

İMAM EL - HÂRAMEYN EL - CÜVEYİNİ'DE NEDENSELLİK KURAMI*

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doğal nesnelere ve olgular arasında görülen neden - sonuç ilişkisi İslâm dünyasında filozofların olduğu kadar kelâmcıların da dikkatini çekmiştir. Kelâmcılar bütün çabalarında Tanrı'nın mutlak kudretini korumak endişesiyle hareket ederek, nedensellik konusunda olumsuz bir tutum takınma gereğini duymuşlardır. Mu'tezililer, bu olumsuz tutumun yaratıcıları oldukları halde, beş ilkelerinden biri olan "adalet" ilkesinin bir sonucu olarak insanın, eylemlerinden sorumlu tutulması için, eylemlerinin yaratıcısı durumunda olmaları gerektiği üzerinde durmuşlar ve her türlü süreklilik düşüncesinin yadsınmasına (inkarına) yol açan atom ve ilinek (araz) doktrinleriyle çelişkiye düşme pahasına da olsa, belli bir süreklilik düşüncesini benimsemişlerdir. Sözelimi, Bısr b. el-Mu'temir, Ebû'l-Huzeyl, Cübba'i ve oğlu Ebu Haşim, tabiatta süreklilik düşüncesini belli bir ölçüde kabul ederler. Bısr b. el-Mu'temir'e göre, "kendi eylemimizden doğan her şey kendi eylemlerimizin sonucudur"¹. Ebu'l-Huzeyl ise eylemleri ikiye ayırır: a) Eylemi yapanın (failin), niteliğini bildiği eylemler ve b) Eylemi yapanın niteliğini bilmediği eylemler. Okun havada hareketi veya iki nesnenin birbirine vurulması sonucu meydana gelen ses birinciye; haz, açlık ve bilgi de ikinciye örnek olarak verilebilir. Birincileri yapan insan olduğu halde, ikincileri yapan Tanrı'dır.² Böylece Ebu'l-Huzeyl niteliği bilinen bütün eylemlerin sonucundan insanın sorumlu tutulacağını ileri sürer. Öte yandan Ebu'l-Huzeyl'e göre, doğada da niteliğini gözlediğimiz kimi eylemler vardır ki, bunlar, zorunlu olarak sonuçlarını meydana getirirler: "Eğer bir taş

(*) Bu makale, 'İmam el-Harameyn el-Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü' adlı basılmamış doçentlik tezinin ilgili bölümünden alınmış olup, bazı eklemeler yapılmış ve dili bir ölçüde özleştirilmiştir.

- (1) Şehristani, Kitab el-Mille ve'n-Nihal, neşr.: F. Bedrân, c. I, Kahire 1370/1951, s. 93; Eş'ari, Makâlat el-İslâmiyyin, neşr.: H. Ritter, İstanbul 1929, s. 386; Bağdâdi, el-Fark beyn el-Firak, Kahire 1328/1910, s. 143; Hayyat, Kitâb el-İntisâr, neşr.: A. Nasri Nader, Beyrut 1957, s. 52.
- (2) Eş'ari, Makâlat., ss. 387 ve 309.

parçası herhangi bir cismi parçalayabilecek güçte ise, bu taşın, özelliklerini korudukça, ilkinе benzer bütün cisimleri de parçalama gücünde olduğunu söyleyebiliriz"³. Nazzam, Ebu'l-Huzeyl'den daha ileri giderek, tabiat-taki zorunluğunu Tanrı'nın nesnelere sürekli yaratma eylemine bağlar. "Biz", diyor Nazzam, "eylemi yapanın tabiatı değişmedikçe, yaratma eyleminin yineleneneğini kabul edebiliriz"⁴. Nazzam'a göre, "Tanrı taşı öyle bir tabiatla yaratmıştır ki, onu itersek hareket eder, itme gücü sona erince de taş durur"⁵. Değişik bir "doğuş" (tevellüd) görüşü olan Cübba'î de, sükunun hiçbir şey doğurmadığını; hareketin ise hem hareketi hem de sükunu doğurduğunu ileri sürerek, bir nedensellik bağlantısı kurmağa çalışır. Onca havada bir an duran taşta, sükundan sonra onun düşmesini doğuran gizli hareketler vardır; aynı şekilde gerilmiş yayda, yayın ipinin kopmasını doğuran gizli hareketler ve duvarda onun yıkılmasına neden olabilecek gizli hareketler bulunmaktadır.⁶ Buna göre, taşın havada durmasını, gerill yayın ve duvarın sükununu ve tekrar hareketini doğuran, onların bir önceki hareketleridir. Aslında Cübba'î hareketin hem sükunu hem de hareketi doğurduğunu söylerken, onların gerektirici nedeni olarak hareketi değil, bu hareketi meydana getiren ve onu var eden kimse olduğunu ileri sürer⁷. Böylece Cübba'î gerektirici neden olarak eylemi yapan bir ilk nedeni görmektedir. Oğlu Ebu Haşim'e göre ise, Cübba'î'nin tersine, hareket ve sükun itimadlardan (eğilimlerden) doğar; taşın hareketi, hareketinden ötürü olmayıp, ona dayanan kimsenin dayanmasından ötürüdür⁸. Bu nedenle yukarıya atılan taş, aşağı doğru olan "lazım itimad" (doğal eğilim) indan ötürü düşer⁹.

Mu'tezililer arasında neden-sonuç bağlantısını çeşitli biçimlerde açıklamaya çalışan bütün bu görüşlerle hiçbir zaman tabiatla salt bir nedensellik ilişkisinin bulunduğu ileri sürülmek istenmemiştir. Tanrı sınırsız kudretiyle her an tabiatla müdahale etmek durumundadır. Nitekim Ebu'l-Huzeyl ve Cübba'î'ye göre, Tanrı ağır bir taşı, onda düşme eylemini yaratmayarak, havada bir süre tutabilir veya ateşle yanıcı bir cismi biraraya getirip, yanma eylemini yaratmayabilir¹⁰. Bunun yanında Ebu'l-Huzeyl'in,

(3) Hayyat, a.g.e., s. 19.

(4) İbn Hazm, Kitâb el-Fısal, c. V, Kahire 1347/1928, s. 35.

(5) Şehristani, a.g.e., c. I, s. 80.

(6) Eş'ari, a.g.e., s. 398; kar., Cüveynî, Kitâb eş-Şâmil, neşr.: A. S. en-Negşâr ve ötekiler, İskenderiye 1969, ss. 506, 503.

(7) Eş'ari, a.g.e., s. 397; kar., Cüveynî, a.g.e., s. 503.

(8) Cüveynî, a.g.e., s. 504.

(9) Aynı eser, s. 507.

(10) Eş'ari, a.g.e., s. 298; Cübba'î'nin görüşü için bkz., Cüveynî, a.g.e., s. 506.

genel olarak Eş'arilerin kabul etmediği ve bu konuda Cübba'i'nin de onlara katıldığı "Tanrı'nın eyleme ölüm, dilsizlikle konuşma gibi zıtları birlikte yaratabileceğini" ileri sürdüğünü görüyoruz¹¹.

Genellikle Eş'ariler, İbn Meymun'un da belirttiği gibi, Tanrı'nın herhangi bir anda aleme doğrudan doğruya müdahalesini mümkün görmüşler ve bu müdahale olmadan alemde gözlenen düzen ve olaylar arasındaki ilişkiyi "adetin cüzleri" (alışkanlığın parçaları) biçiminde açıklamışlardır. Her olay, hatta her insan eyleminin birbirinden ayrı ve tam bağımsızlığı olan parçalara bölünebileceği hususunda sonraki Eş'arilerin ileri sürdükleri düşünceler, ilineklerin (arazların) süreksizliği ve, süreksiz oldukları için, her an yaratıldıkları, ilkesine dayanmaktadır. İbn Meymun bu hususa iki örnek veriyor : a) Biz bir giysiyi kırmızıya boyadığımızda, onu boyayan biz olmayıp, Tanrı'dır. Tanrı, bu rengi, giysi kırmızı boyaya ilişkince, giyside yaratmıştır. Düşündüğümüzün aksine, giysiye nüfuz eden, boya değildir. Tanrı, sözgelimi, siyah rengin, boya giysiye illşmedikçe, ortaya çıkmaması biçimindeki alışkanlığını (adeti) yerine getirmiştir. Ancak giysideki bu renk te sürekli kalmayıp, her an yaratılmaktadır. b) İkinci örnek olarak ta İbn Meymun, yazma sırasında kalemın hareketini veriyor. Bu işlem, Eş'arilere göre, aralarında hiçbir neden-sonuç ilişkisi olmayan dört parçaya ya da ilineğe bölünür : 1. Kalem hareket ettirme iradesi (istenci), 2. Onu hareket ettirme gücü, 3. yazma sırasında elin hareketi ve 4. kalemın hareketi. Bütün bu parçalar ya da ilinekler Tanrı tarafından yaratılmıştır. Elin kalemle birlikte bulunması Tanrı'nın alışkanlığını yerine getirmesinden başka bir şey değildir¹².

