

D. 1956



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XV/II • 2011

ISSN 1301 – 1197

GAZÂLÎ: MUCİZELER VE ZORUNLU İLİŞKİ ÜZERİNE*

George GIACAMAN ve Raja BAHLUL
Çev. Yaşar TÜRK BEN*

ÖZET

Gazâlî, *Tehafût*'ün 17. Mesele'sinde alışkanlık sonucu sebep-sonuç ilişkisi olarak görülen gözlemlenebilir olgular arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor. O Eş'arilerin doktrinini kabul ediyor ve sebepliliği reddediyor. Ona göre bütün mahlûkat Allah tarafından meydana getirilmektedir. Bu doğrudan veya melekler vasıtasıyla yapılabilir. G. Giacaman ve R. Bahlul, Gazâlî'nin Tanrı'nın kudret sahibi olduğunu tasdik etmek ve mucizelerin imkânını garantiye almak için bu düşünceleri ileri sürdüğünü iddia etmektedir. Onlara göre, Gazâlî'nin mucizelerin imkânını korumak için zorunlu ilişkiyi reddetmesi gerekmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, sebep -sonuç, Eş'arilik, sebeplilik, zorunluluk.

GHAZÂLÎ ON MIRACLES AND NECESSARY CONNECTION

ABSTRACT

Ghazâlî focuses attention on the relation between observable things habitually regarded as causes and effects in the 17th discussion of *Tahafut al-Falasifa*. He accepted the thought of Ash'rite and rejected causality. According to Ghazâlî, all happening creation of God. This can be directly or

* Bu makale *Medieval Philosophy and Theology* de sayı: 9 (2000), 39-50 sayfalarda "Ghazali on Miracles and Necessary Connection" ismiyle Amerika Birleşik Devletleri'nde Cambridge University yayınlarından çıkmıştır.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Öğretim Üyesi, yasarturkben@hotmail.com

through mediation of his angels. A G. Giacaman and R. Bahlul argued that Ghazâlî 's overall concern is to affirm the omnipotence of God and to safeguard the possibility of miracles. They argued that Ghazâlî 's desire to uphold the possibility of miracles need not constrain him to rejected the idea of necessary connection.

Key Words: Ghazali, cause-effect, Ash'arism, causality, necessity.

I.GİRİŞ

Müslüman düşünürler Grek felsefesi ve 17.yy bilimi ile temas etiklerinden beri, İslamî felsefe ile kelim arasındaki ilişki kolay olmamıştır. Müslüman filozoflar sık sık felsefi çabalarını kelamcıların şüpheleri ve saldırıları karşısında savunma zorunda hissetmişlerdir, dolayısıyla dinin ve felsefenin bazı temel noktalarda uyum içinde olduklarını belirtmek için önemli enerji ve çaba ortaya koymuşlardır.

Gazâlî (ö.1111) belki de Müslüman filozofların faaliyetlerini tenkit eden en önemli Müslüman kelamcıdır. Onun *Tehâfütü'l-felasife'si* Müslüman bir düşünür tarafından Yeni Eflatunculuk üzerine son derece sistematik ve mükemmel reddiye eleştiri ortaya koymaktadır, dolayısıyla bu eserin İslam'da felsefi faaliyetlerin gidişatı üzerinde oldukça önemli etkileri oldu. Onun gözle görülür etkisi, Ortaçağ Müslüman Aristotelesçilerden İbn Rüşd'ün (ö.1198) Gazâlî'nin bu eserinin tutarsız olduğunu göstermek için paragraf paragraf kendisini reddiye yazmak zorunda hissetmesidir. İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehafüt'ü* inandırıcı ve ikna edici olmasına karşın, sonraki İslam felsefesinin gidişatı üzerindeki etkisi Gazâlî'ninki karşısında başarısız olmuştur.¹

Gazâlî'nin *Tehâfüt'ü*nün aynı zamanda felsefi yönü olduğu açıktır. Çünkü o bu eserinde başlıca İbn Sina ve Farabi gibi Müslüman düşünürlerin görüşlerini çürütmek için sadece dini mütalaalara yer vermemektedir. Bizzat kendisinin *el-Munkızu mine'd-dalal*'da belirttiği gibi, o filozoflarla onların kendi minderinde karşılaşmaya çalışmaktadır:

