

Gazâlî’de Nedensellik

Causation in Ghazali

Ahmet Erhan ŞEKERCİ^a^aFelsefe Tarihi AD,
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İstanbulGeliş Tarihi/Received: 07.01.2016
Kabul Tarihi/Accepted: 08.01.2016

Bu makalemiz, Gazâlî ve David Hume’da Nedensellik ve Mucize başlıklı kitabımızın ilgili kısmının revize edilerek, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, Yeniçağ Düşüncesi, isimli edisyon eserinde, kitap bölümü olarak yayınlanan çalışmanın gözden geçirilmiş halidir.

Yazışma Adresi/Correspondence:
Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe Tarihi AD, İstanbul
TÜRKİYE/TURKEY
ahmetsekerci@gmail.com

ÖZET İnsanoğlunun bu âlemdeki oluş ve bozuluşu, etrafında olup biteni açıklamak için gayri ihtiyari bir şekilde başvurduğu en önemli kavram kuşkusuz nedenselliktir. Bu kavram, birikimsel bir miras üzerine, tümevarımsal bir yapıda inşa edilen insanlık tarihindeki en önemli ve basit aklı çıkarımların başında gelmektedir. Ancak zaman içinde daha argümentatif ve kozmopolit bir muhteva kazanan bu kavram başta inanç olmak üzere, pek çok tartışmanın odak noktası olmuştur. Gazâlî nedensellik kavramı üzerine fikir yürüten en önemli İslam düşünürlerinin başında gelmektedir. Ortaya koyduğu görüşlerle İslam dünyasının en önemli düşünürlerinden biri olan Gazâlî, İslam dünyasını derinden etkilediği gibi Batı düşüncesinde de kayda değer izler bırakmıştır. Nedensellik kavramı da bu etkinin en önemli örneklerinden birisini teşkil etmektedir. Biz bu çalışmamızda onun ontik ve epistemik temelli ikili nedensellik algısını ortaya koyarak, bu kavramın onun felsefesi içindeki önemini tartışmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Nedensellik, oluş ve bozuluş, Gazâlî, Kâdiri Mutlak, neden-etki, vesilecilik

ABSTRACT When it comes to coming into being and perishing, as well as occurrences the most important concept that man involuntarily refers to is causality. This concept is the foremost of most important and simple reasoning on of the history of the man that is built as a cumulative and inductive structure. On the other hand, the concept that gains strength in time as it gets more argumentative and reaches wider and more cosmopolite grounds, has been a center of debate throughout the history especially in regard to religious belief. Ghazali is the most eminent one of the pioneer Muslim names who has commented upon causality. Ghazali as one of the key figures of the Islamic world has had a great impact on the Islamic world and acted upon in the West. The concept of causality is the corner stone of this great influence. Through this article we will hold the discussion of his twofold conception of causality (ontic and epistemic) and touch upon its significance within his philosophy.

Key Words: Causation, being and perishing, Ghazali, Omnipotence, cause-effect, occassionalism

Journal of Islamic Research 2015;26(2):53-67

İslâm düşünce dünyasının en önemli şahsiyetlerinin başında kuşkusuz Ebu Hâmid el-Gazâlî gelmektedir. O, ortaya koyduğu fikirlerle hem övülüp hem de yerilen, ancak yaşadığı zamandan günümüze değin canlılığını koruyan düşünürlerin en önemlilerindedir. Düşünür, İslâm kültür havzası içinde eşine az rastlanır bir üretkenlik ve ilmî zenginlikte eserler ortaya koymuş birisidir. *Tehâfütü’l-Felâsife* ile temelde Fârâbî ve İbn Sî-nâ’nın şahsında ortaya koyduğu eleştirilere rağmen, mantık biliminin İslâm dünyasında meşrûiyet kazanmasına da önyak olmuştur. Felsefe tarihinin

temel problemlerinden olan nedensellik kavramı, bilginin imkân ve üretimi meselesinin anlaşılmasında karşımıza çıkan en başat kavramdır. Tarih boyunca ilim ve kültür sahalarında ilerleme kaydeden insanlığın, ulaştığı olduğu noktada ortaya koyduğu bütün değerlendirmelerin temelinde, nedensellik algısı yatmaktadır. Gazâlî'nin önemi ise en basit şekliyle sebep (neden) ile etki arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak ortaya konulan nedenselliğin, ortaya koyduğu bilgi birikiminin ne anlama geldiği ve onun mutlaklığı hususundaki eleştirilerinde yatmaktadır.

NEDENSELLİK KAVRAMI

'Nedensellik' kelimesi, İngilizce *causality*, *causation* kelimeleri ile Arapça *sebebiyye* ve *illiyet* kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan kavramdır. Nedensellik, lügatte, kendisiyle amaca ulaşılan şey; isim anlamına gelen sebep kavramıyla, "hastalık, sebep ve gerekçe, bir şeyin kaynağı, isnâd, hastalık derecesinde alışkanlık" anlamına gelen illet kelimelerinin kavramsal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. "Neden" kavramı sözlükte, "Bir şeyi değiştirmeye, bir fenomen ya da olayı meydana getirmeye yetili olan şey, ya da koşul, yaratıcı etken; bir şeyi ortaya çıkartan, kendisi olmadan o şeyin kesinlikle varlığa gelemeyeceği şey; bir olayın ortaya çıkışı, varlığa gelişi, doğuşu için zorunlu ve yeterli olan ve o olaydan zamansal olarak önce gelen şey; bir olayın ortaya çıkışının yeter koşulu; sonucunun kendisinden zorunlu olarak çıktığı şey, durum, olay ya da fenomen"¹ olarak tanımlanmaktadır. Felsefi bir kavram olarak nedensellik ise meşhur ifadesiyle "Her şeyin bir nedeni vardır ve aynı şartlar altında, aynı nedenler, aynı sonuçları doğurur."² şeklinde ifade edilen bir ilkedir. Gazâlî'nin nedensellik algısının anlaşılabilmesi için, onun determinist yaklaşıma getirdiği eleştirilerin ve düşünce dünyasına rengini veren *okazyonalist* (*vesîleci*) tavrın iyi bilinmesi gerekmektedir.

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 740.

² A. Cevizci, *a.g.e.* s. 741, Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatur, Talât Tekin, Hamza Zülfiyar, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 1079.

ONTOLOJİK NEDENSELLİK

Gazâlî'nin ontolojik nedenselliğinin temelinde, filozofları eleştirdiği en önemli başlıklardan birisi olan kıdem-i âlem meselesi ve sudûr teorisine getirdiği eleştiriler bulunmaktadır. Onun eleştirilerinin doğrudan muhâtabı olan İbn Sînâ ve dolayısıyla Fârâbî, ontolojik nedensellik açısından, sebep ve etki arasındaki ilişkide herhangi bir fâsılayı kabul etmemişlerdir. Zira filozofların bu kabulüne bağlı olarak, âlemin yoktan yaratılması, zaman mef-hûmu, ilk sebebin kim veya ne olduğu, Tanrı'ya nisbetle öncelik ve sonralığın nasıl anlaşılacağı gibi hususlar, Gazâlî tarafından, önemli akîdevî problemler olarak görülüp eleştirilmiştir. Onun bu eleştirilerinde, din bilgini yönünün ağır bastığını ve konuya yaklaşımının daha çok vesileci anlayışın bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şu bir gerçektir ki, ontolojik nedensellik bakımından Gazâlî, nedensellik kavramına bütüncül bir şekilde yaklaşmakta; ortaya salt bir eleştirel tutum koyduğu görülmektedir.

Tanımda da ortaya koyduğumuz gibi nedensellik kavramı temelde neden ve etki dediğimiz birbirini takip eden bir ilişkiden doğmuş bir kavramdır. Çoğunlukla bu iki şey arasındaki ilişkide ortaya çıkan münâsebetin zorunlu olduğu düşünülmemektedir. Ancak Gazâlî'ye göre, gerekli şartları sağlayan nedenlerin zorunlu olarak bellikleri doğuracağı zorunlu bir nedensellik anlayışını mutlak bir şekilde ortaya koyamayız. Zira böyle bir zorunluluk ilişkisi üzerine binâ edilerek ortaya çıkan ontolojik algıda, yukarıda bahsettiğimiz temel akîdevî problemler ortaya çıkacaktır. Bu problemlerin başında kıdem-i âlem meselesi vardır. Eğer zorunlu bir nedensellik söz konusu ise, içinde yaşadığımız bu âlem sonsuz teselsülün hakim olduğu bir zorunluluk içinde günümüze değin var olması gerekmektedir. Ancak mutlak kudret sahibi bir yaratıcıya iman eden Müslümanların, ezeli olarak gördükleri tek şey Kâdir-i Mutlak olan Allah'tan başkası değildir. Gazâlî'ye göre filozofların çoğunluğu, âlemin ezeli olduğuna inan-

³ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (*Tehâfüt'ül Felâsife*), ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul-2005, s.14, Eser bundan sonraki kullanımlarda *Tehâfüt* kısaltmasıyla kullanılacaktır.

maktadır. Düşünüre göre filozoflar bu inançlarını dört temel esas üzerine bina ettiklerine işaret ederek, bunları tek tek cevaplandırmaya çalışır.³