İbn Meymun'un özetlediği bu görüş, kuşkusuz, Eş'ari inancının bir sonucudur. Eş'ari, İbâne'de bu inancı şöyle özetliyor : "Tanrı'nın bir şeyi yaratması için, ona "ol" demesi yeterlidir. (Kur'ân, Nahl, XVI, 40). Alemde iyi-kötü her şey Tanrı'nın istencinin sonucudur. Tanrı yaratmadıkça hiç kimse herhangi bir eylemi yapamaz. İnsan Tanrı'dan bağımsız olmadığı gibi, O'nun bilgisinden de kaçamaz. Tanrı'dan başka yaratan yoktur. Yaratıkların eylemlerini Tanrı yaratıp, belirlemiştir. Nitekim Kur'ân'da "Tanrı sizi ve yaptıklarınızı yarattı" (Sâffât, XVII, 96) denilmektedir. Yaratıklar, kendileri hiçbir şey yaratamazlar; ancak kendileri yaratılmıştır. Tanrı İltfu ve İnayetiyle inananın taatını diler; kafirden ise hidayetini esirgeyerek, onu doğru yoldan saptırır. Kuşkusuz Tanrı onları doğru yola iletip, inananı yapabilir; ancak onların kafir olacaklarını bildiği için, böyle bir şeyi yapmaz; onları terkedip, kalplerini mühürler: İyilik ve kötülük Tanrı'nın kaza ve kaderinin sonucudur. Biz Tanrı'nın kaza ve kaderine, iyi ya da kötü,

(11) Eş'ari, a.g.e., s. 298.

(12) İbn Meymun, Delâlet el-Hâ'irin, neşr.: H. Atay, Ankara 1975, ss. 205 vd..

yararlı ya da zararlının O'ndan olduğuna inanırız. Bize rastlayan şey olur, rastlamayan da olmaz. Yaratıklar, Tanrı dilemedikçe, kendi kendilerine ne yarar ne de zarar verebilirler"¹³.

Bu inancı Cüveyni de ana çizgileri ile kabul etmektedir. İrşâd'ta Selef'in ve Ehl el-Hakk'ın görüşünü belirtirken şunları söylüyor: "Yaratan, yoktan var eden, alemlerin Rabbidir; O'ndan başka yaratan; O'ndan başka yaratıcı yoktur. Bütün başlangıcı olan şeyler Tanrı'nın kudreti dahilindedir. Kulların kudretinde olan şeyle Tanrı'nın kudretinde olan şey arasında hiçbir fark yoktur. Her güç yetirilen şey üzerinde Tanrı'nın kudreti vardır; Tanrı onun yaratıcısı ve kaynağıdır"¹⁴.

Eş'ari, inancı ortaya koymanın ötesinde hiçbir şey yapmadığı halde, Cüveyni onu akli bir temele oturtmak için çaba harcamaktadır. Ona bu yolda "her nedenin zorunlu olarak sonucunu gerektirdiği" biçiminde zorunlu (determinist) bir alem görüşüne götüren ve Tanrı'nın mutlak kudretini inkara yönelen nedensellik ilkesinin eleştirili bir çözümlemesi yardımcı olmaktadır. Öyle görünüyor ki, Gazzali'nin, zorunluluğa götüren bir nedensellik düşüncesini yadsıması, Cüveyni'nin düşüncelerine çok şey borçludur.

Cüveyni'ye göre, 'bilinenleri olduğu gibi bilmek'¹⁵ anlamına gelen bilgi, önceli (hâdis) ve öncesiz (kadim) olmak üzere ikiye ayrılır. Öncesiz bilgi Tanrı'nın bir niteliğidir; sonsuz sayıda bilinenleri içine alır; ne zorunlu ne de kazanılmış olarak nitelendirilebilir. Önceli bilginin ise üç çeşidi vardır: a) Zorunlu, b) Açık, seçik, c) Kazanılmış. İlk ikisi birbirinden yalnızca küçük bir ayırımla ayrılır: Zorunlu (zarurî) bilgi, zorunluk ve ihtiyaca bağlı olduğu halde, açık-seçik (bedihî) bilgi, zorunluk ve ihtiyaca bağlı değildir. Bu iki bilgi türü çoğunlukla birbiri yerine kullanılır. Yerleşmiş bir alışkanlığın sürekliliğinden elde edilen bilgi zorunlu bilgidir. Bu bilgiden kuşku duyulmaz.¹⁶ Bu bilgi türü akli inceleme (nazar), istek ve düşünceye bağlı olmadan, insanın doğrudan doğruya elde ettiği bilgidir¹⁷. Kazanılmış bilgi ise akli incelemeye, istek ve düşünceye bağlıdır; kulun kudreti dahilindeki önceli bilgidir¹⁸. Cüveyni, zorunlu ve açık-seçik bilgiye örnek olarak, algılanan nesnelere, kendi özümüzün ve iki zıddın birarada bulunamayacağını bilgisini veriyor. Bütün kazanılmış bilgiler ise doğru akıl-

(13) Eş'ari, el-İbâne an Usûl ed-Diyâne, Haydarabad 1321/1903, ss. 9-10.

(14) Cüveyni, Kitâb el-İrşâd, neşr.: M. Y. Musa ve ötekiler, Kahire 1950, s. 187.

(15) Aynı eser, s. 12.

(16) Aynı eser, s. 14.

(17) Cüveyni, el-Akîdet en-Nizâmiyye, neşr.: Kevseri, Kahire 1367/1948, s. 9.

(18) Aynı eser, s. 9; el-İrşâd., s. 14.

yürütmenin bir sonucudur.¹⁹ Ancak Cüveyni, kazanılmış bilgiyi doğru akılyürütmenin sonucu sayarken, onun doğru akılyürütmenin zorunlu sonucu olduğunu söylemek istememektedir; çünkü akılyürütme (nazar) bilgiyi gerektirmediği ve onu doğurmadığı gibi, bilgi de akılyürütmeyi gerektirmez ve onu doğurmaz. Aralarındaki ilişki yalnızca ikisinin birbirini izlemesinden ibarettir; zorunlu bir ilişkinin sonucu değildir. Cüveyni, bu ilişkiyi şöyle açıklıyor: Bir şeyin istenci, onun hakkında bilgimiz olmadan gerçekleşmez; ancak ikisinin birlikte bulunması, birinin ötekini var ettiği, gerektirdiği ya da doğurduğu anlamına gelmez²⁰.

Bu parçada özellikle iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, zorunlu bilginin, yerleşmiş olan alışkanlığın sürekliliğine bağlı olması; ikincisi de akılyürütmeyle kazanılmış bilgi arasındaki ilişkidir. Önce birincisi üzerinde duralım.