"Şunu kesin olarak anladım ki bir ilme son haddine kadar vakıf olmayan

¹ İbn Rüşd'ün Gazâlî'ye karşı yaptığı savunmanın ana çizgilerine kısa eleştirel bir değerlendirme için bakınız. George Giacaman, "Tradition and Innovation: Two Muslim Views of Causal Relations," in *Philosophie et Culture. Proceedings of the Seventeenth World Congress of Philosophy* (Montreal: Editions Montmorency,1986), ss. 247-49.

kimse o ilimdeki bozukluğa vakıf olamaz. O derece vakıf olmalı ki o ilimde en büyük alim sayılan kimseye eşit olmakla kalmayıp onun derecesini geçmeli ve onun kavrayamadığı derin noktaları, gaileleri kavramalıdır. Ancak o zaman o ilmin fasit olduğuna dair iddiası doğru olabilir .”²

Tehafüt’ün kendisi dinle ilgili olan ve bu sebeple Gazâlî’nin filozofları sorguladığı yirmi sorun veya meseleden oluşmaktadır. Bu meseleler iki geniş kategoriye ayrılabilir: 1) Dinin temel prensipleriyle çatışan ve bu yüzden filozofların küfürle suçlandığı meseleler. 2) Dinin temel öğretileriyle çelişmeyen, ancak yine de filozofların yapmaları düşünülemez sapkın yeniliklerden dolayı ortaya çıkan meseleler. Sebeplilik meselesi bu ikinci kategoriye aittir ve *Tehafüt*’ün 17. Mesele’si ile ilgilidir.

Gazâlî’nin sebepliliği ele olması tabii ilimleri tartışma bağlamında gündeme gelmektedir. Onun bütün endişesi Tanrı’nın kadiri mutlak olduğunu tasdik etmek ve mucizelerin imkânını garantiye almaktır.³ Gazâlî, özellikle sebep ile etki arasındaki ilişkinin mantıksal olarak zorunlu olduğu çıkarımına karşı çıkmaktadır.⁴ Bu, onun, cansız parçacıklara zorunlu nedensel etkinin atfedilmesiyle bağdaşmaz görünen, “olayların normal seyirinin dışına çıkmasını” (harikulade, literal olarak alışkanlığın ihlali) oluşturan, mucizelerin imkânına dair mütalaa-larıdır. O bunu şu şekilde ifade eder:

“Birinci meseleye gelince, bunun tartışılması gerekir. Çünkü alışılmışın dışında meydana gelen ‘sopanın yılanı çevrilmesi’, ‘ölünün diriltilmesi’, ‘ayın ikiye bölünmesi’ gibi mucizelerin ispatlanması buna dayanır. Âdet olduğu üzere meydana gelen şeylerde filozoflar zaruri bir lüzum gördükleri için bütün bunları imkânsız saymışlardır.”⁵

² Gazâlî, *al-Munqith mina’l Dhalal*, in *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, İng. çev. W. Montgomery Watt (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1963), s. 29. Türkçe çev. Hilmi Güngör, MEB, 1994, S. 25.

³ Gazâlî’nin *Tehafüt-el-felasife’si*’nin Arapça metni için ed. M. Bouyges (Beirut: The Catholic Press, 1962) bundan böyle buna TAF diye atıf yapacağız. Gazâlî’nin metinleri İbn Rüşd’ün *Tehafüt’ün de de geçmektedir. Bundan böyle buna da TAT olarak atıfta bulunacağız. İbn Rüşd’ün Tehafüt’ünde Simon van den Bergh’in çevirisini kullandık. Averroes’ Tahafüt (London. Luzac & Go., 1954) Gazâlî’nin İngilizce metinleri için TAF, s. 194; TAT, s. 1:313*

⁴ TAF, s. 191; TAT, s. 1:312.

⁵ TAF, s. 192; TAT, s. 1:313. (Tırnak işareti içerisinde *Tehafüt*’ten verilen uzun alıntılarda Mahmut Kaya-Hüseyin Sanoğlu çevirisi verilmiştir. *Filozofların Tutarsızlığı*, Klasik, İstanbul, 2005).