Filozoflara göre ezeli olandan hâdis olanın sudûr etmesi mümkün değildir. Gazâlî böyle bir iddiânın doğruluğunu yadsıyarak, onun geçersiz olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bir Müslüman olarak Gazâlî, yaradan olmanın temel sıfatının yoktan ve istediği anda ve istediği şekilde yaratma kudret ve kuvvetinin olduğuna inanmaktadır. Böyle bir iddiânın ise temelde var olduğuna inandığımız bu âlemdeki her şeyin, yaratılma imkanı hakkında ortaya koyabileceğimiz tüm epistemolojik argümanları daha baştan geçersiz kılacaktır. Zira İslam inancına göre Allah (cc) ezeli ve ebedîdir ve her şeyi yapabilme kudret ve kuvvetine sahip yegâne varlıktır. Bu açıdan O'ndan gayrisi, O'nun yaratma kudretine binaen Tanrı'nın iradesinin sonucu meydana gelmiştir. Yani tüm hâdis olanlar, Tanrı'nın onları dilemesiyle vücûda gelmiştir. Ancak bunun böyle değil de filozofların kabulünde olduğu gibi hâdis olanın ezeli den sudûrunu imkânsız gördüğümüzde teolojik ve felsefi açıdan pek çok problemle karşılaşırız. Bu durum insanların önünü alamayaacağı pek çok saçma soruyla karşılaşmasına neden olur. Eğer ezeli olandan hâdis meydana gelmişse, her şey bir anlamda ezeli olmuş olacaktır. Yani bu âlemin, bir yaratıcısı olmadan meydana geldiğini ya da zaten var olduğunu düşünmek durumunda kalacağız. Gazâlî bu durumu filozofların dilinden şu şekilde aktarmaktadır. "Ezelîde kudret, âlet, zaman, amaç veya tabiat bakımından herhangi bir değişme olmaksızın sonradan olanın ondan sudûr etmesi imkânsızdır. Hâlbuki (ezelinin) durumunda bir değişme olduğunu varsaymak imkânsızdır. O halde âlem var olduğuna ve yaratılmış olmasına imkân bulunmadığına göre, onun ezeliği, şüpheye yer kalmayacak şekilde kesinlik kazanmıştır."⁴

Gazâlî'ye göre filozofların böyle bir yanılaşa düşmelerindeki temel unsur, Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi neden-etki arasındaki ilişkiye benzetmeleridir. Bu durum tıpkı, gölgenin kişiden, aydınlığın

güneşten, âlemin ise Tanrı'dan ayrılığının düşünülmemeyeceğini iddiâsına benzemektedir.⁵ Gazâlî bu hususta filozofların yanılaşa düştüklerini zira âlemin ezeli olduğunu düşünmenin, sonunun küfürle sonuçlanacak imanî bir mesele olduğunu düşünerek, felâsifeyi küfürle itham ettiği meselelerin başına da bu hususu yerleştirmiştir. Âlemin ezeliği hususu tarihsel olarak Aristo'ya kadar gitmektedir.⁶ Gazâlî problemin Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine doğrudan bir saldırı haline geleceğini düşündüğünden, savunmasını mensubu olduğu Eş'arici algı üzerinden şu şekilde ifade etmektedir. "Âlem ezeli bir irade ile yaratmıştır; o irâde âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğunun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğu anda ezeli iradeyle murâd edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsemesine engel olan ve onu imkânsız kılan ne olabilir?"⁷

Gazâlî, ezeli olandan hâdis olanın sudûr etmeyeceğine dair argümana karşı çıkarken, temelde sonsuzluk kavramının sadece yaratıcı için kullanılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre fiziki âlemde gözlemlenen nedenselliği sonsuz bir teselsül varmışçasına açıklama imkanı da yoktur. Bu hususu düşünür epistemolojik nedensellik kısmında daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Onun ontolojik nedensellik algısını şekillendiren en önemli husus, Tanrı'yı vasıflandıran mutlak irade ve kudretin imkan düzeyinin daima korunmasıdır.

Gazâlî'nin ezeli (kadîm) ile hâdis (yaratılmış) arasındaki ilişkide Tanrı'nın iradesine yaptığı vurgunun yanında, felsefecilerin kullandığı yolu kullanıp ortaya konan argümanın mantıksal açıdan geçerli olup olmamasını irdelemektedir. Hem akli hem de mantıken içinde bulunduğumuz âlem hakkında temelde iki tür yargıda bulunabiliriz. Ya filozofların dediği gibi kadîm (ezeli) ya da Gazâlî'nin belirttiği gibi hâdis (yaratılmış)tır. Bunun dışında üçüncü bir imkânı, akli ve mantıkî açıdan ortaya

³ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.58

⁶ Bkz, Aristo, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul-1996, 994a, s.18-19.

⁷ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.17.

⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.16.

koyma ihtimalimiz yoktur. Bu âlemin cisimlerden, cisimlerin ise cüzlerden meydana geldiğini unutmamak gerekmektedir. Bu gerçeğe uygun olarak âlem bütünüyle cisimlerden meydana geldiği için âleme hâdis diyebiliriz. Bu durumda da Tanrı'nın varlığına dair delile de kavuşmuş oluruz. Zira "her hâdisin bir yaratıcısı bulunmalıdır" ilkesine binaen eğer bu âlem hâdis ise muhakkak bir muhdis olması gerekir. Her hâdis'in (yaratılmışın) hudûs bulabilmesi için bir nedene ihtiyaç duyması gerektiği Gazâlî tarafından zorunlu ilke olarak kabul edilir.⁸ Yani her olayın bir nedeni olması gerekir. Buna itiraz edilip bunun nasıl bilindiği sorulursa, Gazâlî'ye göre bu durum aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir kavramdır.⁹ Gazâlî bunu *İktisâd*'da şu şekilde formüle etmektedir: "Âlem hâdistir, her hâdis'in bir nedeni vardır, âlemin de bir nedeni vardır"¹⁰ Tanrı âlemin yaratıcısı ve nedenidir. Bu zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir gerçektir.¹¹ Yani Tanrı fâil, tek neden, zâtı hakiki ve fiilinde benzeri olmayan ilk nedendir. Ayrıca diğer nedenler onun arazı durumundadır. Bu sebeple O, Fâil-i Muhtâr olarak da isimlendirilmiştir.¹²

Gazâlî, Tanrı'nın Fail-i Muhtar olduğunu göstermek için, âlemin imkân düzeyini irdelemeye çalışır. Doğal olarak Gazâlî de diğer düşünürlerin yaptığı gibi bir şeyin varlığına dair üç türlü halden bahsetmektedir. Bu şeyi âlem olarak tasavvur ettiğimizde onun için ya "vâcib", ya "muhâl" ya da "mümkün" tanımlamasını getirmek durumundayız. Bu durumu Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alan Gazâlî, vâcib ve muhâl şıklarını hemen elemektedir.¹³ Geriye kalan, varoluş bakımından önceliği ve sonralığı birbirine eşit bir "imkân" halidir. Yani temelde âlemin varlığı kadar yokluğu da mümkündür ve imkân açısından yokluğa denk olan varlık yönü belirlenmiştir. Gazâlî aslında vâcib, mümkün ve muhâl türünden bir sınıflamanın aklın yargılarından başka bir şey olmadığını düşünmektedir.

⁸ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 24, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, I.Baskı, Lübnan-2004, bu eser bundan sonra *İktisâd* kısaltmasıyla kullanılacaktır; Gazâlî, *Me'âricü'l-kuds*, Matbaâ-ı İstiklâlî'l Kahire, yrs-trh, s.90.

⁹ Gazâlî, *İktisâd*, s.25.

¹⁰ Gazâlî, *İktisâd*, s.30.

¹¹ Gazâlî, *İktisâd*, s.30.

¹² Ferid Cebr, "Takdim", *Mefhûmu's-Sebebiyye Beyne'l-Müekellimîn ve'l Felâsife* (içinde), Cırâr Cihâmi, Dârü'l-Maşrık, Beyrut-1992, s.11-12.

¹³ Gazâlî, *İktisâd*, s.53.

Buna bağlı olarak ortaya koyduğu tanımlamada zorunlu varlığı, varoluşu için bir nedeni bulunmayan olarak tanımlarken, bunun dışındaki her şeyin mümkün kategorisinde olduğunu beyan etmiştir.¹⁴

Gazâlî âlemin ezeliyeti hakkında fikir yürütenleri dört grup olarak ele almaktadır.¹⁵ Bunlardan birincisi olan filozoflar, Tanrı'nın zâtını kadîm olarak kabul ettiklerinden, âlemi de kadîm kabul ederler. Buradaki Tanrı-âlem arasındaki ilişki, ışık-güneş, neden-etki ve gölge ile sahibi arasındaki ilişki gibidir.¹⁶ Gazâlî doğal olarak, baştan beri ifade ettiğimiz gibi böyle bir kabulün imkânsız olduğunu, zira bunun hem düşünsel bağlamda yanlış hem de dini açıdan pek çok problemin oluşmasına neden olduğunu beyan etmiştir. Bu gruplardan ikincisi ise İslam kelamının ilk grubu olan Mutezile olarak beyan edilmiştir. Onlara göre âlem hâdis olup, bu durum ne yaratmadan önce ne de yaratmadan sonradır. Bu durum yaratma anında meydana gelmiştir. Gazâlî üçüncü ve dördüncü grubu ele alırken bunların tam olarak kimler olduğunu ifade etmez ancak görüşlerini şu şekilde ifade eder: Üçüncü gruba göre, âlem, Tanrı'nın zâtında hâdis bir irâde ile hâdis olmuştur. Dördüncü grup ise, kadîm irâde, âlemin meydana gelmesine taalluk ettiği anda, Tanrı'nın irâdesi hâdis olmaksızın ve kadîm sıfatı değişmeksizin âlem hâdis olmuştur der.¹⁷

Daha önce de beyan ettiğimiz gibi, ontolojik nedensellik bağlamında Gazâlî'nin eleştirilerinin merkezinde, Tanrı'nın mutlak irade ve kudretine verdiği anlam yatmaktadır. Böyle bir irade için herhangi bir nâkıs durumu düşünmek bile aslında imkânsızdır. Ancak filozofların açıktan; bazılarının da sudûr teorisinde gördüğümüz gibi, ezeli varlığın hâdis olanla ilişkisinin geçersizliğini iddiâ ederken kullandıkları sonsuzluk kavramına Gazâlî, oldukça nitelikli eleştiriler getirmiştir. Öyle ki bu eleştiriler, İslam düşüncesinde hudûs delili olarak anılan, klasik Tanrı kanıtlamaları için kullanılan argümanı derinden etkilemiştir. Bu etki sonrasında Hıristi-

¹⁴ Gazâlî, *Makâsîd'ül-Felâsife*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, thk. Ahmet Ferid Mezîdî, Lübnan-2003, s.103. Bundan sonra bu esere *Makâsîd* diye atıfta bulunulacaktır.