Cüveyni, yerleşmiş olan alışkanlığın gerçekleşmesinden söz ederken, genellikle Eş'arilerin alemde ontolojik bir süreklilik ve zorunluluk olmayıp, yalnızca Tanrı'nın değişmeyen alışkanlığına bağlı bir uyum ve daima belli ilişkiler halinde bize görünen olaylar bulunduğu görüşünden hareket etmektedir. Böylece Cüveyni, alemde görülen olaylar arasındaki ilişkileri akli ya da mantıksal ilişkilere indiriyor ve bu türden üç çeşit ilişki sayıyor: a) Akli imkan. Bir binanın varlığı da yokluğu da mümkündür. Binanın yapılması ya da yapılmaması bir imkansızlık doğurmaz²¹. Nitekim tözün (cevherin) bir yerde değil de ötekinde bulunması da imkansız değildir²². b) Akli zorunluluk. Alemin yapıcı ve var edicisinin onun yapılmasına kadir olduğunun bilinmesi aklen zorunludur²³. Nitekim tözle iline, akli incelemeyle sonucun bilgisi arasındaki ilişki de zorunludur²⁴. c) Akli imkansızlık. İki zıddın birarada bulunması, cismin aynı anda bir mekana hareket ederken bir başkasında sükun halinde olması imkansızdır²⁵.

Cüveyni, kendisinde mantıksal bir çelişki bulunmayan her şeyi mümkün sayıyor. Buna göre, Tanrı'nın mantıksal bir çelişki taşımayan her şey üzerinde kudreti vardır. Aklen imkansız olan, yani kendisinde mantıksal çelişki bulunan şeyler üzerinde ise Tanrı'nın kudreti bulunduğundan söz edilemez²⁶; çünkü aklın imkansızlığına hükmettiği bir şeyin yokluğu zorun-

(19) Cüveyni, el-İrşâd., s. 14.

(20) Aynı eser, s. 6.

(21) Cüveyni, el-Akide., s. 9.

(22) Cüveyni, el-İrşâd., s. 18; eş-Şâmil., s. 172.

(23) Cüveyni, el-Akide., s. 10.

(24) Cüveyni, el-İrşâd., s. 6.

(25) Cüveyni, el-Akide., s. 10.

(26) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 141; kar., el-Akide., s. 25.

ludur²⁷; yokluğu zorunlu olan bir şey üzerinde ise Tanrı'nın kudreti olduğunu söylemek saçmadır²⁸. Bu nedenle Cüveyni'nin, kimi Mu'tezillilerin yaptığı gibi, Tanrı'nın eylemle ölümü, dilsizlikle konuşmayı²⁹, görmekte körlüğü ve bilgi ile ölümü³⁰ birlikte yaratabileceğini imkansız görmesi gerekmektedir; çünkü böyle bir şey mantıksal olarak imkansızdır. Nitekim Cüveyni'ye göre, Tanrı'nın ne ilinek ne de töz olan bir şeyi yaratması da imkansızdır.³¹ Kendisinde böyle bir imkansızlık taşımayan her şey ise Tanrı'nın gücü dahilindedir. Sözgelimi, Tanrı'nın havada ateşin ısısına eşit bir ısı yaratarak, havada ateşin rengini meydana getirmesi; taşı sıvı haline gelinceye kadar eritmesi mümkündür³². Bütün bu gibi olayların meydana getirilmesi mantıksal bir çelişki doğurmaz. Böylece görülüyor ki, Cüveyni ontolojik bir zorunluğu değil, hiç değilse "çelişiklerin birarada bulunmayacağı" biçiminde mantıksal ya da akli bir zorunluğu kabul etmektedir. Ontolojik alanda ise böyle bir çelişkinin bulunmadığı her şey mümkündür.

Cüveyni, mümkünler alemindeki düzeni ise alışkanlığa bağlı bir düzen olarak görmektedir. Zorunlu olarak bir şeyin ötekini gerektirmesi gibi bir şeyden söz edilemez; çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, başka bir deyişle, alemde doğal nedenlerin ya da güçlerin varlığını kabul etmek, bu nedenlerin ya öncesiz olduklarını ya da önceli olduklarını kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenler, öncesiz oldukları takdirde, sonuçlarının da öncesiz olmasını gerektirecektir ki, böyle bir şey, alemin varlığının mümkün olduğu gözlemlerle bilindiği için, imkansızdır. Bu nedenler önceli oldukları takdirde ise, her öncelinin ona başlangıcını veren bir nedeni bulunacağından, sonsuz dizilerin ortaya çıkması gerekecektir ki, bu, alemin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği anlamına gelecektir³³. O halde alemde zorunlu olarak sonuçlarını gerektiren nedenlerin varlığından söz edilemez.

Öte yandan Tanrı, tabiatçıların ve filozofların dedikleri gibi, alemin zorunlu nedeni de değildir; çünkü zorunlu nedenin, yerler arasında bir ayrılık bulunmadığı için, tözün belli bir yerle özelleşmesini gerektiren oluşları (kevnleri) yaratması imkansızdır. Böyle bir şeyi ancak özgür bir seç-

(27) Cüveyni, el-Akide., s. 10.

(28) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 196.

(29) Bağdadi, a.g.e., s. 111; Eş'ari, Makâlât., s. 238.

(30) Eş'ari, Makâlât., s. 391.

(31) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 141.

(32) Aynı eser, s. 154.

(33) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 28-29; Kitâb el-Luma', Textes Apologétiques de Guwalni içinde, neşr.: M. Allard, Beyrut 1968, ss. 129-131; eş-Şâmil., ss. 238 vd., 215 vd..

mede bulunan (fâ'il-i muhtâr) bir varlık yapabilir. O, özgür istenciyle yerler arasında bir ayırım yaparak, tözün belli bir yerde var olmasını sağlar³⁴.

Alemde filozofların ve tabiatçıların anladığı anlamda bir neden-sonuç ilişkisi yoksa, alemde gözlenen düzen ve mükemmellik nereden geliyor? Cüveyni'ye göre, bu düzen ve mükemmellik doğrudan doğruya Tanrı'nın bilgisinin sonucudur³⁵. Cüveyni, Tanrı'nın alışkanlığından O'nun alemde görülen düzenli ve mükemmel eserlerini anlamaktadır. Bizim alemde iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz bağlantı, birinin ötekini zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağlantısı olmayıp, Tanrı'nın onları birlikte yaratmasından doğan bir bağlantıdır. Bu nedenle biz, akılıürütmenin sonucu, yani bilgiyi doğurduğu anlamında değil, bilginin yaratılmasının akılıürütmenin yaratılmasını izlediği anlamında birinin ötekini gerektirdiğini söyleyebiliriz. Aslında her ikisini de yaratan Tanrıdır³⁶. Nitekim değirmen taşının kenarı eksenin doğurduğu bir hareketle hareket etmeyip, Tanrı'nın onda başlattığı hareketlerle hareket etmektedir³⁷. Böylece Cüveyni, değirmen taşının hareketinin eksenin hareketinden doğduğunu kabul edenlerin yanlıgı içinde olduklarını belirtmek istemektedir. Birbirini izleyen ve birinin ötekini doğurduğu sanılan her eylemde durum aynıdır³⁸. Tanrı her an bir ilineği yaratıp, ötekini yok etmektedir. Tözün ilineği gerektirmesi, ondan yoksun olmaması, tözle ilinek arasında bir nedensellik bağlantısı ol-

(34) Cüveyni, el-Akide, ss. 11-12; el-İrşâd, s. 29; kar., eş-Şâmil, ss. 168-169, 189. Filozoflara karşı Yaratan'ın fâ'il-i muhtar bir varlık olduğunu kanıtlarken Gazzali, Cüveyni'nin bu kanıtından geniş ölçüde yararlanmaktadır. Bkz., Tehâfut el-Felâsife, neşr.: M. Bouyges, Beyrut 1927, ss. 58-59.

(35) Cüveyni, el-İrşâd, s. 61.

(36) Aynı eser, s. 6.

(37) Cüveyni, eş-Şâmil, s. 437.