Aşağıda, Gazâlî'nin filozofların sebeplilik düşüncesine karşı ileri sürdüğü argümanları özetle sunacağız. "Olayların tabii seyrinden ayrılması" ibaresinin en az iki anlama geldiğini iddia ediyoruz. Bunlardan sadece *bir tanesi* olayların anlaşılır bir şekilde peş peşe geldiği sebeplilik fikri ile uyuşmamaktadır. Dahası, biz, Gazâlî'nin mucizelerin imkânını savunmak için neden-sonuç ilişkisini reddetmek zorunda olmadığını iddia ediyoruz, zira o mucizeleri sebeplilik ve zorunlu neden sonuç ilişkisi ile uyum içinde açıklayabilirdi. Mucizeler ile zorunlu sebep sonuç ilişkisinin bir arada bulunamayacağına dair Gazâlî'nin çabalarını etkileyen argümanları tahlil ederek böyle bir sonuca vardık. Dahası biz Gazâlî'nin bu karşı argümanları niçin ortaya koymaya çalıştığına dair âmilleri açıklamaya çalıştık.

II. GAZÂLÎ'NİN EMPİRİST EPİSTEMOLOJİSİ

Gazâlî bu düşünceleri ifade ederek başlar ve ardından muhaliflerinin argümanlarının dayanaklarına itirazını sürdürür. Basitçe ifade edilecek olursa, onun düşüncesi sebep ve etki arasında olduğuna inanılan ilişkinin zorunlu olmadığıdır.⁶ Ona göre, bizim normalde kendisiyle ilişkili gördüğümüz bir sonuç olmaksızın bir sebebin olması mümkündür, aynı şekilde bizim kendisinin sonucu olarak gördüğümüz bir sebep olmaksızın bir sonucun olması da mümkündür. Gazâlî maksadını açıklamak için birkaç örnek vermektedir: Yemek ve doymak, ateş ile yanma ve boyun vurulması ile ölüm. Şu ana dek bu sebeplerin her birinin kendisine ait olduğunu düşündüğümüz bir sonuç tarafından takip edilmiş olması, sebebin kendisinden ayrılmayan bir güç veya yetiden dolayı değildir; aksine bunları meleklerin vasıtasıyla eş zamanlı olarak meydana getiren Tanrı'nın gücü sayesinde. Bunların aralarındaki ilişki kendi başına ne zorunludur, ne de birbirinden ayrılmaz niteliktedir. Dahası, Tanrı, yemek olmadan doymayı ve boyun vurulmadan ölümü yaratacak güce sahiptir.

Yukarıda formüle edildiği üzere, Gazâlî'nin başlangıçtaki görüşü bir argüman şeklinde ifade edilmemektedir. O bir duruşu ve bakış açısını ifade etmektedir. Ve metin bizzat böyle bir felsefi çıkarım içermemesine karşın, Gazâlî her zaman bunların ve kendi görüşünü desteklemek için

⁶ TAF, s. 195; TAT, s. 1:316.

sıraladığı birçok dinî değerlendirmelerin arasını tefrik etmemektedir.

Gazâlî'yi tabiatta zorunlu sebeplilik ilişkisinin varlığı inancını tenkit etmeye yönelten temel itki, böyle bir inancın epistemolojik temellerine itirazı da gerektirmektedir. Her şeyden önce, o, "bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığı ile birlikte olmasının, birinin diğeri tarafından meydana getirildiğini göstermeyeceğini" iddia etmektedir. Biz genelde bir şeyin sürekli başka şeylerle birlikte gözlemlediğimizde, onların birbirinden ayrılmayacak şekilde ilişkili olduğunu zannederiz. Gazâlî şunu sorar: "Fakat bizim onların sebeplilik içinde olduklarını ve zorunlu tarzda olduklarını söylemeye ne hakkımız var? Çünkü bizim bütün gördüğümüz, bir şeyin varlığının başka bir şeyin ardından geldiğidir ve onların arasında bir bağlantı gözlemlememektedir. Filozofların ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Buna karşın gözlem iki şey arasındaki birliktelikten başka bir şeyin varlığına inanmamız için bir gerekçe vermemektedir. Gözlem sadece eş zamanlılığı ispatlamaktadır, nedenselliği değil."⁷ Ne olursa olsun ateş cansız bir objedir ve onun fiili yoktur. Doğrudan veya meleklerin aracılığı ile pamuktaki siyahlığı ve parçalanmayı yaratan yegane fail Tanrı'dır.⁸