¹⁵ Gazâlî, *İktisâd*, s.62-63.

¹⁶ Gazâlî, *İktisâd*, s.63.

¹⁷ Gazâlî, *İktisâd*, s.56.

yan dünyada St. Thomas'ı ve günümüz dünyasında modern din felsefesi başlığı altında ele alınan kelam kozmolojik delilinin alt yapısını oluşturan “sonsuzluğun imkansızlığı” düşüncesine ilham olmuştur.

Ontolojik nedenselliğin diğer bir boyutunu teşkil eden, Fârâbî ve İbn Sînâ'da karşımıza çıkan sudûr teorisinde de göreceğimiz gibi, kadîm kavramı ile sonsuzluk kavramı birbirini tamamlayan iki kavramdır. Zira Tanrı'yı kadîm ve onun ilişkide olduğu âlemi de kadîm kabul ettiğimizde, bu ikisinin de zorunlu olarak ezeli olduğunu kabul etmiş oluruz. Gazâlî'ye göre filozoflar, âlemi ezeli kabul ederken, Tanrı'nın sonradan bir anda yaratmasının mantıklı açıdan izahını yapamadıklarından böyle bir açıklama yapmaya çalıştıklarını düşünür. Zira ortaya çıkan “Tanrı neden daha önce kâdir olduğu halde yaratmadı?”, “Neden bekledi de sonra yarattı?” şeklinde ortaya çıkabilecek epistemik problemlerden dolayı, tıpkı sudûrda olduğu gibi, Tanrı-âlem ilişkisini zorunluluk bağlamında açıklamaya çalışmışlardır. Ancak Gazâlî zorunluluk kavramının bu âlemdeki varlıklar açısından mantıksal bir açıklamasının olamayacağını düşünmektedir.

Aynı epistemik problem diğer bir kadîm kavram olarak kabul edilen zaman kavramında da ortaya çıkmaktadır. Gazâlî onun da âlem kavramı gibi hâdis olduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Bu bağlamda doğal olarak, filozofların Tanrı-zaman ilişkisi içinde Tanrı'nın önceliğinin zât bakımından olduğu görüşüne de karşı çıkmaktadır. Onun ifadeyle; “zaman sonradandır ve yaratılmıştır; ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur.”¹⁹

Gazâlî'ye göre Tanrı vardı ve âlem yoktu. Sonra Tanrı yine vardı ve onunla birlikte âlem de yaratıldı. Gazâlî'nin zamanın yaratılmışlığı hususundaki argümanları gerçekten dikkate değerdir. Câbirî'nin de belirttiği gibi, sonsuz zaman algısı beyâni Arap bilgi sahasına tamamıyla yabancıdır.²⁰ Bu açıdan Gazâlî'nin zamanın yaratılmışlığı hususunda

ortaya koyduğu yaklaşım, zamanı hareketin bir ölçüsü olarak kabul etmesi bakımından onu Aristo'ya yaklaştırmış; ama ezeli olmasına itirazla ondan ayırtmıştır. Goodman'ın deyimıyla Gazâlî aslında âlemin kîdemi ve zaman mefhumu açısından diyaletik olarak kısıkanılacak bir pozisyon ortaya koymuştur. Zira ona göre âlem, zaman ve madde sonradan meydana gelmiştir. Bunun böyle olması ayrıca zihnî bir aldatmaca da değildir. Gazâlî'ye göre böyle bir kabul, bu durumun, aşkın bir Tanrı tarafından meydana geldiğine inanmak için makul bir nedendir.²¹

Gazâlî'nin ontolojik nedensellik bağlamında ele alıp eleştirdiği iki husustan birisi de yukarıda kısmen giriş yaptığımız sudûr teorisidir. Âlemin ezeliği bağlamında itiraz ettiği, zaman, sonsuzluk ve madde kavramlarında ortaya koyduğu söylemin bir benzerini de sudûr teorisinde sergilemektedir. Birinci önceliğinin dini kaygılar olduğu açık seçik belli olan düşünür, kîdem-i âlem meselesinde merkezi konumda olan iradeyi de burada ön plana çıkartmaktadır.

Temelde Meşşâî ekolün hâkim olduğu İslam felsefesi geleneğinde, âlemin oluşumu hakkında ortaya konan düşüncelerden biri de sudûr teorisidir. Oldukça sofistike bir yapı arz eden teoriyi, bu çalışmamız içerisinde detaylı bir şekilde izah etme imkânı yoktur. Ancak Gazâlî'nin ortaya koyduğu görüşlerin anlaşılabilirliği açısından kısaca özetleyebiliriz. Temelde Yeni-Eflatuncu bir kökene sahip olan bu düşünce sistematik olarak, Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fâzıla*'sında İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sında ve *Necât*'ında karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî bu teoriyi hem *Makâsîd*'de hem de *Tehâfüt*'te ele almış ve zaman zaman da istihzâli bir şekilde eleştirmiştir. Temelde “birden bir çıkar” ilkesine dayanan, “feyz” ve “kozmetik akıllar teorisi” olarak da adlandırılan teoridir. Aslında içerik bakımından ele alındığında karşımıza bu âlemdeki oluşumu açıklama iddiasında olan ontolojik bir hiyerarşi çıkar. Bu sistemde, ilk neden olan ve varlığı zorunlu olan Tanrı'dır. Ondan ilk sadır olan şey “ilk akıl” olarak adlandırılan şeydir. Bu ilk akıl ontolojik bakımdan,

¹⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.22.

¹⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.32.

²⁰ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul-1999, s.249.

²¹ Lenn E. Goodman, “Ghazali's Argument from Creation (II)” *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, Is. 2, 1971, s.177.

bizâtihi mümkün, Tanrı'ya nispetle ise zorunlu bir varlıktır. O kendi mahiyetini ve Tanrı'nın mahiyetini tanımaktadır.

Sudûr teorisinde can alıcı nokta tam burada başlamaktadır. Tabiri caizse, oluşumun başlangıç noktası buradadır. Zira bu ilk akl'ın iki yönü bulunmaktadır. Bizatihi mümkün ve Tanrı'ya nispetle zorunlu olan bu akıl, hem kendini hem de Tanrı'yı bilmekte ve sonrasında tüm varoluş onu takiben tedricî bir şekilde çoğalarak meydana gelmektedir. Ancak tüm meydana gelme ilk kez Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucu birinci aklın meydana gelmesinde olduğu gibi ikinci akıl ve sonrasında ki süreç neredeyse faâl akıla kadar bu şekilde devam etmektedir. Birinci akıldan ikinci akıl meydana gelmiştir. Tıpkı birinci akılda olduğu gibi ikinci aklın kendisinin mümkün varlık olmasından dolayı birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Bu durum tıpkı güneş sisteminde gezegen sistemini andırır şekilde dokuz gök feleği ve nihayetinde bu âlem ile gök âlemi arasında sınır teşkil eden ay feleğine kadar devam etmektedir. Onuncu akıl olarak nitelendirilen ay feleği, filozoflarca zaman zaman Rûhu'l Kuds ve Cebrail olarak da tanımlandığı olmuştur. Buradan sonra fiziki dünyaya geçerek ayaltı âlem karşımıza çıkmaktadır. Adeta bir piramit gibi işleyen sistem aşağıya doğru indikçe genişlemekte ve ay altı olarak ifade edilen fiziki âlemden organik ve inorganik yaşam formlarına dönüşmektedir. Burada oluşumu karakterize eden kevn ve fesad döngüsünde başlangıçta felsefenin en primitif döneminde bile karşılaştığımız kadîm dört unsur karşımıza çıkmaktadır. Bu şekilde aşağıdan ya da yukarıdan bakıldığında ontik bir hiyerarşinin olduğu ama temelde birbirine bağlı bir oluşumdan bahsedebiliriz. Gazâlî sudûr teorisine dair geniş açıklamalarını *Makâsîd*²² adlı eserinde ortaya koymuş sonrasında da eleştirilerini sıralamıştır.

Köken olarak Yeni-Eflatuncu düşünceye kadar uzanan bir altyapısı olan bu teori, âlemin oluşumu hakkında kendi içinde belli bir mantığı ve zorun-

luluğu imlemektedir. Vâcib'ul vücûd olanla mümkün olan arasındaki ilişkide, aradaki bağı nasıl tanımladığımız, Gazâlî bakımından ortaya konulan eleştirilerin özünü oluşturmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'da gördüğümüz bu teorinin içeriğinde mahza iyilik ve güzelliğin kendisi olan Tanrı'dan diğer tüm şeyler irade ve ihtiyar olmaksızın, bir anlamda tabii bir zorunlulukla ondan çıkmış (sudûr etmiş)tir. Buradaki zorunluluk, Allah'ın zâtında mündemiç olan bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu durum, O'nun inâyetinin bolluğu ve yetkinliğinden dolayı, irâdesine gerek kalmaksızın varoluş kendiliğinden sudûr etmiştir. O, aslında her şeydir. İlk aklın meydana gelişinde olduğu gibi; O hem akıl; hem akleden; hem de akledilendir. Böyle bir düşünce sisteminin gereği olarak Tanrı kendi zâtını bilmesiyle birlikte varoluşun asıl nedeni duruma gelmiştir. Bundan dolayıdır ki filozoflar, bilme ile yaratma aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanmışlardır.

Felsefî yapı bakımından kendi içinde bir insicâmı olan bu sistem, kaynağını aldığı Yeni-Eflatuncu algıdaki bazı kabulleri dinî açıdan revize etmişse de, Gazâlî bakımından oldukça problemli bir teori durumundadır. Zira Tanrı'yı tanımlarken, onun yaratma eylemini açıklamak için ortaya konulan zorunluluk kavramı dinî epistemoloji açısından kabul edilemez bir durumdur. Aynı kıdem-i âlem meselesinde de olduğu gibi, dinî epistemolojide olmazsa olmaz olan tek şey, Tanrı'nın mutlak irade ve kudretidir. Bunu sınırlayacak herhangi bir düşünce veya algı şekli, her ne şekilde olursa olsun kesin bir şekilde reddedilmelidir. Sudûr teorisinde karşımıza çıkan ve kıdemi âlem problemindekinde nispeten daha yumuşak bir yapı arz eden "tabii zorunluluk" kavramı, teori bakımından açıklayıcı olmasına rağmen, Gazâlî açısından Tanrı'yı tanımlama hususunda bir nâkisa olarak kabul edilir.

