâ’il ve telhîsu’d-delâil*. thk. ‘Îmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 1407.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

- Bilge, Meliha. “Câhız’ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 522-548.
- Bilge, Meliha. “Kâdi Abdülcebbâr ve Mucize: Âdet Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme”. *İ’tizâlde İtidal: Kādî Abdülcebbâr’ın Düşünce Mirası I (Kelâm–Felsefe)*. ed. Ahmet Mekin Kandemir vd. 1/175-199. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 2025.
- Bilge, Meliha. *Mu‘tezilî Düşünce Mûcize*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Bilgin, Vejdi. “Kur’an’dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı: Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri”. *Eskiye* 22 (2011), 36-43.
- Broadie, Alexander. “Maimonides and Aquinas on the Names of God”. *Religious Studies* 23/2 (1987), 157-170.
- Brown, Robert F. “Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will”. *Religious Studies* 27/3 (1991), 285-295.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-. *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâmın Nesne Kuramı: Cüveynî’de Cisim, Hareket ve Nedensellik*. ed. Metin Yurdağür. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Bulğen, Mehmet. “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* V/1 (2019), 37-79.
- Bulut, Erkan. “Mu‘tezile ve Filozofların Allah’ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayesesi”. *Turkish Research Journal of Academic Social Science* 5/1 (2022), 1-16.
- Burton, R. J. F. - Stock, P. “Defining Terms for Integrated, Multi-Inter Trans Disciplinary Sustainability Research”. *Sustainability* 3 (2011), 1090-1113.

- Cābirī, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.
- Cāhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. “el-Me’âş ve’l-me’âd”. *Resâ’ilü’l-Cāhız*. nşr. ’Alî Bū Melham. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 2002.
- Cāhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve’t-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1423.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Cāhız’ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. “The Approach of Kalām to the Physical Universe: Schools and Breaks”. *Eskiye* 51 (Aralık 2023), 1023-1044.
- Cengiz, Yunus - Kılıç, Muhammet Fatih. “Kelām Geleneğinde Bilginin Jeneolojisi: ‘Nazar’ın Değişen Karakteri Üzerine”. *Şehr-i Nuh Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi 8–9 Eylül 2018 / Cizre–Şırnak Kongre Tam Metin Kitabı*. ed. Gültekin Gürçay. 70-83. Adıyaman: İksad Yayınevi, 2018.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-‘Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l’İlm li’l-Melâyîn, 1987 1407.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Clavien, C. - Chapuisat, M. “Altruism across disciplines: one word, multiple meanings”. *Biol Philos* 28 (2013), 125-140.
- Couenhoven, Jesse. “The Problem of God’s Immutable Freedom”. *Free Will and Theism: Connections, Contingencies, and Concerns*. ed. Kevin Timpe - Daniel Speak. 294-311. United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi (Metin-Çeviri)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=335250&tarama=%C3%B6mer+t%C3%BCrker>

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Kitâbu't-Ta'rifât*.

thk. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1450h.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-. *el-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-*

İ'tikâd. thk. Muhammed Yûsuf, 'Alî 'Abdulmun'im. Kahire: es-Sa'âde, 1369.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ali Sâmî en-

Neşşâr vd. İskenderiye: Menşee'tü'l-Me'ârif, 1969.

Çağrııcı, Mustafa. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Ansiklopedisi. 10/300-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Çelebi, İlyas. "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelam İlminde 'Konu' Problemi".

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2005), 5-35.

Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159-160.

İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çetin, İsmail. "Tanrı'nın Değişmezliği Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi 13/1 (2004), 39-52.

Çilingir, Lokman. "Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine". *Temaşa Felsefe Dergisi* 16

(2021), 137-151.

Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*

[*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*] 4 (1980), 97-114.

Demir, Osman. "Âdet Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. ed. Ömer

Türker. 3/1150-1164. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd

Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi 36 (2009), 63-82.