Gazâlî'nin argümanı *empirist* bir epistemolojiyi öngörmektedir. Fakat onun argümanının alt yapısı, sebeplilik ile ilgili görüşleri büyük ölçüde Gazâlî'yle benzeşen Hume kadar geliştirilmemiştir. Hume'un sebeplilik açıklamasının, özellikle onun genel tezi olan "anamlı önermelerin kendilerinin çıkarıldıkları duyuşal izlenimlere geri götürülebileceğine" dair epistemolojik görüşlerine dayandığını not etmek gerekir. Bu esas üzere Hume bizdeki sebeplilik fikrinin temel esası olarak üç *empirik* ilişkiyi, sürekli birlikteliği, ardışıklığı ve bitişikliği birbirinden ayırmak suretiyle işe koyuldu.⁹

Hume'a göre zorunlu nedensellik fikri bu üç empirik ilişkinin ürünüdür. Aslında sübjektiftir. Bir anlamda bunlar öyle idealardır ki bazı olgu ve olayların sürekli bir arada meydana gelmesiyle zihnimizin üye-

⁷ TAF, s. 196; TAT, s. 1:317.

⁸ TAF, s. 196; TAT, s. 1:317.

⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888), bk 1, pt. 3, sec. 2,6.

rinde bir izlenim meydana getirirler. Hakikatte bir temelleri yoktur. Fakat daha çok zihnin tarafından tabiata yansıtılmıştır.

Hume'un aksine, Gazâlî'nin maksadı sebepliliğin anlamını analiz etmek değildir. Gazâlî'nin endişesi ilahi kudretin tehlikeye düşmesini önlemektir. İlahi iradeye bağlı olmayan sebeplilik inancı yüzünden mucizeler inkâr edildiği zaman, Gazâlî'nin bu görüşleri mucizeler için farklı bir imkân sağlamaktadır. Bu amacı elde etmek için Gazâlî sebeplilik ve zorunluluğun ontolojik olduğunu reddetmeyi gerekli görmektedir.

Şu ana kadar Gazâlî'nin tutumunun iki temel özelliğinden bahsedildi. (1) Nedensel failliyi sadece Tanrı'ya atfetme hususunda onu özgür bırakan olgular arasındaki zorunlu ilişkilerin varlığını inkarı ve (2) Gözlemin, sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu desteklemeyeceğine ama sadece onların eş zamanlı olduklarını göstereceğine dair argüman. Birincisi açıkçası felsefi bir argüman değildir. Dahası o savunulan bir bakış açısının ifadesidir. Fakat Gazâlî'nin argümanı iddiasını desteklemekte iki sebepten ötürü yetersiz kalmaktadır.

İlk olarak, şayet bir kişi argümanın geçerliliğini ortaya koymuş olsa, onun ortaya koyduğu olaylar arasındaki sebeplilik bağlantının temel niteliklerine dair bilginin gözleme dayalı olduğudur. Biz sebep-sonuç olarak mütalaa ettiğimiz şeyler arasında zorunlu ilişki olduğunu varsayamayız. Çünkü biz böyle bir şey gözlemlemiyoruz. Sebep-sonuç arasında zorunlu ilişki olabilir, eğer varsa, biz onun farkında değiliz. Sahip olduğumuz veriler olgular arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğuna dair bize geçerli tasdik imkânı vermemektedir. Gazâlî'nin argümanı sonuçların zorunlu olarak sebepleri izleyeceği inancının *empirik* temellerine meydan okumaktadır. Buna karşın argüman sebep ile sonuç arasında zorunlu ilişki olmadığını gösterecek nitelikte değildir. Madden'in belirttiği gibi, bir şeyin tecrübesindeki başarısızlık, onun olmadığına inanmak için iyi bir nedendir şeklinde bir kanaate varmak için "katı pozitivist" olmak gerekir.¹⁰

İkincisi, belki daha önemli olanı, bizim, Gazâlî'nin epistemolojisi olarak adlandırdığımız şeye karşı çıkılabilir. Özellikle, birisi onun "Göz-

¹⁰ E. H. Madden, "Averroes and the Case of the Fiery Furnace," in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. T. Beauchamp (Encino, CA: Dickenson Publishing Company, 1974), s. 139.