Gazâlî'ye göre sudûr teorisini ortaya koyan filozoflar kendilerine göre bir anlamda kıdemi âlem mevzuunda karşımıza çıkan sonsuzluk kavramına ve neden-etki ilişkisindeki sonsuz teselsüle, sudûr teorisinin başlangıcı olarak gördükleri Tanrı'yı ilk neden olarak göstermekle çözüm bulduklarını düşündüklerini ifade eder. Bu çözüm belli bir açıdan önemli ve dikkate değerdir. Ama çözümün niha-

²² Düşünürün sudûr teorisini açıklama tarzı için bkz; Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsîd'ül-felâsife)*, Çev. Cemaladdin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara-2002. s.224-233, ayrıca bkz, Gazâlî, *Tehâfüt*, s.69.

yetinde içerdiği “tabii zorunluluk” kavramı Gazâlî’ye göre mutlak irade sahibi bir varlık hakkında epistemik bir dayatmadır. Gazâlî bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: “Sizin sözünü ettiğiniz şeyler birtakım dayatmalardan ibarettir. Oysa gerçekte bu (sudûr teorisi) üst üste karanlık girdaplardan farksızdır. Şayet insan bunu rüyada gördüğünü anlatsa, bu, mizacının bozulduğuna delil sayılır veya bu tür sözler; nihayet birtakım tahminlerden öteye gidilemeyen fikhî konular hakkında söylese bunların zann-ı gâlip ifade etmeyen bir sürü saçmalık olduğu söylenebilirdi.”²³

Gazâlî’nin teoriye istihzâlî yaklaşımını destekleyen epistemik temeller sadece yukarıda ifade ettiğimiz tabii zorunluluk düşüncesiyle sınırlı değildir. Ona göre teori daha başından itibaren problemlili argümanlar üzerine kurulmuştur. Daha teorinin başında karşımıza çıkan “birden bir çıkar” ilkesinin bizatihi kendisi problemlidir.²⁴ Zira birden bir çıkmasıyla meydana gelen ilk şey olan ilk akıl, aslında tekliği değil çokluğu ifade etmektedir. Zira ilkede ifade edildiği gibi gerçekten birden sadece bir çıkmış olsaydı, âlemde gözlemlediğimiz çokluğun meydana gelmemiş olması gerekirdi. Ancak teoride karşımıza çıkan ilk akıl aslında kendisinde ikilik bulunan bir ontolojik bir zâtı içermektedir. Gazâlî’ye göre böyle bir kabulde neden etki ilişkisinde, etki niceliksel açıdan daha değerli bir konuma geçmektedir. Zira ilk neden olarak kabul edilen Tanrı’dan sadece bir şey taşmışken, ilk akıldan daha fazla şey taşmıştır.²⁵

Gazâlî’nin sudûr teorisine getirdiği eleştirilerden birisi de fâil-fiil ilişkisi bakımından mantıkî bir açıklamanın getirilemeyeceği hususundadır. Gazâlî’ye göre cansız nesnelere fiili olamaz. Eylemlilik durumu ancak canlılara has bir özelliktir. Bu açıdan cansız bir nesneyi fâil olarak nitelendirmek sadece mecazî bir anlam taşımaktadır.²⁶ Bu bilgiyi sudûr bağlamında ele aldığımızda, Tanrı’dan sudûr eden sistemde, O’nun iradesinden söz etmek mümkün olmadığına göre, gerçek bir fâil-fiil ilişkisini nasıl kurabiliriz? Tanrı’nın yaratma iradesini nasıl

açıklayabiliriz? Tanrı âlem ilişkisini felsefecilerin yaptığı gibi, tıpkı kıdem-i âlem meselesinde olduğu haliyle, güneş ve aydınlık analogisini kullanarak açıklamak mümkün müdür?²⁷

Gazâlî açısından tüm bu soruların cevabı olumsuzdur. Onun ifadesiyle; “önce yok iken sonradan var olmayana fiil adının verilmesi gerçek değil sırf mecazdır. Sebep birlikte bulunan sebepliye (malul) gelince, bu durumda iki sonradan olandan ve iki ezelden söz etmek mümkündür. Nitekim “ezelî bilgi, şanı yüce Allah’ın âlim oluşunun sebebidir (illet)” denilir ve bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma sadece fiil adının verilmesiyle ilgilidir. Sebebin sebeplisine ancak mecazî olarak sebebin fiili denir, hatta fiil bile denmez. Fiil olabilmesinin şartı, yok iken sonradan olmasıdır. Şayet bir kimse varlığı sürekli olan ezeliyi başkasının fiili olarak adlandırmayı mümkün görüyorsa, istiare yoluyla mümkün görüyor demektir. Siz [filozofların] “Eğer parmakla beraber suyun hareketinin ezeli ve sürekli olduğunu varsaysak, suyun hareketi fiil olmaktan çıkmaz” sözünün bir aldatmacadır. Çünkü bu durumda parmağın bir fiili yoktur. Fâil irade eden parmağın sahibidir. Eğer fâilin ezeli olduğunu varsayarsak parmağın hareketi, bu hareketin her cüzü, yoktan meydana gelmesi bakımından onun fiilidir. İşte o, bu itibarla fiil sayılır. Suyun hareketine gelince, onun fâilin fiili olduğunu söyleyemeyiz. Aksine nasıl olursa olsun şanı yüce Allah’ın fiilidir.”²⁸

Gazâlî’nin ontolojik nedensellik bağlamında sudûr teorisinde eleştirdiği önemli bir hususta Tanrı’nın sıfatları meselesinde ortaya çıkmaktadır. Zira Gazâlî sudûr bağlamında filozofların Tanrı’nın bütün sıfatlarını zâta indirgemekle suçlamıştır.²⁹ Ona göre, filozoflarda sıfat konusunda Mu’tezile’nin düştüğü hataya düşmüştür.

Gazâlî’ye göre sudûr teorisinin en problemlili olduğu husus, teorinin yapısına hakim olan ontolojik nedensellik hiyerarşisi içindeki zımnî deterministik tavidir.³⁰ Böyle bir kabul sonucunda doğal

²³ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.70.

²⁴ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s.224.

²⁵ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.72.

²⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.61.

²⁷ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.58.

²⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.65.

²⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.93.

³⁰ M.Said Şeyh, “Gazâlî”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, c. II, çev: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, ed. M. M. Şerif, İstanbul-1990, s.226.

olarak, Tanrı'nın irâde ve kudreti ortadan kalmakta ve yaratma fiiline nâkisa gelmektedir.³¹ Zira Gazâlî'ye göre mutlak bir kemâlâtı ifade eden Tanrı algısı ile sudûr teorisinde karşımıza çıkan zorunlu yapı yapısal olarak birbiriyle çelişmektedir. Zâtının gereği ortaya çıkan, kendi içinde zımnî deterministik bir tavır içeren bu tür varoluş kabul edilemez bir durumdur.³² Bu aslında doğrudan Tanrı'nın irade ve kudretinin bir tezahürü olan sonradan yaratmayı reddetmektir.³³ Bu nedenle Gazâlî sudûr teorisini eleştirmekte ve reddetmektedir.

EPISTEMOLOJİK NEDENSELLİK

Gazâlî'nin ontolojik bağlamda şiddetli bir şekilde eleştirdiği nedensellik algısının, epistemolojik nedensellik bağlamında da kısmen devam ettiğini söylemekle beraber, bilginin imkânını gerekli kılacak düzeyde epistemik bir nedenselliği yadsımadığı bir görüşe sahip olduğunu bilmekteyiz. Gazâlî'nin düşünce dünyasına hakim olan teolojik bakış açısının, tüm görüşlerini derinden etkilediğini, ontolojik nedenselliğe kıyasla, epistemolojik nedensellik eleştirisinde daha net bir şekilde görmek mümkündür.

Neden ve etki arasındaki ilişki üzerine kurulu nedensellik düşüncesinde aradaki ilişkinin mahiyeti her zaman tartışılan problemlerin başında gelmiştir. Gazâlî'nin ele aldığı bu ilişki bilginin imkânı bakımından daha sonraları David Hume'da gördüğümüz tümevarımın imkânı bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir. Gazâlî'nin epistemolojik nedensellik eleştirisinin temelinde de aslında neden ve etki arasında var olduğu kabul edilen ilişkinin zorunlu mu, değil mi? sorusuna bağlı olarak ortaya konan bir retorik yatmaktadır.