(38) Cüveyni "tevellüd" (doğuş) görüşüyle ilgili olarak Cübba'i ve oğlu Ebu Haşim'i eleştirmektedir. Cübba'i ağır bir taşın göğe fırlatıldıktan sonra düşmesinin yukarıya doğru hareketlerinden doğduğunu söylüyor. Cüveyni bunu kara cahillik (nihâyet el-cehl) olarak niteler. Eğer yükselme hareketleri düşmeyi doğursaydı, bunu ilk anda da doğururdu; çünkü onlardan bazılarının düşmeyi doğurup, bazılarının doğurmaması mümkün değildir. (Bkz. eş-Şâmil, s. 506). Ebû Haşim ise taşın düşmesini, ondaki aşağıya doğru 'lâzım itimada' (doğal eğilime) bağlıyor. Cüveyni, bu görüşü Mu'tezilenin ilimde derinleşmiş olanlarına dayanarak şöyle eleştiriyor: Yukarı doğru olan itimadlar sürekli olarak benzerlerini doğururlar; onlardan da çeşitli itimadlar yönünde hareket doğar. Durum böyle olunca, taşın parçaları (atomları), havada bir geçit bulduğu sürece, nasıl olur da itimadların doğuşu ve hareketlerin onlara dayanması sürekli olarak birbirini izler. Bkz., eş-Şâmil, s. 507.

duğu anlamına gelmez. Tanrı onları birlikte yarattığı için aralarında bir neden-sonuç bağlantısı varmış gibi görünür³⁹.

Cüveyni'nin alemdeki düzeni doğrudan doğruya Tanrı'nın alışkanlığına bağlaması⁴⁰ ve kendisinde herhangi bir çelişki bulunmadıkça, alemde her şeyin aklen mümkün olacağı biçiminde ifade edilen "tecvîz" görüşü, mucize olayının açıklanmasında ona büyük kolaylıklar sağlamıştır. Onca mucize, peygamberliklerini iddia edenlerin doğruluğunu gösterir; Tanrı'nın, alışkanlığına aykırı olarak, bir şeyi meydana getirmesi anlamına gelir. Cüveyni bu hususu şöyle örneklendiriyor: Eğer bir kimse hükümdarın huzurunda bulunanlara ve bulunmayanlara, onun elçisi olduğunu iddia ederse, bu kimsenin doğruluğu, isteğinin hükümdar tarafından söz ve hareketle yerine getirmesiyle olur ki, bu, hükümdarın alışkanlığını bozması ve bu suretle elçisinin elçiliğini doğrulaması demektir⁴¹. Aynı örneği Gazzali'nin el-İktisâd adlı eserinde de görüyoruz⁴². İbn Meymun, alemdeki düzenin, Eş'arilere göre, Tanrı'nın alışkanlığının gereği olduğunu açıklarken, Cüveyni ve Gazzali'ninkine oldukça benzer bir örnek veriyor: "Sultanın alışkanlığı, çarşıdan yalnızca at üzerinde geçmektir; onun çarşıdan başka türlü geçtiği görülmemiştir; ancak onun şehirde yaya dolaşması da imkansız değildir"⁴³.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Gazzali, bütün bu noktalarda Cüveyni'ye uymaktadır. Ancak Gazzali'nin verdiği bilgiler daha sistemli ve ayrıntılıdır⁴⁴.

1. Ma'nâ Kuramı

Bilindiği gibi, Cüveyni, her an Tanrı tarafından yaratılan ilineklere bazan "ma'nalar" (ma'ânî) biçiminde adlandırmaktadır. Cüveyni'ye göre, her ma'na cismin ya da tözün belli bir niteliğe sahip olmasını sağlayan ilke ya da nedendir⁴⁵. Her ilinek, kendisiyle özelleştiği töze bir nitelik verir. Sözelimi, hareket tözün hareketli olmasını, beyazlık tözün beyaz olmasını sağlayan ilkedir. Bu nedenle onlara "ma'na" ya da "illet" adı verilir. Böy-

(39) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 170; el-İrşâd., ss. 18-19.

(40) Bu görüşün Kur'ân'da geçen "Tanrı'nın yaratışında değişme yoktur" (Rûm XXX, 30) ve "Tanrı'nın sözlerini değiştirecek yoktur" (Yûnus, X, 64) ayetlerine dayandığı açıktır.

(41) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 113, 213; el-Luma', ss. 169-171.

(42) Gazzali, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, neşr.: İ. A. Çubukçu ve H. Atay, Ankara 1962, ss. 199 vd.

(43) İbn Meymun, a.g.e., s. 211.

(44) Gazzali, Tehâfut., ss. 195 vd.; el-İktisâd., ss. 96-100.

(45) Cüveyni, eş-Şâmil., ss. 646 vd.

lece Cüveyni, ilinekle tözün haline ilişkin zorunlu bir bağlantı kurmaktadır. Ancak bu zorunluk ontolojik bir zorunluk olmayıp, yalnızca akli bir zorunluktur.

Ma'na kuramını ilk ortaya atan kişi, Mu'tezileden Mu'ammer'dir. Mu'ammer, tözle ilinek arasındaki ilişkinin nedenini ortaya koymak ve ilinekler arasındaki farkı belirlemek için bu ilkeye başvurmuştur.

Hayyât'ın İntisâr'ında, Mu'ammer'in ma'na kuramı şöyle açıklanmaktadır: "Yanyana duran iki cisim sükun halinde iken, biri harekete başlayıp, öteki sükun halinde kalınca, hareket eden cismin ötekinde bulunmayan bir neden (ma'nâ) aracılığıyla hareketli olması gerekir; böyle olmasaydı, hareketli cismin ötekinden daha fazla hareket yeteneğinde olması imkansız olurdu. Eğer bu doğru ise, hareketin, cisimlerden birinde değil de ötekinde bulunmasını sağlayan bir başka nedenin var olması gerekir. Eğer böyle olmasaydı, hareketin birinde bulunup ta ötekinde bulunmaması daha uygun olmazdı. Eğer bu ikinci nedenin (ma'nânın) neden cisimlerden birinde değil de ötekinde hareketin bulunmasının nedeni olduğu sorulursa, derim ki, o, bir başka nedenden (ma'nadan) ötürüdür. Eğer aynı soru bu neden (ma'na) hakkında sorulursa, vereceğim yanıt bir önceki gibidir"⁴⁶.

Aynı kuramı Eş'ari daha tam bir biçimde şöyle aktarmaktadır: "Kimi-leri derler ki, bir cisim hareket ettiğinde onun bu hareketi, hareketin nedeni olan bir ma'nadan ötürüdür. Eğer böyle olmasaydı, bu cisim hareketli olmaya bir başka cisimden daha uygun olmazdı. Nitekim bu cismin hareket ettiği anda hareket etmesi de daha önceki bir anda hareket etmesinden daha uygun olmazdı. Durum böyle olunca, hareketle ilgili olarak denebilir ki, eğer hareketli cismin hareketini sağlayan bir neden (ma'na) olmasaydı, o, bu cismin hareketi olmaya layık olmazdı. Dolayısıyla bu neden (ma'na), yine bir başka neden (ma'na) dolayısıyla hareketli olan cismin hareketine ait bir nedendir (ma'nadır); fakat nedenlerin (ma'naların) bir bütünü ve toplamı yoktur; onlar bir anda ortaya çıkarlar. Aynı şeyi siyah ve beyaz için de söyleyebiliriz. Neden (ma'na) olmadan bir cismin siyah olması ya da beyaz olması, bir başka cismin siyah ya da beyaz olmasından daha uygun olmazdı. Yine siyahlık ve beyazlık arasındaki fark ve iki ilineğin benzer ya da farklı oluşu hakkında da bütünü bulunmayan nedenlerin (ma'naların) varlığını kabul etmek zorunludur. Onların iddiasına göre, bütünü olmayan nedenler (ma'nalar) buldukları nesne tarafından meydana getirilirler. "Diri" ve "ölü" nitelikleri hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz; çünkü bir kişi hakkında onun diri ya da ölü olduğunu söyleyince, bu kişide sonsuz sayıda nedenlerin (ma'naların) bulunduğunu kabul

(46) Hayyat, el-İntisâr., s. 46.

etmek zorundayız, zira ancak bir hayat dolayısıyla hayat bir başkasının değil, onun hayatıdır, ve bu neden (ma'na) de ancak bir başka neden dolayısıyla bir başka hayatın bir nedenidir (ma'nasıdır); böylece sonsuzca gider"⁴⁷. Eş'ari, parçanın bitiminde bu görüşün Mu'ammer'e ait olduğunu belirtiyor.