- Demir, Osman. *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Demir, Osman. “İcî Kelâmında Fizik”. *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 339-389. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Dikel, Turan. *Kelâmî Düşünce Geleneğinde Âdetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Dönmez, İbrahim Kafi. “el-Urf (Örf) fı'l-Fıkhi'l-İslamî”. *Dirâsât Fıkhiyye ve Usûliyye*. 123-205. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Duby, Steven J. “Divine Immutability, Divine Action and the God-World Relation”. *International Journal of Systematic Theology* 19/2 (2017), 144-162.
- Duğaym, Semîh. “Âdet”. *Mevsû'atu mustalahâti 'Ilmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*. 1/755-756. Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1998.
- Dûmit, Cebir. *el-Âdetü ve netâicühâ*. Kahire: Matbaatu'l-Muktetaf, 1888.
- Dûmit, Cebir. “el-Âdetü ve netâicühâ-Tâbi' mâ kablehû”. *Muktetaf* 13/2 (1888), 98-102.
- Ebheri, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer el-. *İsâgûcî Mantığa giriş*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=362103&tarama=h%C3%BCseyin+sar%C4%B1o%C4%9Flu>
- Ebü Sünne, Ahmed Fehmi. *el- 'Urf ve 'l- 'âde fî re 'yi 'l-fukahâ '*. Kahire: Matbaatu'l-Ezher, 1947.
- Ebubekir, Abdulhamid. *Nazariyyetü 'l- 'âde fî usûli 'l-fikh fî siyâki 'alâkati 'l-vücûd bi 'l-ma 'rife*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Ebü'l-Bekâ' el-Kefevî. *el-Küllîyyât*. thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- Ebüssuûd Efendî Muhammed b Muhammed b Mustafa el-İmâdî. *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Eliş, Veysel. *Câhız'ın Tabiat Felsefesinde Evrimin İmkânı*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=414720&tarama=h%C3%BCIya+altunya>
- Eraslan, Abdulvasıf. *Kâdı Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Eraslan, Abdulvasıf. “Kâdı Abdülcebbâr'da Mütevâtir Teorisi”. *Kader* 17/2 (Aralık 2019), 437-473. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.625421>
- Ergün, Mehmet. “İslam Bilim Tarihini Sünnetullah Bağlamında Okumak”. 3. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu: İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin*. 605-623. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- Ess, Josef van. “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. çev. Mehmet Bulgen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 267-286.
- Ess, Josef Van. “Mu'tazilah”. *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 9/6317-6325. New York: Macmillan Publishing Company, 2005.
- Ess, Josef Van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra : eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Cilt. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Huseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. haz. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400.
- Etraş, Rıdvan Cemal. "Mübtekerâtü'l-Kur'ânî'l-luğaviyye ve âdâtüh". *Mecelletü'd-dirâsâtî'l-luğaviyye ve'l-edebîyye* 2/2 (2012), 51-69.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2001.
- Fakîr, Şu'ayb el-. "Fî mukârabeti felsefeti'l-fi'l 'inde'l-Fahri'r-Râzî: Mürâca'a nakdiyye li-makâleti 'Felsefetü'l-fi'l ve nazariyyetü'l'âde et-târîhiyye 'inde'l-mütekellimîn". *el-Felsefetü ve'l-'ulûm fi's-siyâkâtî'l-İslâmiyye*, 1-14.
- Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. İbâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/109. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005 1426.
- Frank, Richard M. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālî & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.
- Gale, Richard M. "The Omniscience–Immutability Argument". *On the Nature and Existence of God*. 47-81. Cambridge Philosophy Classics. Cambridge University Press, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Me'ânî Esmâi'llâhi'l-Husnâ*. ed. Bessâm 'Abdulvehhâb el-Câbî. Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1987.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Muhammed Câbir. Beyrut: el-Mektebetu's-sekâfiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Esâsü'l-Kıyâs*. haz. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
http://ekitap.yek.gov.tr/urun/esasu'l-kiyas_670.aspx?CatId=269
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Filozofların tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Basım, 2014.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=54077&tarama=filozoflar%C4%B1n+tutars%C4%B1zl%C4%B1%C4%9F%C4%B1+sar%C4%B1o%C4%9Flu>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*. thk. Refik el-'Acem. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mi'yâru'l-'ilm*. thk. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Tehâfutu'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. İstanbul: Açılımkitap, 2003.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Gürer, Dilaver. "İbn Arabî'de Lügat, İstılah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/3 (2002), 43-54.