Gazâlî filozofların nedensellik algısını *Tehâfût*'te şu şekilde özetlemektedir: "Varlıkta görülen sebeplerle, sebepliler arasındaki ilişkiyi onları birbirine bağlayan zorunlu bir ilişki saymışlardır. Dolayısıyla sebepli olmadan sebebin, sebep olmadan

sebeplinin varlığı ne güç, ne de imkân dahilindedir."³⁴ Bu kabul aslında ontolojik ve epistemolojik nedenselliğin tanımsal açıdan birbirine yaklaştıkları yeri de ifade etmektedir. Zira düşünürün zımninden de olsa Tanrı'nın tabii fâil olarak kabul edildiği Tanrı tasavvuruyla,³⁵ filozofların sudûr teorisinin keşiştiği nokta olarak fâillik meselesini görebiliriz. Ancak filozoflardan farklı olarak Gazâlî'nin fâillik algısını kuşatan algının yaratma gücünün bir yansıması olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Gazâlî'nin epistemolojik nedenselliğe getirdiği eleştirilerin ve belli ölçüdeki zımnî bir nedensellik algısının anlaşılabilirliği için epistemolojik nedenselliğin ne olduğuna kısaca bakmak gerekmektedir. Aslında konumuzun başında kısaca neden kavramının tanımında kısmen değindiğimiz unsurları, nedensellik kavramı bağlamında üç açıdan özetleyebiliriz: (a) Tabii âlemde eşyada ve olaylarda gözlemlenen nedensellik ilişkisi yadsınamaz bir olgudur. (b) Gözlemlenen bu nedensellik ilişkisindeki neden ve etki arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır. (c) Bu ilişkiye binaen Tanrı'nın etkisiz nedeni ya da nedensiz etkiyi yaratması mümkün değildir. Zira o bunları zâtı gereği tabii olarak yapmaktadır. İşte bu üç husus aslında Gazâlî'nin nedensellik yadsımasının temel iskeletini de oluşturmaktadır.³⁶ Bu üç husus Gazâlî'ye göre teker eleştirilmiş ve önemli itirazlara uğramıştır. Birinci maddede karşımıza çıkan nedensellik anlayışı, epistemik açıdan ve felsefi açıdan önemli bir tecrübenin sonucu olarak ortaya çıkmış bir gerçekliktir. Tabii âlemde oluş ve bozuluş arasında, ya da bir şeye dair ortaya konan herhangi bir bilginin arka planında gerçekleşen bir nedensellik algısı ve kabulü yatmaktadır. Ancak yadsınamaz bir gerçeklik olarak nitelendirilen "nedensellik" kabulünün Gazâlî açısından bazı istisnaları taşıması gerekmektedir. Zira deterministik bir yapının imlediği nedensellik algısı, Müslümanların doğal olarak da Gazâlî'nin, zihni ve akidevi açıdan karmaşa içine düşmesine neden olmaktadır. Zira böyle bir kabul Müslümanlar ve diğer inananlar açısından önemli bir bilgi unsuru olarak kullanılan mucize ola-

³¹ Bkz., Macid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, George Allen&Unwin Ltd, London-1958, s.65, Ebu Ya'rub el-Merzûkî, *Mefhûm'us-Sebebiyye i'nde'l-Gazâlî*, Tunus-trh, s.33.

³² Filozofların bu türdeki düşünceleri için bkz., Gazâlî, *Tehâfût*, s.128. Gazâlî burada filozoflar olarak nitelendirdiği kişilerin aslında Fârâbî ve İbn Sînâ olduğu anlaşılmaktadır.

³³ Gazâlî, *Tehâfût*, s.131.

³⁴ Gazâlî, *Tehâfût*, s.163.

³⁵ Ebu Ya'rub el-Merzûkî, *Mefhûm'us-Sebebiyye i'nde'l-Gazâlî*, s.28.

³⁶ Bkz.: Ebu Ya'rub el-Merzûkî, *a.g.e.*, s.27.

yını/inanışını açıklamayı imkânsız kılmaktadır. Eğer her şey determinist bir nedensellik içinde gerçekleşmiş olsaydı dinlerin ve dolayısıyla İslam'ın da akidevi/epistemik bir anlam yüklediği mücizelerin hiçbirinin gerçekleşmemiş olması gerekirdi. Düşünürün ortaya koyduğu bu itiraz aslında nedensellik algısının ikinci şıkkında karşımıza çıkan 'zorunluluk' kavramına da bir anlamda cevap niteliği taşımaktadır. Zira ikinci maddede neden ve etki arasında gözlemlenen ilişki filozofları göre zorunlu olarak nitelendirilmiştir. Böyle bir nitelendirme daha önce de gördüğümüz gibi, Gazâlî'nin zihin dünyasını şekillendiren mutlak irade ve kudret sahibi Tanrı algısına tamamen zıt bir durum teşkil etmektedir. Bu açıdan filozoflarca dillendirildiği ifade edilen üçüncü şıktaki, etkisiz neden veya nedensiz etkiyi yaratması imkânsızdır, yargısının ortaya çıkardığı anlam Gazâlî açısından kabul edilemez bir sonuçtur. Ona göre Tanrı tüm eylemlerinde hürdür. Ona hiçbir zorunluluk atfedilemez. Mutlak irade ve kudret sahibi olan bir varlığa herhangi bir mecburiyet atfedilemez. Böyle bir algı önü alınamayacak farklı algıların oluşmasına ve akîdevî problemlerin ortaya çıkmasına neden olur ki, Dehrîlerin Tanrı'ya ihtiyaç duymayan âlem algısının temelinde de böyle bir düşünce sistemi yatmaktadır.³⁷

Gazâlî'nin epistemolojik nedensellik algısını karakterize eden tavır *Tehâfüt'ül-Felâsife*'nin on yedinci meselesinde ortaya çıkmaktadır. O da yaşadığımız âlemde gözlemlenen bir ilişkinin olduğunu kabul etmektedir. Normal bir gözlem sonucunda fark edilen bu ilişkinin zamanla zorunlu olduğuna dair bir kanıya sebep olduğunu da kabul etmektedir. Gazâlî gözlemlenen ve zorunlu veya daimi olarak nitelendirilen bu ilişkiye *âdet* ismini vermektedir. Ona göre tabiatta gözlemlendiğimiz düzenlilikler bizde belli bilgisel birikimlerin oluşmasına imkân vermektedir. Bu birikimlerin bilgisel olarak bir anlam ifade etmesinin arkasında zamanla kazandığımız tecrübeler yatmaktadır. Ancak ne kadar gözlem yapsak ya da tecrübe kazanmış olsa da gözlemlendiğimiz ilişkiyi zorunlu olarak nitelendirmeyi gerektirecek bir durum yoktur. Bundan

dolayı onlardan herhangi birinin varlığı ya da yokluğu diğerini gerektirmemektedir.³⁸ Gazâlî'yi böyle bir sonuca götüren ve *âdet* kavramıyla/teorisiyle açıklanan bu durumun anlaşılması düşünürün bilgi anlayışını bilmeyi gerekli kılmaktadır.

Gazâlî *el-Kıstâs'ül-Müstakîm* adlı eserinde zorunlu ilmin iki öncülü olması gereğinden bahseder. Bunlardan birincisi tecrübe, ikincisi ise duyularımızdır. Bu öncüllerden tecrübenin bir gereği olarak ağır olan bir şeyin sarkmasının hafif olana kıyasla daha şiddetli olacağı önceden bilinmektedir. Bu bilgiyle terazideki ağır olan kefenin aşağıya doğru sarkacağı Gazâlî'ye göre tecrübeyle sabit külli bir bilgidir. Bunun yanında duyusal olarak herhangi bir tecrübeye dayanmadan, terazinin her iki kefesini de eşit gibi görülmesinden onun zorunlu olarak eşit olduğu hükmü çıkarılabilecektir. Gazâlî bu her iki durum için herhangi bir şüpheye düşmeksizin bunları rey ve aklî kıyas olarak isimlendirmektedir.³⁹ Gazâlî, Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz İbrahim kıssasından hareketle, onun bilgiye ulaşmasındaki akli süreci⁴⁰ bir örnek kabul ederek hissi-akli bir tecrübenin imkânını kabul etmiştir. Gazâlî *Kıstâs'ta* yaptığı bu bilgi sınıflamasının yanında *Mihakku'n-Nazar*'da da bilginin imkanına dair yedili bir sınıflama yapmaktadır.⁴¹ Temelde ilk dördü üzerinde önemle duran düşünürün bu sınıflaması şu maddelerden oluşmaktadır: (a) Evveliyât (b) İç gözlemler (c) Dış gözlemler (d) Tecrübe (e) Tevâtürle bilinen bilgi (f) Vehmiyyât (g) Meşhûrat. Bu sınıflamanın birinci maddesini teşkil eden evveliyât, aklın gereği bildiğimiz bilgileri ifade eder. Mantıksal bir yapıyı gerektiren evveliyât'a göre birbirinin aynı olan iki şeyden birinin doğru olarak nitelendirilirken diğerinin yanlış olarak nitelendirilmesinin imkânsız olması gibidir. İkinci maddede karşımıza çıkan iç gözlemlerden kasıt, insanın beş duyusu olmaksızın sahip olabildiği bilgi düzeyini ifade eder. Korku ve açlık bu bilgi türüne örnek olarak verilmiştir. Üçüncü madde ise dış gözlemdir. Duyularımızla elde ettiğimiz bilgi alanını ifade eder. Dördüncüsü

³⁸ Bkz, Ebu Ya'rub el-Merzûkî, a.g.e., s. 103.

³⁹ Bkz, Gazâlî, *Kıstâs'ül-Müstakîm*, Dârü'l Maşrîk, III. Baskı, thk. Viktor Şelhet, Lübnan-1991, s.44.

⁴⁰ Bkz, Gazâlî, *Kıstâs'ül-Müstakîm*, s.49-50.

⁴¹ Bkz, Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakku'n-Nazar)*, çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul-2002, s.99-105.

³⁷ Bkz.; Ebu Ya'rub el-Merzûkî, a.g.e., s. 28.

ise Gazâlî'nin *âdet* olarak nitelendirdiği alışkanlıklarımıza dayanan bilgilerden müteşekkil tecrübe alanıdır. Düşünüre göre nedensellik prensibini harekete geçiren de bu maddedir.