Görülüyor ki, Mu'ammer ilineklerin varlığını nedenlerle (ma'nalarla) açıklamaktadır. Onca nedenler (ma'nalar) ilineklerin varlığını; aralarındaki ayrılığı ya da benzerliği; ilineklerle tözler arasındaki ilişkiyi açıklamağa yaran bir ilkedir. Sözelimi, hareket hareketli olan cismin hareketini belirleyen bir ilkeye muhtaçtır. Mu'ammer işte bu ilkeye "ma'nâ" adını vermektedir. Bu ilke cismin kendisinde bulunmaktadır. Ancak hareketin cisimde bulunmasını sağlayan bir ilke, başka bir deyişle, bir ma'nâ bulunduğu gibi, bu ma'nânın da o cisimde bulunmasını gerektiren bir başka ilke ya da ma'nâ bulunması gerekir ki, bu böylece sonsuzca gider. Mu'ammer'in bu görüşü bir bakıma "tevellüd" görüşüne iyice yaklaşmaktadır; çünkü ma'nanın bir başka ma'nayı gerektirmesi, ma'nanın ma'nayı doğurduğu gibi bir sonuca varmaktadır.

Cüveyni ise, kuşkusuz, sonunda bizi tevellüd görüşüne ulaştıracak bir düşünceyi benimsemez. Onca, daha önce de gördüğümüz gibi, ilinek, nitelendirdiği şeyden farklıdır. Sözelimi, hareket, hareketli bir cismin hareketli olmasını gerektiren bir ma'na, bir nedendir; bu nedenle de sükundan farklıdır. Bir ma'na ya da bir neden olan hareket bir başka hareketi değil, cismin hareketli olmasını gerektirir"⁴⁸. Böylece Cüveyni, önce ilinekle ma'nayı, Mu'ammer gibi, birbirinden ayırmayıp, onları aynı saymakta ve böylece sonsuzca birbirini izleyen ma'naların bulunduğunu kabul eden Mu'ammer'in düştüğü bu hataya düşmemektedir.

Kısaca diyebiliriz ki, ilinek, hareketli cismin hareketinden, onun belli bir yerde bulunmasından, belli bir renge sahip olmasından elde ettiğimiz bir ma'nadır. Buna göre, ilinek, tözün halinden veya belli bir niteliğe sahip olmasından akılla kavradığımız bir ma'nadır. Dolayısıyla ilineğin tözle ilişkisi tamamıyla aklî bir ilişkidir; onun hali ya da niteliğinden çıkardığımız bir kavramdır. O halde ilinek tözle birlikte bulunur ve onun bir halini gerektirir. Ancak tözle ilinek arasında böylesine bir akli zorunluk bulunsa da, bu, onlardan her birinin Tanrı'nın özgür istenciyle yaratılmalarını engellemez; çünkü tözü de ilineği de yaratan Tanrı'dır. Tözün ilinekten yoksun olması imkansız olduğu için, Tanrı, onlardan birini öteki olmadan

(47) Eş'ari, Makâlât., ss. 356 - 357.

(48) Cüveyni, eş-Şşmil., ss. 68, 181 vd.; el-İrşâd. ss. 18-19; el-Luma', s. 123.

yaratmasa da, her ikisinin yaratılması ya da yaratılmaması Tanrı'nın kudreti dahilindedir ve O'nun eseridir.

Bakillani, ilineğin bir ma'na, bir neden (illet) olduğu görüşünde Cüveyni'ye öncülük etmektedir. Nitekim Temhîd'te şunları söylemektedir: Bir cismin sükun halinden sonra-hareketi halinde, onun hareketinin ya kendiliğinden ya da bir nedenle olması gerekir. Bakillani, biraz daha aşağıda, cismin hareketinin kendisinden olmadığını, bir nedenden ötürü olduğunu söyledikten sonra "illet" yerine "ma'nâ" sözcüğünü kullanmaktadır⁴⁹. Cüveyni de eserinde sık sık Bakillani'den aktarmalar yaparak bu hususu doğrulamaktadır⁵⁰.

Neden (illet) ya da ilinek Tanrı tarafından yaratılınca hükmünü yerine getirir. Nitekim Cüveyni diyor ki, "eğer Tanrı bir töz yaratır ve onunla birlikte ilk halinde onunla kalm olan (onda bulunan) bilgiyi yaratırsa, bilgi onun bilgili olmasının nedenidir⁵¹. Ancak burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Neden varlığının ilk anında sonucundan yoksun olabilir mi? Cüveyni'ye göre, eğer neden varlığının ilk anında sonucundan yoksun olsaydı, ondan sonra gelen anlarda da ondan yoksun olabileceğini söylemeğe hiçbir engel yoktur; çünkü nedenin ikinci andaki varlığı birinci andaki varlığından farklı değildir. Nedenin hükmü, zorunluk bakımından, zamanların birbirini izlemesiyle değişmez⁵². Cüveyni bu eleştiriyi "nedenin hemen peşinden sonucunu gerektirdiği" görüşünü ileri süren Ka'bi'ye yöneltiyor⁵³.

O hâlde Cüveyni'ye göre, neden aynı anda sonucunu gerektirir; tıpkı sonucun da nedenini gerektirdiği gibi. Cüveyni bunu şöyle açıklıyor: Nedenin, sonucun varlığı olmadan var olması imkansız olduğu gibi, neden yok olunca da sonucun onsuz var olması imkansızdır⁵⁴.

2. Hâl Kuramı

Daha önce de gördüğümüz gibi, neden (illet) bir hükmü ya da bir niteliği gerektirir. Bu nitelik ya da hüküm ise cismin halidir. Bildirildiğine göre, bu kavramı ilk olarak İslâm kelamına sokan kişi Ebu Haşim'dir. O,

(49) Bakillani, Kitâb et-Temhîd, neşr.: M. Ebû Rîde ve ötekiler, Kahire 1366/1947, s. 42; Kitâb el-İnsâf, neşr.: Kevseri, Kahire 1369/1950, s. 15.

(50) Cüveyni, eş-Şâmil., ss. 646, 650, 682.

(51) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 648.

(52) Aynı eser, s. 647.

(53) Aynı eser, ss. 646, 647.

(54) Aynı eser, ss. 657, 664.

Mu'ammer'in savunduğu ma'nalar bir sonsuzca gidişe işaret ettiği için, soruna yeni bir çözüm yolu bulmak üzere "hal" kavramını kabul etmiştir⁵⁵. Hal kuramını kabul edenler arasında ayrıca Eş'arilerden Bakillani'nin bir duraksamadan sonra halleri kabul ettiği, Cüveyni'nin ise önceleri kabul edip, daha sonra reddettiği bildiriliyor. Cüveyni'nin elimizdeki eserlerinde onun halleri reddettiğine ilişkin herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Bakillani'nin ise önce halleri reddedip, sonra kabul ettiğini Cüveyni de belirtmektedir⁵⁶. Cüveyni ayrıca Mu'tezileden öncekilerin, Sünni kelimelerden çoğunun halleri kabul ettiklerini söylüyor⁵⁷. Eş'arilerden halleri kabul etmeyenler arasında ise Eş'ari'yi ve "hal" i isimlendirmeden ibaret sayan Ebu Bekr b. Furek (ölm. 406/1015)'i sayıyor⁵⁸.

Cüveyni tözün yer kaplaması, bilginin bilgin olması, kudretlinin kudretli olması gibi niteliklerin ya bir hal ya özün kendisi ya da salt isim olması gerektiğini söyleyerek, bu olasılıkları teker teker ele alıyor. Onca bilginin sonucu bilginin bilgili olmasıdır. Bu nitelik, yani sonucun, bilginin içinde bulunduğu nesne olması yanlıştır; çünkü özün nedeni bilgi değildir. Eğer onun nedeni bilgi olsaydı, öz bilgiden önce gelmezdi; çünkü sonuç nedeninden önce gelmez. İkinci olasılığa, yani özde meydana gelen niteliğin bir adlandırmadan (tesmiye) ibaret olduğu hususuna gelince, bu da yanlıştır; çünkü biz bir şeyi dil ve kullanıma göre adlandırırız; ancak dil ve kullanımın ortadan kalkması, değişmesi, ortadan kalktıktan sonra yerine yenilerinin konulması mümkündür. Akli nedenler ise hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin yokluğu halinde kendileri de yok olurlar. Adlandırmalar ortadan kalktığı halde, nedenlerin varlığı mümkün olduğuna göre, bilginin adlandırmaya neden olması imkansızdır. Öte yandan adlandırma sözle olur; ad bir sözdür. Ancak söz, bir öz olduğu için, onun nedeni yoktur; dolayısıyla bilgi adlandırmanın nedeni olamaz⁶⁰. Böylece geriye bir tek olasılık kalıyor ki, o da özde meydana gelen niteliğin hal olmasıdır.