- Gwynne, Rosalind W. “İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı’nın Sünneti)”. çev. Mustafa Şentürk. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2009), 199-208.
- Ğarîsî, Muhammed es-Sâlih. “‘Âdâtü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Eseruhâ fi’t-Tefsîr”. *Mecelletü’l-Buhûs ve’d-Dirâsât* 13/21 (2016), 11-30.
- Harold, Godfrey. “The Doctrine of God’s Immutability: A Literary Investigation”. *Pharos Journal of Theology* 102 (2021). <https://doi.org/10.46222/10216>
- Hasan-ı Basrî. “Risâle fi’l-kader”. *Resâilü’l-’adl ve’t-tevhîd*. thk. Muhammed ’Amâra. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2. Basım, 1408.
- Hâzimî, Faysal b. Abdurrahmân el-. “Delâletü’l-‘âdeti’l-müstemirre fi’l-Kur’ân”. *Mecelletü İbn Haldûn li’d-Dirâsât ve’l-Ebhâs* 2/6 (2022), 28-43.
- Horst, Pieter W. van der. “Philo and the Problem of God’s Emotions”. *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*. 37-46. Leiden: Brill, 2013.
- Isfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-. *Tefsîru Râgıb*. 2 Cilt. Mekke: Câmi’atu Ummi’l-Kurâ, 1424.
- Isfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-. *el-Mufredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1412h.
- İbiş, Fatih. “Kelâmın Felsefîleşme Süreci”. *Kader* XXI/1 (2023), 225-245.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *Takrîbü’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed Hasen İsmâ’îl. Beyrut, 1424.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Takrîr ve’t-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 1403.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 2002 1423.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *et-Tibyan fî İmâni'l-Kur'an*. thk. 'Abdullâh b. Sâlim el-Batâtî. Mekke: Daru 'âlemi'l-fevâid, 1429h.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'neşr ve't-tevzî', 1420.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Heyet. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993 1414.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*. thk. Jan Peters. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1999.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. ed. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransî, 2009.
- İbn Rüşd. "Tutarsızlığın Tutarsızlığı". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 9. Basım, 2014.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=78649&tarama=filozoflar%C4%B1ndan+felsefe+metinleri>