Gazâlî'nin bilgi anlayışında bilginin anlam ve oluşumu bakımından burhânî kıyas'ın önemli bir yeri vardır. Gazâlî bu kıyası iki temel bölüme ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olan "burhân'u lime" ye göre etkinin varlığı nedenini ortaya koyar. İkincisi ise "burhân'u inne" dir ki, etkinin varlığının tasdikini ortaya koymaktadır. Mesela bir yerde duman olduğunu söyleyen birisine neden böyle dedin? diye sorulduğunda, çünkü orada ateş var diye cevap verir. Bu durumda "ateş olan yerde duman vardır" önermesi ortaya çıkar ki, bu da "burhân'u lime" yi göstermektedir. Burada burhân'u inne arasındaki fark ise doğrulamanın nedeninin ateşin varlığıdır. Ancak bu durum ateşin varlığının nedenini bize vermemesidir. Gazâlî'nin deyimiyile: "Nedenli nedene delâlet eder; aynı şekilde neden de nedenliye delâlet etmekte fakat nedenli nedeni gerektirmektedir. Ama neden nedenliyi gerektirmektedir. Bu durum burhân'u inne ile burhân'u lime arasındaki farkı göstermektedir".⁴²

Yukarıda da beyan ettiğimiz gibi Gazâlî'nin epistemolojik nedenselliğini karakterize eden düşünce dünyası *Tehâfüt*'ün on yedinci meselesinde ortaya koyduğu görüşleriyle daha net ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda on yedinci meseleye daha derinlemesine bakmak gerekmektedir. Düşünürün daha bu meselenin başında serdettiği düşünceleri aslında sahip olduğu algının da açık bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî meşhur on yedinci meseleye şu şekilde başlamaktadır: "[Tabiatla süregelen düzende] alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktirân) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında "Bu odur", "O da budur" denilemez."⁴³ İki-

sinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesele su içmek ile suya kanmak, yemek yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat, zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün ilişkilerde böylece sürüp gider. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarak bunun imkansız olduğunu ifade etmişlerdir".⁴⁴

Gazâlî nedensellik ilişkisinde yadsımaya çalıştığı zorunlu nedensellik ilişkisini bir kenara bıraktığımızda aslında *Madnun*'da neden ve etki arasındaki ilişkiye dair genel kabulünü ortaya koymaktadır. Epistemolojik nedensellik meselesinde düşünürün, fiziki âlemdaki nedensellik ilişkisine toptan bir yadsıma getirdiğini söylemek mümkün değildir. Onun *Madnun*'da da ifade ettiği gibi her olayın bir nedeni vardır. Nedensellik zincirindeki her halka kendinden sonrakinin nedeni ve öncesine göre de etkisidir/nedenlidir. Tanrı'nın olanları nedenlere bağlamasında hikmetler bulunmaktadır. Bu âlem gâyet düzenli aksamayan kurallara göre işlemektedir. Neden ve etki arasındaki ilişki aslında bu âlemden zâten mevcut olan ilahî nizâmın bir plana göre değişmeden işlemesinden başka bir şey değildir.⁴⁵ Düşünürün serâhatle ortaya koyduğu nedensellik düşüncesinde karşı olduğu husus aslında "âdet" "alışkanlık" "sünnetullah" olarak nitelendirilen düzenin zaman zaman değişebilecek niteliğinden dolayı, aradaki vâki olduğuna inanılan

⁴² Gazâlî, *Makâsîd*, s.57

⁴³ Bu hususta Gazâlî üzerine yazılarıyla tanınan M. Marmura şöyle bir yorum yapmaktadır. Ona göre Gazâlî'nin burada öncelikle varmak istediği hususun, nedenselliği karakterize eden zorunlu nedensellik bağının ne mantiki ne de empirik açıdan kanıtlanamayacak olduğudur. Aslında neden ve etki arasındaki ilişkide İbn Sînâ'nın değindiği gibi bir özdeşlik söz konusu değildir. Gazâlî'de tam noktadan hareketle, madem bunlar birbirine eşit değiller, o zaman birinin onaylanması durumunda diğerinin reddedilmesi bir çelişki doğurmalıdır diye ifade eder. Bkz, Micheal E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of History of Philosophy*, v.3/2, 1965, s.187.

⁴⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.166.

⁴⁵ Gazâlî, "Madnün-u bihi alâ Gayr-i Ehlihi", *Mecmûa'tu Resâil el-İmâmî Gazâlî* (içinde) mür.: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektkebetü't-Tevfikiyeh, Kahire-trs, s.363.

ilişkinin mahiyetine getirdiği eleştiridir. Gazâlî'nin yapmaya çalıştığı şeyin aslında mensubu olduğu Eş'ari algının içinde gayet önemli bir mâhiyet arz etmektedir. Tanrı'ya yüklenen mükemmellik ve bunun doğal sonucu olan mutlak tenzih düşüncesi, Kâdir-i mutlak bir yaratıcı algısına neden olmuştur. Bundan dolayı Tanrı'nın güç ve kudretini sınırlandırma ihtimali olabilecek tüm düşünce tarzları ve imkânları ademiye mahkûm edilmeye çalışılmıştır.

Gazâlî'nin epistemolojik nedensellik bağlamında ortaya koyduğu eleştirilerine örnek olarak verilebilecek en güzel misallerin başında kuşkusuz "ateş-pamuk" analojisi ve sonrasında Hz. İbrahim'in ateşe atılıp yanmama olayı gelmektedir. Nedensellik yasası gereği yan yana geldiklerini düşündüğümüz ateş-pamuk ilişkisinde, ateşin daima pamuğu yakması gerekmektedir. Ancak yaygın kanaatin aksine Gazâlî pamuk-ateş ilişkisinde, bunların birbirine teması oldukları halde pamuğun yanmamasının, ya da dokunmaksızın yanmasının mümkün olacağını savunmaktadır.⁴⁶

Düşünürü böyle bir savunmaya iten nedenleri anlamak için, onun daha önce ifade ettiğimiz nedensellik algısına ve Tanrı'nın irade ve kudretini nasıl konumlandığına bakmak gerekir. Zira temelde filozofların argümanlarına karşı bir savunma pozisyonunda kalan Gazâlî filozofların iddialarını şu şekilde anlamaktadır: Filozoflara göre bu iki şeyin ilişkisinde yakma fiiline gerçekleştiren yalnızca ateştir. Burada ateş yakma eylemini isteyerek değil doğası gereği gerçekleştirmektedir. Zira o bu doğasından dolayı yanabilen her ne şeyle temas ederse doğal olarak onu da yakması gerekmektedir. Bu durum için de herhangi bir engel de söz konusu değildir.⁴⁷ Gazâlî filozofların ifade ettiği tabii fâillik durumuna, sahip olduğu ontik ve epistemik yapıdan dolayı itiraz etmektedir. Zira pamuktaki yanma sırasında meydana gelen siyahlığı yaratan ve onun yanıp kül olmasını sağlayan şey ateşin tabii fâilliğinden değil de, Tanrı'nın istemesiyle olmuş bir durum olarak kabul etmektedir. Tanrı böyle bir şeyi, ya melekleri ya da vâsitasız olarak

yaratmıştır.⁴⁸ Ateş bu ilişkide cansız bir unsur olduğundan onun herhangi bir etkinliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Gazâlî daha sonraları İbn Rüşd'ün de itiraz ettiği bir husus olan fâil-fiil ilişkisinde fâilin hiçbir zaman cansız varlık olamayacağını ileri sürmektedir. Ateş-pamuk ilişkisinin taraflarından birisi olan ateş, düşünüre göre cansız bir şeydir ve onun için herhangi bir fâillik durumundan bahsedilemez.⁴⁹ M. Marmura, Gazâlî'nin bu yaklaşımını bir tür agnostik tavır olarak yorumlayarak, düşünürün duruşunu tabii varlıkların nedensel fâillikleri olamayacağını ve tabi olayların sadece Tanrı tarafından yaratıldığına dair düşüncenin Gazâlî tarafından paylaşıldığını ifade eder.⁵⁰ Gazâlî fiziki dünyada bu denli açık olan ve herkesin kesin bir kanaatmişçesine ifade ettiği bu duruma *Tehâfüt*'te şu şekilde bir açıklama getirmektedir: "[Filozofların] ateşin dokunmasıyla yanmasının meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Bu gözlem yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka bir sebebi yoktur. Zira hayvan spermasında ruh ile idrâk ve hareket güçlerinin birleşmesinin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktaki sınırlı (tabii) güçlerden doğduğunda ihtilaf yoktur. Aynı şekilde babanın rahime spermayı bırakmak suretiyle oğlunu meydana getirmediği, onun hayatının, görmesinin, iştmesinin ve ondaki bütün hayati işlevlerin fâili olmadığı konusunda da herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bütün bu işlevlerin babada bulunduğu bilindiği halde hiç kimse bunların baba tarafından var edildiğini söylememektedir. Aksine bu işlevler ya vâsitasız ya da bu tür olayları meydana getirmekle görevli melekler vasıtasıyla Allah tarafından yaratılmıştır. Yaratıcının varlığını kabul eden ve kendisiyle tartıştığımız filozofların kesin olarak benimsediği görüş budur."⁵¹

⁴⁶ Gazâlî'nin ontik anlayışında Tanrı yaratma fiilini ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Aslında yaratmayla ve diğer tüm şeylerle ilgili nedenleri düzenli bir şekilde yaratmaktadır. Ancak nihai tek fail sadece odur. Bu durum ateş ve pamuk örneği için de geçerlidir. Bkz, Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality" *Journal of the American Oriental Society*, vol.100, Is.4, 1980, s.401.

⁴⁹ Bkz, İbn Rüşd, "Tehâfüt'üt Tehâfüt" *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* (içinde), çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul-2003, s.483.

⁵⁰ Micheal E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", s.183.

⁵¹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.167.

⁴⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.166.

⁴⁷ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.166.