Cüveyni hali, var olanın bir niteliği biçiminde tanımlıyor. Bu duruma göre hal, ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir⁶¹; çünkü bizim bilgimizin

(55) Şehristani, Nihâyet el-İkdâm, neşr.: A. Guillaume, Londra 1934, s. 131; İbn Hazm, a.g.e., c. IV, s. 15; İci, Mevâkîf, Cürçânî'nin Şerh el-Mevâkîf'ı içinde, c. I, İstanbul 1311/1893, s. 314; Hasan Çelebi, Şerh el-Mevâkîf, Cürçânî'nin Şerh, el-Mevâkîf'ı içinde, c. I, İstanbul 1311/1893, ss. 122-123 ve 152.

(56) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 629; kar., Şehristani, el-Milel., c. I, ss. 122-123 ve 152.

(57) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 629.

(58) Aynı eser, s. 631.

(59) Şehristani, Nihâyet., s. 131.

(60) Cüveyni, eş-Şâmil., ss. 631-632.

(61) Cüveyni, el-İrşâd., s. 80.

objeleri varlık ve yokluğa ayrılır; hal varlığa ait bir nitelik olduğuna göre, o, ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir⁶². Öyle görünüyor ki, Cüveyni'yi ve ondan daha önce Ebu Haşim'i⁶³ "Üçüncü Halin Olamazlığı" ilkesini yadsımak pahasına böyle bir çözümlü kabul etmeğe iten neden, var olan şeyleri töz ve ilineklerden ibaret saymalarıdır⁶⁴. Hal töz değildir; çünkü tözde bulunur ve onu nitelendirir. Öte yandan o, ilinek te değildir; çünkü ilinek onun nedenidir; eğer halin ilineğin kendisi olduğu düşünülecek olsaydı, nedenle sonuç arasında bir fark kalmaz; neden kendi kendisinin nedeni olurdu. Cüveyni bu hususu şöyle açıklıyor: Eğer bilginin bilgili olması bilginin kendisi olsaydı, bilgi kendi kendisini gerektirmiş olurdu⁶⁵. O halde hal yalnızca tözün bir tavrı, onda meydana gelen bir hükmün ifadesidir. Biz böyle bir şeyi varlıkla niteleyip, sonra onun, tözün yer kaplaması, ilineğin bilgi ve bilgisizlik, irade ve kudret olması gibi, bir niteliğe sahip olduğunu kabul edersek, varlığa eklenmiş bütün bu nitelikler hallerdir⁶⁶.

Cüveyni iki türlü hal ayırıyor: 1. Nedeni bulunan haller; 2. Nedeni bulunmayan haller. Birinciler özde bulunan bir neden (ma'nâ) dolayısıyla ortaya çıkan her hükümdür. Sözelimi, canlının canlı olması, kudretlinin kudretli olması böyledir. Cüveyni, Bakillani'yi izleyerek, öze eklenen her nedenin (ma'nânın) bir hali gerektirdiğini, halin yalnızca varlığı canlılığa bağlı olan nedenlere özgü olmadığını söylüyor⁶⁷. Cüveyni ayrıca Ebu Haşim'in oluşları (birleşme, ayrılma, hareket ve sükun), canlılığın şart olduğu ilinekler sınıfına sokarak, onların halleri gerektirdiğini ileri sürdüğünü belirtiyor⁶⁸. İkincilere gelince, bunlar öze eklenen bir nedeni olmaksızın özde bulunan niteliklerdir. Yokluğa iletmeyen ve niteliğin kendisi bilinmediği halde nitelenen şeyin varlığını bilmek herhangi bir çelişkiye yol açmayan her nitelik "hal" dir. Sözelimi, tözün yer kaplaması bir yokluğa (nefy) iletmez; öte yandan tözün yer kapladığını bilmediğimiz halde, onun varlığını bilmemiz imkansız değildir⁶⁹. O halde, başlangıcı olma (hudûs) niteliğine hal diyebilir miyiz? Çünkü biz özün varlığını bildiğimiz halde, başlangıcı olmayı bilmeyebiliriz. Cüveyni, bir olumsuzluğa ya da yokluğa işaret ettiği için, başlangıcı olmanın hal olamayacağını söylüyor; zira başlangı-

(62) Aynı eser, s. 82; kar., eş-Şâmil., ss. 369 vd.

(63) Şehristani, Nihâyet., s. 138; Bağdadi, el-Fark., s. 182.

(64) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 639.

(65) Aynı eser, s. 632.

(66) Aynı eser, s. 630.

(67) Cüveyni, el-İrşâd., s. 80; kar., eş-Şâmil., s. 630; Bakillani için bkz., Şehristani, Nihâyet., s. 132.

(68) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 630.

(69) Aynı eser, s. 630.

cı olma bir önceki yokluğa bağlıdır⁷⁰. Bu duruma göre, varlıkla birlikte bulunan ve nedeni bir varlık (mevcut) olmayan her nitelik bu sınıfa girer. Sözelimi, bir varlığın ilinek olması, renk olması, siyah olması, oluş ve bilgi olması v.b. nedeni olmayan hallerdendir⁷¹.

Cüveyni'nin bu ikili ayırımı Immanuel Kant'ın analitik ve sentetik hükümlerine yakın bir benzerlik göstermektedir. Bilindiği gibi, Kant, konu - yüklem ilişkisi düşünülebilen bütün önermelerde, bu ilişkinin iki biçimde olacağını söylüyor: Ya yüklem konuya dahildir, ya da onunla ilişkisi olduğu halde konunun dışındadır. Birinci durumda elde edilen önerme analitik, ikincide ise sentetiktir. Kant bu hususu şöyle örneklendiriyor: Eğer 'bütün cisimlerin uzamı vardır' dersek, bu analitik bir önermedir; çünkü cisme iliştiğim kavramın ötesine giderek onunla birlikte bulunan 'uzamı' araştırmamız gerekmez. Fakat 'bütün cisimler ağırdır' dersek, yüklem cisim kavramında bulunan şeylerden tamamıyla farklı bir şeydir. Dolayısıyla ona böyle bir yüklem eklenmesi sentetik bir önerme doğurur⁷². Kant'ın bu düşüncesini Cüveyni'nin örneklerine uygularsak, ortaya aynı şey çıkar. Tözün hareketli olması, tözün özüne eklenmiş bir nedenden ötürüdür. Hareketlilik bize töz kavramının dışında başka bir şeyi ifade etmektedir; dolayısıyla 'töz hareketlidir' önermesi sentetik bir önermedir. Fakat tözün yer kaplaması, Kant'ın örneğindeki cismin uzamı olması gibi, töz kavramına hiçbir şey eklememektedir; yer kaplama töz kavramına dahildir. O halde 'töz yer kaplar' önermesi analitik bir önermedir.

Cüveyni, halleri bu biçimde tanımlayıp, bölümlerini açıkladıktan sonra, hallerin varlığını kanıtlamağa çalışıyor. Önce tözün varlığını, daha sonra da bir yer kapladığını bilen kimse, tözle ilgili yeni bir bilgi kazandığını kavrar; çünkü biz tözün yer kapladığını bilmeden, onun varlığını bilebiliriz. Böylece iki ayrı bilgi ortaya çıkmaktadır: a) Tözün varlığı. b) Tözün yer kaplaması. Bu durumda ya ikinci bilginin objesi ile birinci bilginin objesinin aynı olduğu, ya da ikincinin birinciye eklendiğini kabul etmek gerekir. Birinci olasılık iki nedenden yanlıştır: 1. Her akıl sahibi kişi, ikinci bilgiyi elde ettiği anda, daha önce sahip olmadığı bir şeyi elde ettiği hususunda kesin bilgiye sahiptir; çünkü biz, tözün varlığını bildiğimiz halde, yer kapladığını bilmediğimizi düşünebiliriz. Eğer bir tözün yer kaplaması, varlığının kendisi olsaydı, bu, bir şeyi bilmeyen bir kimsenin aynı zamanda o şeyi bildiği anlamına gelirdi ki, böyle bir şey imkansızdır. 2. Eğer iki önceli bilgi aynı olsaydı, onların birbirlerine oranla farklılığına hükmedilemezdi⁷³.