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn. *eş-Şifâ' el-Mantık: el-Medhal (I)*. thk. el-Eb Kanawati vd. 7 Cilt. el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1951.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b Alî. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- İbnü'l Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eşer*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979 1399.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Futûhatu'l-Mekkîyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî et-Tâî el-Hâtimî. *Fusûsü'l-Hikem*. thk. Ebu'l-'Alâ el-'Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Şerhu Fethu'l-Kadîr 'alâ'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1389.
- İnce, Nurullah. *Âdetü'l-Kur'an (Kur'an'ın İfade ve Üslûp Örfü)*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İzmirli, İsmail Hakkı. “Âdât-ı ilahiye”. *İslâm-Türk Ansiklopedisi*. haz. İsmail Hakkı İzmirli, Kamil Miras, Ömer Rıza Doğrul. 72. İstanbul: Asari İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1940 1359.
- James, A. G. “The Immutability of God”. *The Expository Times* 53/1 (1941), 35-37.
- Ka'bî, Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-. *Kitâbu'l-Makâlât ve me'ahû 'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih el-Kurdî. İstanbul: Kuramer, 1439.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl IV (Rü'yetü'l-Bârî)*. thk. Muhammed Mustafa Hilmî, Ebu'l-Vefâ el-Ğaymî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XII (en-Nazar ve'l-me'ârif)*. thk. İbrâhîm Medkûr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tibâ'a ve'n-neşr, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl XV (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât)*. thk. Muhammed Kâsım, Mahmûd el-Hudayrî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd mine'l-Kitâbi'l-Muğnî*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. ed. Metin Yurdağür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin. “Âdet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kasar, Veysel. “Mutezile”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi -I-*. ed. Recep Alpyağıl. 1/69-88. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Kaş, Murat. “Kelâm İlmi, Yöntem ve Bilimsel Kimlik”. *İslâm Düşüncesinde Bilimlerin Birliği*. ed. Veysel Eliş. 69-102. Ankara: İslam Düşünce Enstitüsü, 1. Basım, 2026.
- Kaya, Ayşe. *Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaya, Mahmut. *Kindî: Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. “Sudûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kellner, Menachem. "Gersonides on the Problem of Volitional Creation". *Hebrew Union College Annual* 51 (1980), 111-128.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-. "Tarifler Üzerine (Risale fî hudûdi'l-eşya ve rusûmihâ)". çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Koca, Özgür. "Causality as a 'Veil': The Ash'arites, Ibn 'Arabî (1165–1240) and Said Nursî (1877–1960)". *Islam and Christian-Muslim Relations* 27/4 (2016), 1-16.
<https://doi.org/10.1080/09596410.2016.1194565>
- Koca, Suat. "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 57/2 (2016), 121-135.
- Köbert, R. "Zur Lehre des Tafsir über den bösen Blick". *Der Islam* 28/1 (1948), 111-121.
- Kretzmann, Norman. "Omniscience and Immutability". *The Journal of Philosophy* 63/14 (1966), 409-421.
- Kurt, Faruk. "Platon ve Aristoteles Felsefesinde Evren Tasarımı". *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 20 (2013), 269-282.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b Ahmed el-Hazrecî el-. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafâ el-'A'zamî. 8 Cilt. Ebû Dabî: Muessesetu Zâyid b. Sultân, 2004.
- Mann, William E. "Immutability and Predication: What Aristotle Taught Philo and Augustine". *Philosophy of Religion* 22 (1987), 21-39.
- Marmura, Michael E. "Ghazālîan Causes and Intermediaries". *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (Ocak 1995), 89-100.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mecmû'a mine'l-müellifîn. *Mu'cemu-mustalahâtü'l-'ulûmi's-şer'iyye*. 4 Cilt. Riyad: Medînetü'l-Melik 'Abdü'l-'Azîz li'l-'ulûm ve't-teknîyye, 2. Basım, 2017 1439.
- Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-. *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1390.
- Mert, Muhit. "Sünnetullah'ın Bir Tezahürü Olarak Kur'an". *İslami İlimler Dergisi – I. Kur'an Sempozyumu (14–15 Ekim 2006)*. 171-176, 2007.
- Molla Fenârî. *Fusûlu'l-Bedâi' fî 'Usûli's-Şerâ'i'*. thk. Muhammed Hasen İsmâîl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427.
- Muhtar, Cemal. "İslâm'da Sözlük Çalışmaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 363-370.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nesâî, Ebû 'Abdurramân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-. *es-Sünen*. 9 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-. *el-Mustasfâ Şerhu Fıkhu'n-Nâfi'*. thk. Ahmed b. Muhammed b. Sa'd el-Ğâmidî. Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1432.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Mervân Muhammed eş-Şi'âr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tabsîratü'l edille fî usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 1993.
- Oğuz, Mehmet. “Babanzâde Ahmed Naîm ve Sünnetullah”. *Babanzâde Ahmed Naîm: Ailesi ve İlmi Kişiliği*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 373-380. Divan Kitap, 2022.
- Okşar, Yusuf. “Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2016), 277-303.
- Okşar, Yusuf. *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Özdemir, Faruk. *Kur'ân'da Musibetler, İnsanın Sorumluluğu ve Sünnetullah*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Özpilavcı, Ferruh. “Nedensellik Bağlamında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 53-78.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınevi, 5. Basım, 2022.
- Öztürk, Mustafa. “Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 315-341.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed el-. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XX. Baskı., 2010.
- Quadri, Junaid. “Moral Habituation in the Law: Rethinking the Ethics of the Sharī'a”. *Islamic Law and Society* 26/3 (2019), 191-226. <https://doi.org/10.1163/15685195-00263P01>

- Râğıb El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-. *el-Müfredât fî ġarîbî'l-Kur'ân*. thk. Şafvân 'Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-Kalem; Daru's-Şâmiyye, ts.
- Rayan, Sobhi. "Al-Ghazali's Use of the Terms 'Necessity' and 'Habit' in his Theory of Natural Causality". *Theology and Science* 2/2 (2004), 255-268.
<https://doi.org/10.1080/1474670042000261132>
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-İşâre fî 'ilmi'l-keîâm*. thk. Hânî Muhammed Hâiz Muhmammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421.
- Reichmuth, Stefan. "The Arabic Concept of Dîn and Islamic Religious Sciences in the 18th Century: The Case of Murtaḍā al-Zabīdī (d. 1791)." *Oriens* 44/1-2 (2016), 94-115.
- Richards, J.W. *The Untamed God: A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Simplicity and Immutability*. ABD: InterVarsity Press, 2003.
<https://books.google.rw/books?id=q4rxmAEACAAJ>
- Rudavsky, Tamar. "Maimonides and Averroes on God's Knowledge of Possibles". *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 13 (1984), XXVII-XLIV.