Nedensellik düşüncesini karakterize eden neden ve etkinin birbirini takip edip, bir an dahi olsa birlikte bulunması durumu Gazâlî'nin eleştirisinin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Ona göre fiziki dünyada gözlemediğimiz neden ve etkinin birlikteliğine dair algularımız ve ortaya çıkan etkinin diğeri nedeniyle meydana geldiğini göstermemektedir.⁵² Gazâlî'nin neden ve etki arasındaki ilişkide, aradaki bağlantının zorunlu olmaması ve etkinin de nedenden dolayı çıkmadığına itiraz babında, *İktisâd*'da getirdiği yorum ufuk açıcı olabilir. Düşünür *İktisâd*'da etkinin meydana gelmesini sağlayan birden çok nedenin olabileceğine dair bir fikir ortaya atar. Aksi durumda sadece bir nedene sahip etki, nedenin yokluğu durumunda kendisi de yok olacaktır. Ancak birden fazla nedenin olduğu durumda ise, etkiyi yok kılacak yegâne şeyin ona etki eden tüm nedenlerin yokluğu durumunda söz konusu olacağıdır. Yani belli bir nedenin yok olması demek etkinin mutlak anlamda yok olacağı anlamına gelmez.⁵³

Filozoflara göre nesnelere çeşitli şeyleri kabul etmeleri ya da bir şeyin ne olup olmadığına dair ortaya konan epistemik yargıların tümü bir anlamda nedenlere dair bilgimizden gelmektedir. Nedenlere dair bilgi zamanla düşünmeksizin kendiliğinden gelişen bir süreç halini alabilmektedir. Bu açıdan filozoflar ortaya çıkan bilginin, tıpkı ışığın güneşten çıkması gibi, zorunlu bir tabiatla meydana geldiği hususunda ısrar etmişlerdir. Ancak ilkeleri kabul eden nesnelere farklılaşması ise onların işlevlerine ve durumlarına göre değişir. Filozoflar için gayet doğal olan bu yaklaşım Gazâlî açısından yukarıda da bahsettiğimiz belli başlı sakıncalı sonuçlarına binaen reddedilmektedir. Bu bakış açısının bir gereği olarak ateş ile pamuğun yan yana geldiği her durumda nedenlere dair bilgimiz gereği pamuğun daima yanması gerekmektedir. Ancak düşünür böyle bir kabule karşı çıkar. Bunun içinde nedensellik düşüncesinin dinsel boyutunun en önemli noktası olan mûcize kavramı bağlamında yapmaya çalışır. Bu hususta da meşhur Hz. İbrahim (AS)'ın ateşe atılıp yanmama mevzusunu örnek ola-

rak verir. Daha sonra da ele alacağımız gibi, filozoflar burada doğal olarak gerçekleşmesi beklenen yanma olayını engelleyen bir durumun olabileceğini ifade ederken, Gazâlî daha mutlakiyetçi bir yaklaşımla bu fiili yaratanın yakma eylemini yaratmamasının da aklen mümkün olduğu şeklindedir. Zira Fâil-i Muhtâr olan Tanrı, kendi peygamberini iradesi gereği, ateşin yakmasından korumuştur.

Gazâlî'nin ortaya koyduğu dinî ve oldukça sert olan bu savunmacı retorik, onu belli bir noktaya getirmiştir. Ancak düşünür böyle bir yola başvururken oluşabilecek zihinsel anomalilere de önceden cevap vermeye çalışmaktadır. Zira devrinde bizzat Gazâlî'ye hiçbir zaman yönetilememiş olsa da, düşünürün kendi kendine yöneltip cevaplandırıldığı sorular, sonrasında da yine kendisinin tartışıldığı alanların başında gelmektedir. Ortaya çıkan ilk problem ya da cevap teşebbüsü, gündelik bilgimizin ana unsuru olan nedensellik ilişkisini reddettiğimizde, ortaya çıkacak her türlü mantık dışı izah ve tutumları nasıl açıklayacağımız hususudur. Mesela Gazâlî'nin işaret ettiği gibi, neden ve etki arasında filozofların belirttiği gibi bir ilişki yoksa ve durum sadece yapanın iradesine matuf bir şey ise, insanoğlunun bilgi birimini ne şekilde izah edip temellendirebiliriz? şeklinde bir soru bunlardan biridir. Zira nedensel ilişkinin olmadığı bir hali, her şeyin her şeye dönüşme potansiyeli olan bir hal olarak tanımlamaktan nasıl kurtarabiliriz? Buna göre, evimize bıraktığımız bir kitabın veya bir eşyanın geriye döndüğünde onun herhangi bir canlıya dönüşmesini imkânsız olmayacaktır. Evde olan bir çocuğun zamanla bir hayvana dönüşmesi de bu açıdan ihtimaller dâhilindedir. Yani her şeyin mümkün olduğu, mantıksallıktan âreste bir doğa tasavvuru ortaya çıkacaktır. Bu tür ihtimalleri düşünen ve kendi kendine soran Gazâlî, savunmaya çalıştığı dini argümanlar kadar, onların etkilerini gösterdiği bu âlemin de, belli bir sistem üzerine inşa edilmesi gereğini elbette biliyordu. Bundan dolayı Gazâlî mutlak irade ile açıklamaya çalıştığı Tanrısallığın aklen caiz olmayan şeyleri de emretmeyeceği hususunda oldukça emin bir tavır ortaya koymuştu. Zira bu durum daha sonraları İbn Rüşd tarafından da eleştirilmişti. Zira İbn Rüşd'e göre,

⁵² Gazâlî, *Tehâfüt*, s.167

⁵³ Gazâlî, *İktisâd*, s.121.

Gazâlî oldukça açık olan bir husustaki bu negatif tavrı bir anlamda onun da sofistike bir kuşkunun kurbanı olmasından kaynaklanabilirdi. Çünkü nedenselliği reddeden bir kimse, hür fiilde mutlaka bir fâilin bulunduğu gerçeğini de kabul etmemiş olmaktadır.⁵⁴

İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu eleştiriler daha sonra başka düşünürler tarafından da ortaya konmuştur. Ancak düşünürün nedensellik düşüncesini basit bir red pozisyonuna indirgemekte büyük bir haksızlık olacaktır. Merzûkî'nin işaret ettiği Kur'an'da karşımıza çıkan Sünnetullah kavramı ve buna bağlı olarak yaratıcı hakkındaki bilgimizin imkânı ancak nedensellik ilişkisi bağlamında imkân alanına çıkan bir durumdur. Öyle ise, Gazâlî'nin epistemolojik nedensellikte tümel bir reddiyeden alıkoyan şey ne olabilir? Gazâlî'yi küllî bir ithamdan kurtaracak şey ise, kendisinin temellendirdiği "âdet teorisisidir". Gazâlî'ye göre âdet, kendi dışımızdaki şeylere bakıp, etrafımızda gelişen düzenli sistemi gördüğümüzde, onların oluşumuna dair bizde meydana gelen bilginin kavramsal ifadesidir. Buna göre Tanrı'nın tabiatta varolan düzen ve alışkanlığa göre yaratmasına âdet deriz. Âdet burada tabiatta gözlemlenen düzenliliği ifade için kullanılmış bir kavramdır. Ancak Gazâlî'nin âdet kavramı Tanrı'nın mucizelerle zaman zaman kesintiye uğrattığı bir düzenlilik halidir. Gazâlî daha sonraları *İhyâu Ulûmî'd-Din*'de adet yerine sünnet ve illet terimi için de şart kavramını kullanmaya başlamıştır.⁵⁵ Âdet kavramını tercih etmesindeki en önemli etken, kuşkusuz mensubu olduğu Eş'ariyye'nin de tercihinin bu yönde olmasıdır.

Eş'ariyye'de neden ve etki arasındaki ilişkide ortaya çıkan fiilin, Tanrı'nın hür iradesinden kaynaklandığı kabul etmişlerdir. Tabii âlemde gözlemlendiğimiz nedensellik ilişkisindeki durumda, odunla ateşin yan yana gelmesinde tutuşmasını beklememiz, ona dair edindiğimiz alışkanlıktan yani âdetten dolayıdır.

Gazâlî'nin nedenselliği karakterize eden ilişkiye dair odun-ateş ya da pamuk-ateş örneğinin ya-

nında, epistemik ve zihinsel olarak kısmen zorlama olarak kabul edebileceğimiz bazı örnekleri de vardır. Bu örneklerin başında da boynu vurularak ölen kişinin ölüm sürecindeki nedensellik durumunun izahı gelir. Boynu vurularak ölüme eylemi gerçekleştiren kişi ve alet neden, ölüm ise etki durumundadır. Ancak boynun vurulması ile ölüm arasında bir bağlantının, yani boynun vurulmasının yokluğu düşünüldüğünde, ölümlünde yokluğunu düşünmek mümkün müdür? Gazâlî'nin mantıksal yolla yapmaya çalıştığı şudur; eğer nedenler arasındaki ilişki zorunlu ise, aradaki bağlantı ya da ona dair neden ortadan kaldırıldığında etki de ortadan kalkıp kalmayacağıdır. Zira düşünüre göre, bizim neden ve etki arasında kurduğumuz ilişki, âdet gereği algıladığımız bir durumdan ibarettir. Ancak boynun vurulmasını engellediğimiz zaman, başka bir nedenden de olsa ölümün gerçekleşmesini de engelleyemeyeceğimizden aradaki âdet ilişkisinin yokluğunu da anlayabiliriz. Zira ölüm için pek çok farklı hususu neden olarak almak mümkün olabilir. Bundan dolayı birden çok neden durumunda boynun kesilmesinin ortadan kalmasıyla ölümün olmayacağı anlamı da ortaya çıkmaktadır.⁵⁶ Gazâlî'nin burada varmaya çalıştığı noktanın, ölen kişinin ancak eceliyle öldüğünün ifade edilmesidir. Zira ecel Tanrı'nın kulları için takdir ettiği belli bir zamanı ifade etmektedir.⁵⁷ Mutlak irade ve kudret sahibi olan yaradan kulları üzerinde de mutlak tasarruf hakkına sahiptir.

DEĞERLENDİRME

Gazâlî nedensellik düşüncesinde özellikle ontolojik bağlamda getirdiği eleştirilerin ciddi bir dini kaygı taşıdığı açıktır. Düşünür, *Tehâfüt'ül Felâsife*'de konu edinilen, hemen her başlıkta farklı yönlerden filozoflara ve getirdikleri görüşlere karşı farklı argümanlar ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak düşünürün ortaya koyduğu eserlere küllî bir bakış ile baktığımızda, aslında eleştirdiği bazı hususlarda, tamamen olmasa da kısmen filozoflar gibi düşündüğünü ve aynı tür argümanlar kullandığını görebiliriz. Zira onun yaptığını belki kelâm yo-

⁵⁴ İbn Rüşd, "Tehâfüt'üt Tehâfüt" *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri* (içinde) s.477.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmü'd-Dîn*, c. IV, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire-1939, s.6, 18.