(70) Aynı eser, ss. 630, 631.

(71) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 80 - 81.

(72) I. Kant, Critique of Pure Reason, Ing. çev.: N. K. Smith, Londra 1964, s. 48.

(73) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 81-82.

Hallerin varlığı inkar edildiği halde, bir şeyin bir yönden bilindiği, fakat öteki yönden bilinmediği ileri sürülürse, bu, hiçbir zaman hallerin inkar edildiği anlamına gelmez; çünkü bir şeye ait farklı yönlerin bulunduğunu ileri sürmek, halleri kabul etmektir. Bu duruma göre, bir şeyde bulunduğu bilinen farklılıklar, ister yönlere isterse özünü niteliklere bağlansın, sonunda halleri kabul etmek zorunludur⁷⁴.

Cüveyni, Ebu Haşim'i izleyerek, halin ne var ne de yok olduğunu kabul ettiği halde, onun ne bilinmeyen ne de bilinen olduğu görüşünü reddetmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, halin ne var ne de yok olması, bilinebilir şeylerin (el-ma'lûmât) varlık ve yokluğa ayrılması; halin ise varlığın bir niteliği olmasından ileri gelmektedir⁷⁵. Var olan şeyler töz ve ilinek kategorilerine ayrılır; hal ise bu kategorilerden hiçbirine girmez. O halde hali varlıkla nitelendiremeyiz⁷⁶. Ancak burada hal varlıkla nitelenemeyeceğine, varlıkla nitelenemeyen şeyin ise yokluğu zorunlu olduğuna göre, halin yok olması gerekir, biçiminde bir itiraz yapılabilir. Cüveyni'ye göre, haline yokluğunun zorunlu olduğu hususu ne doğrudan doğruya (zarûreten) bir bilgi ile ne de akli inceleme (nazar) ile saptanabilir. O, tözle ilinek ve tözle özünü nitelikleri arasındaki akli bir ilişkinin hükmüdür. Bu nedenle biz ona ne var ne de yok diyebiliriz. Böylece bilinebilir şeyler üç kategori altında toplanabilir: a) Var. b) Yok. c) Var olanın bir niteliği olan, tek başına ne varlık ne de yoklukla nitelenen hal⁷⁷.

Görüldüğü gibi, hal, Cüveyni'ye göre, varlık ve yokluk gibi bilinebilen şeylerdendir. Ebu Haşim ise bunu açıkça inkar etmektedir⁷⁸. Cüveyni'ye göre, onun, hali ne bilinen ne de bilinmeyen saymasının nedeni, her bilinenin bir şey, bir mevcut olması gerektiğine inanması ve bilgisizliği de bilginin bir cinsi olarak görmesidir⁷⁹. Daha açık bir deyişle, bilinen dış alemde var olan bir şeye karşılıktır; yok ta bilinen olduğu için, onun da dış alemde bir karşılığı vardır. Öte yandan bilgisizlik te bir bilgi cinsidir; o halde onun da dış alemde bir objesinin bulunması gerekir. Hal, bunlardan ne biri ne de ötekidir.

Cüveyni'ye göre, hal, varlık ve yoklukla nitelenemese de, bilinir. Nitelik dış alemde herhangi bir gerçekliği olmadığı halde, yok ta bilinebi-

(74) Aynı eser, s. 82.

(75) Aynı eser, s. 82.

(76) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 639.

(77) Cüveyni, el-İrşâd., s. 82; eş-Şâmil., ss. 639-640.

(78) Ebu Muzaffer el-İsferâ'yini, et-Tabsîr fi'd-Dîn, neşr.: Kevseri, Kahire 1359/1940, s. 53; Bağdadi, el-Fark., s. 182.

(79) Cüveyni, eş-Şâmil., s. 642.

(80) Yokluğun da bilinebilir olduğu hakkında bkz., aynı eser, ss. 137 v.d.

(81) Aynı eser, s. 643.

lır⁶⁰. Özü bilen, onun halini bilgi ile kavrayamayan, ancak daha sonra özün bir hali olduğunu bilen kimse, daha önce bilmediği bir şeyi bilmiş olur. O halde özü bilmekle, onun halini bilmek arasında fark vardır ve her ikisi de bilgimizin konusudur⁶¹. Eğer özü bilmekle, onun halini bilmek aynı olsaydı, öz doğrudan doğruya, özün hali ise dolaylı olarak akli inceleme (nazar) ile bilinebileceği için, bir şeyin hem doğrudan doğruya hem de dolaylı olarak bilinmiş olması gerekirdi ki, böyle bir şey genel kanıya aykırı düşer⁶². Özün varlığını bilmeden, özün varlığına ekli halleri bilmek imkânsızdır. O halde halin bilgisi özün bilgisinden sonra gelir; dolayısıyla akli incelemeye bağlıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ebu Haşim ve daha sonra kimi Eş'ariler ve bu arada Cüveyni, ma'na kuramının doğurduğu sonsuzca gidiş (te-selsül) ten kurtulmak için, onu hal kuramına dönüştürmüşlerdir. Böylece hal kuramı, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi ele alıp, inceleyen bir kuram görünümündedir. Buna göre bir kavram konuya yüklendiği zaman, konunun bir bakımdan öteki şeylere benzediğini ve bir başka bakımdan ise öteki şeylerden farklı olduğunu bize bildirir ve yüklem olan bu kavrama karşılık, konunun niteliği olan bir hal oluşur. İşte bu hal, konunun başka şeylere benzerliğini ve başka şeylerden farklılığını ortaya koyar. Cüveyni yüklem olan bu kavramları, konunun kendisinde dahil bulunan ve ona dışarıdan eklenen kavramlar olarak ikiye ayırmakta; birincilere nedeni olmayan haller, ikincilere de nedeni olan haller adını vermektedir. Sözelimi, "töz yer kaplayan bir şeydir" önermesinde "yer kaplama" konunun kendisine dahildir; fakat "töz hareketlidir" önermesinde "hareket" kavramı ona dışarıdan eklenmiştir. Öte yandan tözler genel olarak ilinekleri kabul etmekte birleşirler; ancak ilineklerden belli bir türüne sahip olmakta ayrılırlar. İlinek bir cins, ilinekte dahil bulunan oluşlar, renkler v.b. ilinek türleridir. Böylece denebilir ki, tözler ilinek cinsini kabul etmekte ortak; siyah, beyaz, hareket ve sükun gibi ilinek türlerini kabul etmekte ise birbirlerinden farklıdır. Cüveyni böylece 'tümeller kuramı' için kapıyı aralamaktadır.

Cüveyni bu alemde nesnelere arasındaki akli bir ilişkinin, başka bir deyişle, konu ile yüklem arasındaki bir ilişkinin hükmü olarak gördüğü halleri tanrısal niteliklere de uygulama eğilimindedir. Öyle görünüyor ki, Cüveyni, tanrısal niteliklerin gerçekte Tanrı'da bulunduğunu ileri süren genel görüşle, onların salt adlar olarak bulunmadıklarını ileri süren itizali görüşü hal kuramı sayesinde uzlaştırmak istemektedir.

(82) Aynı eser, ss. 643, 644.