- Rudolph, Ulrich. “Vesilecilik”. çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Baslangıctan Günümüze İslam Kelamı*. ed. Sabine Schmidtke. 459-479. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Said Nursî, Bediüzzaman. *Lem’alar*. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2007.
- Said Nursî, Bediüzzaman. *Sözler*. İstanbul: Şahdamar Yayınları, 2007.
- Sandıkçı, S. Kemal. “Gelenek-Görenek, Örf-Adet ve Töre’nin İslam Dinindeki Yeri ve Önemi”. *Din ve Gelenek Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Ekim 2010*. 29-38. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Scheiner, Jens. “Hadīth and Sunna”. *Routledge Handbook on Early Islam*. Routledge, 2017.
- Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-. *el-Ma’ârif fî şerhi’s-Sahâ’if*. haz. Abdurrahmâm Süleymân Selâme. Amman: Câmîatü’l-’Ulûmî’l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2012.
- Seyyid, Mahmud. “Advâ’ ‘alâ kitâbi’l-”Âdeti” li ‘udvi’l-mecma’i’l-’ilmiyyi’l-’Arabî Cebir Dûmit”. *Mecma’u’l-luğati’l-’Arabiyyeti* 85/1 (2010), 22-36.
- Sia, Santiago. “The Doctrine of God’s Immutability: Introducing the Modern Debate”. *New Blackfriars* 68/805 (1987), 220-232.
- Simeoni, Francesca. “Au-Delà du changement : l’immutabilité divine. Le concept de changement et le Dieu immuable dans la pensée de Philon d’Alexandrie”. *Camenulae* 18 (2017), 1-10.
- Sinyân, Râşid b. Hammûd b. Râşid es-. *’Âdâtü’l-Kur’âni’l-Üslûbiyye*. 2 Cilt. Riyad: Dâru’t-Tedmüriyye, 1. Basım, 2011.
- Słomka, Marek. “Noteworthy Problems with God’s Immutability, Impassibility, and Simplicity. Should We Treat These Divine Attributes and the Hellenic Conditions of Christian Theism as a Dogma?” *Religions* 13/8 (2022), 1-20. <https://doi.org/10.3390/rel13080759>