⁵⁶ Bkz, Gazâlî, *İktisâd*, s.122

⁵⁷ Gazâlî, *İktisâd*, s.121.

ğunluklu bir tür felsefe faaliyeti olarak da nitelendirilebiliriz.

Ontolojik bağlamda özellikle kıdemi âlem ve sudûr teorisinin içinde olduğu düşünce ikliminde ortaya koyduğu savunmacı yapının epistemolojik nedensellikte farklı bir yöne kaydığını görmek mümkündür. Âdet kavramıyla ve sonrasında Sünnetullah terimiyle açıklamaya çalıştığı şey, aslında karşı olduğunu söylediği nedenselliğin varlığını belli yönlerden kabul ettiğinin de işaretlerini vermektedir. Ancak tüm bunların yanında, düşünürün nedenselliği yadsımasının en önemli sonuçları ya da amaçları nelerdir? diye bir soru sordumuzda temelde şu hususların ortaya çıktığını öngörebiliriz:

(a) Düşünür, harâretli bir mensup olarak, Eş'ari ekolünün ve dolayısıyla Bâkîllânî ve Cüveynî çizgisinin devamı olan bir bilgi geleneğini devam ettirmek için var gücüyle, mücadele etmiştir. Bu mücadelesinde siyasi erki de arkasına almış Gazâlî için önemli olan tek şey, Tanrı'nın gerçek tek fâil olma durumunun ortaya konması ve bunun şek ve şüphe olmaksızın herkes tarafından kabul edilmesini sağlamaktır.

(b) Tek fâil olan Tanrı, mutlak kudret ve irâde sahibidir; her şeyin efendisidir. Bu bağlamda ondan hâriç olan her şeyin, dolayısıyla yaratılmışların fiilleri onun tarafından yaratılmış ve belirlenmiştir. Zira nedensellik dediğimiz olgu her ne şekilde ele alınırsa alınsın, gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik açıdan, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak, O'nun mutlak irade ve kudretiyle çelişen bir durumun ortaya çıkmasına işaret etmektedir. Nedenselliği karakterize eden en önemli şey, nedensellik ilişkisinin mahiyetinin zorunluluk bağlamında açıklanmış olması ve böyle kabul edilmesidir. Bu da inanan ve iman eden bir mümin olarak Gazâlî'nin ve dolayısıyla tüm Müslümanlarının akîdevi olarak zaten kabul edemeyeceği bir olgudur. Zira bu durum dinin temel kabullerinden olan başta yaratmanın ve peygamberlerin tebliğinde önemli bir yardımcı unsur olan mûcizenin imkân düzeyini ortadan kaldıracaktır. Gazâlî açısından baktığımızda, Tanrı'nın yaratma gücü her türlü tabî olayın gerçekleşmesi için yeterli nedeni de içinde barındırmaktadır. Onun kudreti, hangi

açıdan olursa olsun, aykırılıkları ve mantıkî açıdan da çelişkileri içermesi imkansızdır. Zira zaten O zaten tüm imkânları kendi bünyesinde barındırmaktadır.⁵⁸

Dini terminoloji bağlamında baktığımızda hak verebileceğimiz Gazâlî'nin, nedensellik yadsımında gerçekte ne yaptığının, ya da bu yadsımının gerçek bir reddiye olup olmadığı aslında tam vuzuha kavuşmuş değildir. Tabî âlemin işleyişi ve bilginin üretimi için olmazsa olmaz koşul olarak algılanan ve nitelenen nedenselliği, düşünürün külliyen reddettiğini söylemek doğru mudur? Başka bir deyişle kendisinden sonra eleştirilerine maruz kaldığı İbn Rüşd'ün ifade ettiği nedensellik düşüncesini reddederek, insanın düşünmedeki en önemli yeteneği olan aklı ortadan kaldırmış mıdır?

Gazâlî'nin nedensellik algısına, yüzyıllar sonrasında bakıp onu anlama çabası aslında tarih boyunca entelektüel dünyanın en önemli birkaç faaliyetinden birisi olmuştur. Kimine göre tamamen indirgemeci bir yapının imlendiği bu nedensellik algısında, Gazâlî nedenselliği ve dolayısıyla felsefi düşüncüyü kökten bir ret içine girmiştir. Ama diğer bazılarına göre de düşünür belli ölçüde ortaya koyduğu görüşlerle, bir bakıma eleştirdiği filozofların yerine kendini ikâme edecek düzeyde bir felsefi bilgi birikimi ortaya koymuştur. Kendisinden sonra pek çok düşünür ilham kaynağı olmuş vesileci yaklaşımı, onun sistemini karakterize eden ana unsurlardan birisidir.

Konuya artık bir nihayet verme aşamasına gelmişken, ortaya çıkan durumu şu şekilde özetlemenin uygun olacağı kanâatindeyim: Gazâlî ortaya koyduğu tüm eleştirilerinin yanında, nedensellik düşüncesinin temel unsurları olan neden ve etki kavramlarını reddetmemektedir. Onun reddettiği şey neden ve etki arasında var olduğu düşünülen ilişkinin mahiyetine dair ortaya konan epistemik durumla alakalıdır. Felsefecilerce zorunlu olarak nitelendirilen bir durum, düşünür bakımından sadece vehim ve alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bir âdetin ifadesidir. On yedinci mesele bağlamında ele aldığımız epistemolojik nedensellik algısında, ortaya konan tüm itirazlarına rağmen, Macid Fah-

⁵⁸ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, s.6.

ri'nin de işaret ettiği gibi düşünürün zımnen mantıkî bir nedenselliği kabul ettiği şeklinde bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Ancak zorunluluk kavramına getirilen itiraz için geliştirilmiş bir argüman da hali hazırda ortada yoktur. Zira Gazâlî açısından problemin temelinde, neden ve etki arasındaki ilişkiyi karakterize edecek zorunluluk düşüncesinin nihayetinde bizleri deterministik bir âlem görüşüne götürecektir olduğu gerçeğine baştan karşı çıkmak ve onun imkânını önlemeye çalışmaktadır. Aslında o, deterministik bir yapının olmadığı, birinci nedenin yani gerçek fâilin Tanrı olduğu bir yapıyı zaten onaylamaktadır. Mutlak irâde ve kudret sahibi olan Tanrı ontik olarak tüm yaratılmışları bu açıdan zaten incelemektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Gazâlî, neden ve etki arasındaki ilişkinin varlığını yadsımamakta, ona yüklenen zorunluluğa karşı çıkmaktadır. Yoksa o da, bu âlemde gözlemlediğimiz olgular arasında belli bir düzenin olduğunu kabul etmektedir. Ona göre zaten mutlak irâde ve kudret sahibi bir

Tanrı'nın, başıbozuk her an değişen, belli bir kuralı olmayan bir âlem yaratması düşünülemez. Fâil-i Muhtar olan Tanrı, irâdesinde mutlak özgür olmasına rağmen eylemlerinde adına "sünnetullah" dediğimiz belli bir düzeni gözetmektedir. Ancak yine de bu düzenin zorunlu bir değişmezliğini imlediğini söylemek mümkün değildir. Gazâlî'nin "âdet teorisi" ile açıkladığı bu sistemde Tanrı, nâdir de olsa bu düzeni zaman zaman belli amaçlar için kesintiye uğratabilmektedir. Fâil-fiil ilişkisi açısından baktığımızda Gazâlî de ontolojik sistemin tepesinde, diğer varlıkları önceleyen olarak Tanrı'yı kabul etmektedir. Ancak o epistemik bir âlem ve bilgi imkânını imleyen zorunluluk düşüncesine karşı çıkmaktadır. Gazâlî için önemli olan tek şey yaratıcının mutlak irâde ve kudretidir. Bunu zora sokacak her düşünce, ona göre kesin bir şekilde reddedilmelidir. Bu açıdan baktığımızda belli oranda epistemolojik nedensellik düşüncesini kabul eden Gazâlî'nin, zorunluluk bağlamında sistemi reddettiğini görmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Aristo, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul-1996.
- Ebu Ya'rub el-Merzûkî, *Mefhûm'us-Sebebiyye inde'l-Gazâlî*, Tunus-trh.
- Ferîd Cebr, "Takdim", *Mefhûm'us-Sebebiyye Beyne'l-Mükellimîn ve'l-Felâsife* (içinde), Cîrâr Cihâmî, Dârü'l-Maşnık, Beyrut-1992.
- Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem (Mihakku'n-Nazar)*, çev: Ahmet Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul-2002.
- Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, I.Baskı, Lübnan-2004.
- Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmu'd-Dîn*, c. IV, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire-1939.
- Gazâlî, *Kıstâs'ül-Müstakim*, Dârü'l Maşnık, III. Baskı, thk. Viktor Şelhet, Lübnan-1991.
- Gazâlî, Madnûn-u bihî alâ Gayr-i Ehlihî, *Mecmû'atü Resâil el-İmâmı Gazâlî* (içinde) mür.: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektkebetü't-Tevfikîyye, Kahire-trs.
- Gazâlî, *Makâsîd'ül-Felâsife*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, thk. Ahmet Ferîd Mezîdî, Lübnan-2003.
- Gazâlî, *Me'âricü'l-kuds*, Matbaâ-ı İstiklâlî'l Kahire, yrs-trh.
- Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı, (Tehâfüt'ül Felâsife)*, ter: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul-2005.
- Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatur, Talât Tekin, Hamza Zülfikar, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998.
- Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality" *Journal of the American Oriental Society*, vol.100, Is.4, 1980.
- İbn Rüşd, "Tehâfüt'üt Tehâfüt" *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* (içinde), çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul-2003.
- Lenn E. Goodman, "Ghazali's Argument from Creation (II)" *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, Is. 2, 1971.
- M.Said Şeyh, "Gazâlî", *İslâm Düşüncesine Tarihi*, c. II, çev: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, ed. M. M. Şerif, İstanbul-1990.
- Macid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, George Allen&Unwin Ltd, London-1958.
- Micheal E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of History of Philosophy*, v.3/2, 1965.
- Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul-1999.