Cüveyni, bilindiği gibi, bu alemdeki her şeyin öteki alemdeki her şeye birer kanıt olduğunu kabul etmektedir. Tanrı'nın nitelikleri hakkındaki bilgimizi de bu yolla, yani görülen alemleri görülmeyenle karşılaştırmak suretiyle elde ederiz; çünkü görülen alemlerle görülmeyen alemler arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi yadsımak, maddenin öncesizliği (kıdemi) görüşüne, Tanrı'yı tanımamaya ve aklın reddettiği her türlü bilgisizliğe götürür. Öte yandan bu bağlantıyı göz önüne almadan görülen alemin niteliğini görülmeyen aleme atfetmek, Tanrı'yı sonlu bir cisim olarak nitelermemize; başlangıcı olan şeylerin bir başlangıcı olmadan birbirini izlediğini kabul etmemize yol açacaktır. İşte bu nedenle görülenle görülmeyen alemler bir noktada birleştiren bu bağlantının biçimini bilmek zorunludur⁸³.

Cüveyni'ye göre, her iki alem arasında dört çeşit bağ vardır :

1. Neden bağı : Görülen alemlerde bir hükmün bir neden sonucu ortaya çıktığı ve kanıtın bu esasa dayandığı sabit olunca, her iki alemlerde de aynı neden - sonuç ilişkisinin bulunduğu, neden ve sonucun birbirini gerektirdiğine ve birinin yokluğuyla ötekini de yok olacağına hükmetmek gerekir. Cüveyni, buna örnek olarak, bu alemlerde bilginin bilgili olmasının nedeninin bilgi olduğunu veriyor.

2. Şart bağı : Bir hükmün bu alemlerde bir şarta bağlı olduğu ve bu hükmün benzerinin öteki alemlerde de geçerli olduğu kabul edilince, onun, bu alemlerle, böyle bir şartla şartlanmış olduğuna hükmetmek gerekir. Sözelimi, bu alemlerde bilgili olmanın şartı, canlı olmak olduğuna göre, aynı şeyi görülmeyen alemler için de uygulayabiliriz.

3. Hakikat bağı : Görülen alemlerde belli bir şey için kanıtlanan hakikat, öteki alemler için de geçerlidir. Sözelimi, bu alemlerde bilginin hakikati bilgi sahibi olduğuna göre, aynı şeyi öteki alemler için de söyleyebiliriz.

4. Kanıt bağı : Eğer bir kanıt belli bir nesnenin kanıtı ise, bu kanıt her iki alemlerde de işaret eder. Sözelimi, yaratma yaratanın varlığına işaret eder.

Böylece Cüveyni, ortaya koyduğu hal kuramı sayesinde, görülen ve görülmeyen alemler arasındaki yakın ilişki sorununu çözmeye çalışmaktadır. Bu alemler, aynı akli ilişkilerin hüküm sürdüğü öteki alemlerin aşağı düzeydeki

(83) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 82-83; kar., eş-Şâmil., s. 633.

bir kopyası durumundadır. Aralarındaki fark, birincisinin yaratılmış, ikincisinin ise yaratılmamış olmasıdır. Cüveynî'nin düşüncelerinden elde edilen bu sonuç, onu, bu alemin varlığını Tanrı'nın bir tecellisi olarak gören Sufi filozoflara oldukça yaklaştırmaktadır. Ancak Cüveynî'ye göre, bu alem Sufi'lerin anladığı anlamda bir gölge alem olmayıp, Tanrı'nın seçme gücü ve özgür istenciyle yarattığı gerçek bir alemdir.

SONUÇ

Görüldüğü üzere, kelamcılarının nedensellik konusuna bakışlarında iki önemli nokta dikkati çekmektedir: a) Zorunlu ilişkiler yalnızca mantıksal alanda geçerlidir; ontolojik alanda (varlık alanında) böyle bir ilişki yoktur; var olduğu sanılan zorunlu ilişki yalnızca yanyanalık veya birliktelik ilişkisidir. b) Mantıksal bir çelişki taşımayan her şey Tanrı için mümkündür; yaratılma olanağına sahiptir.

Birbirine bağlı olan bu iki nokta, kelamcılarının, Tanrı'nın mutlak kudretini korumaları ve mucize olaylarını açıklamaları açısından önem taşımakla birlikte, doğal olgular arasındaki ilişkileri salt mümkün ilişkiler olarak görmeleri ve bütünüyle Tanrı'nın istencine bağlamaları, doğal olgulara ilişkin bir yasa oluşturma olanağını hemen hemen ortadan kaldırmaktadır. Kelamcılar, "Tanrı mükemmel bilgisiyle bu alemi dileyip yaratmıştır; bu nedenle Tanrı'nın evrende meydana getirdiği doğal düzen düzenlerin en iyisi olup, peygamberlik iddiasında bulunanların iddialarının doğrulanması gibi belli koşullar gerektirmeden, O'nun tarafından değiştirilmez" deseler de, filozoflar adına Gazzalî'nin de belirttiği gibi, evrendeki mevcut düzenin sürekliliğinden emin olmak mümkün değildir; çünkü kelamcılarının Tanrı'nın kudretini korumak ve mucize olaylarını açıklamak amacıyla doğal olgular konusunda ortaya attıkları temel ilke, belirlenecek doğa yasalarını pamuk ipliğine bağlı bir hale getirmektedir. Kelamcılarının doğal olguların tabii seyirini değiştirme olgusunu (mucizeyi) yalnızca belli koşullara bağlamak istemeleri de sorunu çözememektedir; çünkü Tanrı'da varlığını kabul ettikleri mutlak istenç (irade) ve mutlak kudret, O'nun eylemlerine sınır koymayı, belli koşullara bağlamayı engellemektedir. Durum böyle olunca, kelamcılara göre, evrendeki her şey, mantıksal çelişigi olmayan her şey olabilir. Kuşkusuz, böyle bir anlayış, filozofların itirazlarında da ortaya konduğu üzere,⁸⁵ nesnelere tanımlı özellikleri ve nitelikleri konusunda sağlıklı bilgi edinme ve verme olanağını ortadan kaldırır; kısaca bilimi tehlikeye sokar. Nitekim önemli ölçüde Kur'an'dan kaynaklanan bu eğilim, İslâmın kendine özgü bir din felsefesi olan "kelâmın" sistemleşmesiyle yaygınlık

kazanmış; eğitim kuruluşlarını ve müfredat programlarını etkisi altına alarak, daha akılcı çözümleri içeren sistemlere ancak kendisine yararlı olduğu ölçüde yer vermiştir. Sözelimi, felsefe ve felsefeye dayalı bilimler, medrese programlarına kesinlikle sokulmamış; felsefe başlangıcından itibaren kişisel çabaya dayalı bir uğraş olarak kalmıştır.

Kelamcıların yukarıda belirlenen görüşlerinden, doğal olgular arasındaki ilişkileri mantıksal ilişkilerden ayırdıkları sonucu çıkarılmamalıdır. Onlara göre, öyle anlaşılıyor ki, mantıksal ilişkiler doğal olgular için de geçerli ilişkilerdir. Sözelimi, bizim mantıksal olarak (iki değerli Aristoteli mantığının bir gereği olarak) bir şeyi hem kabul edip hem reddetmemiz mümkün değildir; böyle bir şey gerçekte yokluğa yol açar. Aynı biçimde, aklen (mantıksal olarak) mümkün olan her şey, gerçekte de mümkündür. Bilimlerin deneysel temellere dayanmadığı bir dönemde, kuşkusuz, bu eğilimi anlayışla karşılamak gerekir.

Bu alem, mantıksal bir çerçevede ele alınınca ve evrensellik bu çerçevede içinde değerlendirilince, metafizik alemin açıklanmasında da bu değerlendirmelerden yararlanılması yoluna gidilmiş; aradaki nitelik farkı önemli ölçüde gözardı edilmiştir. İnsanın bu alemdeki gözlemleri ve oluşturduğu mantıksal ilkeler, bu alem kadar öteki alem için de geçerli görülmüştür. Sözelimi, tanrısal aleme ait olgular bu aleme ait olgularla açıklanmış; bu alemde geçerli görülen mantıksal ilişkiler, öteki alem için de geçerli sayılmıştır. Kelamcıların izlediği bu tutum, onları belki görünüşte mantıklı, fakat gerçekte iç tutarsızlıklarla dolu bir sisteme iletmiştir.

(84) Cüveyni, el-İrşâd., ss. 83-84.

(85) Gazzali, Tehâfut., ss. 198-199; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfut et-Tehâfut), Türk. çev.: K. Işık ve M. Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 296.