- Stroumsa, Sarah. “Saadya and Jewish Kalam”. *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. ed. Daniel H. Frank - Oliver Leaman. 71-90. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sumeyrî, Câbir b. Zeyd es-. “‘Akîdetü’l-‘âde ‘inde’l-Eşâ‘ira mâ lehâ vemâ ‘aleyhâ”. *Mecelletü’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye* 9/1 (2001), 177-208.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *ed-Durru’l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur‘ân*. thk. Sa‘îd Mendûb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1416.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa eş-. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen es-Selmân. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn ‘Affân, 1417.
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed b. ‘Abdulkerîm eş-. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1404h.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Atak Matbaacılık, 2011.
- Şener, Mehmet. “Örf, Adet ve Göreneğin Hukuki Değeri”. *Din ve Gelenek Tartışmalı İlmi Toplantı 22-24 Ekim 2010*. 219-247. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Şermet, Sümeyra. *İlk Dönem Eş‘arî Kelâm Sisteminde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şimşek, Nurdane. “Ksenophanes’in Tanrı Anlayışı”. *Felsefe Arkivi* 2/43 (2015), 65-81.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b Cerîr b Yezîd et-. *Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur‘ân*. thk. Abdullah b Abdilmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Dâru Hicr, 1422.
- Tanış, Abdulkadir. “Gazâlî’de Tanrı’nın Değişmezliği ve Mutlak İlmi”. *Düşünce Bilimleri: Klasik Sorunlar – Güncel Tartışmalar*. ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt. 97-112. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Tatar, Taner - Tatar, Hüsniye Canbay. “Türk Kültüründe Töre Müessesesi”. *Dinî Araştırmalar* 8/23 (2005), 273-286.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer et-. *Makâsıdu’l-Kelâm fî ‘Akâ’idi’l-İslâm, Kelâm İlminin Maksatları*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer et-. *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî el-Sakkâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1. Basım, 1987.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer et-. *Şerhu’l-Makâsıd fî ‘İlmi’l-Kelâm*. thk. Abdurrahmân ‘Umeyre. 5 Cilt. Beyrût: ‘Âlemü’l-kütüb, 1419.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfû Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Timurtaş, Abdülhadi. “Kur’an’ın Anlaşılmasını Kolaylaştıran Bir Yöntem Olarak Külliyyâtü’l-Kur’an”. *İslam ve Yorum Mahiyeti, Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar Tefsir-Hadis*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *es-Sünen*. thk. Heyet. 5 Cilt. Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1435.
- Topaloğlu, Aydın. *Filozofların Tanrısı -Teistik Perspektif-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Türkben, Yaşar. *Richard Swinburne ve Gazâlî’de Mucize Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî”. *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 11-59. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 603-653. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Türker, Ömer. *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası Ahlâkiliğin Doğası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Ubeyde, Muhammed. “Felsefetü’l-fi’l ve nazariyyetü’l-âde et-târîhiyye ’inde’l-mütekellimîn ve tatbîkâtühümâ fi mebhâsi’n-nübüvvât: el-Fahru’r-Râzî enmûzecen”. *Nemâ’* 7/1 (2023), 50-71.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Ünal, Yaşar. “Sünnetullahın Değişmezliği Meselesi”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 763-794.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1374875>
- Vankulu Mehmed. *Vankulu Lügati*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu‘cemü’l-müfêhres li-elfâzi’l-hadîsi’n-nebevî*. 7 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1962.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman–Hristiyan–Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Wolfson, Harry A. “The Jewish Kalam”. *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), 544-573. <https://doi.org/10.2307/1453517>
- Wolfson, Harry Austryn. “Crescas on the Problem of Divine Attributes”. *The Jewish Quarterly Review* 7/1 (1916), 1-44. <https://doi.org/10.2307/1451373>
- Yahya, İbn Adî. *Tehzîbü’l-Ahlâk*. haz. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013. http://esatis.yek.gov.tr/urun/tehzibu'l-ahlak_548.aspx
- Yanardağ, Alaaddin. “Örf ve Adetler Sosyolojisi”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 39-63.

- Yıldız, Metin. “Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/2 (2019), 535-551. <https://doi.org/10.33420/marife.620328>
- Yıldız, Metin. “Erken Dönem Eş’ariyye’de Dakîku’l-Kelâm”. *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (Haziran 2020), 50-67. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3894276>
- Yıldız, Metin. *Kelam Kozmolojisi Mu’tezilenin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. “Epistemological Implication of al-Ghazzālî’s Account of Causality”. *Intellectual Discourse* 26/1 (2018), 51-73.
- Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. thk. ‘Alî Şîrî. 20 Cilt. Dimeşk: Dârü’l-Fikir, 1424.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me‘âni’l-Kur‘ân ve İ‘râbuhu*. thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1408.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b Amr ez-. *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmıdî’t-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Bahâdır ez-. *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur‘ân*. thk. Yûsuf ‘Abdurrahmân el-Mar‘aşlî vdğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1410h.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli’l Fıkh*. Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 6. Basım, 1987.
- Zeydan, Abdülkerim. *Tarih ve Toplum Ekseninde Rabbani Gelenek*. çev. Nizameddin Saltan. Erzurum: EKEV Yayınları, 2001.

ÖZET

Bu çalışmada, İslâm kelâmında âdet teorisinin yalnızca tabiatta tekrar eden olguların betimlenmesiyle sınırlı bir çerçevede ele alınmadığı, sünnetullahın değişmezliğiyle anlamlı bir irtibatının bulunduğu ve bu bağlamda kozmoloji dışında özellikle kelâm epistemolojisinde de belirleyici bir işleve sahip olduğu üzerinde durulmuştur. Çalışmanın temel problemi, sünnetullahın değişmezliğinin hangi gerekçelerle temellendirildiğini, bu temellendirmenin âdet kavramıyla nerelerde kesiştiğini ve bu kesişimde âdetin epistemik işlevinin nasıl kurulduğunu ortaya koymak olmuştur. Bu doğrultuda tez, âdetin kavramsal sınırlarını belirlemeyi, kelâmî problem alanlarındaki konumunu netleştirmeyi ve düzenlilik bilgisinin hangi şartlarda güvenilir sayılabileceğini tartışmayı amaçlamıştır.

Araştırmada, kavramsal çözümleme ile metin merkezli bir okuma tarzını birleştiren bir yöntem benimsenmiş, âdetin etimolojik ve terminolojik boyutu, naslardaki kullanımı ve kelâm literatürü içindeki tarihî teşekkül seyri birlikte değerlendirilmiştir. Tez, giriş ve üç bölümden oluşmuştur. Giriş kısmında problem, önem ve amaç, yöntem ve kapsam, temel kaynaklar ile literatür değerlendirmesi ortaya konulmuştur. Birinci bölümde âdetin anlam alanı, naslardaki kullanımı ve kelâmî etkileşim bağlamında mantık, ahlâk, tefsir ve fıkıh gibi disiplinlerdeki yansımaları incelenmiştir. Ayrıca teorinin tarihî arka planı ve erken örnekleri ele alınmıştır. İkinci bölümde âdet-sünnet ilişkisi, sünnetullahın semantik çerçevesi ve değişmezlik ilkesinin teistik tartışmalarla irtibatı üzerinden temellendirilmiştir. Bunun yanı sıra ilâhî adalet sıfatı ekseninde düzenlilik olgusunun nasıl açıklanabileceği tartışılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise âdet kavramı, kelâm epistemolojisinin temel prensipleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çerçevede terimin bilginin tanımı, kaynakları ve türleri gibi tartışmalar içinde nasıl konumlandırıldığı, ne tür bağlamlarda ve hangi gerekçelerle konu edildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Âdet teorisi, ilâhî nedensellik, sünnetullah, ilahi değişmezlik, kelâm epistemolojisi.

ABSTRACT

This study emphasises that the theory of *'ādah* in Islamic kalām is not addressed within a framework limited merely to the description of recurrent phenomena in nature; instead, it maintains a meaningful connection with the immutability of the *sunnatullāh*, and in this context, it possesses a determinative function particularly in the epistemology of kalām, beyond cosmology. The core problem of the study is to reveal the justifications upon which the immutability of *sunnatullāh* is founded, the points where this foundation intersects with the concept of *'ādah*, and how the epistemic function of custom is established within this intersection. In this regard, the thesis aims to delineate the conceptual boundaries of *'ādah*, to clarify its position within the problem areas of kalām, and to discuss the conditions under which knowledge of regularity can be considered reliable.

The research employs a methodology that combines conceptual analysis with a text-centred reading style; the etymological and terminological dimensions of *'ādah*, its usage in scriptural texts (*nuṣūṣ*), and the historical development of its formation within kalam literature are examined together. The thesis consists of an introduction and three chapters. The introduction presents the problem, its significance and aim, the methodology and scope, the primary sources, and a literature review. The first chapter examines the semantic field of custom, its usage in the *nuṣūṣ*, and its reflections in disciplines such as logic, ethics, exegesis, and jurisprudence within the context of its theological interactions. Furthermore, the historical background and early examples of the theory are addressed. The second chapter establishes the relationship between *'ādah* and *sunnatullāh*, the semantic framework of *sunnatullāh*, and the foundation of the principle of immutability in connection with theistic debates. Furthermore, the study discusses how the phenomenon of regularity can be explained in relation to the divine attribute of justice. In the third and final chapter, the concept of *'ādah* is examined within the framework of the

fundamental principles of theological epistemology. In this context, an attempt is made to elucidate how the term is situated within discussions of knowledge definition, sources, and types, as well as the contexts in which it is addressed and the reasons for its consideration.

Keywords: The theory of ‘ādah, divine causality, sunnatullāh, divine immutability, the epistemology of kalām.