lem sadece bir şeyin başka bir şeyden meydana gelmesinden ziyade, bir şeyin başka bir şeyle meydana geldiğini göstermekten ibarettir." iddiasını sorgulayabilir. G.E.M. Anscambe, Hume'un biz sebep ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi gözlemleyemiyoruz, iddiasına yönelmektedir. O, bizim "nedensel" kavramını kullanımımızın "gözlemlenen rapor etmede" kullandığımız birçok "sebep" kavramına başvuruyu öngördüğünü iddia etmektedir. Gözlemlerinin rapor edilmesinde düzenli olarak kullandığımız nedensel kavramlara örnek olarak, aşağıdaki örnekleri vermektedir: Kazmak, itmek, ıslatmak, taşımak, yukarı kaldırmak, yakmak devirmek, uzak durmak, ezmek, yapmak ve yaralamak. Hume'un duyularımızda ve bilimcimizde açık olan etkileme (sebep-sonuç ilişkisini) örneğine meydan okuması karşısında,¹¹ Anscambe şöyle cevap vermektedir: Yemede, içmede, ses çıkarmada bir "etkinlik" olmadığını söylemek kolay değildir.¹²

Elbette, Hume'un ya da Gazâlî'nin ateşli taraftarları, biz bir zeminin fırçalandığını veya pamuk yığının ateşe atıldığını gözlemlediğimizde duyularımızı düzenleyen sadece birtakım seri görünüşlerdir, diye cevap verebilirler: İlk olarak zemin kirlidir, ardından temiz; Bu durumda bir kişinin göreceği kirlerin zeminden temizlendiği vs. Bir kimse böyle bir fırçalanmanın gerçekte gözlemlenmediğini söyleyebilir. O kişi belki bunu gördüklerinden çıkarıyordur. Ancak, o kişi, bütün bilimsel çıkarımlarda olduğu gibi, bunu, yaparak gözleme dayalı delillerin ötesine geçmektedir.

Bu akıl yürütmeye göre, hiç kimse gerçekte bir şeyin başka bir şey üzerinde etkili olduğunu veya bir şeyin bir şeyden etkilendiğini bile gözlemleyemez. Ancak bu savunulabilir bir durum mudur? Bir kimse bu durumda sadece "eylem" belirten fiillerin bir dilde ne yaptığını merak etmeyecek, aynı zamanda eğer bir çeşit etkinlik değilse, (Anscambe'nin deyimiyle "etki"), gözlemin kendisinin ne olduğu hususunda kişinin merakını celp edecektir. Bir kimse gözlem yaptığı zaman, yani gözlem faaliyeti, bu bir şey yapmak değil midir? Ve gözlemi yapan zihindir. O gözlemlenen obje tarafından belli bir şekilde etkilenmemekte midir? İliş-

¹¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, bk 1, pt. 3, sec. 14.

¹² G. E. M. Anscombe, "Causality and Determinism," in *Causation and Counterfactuals*, ed. E. Sosa (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 69.

kinin her iki yönünden bakıldığında bir şey yapılmıştır. Eğer biz bazı durumlarda bundan emin olabiliyorsak, başka durumlarda onu bilemeyeceğimize dair zorlayıcı hiçbir makul gerekçe yoktur. Pamuğun ateş tarafından yakılması gibi.

III. GAZÂLÎ ZORUNLU İLİŞKİYİ REDDETMEK ZORUNDA MIDIR?

Kogan'ın belirttiği gibi, Gazâlî'nin epistemolojik delili ironiden hali değildir. Gazâlî'ye göre, nedensel etkinliğin biricik gerçek Tanrı'dır ve Tanrı kesinlikle bizim tecrübe edeceğimiz bir şey değildir.¹³ Gazâlî'nin sebeplilik eleştirisinde ne kadar başarılı olduğunu dikkate almadan (ki bu soru önemlidir, ancak biz bütünüyle burada tartışamayız) şimdi makul kısalıktaki bir alanda cevap verebileceğimiz bir soruya dönmeliyiz. Gerçekten Gazâlî'nin zorunlu ilişkileri reddetmesine gerek var mıdır?

Daha önce değindiğimiz gibi Gazâlî'nin endişeleri mucizelerin imkânı ve Tanrı'nın kudreti ile ilgilidir. Eğer Gazâlî'nin, nedensellik ilişkisiyle bağdaşmayan, olayların "olağan seyri"nin dışına çıkabileceğine dair düşüncesini anlamak istiyorsak, bu büyük ölçüde "harikulade" (olayların alışılan seyrinden ayrılması) ibaresinin anlamını kavramaya bağlıdır. Gazâlî'nin mucizeler "Olayların alışılan seyrinden ayrılmasıdır." şeklindeki ifadesi şu iki anlamdan biri olabilir: (1) Normalde beklenen etki olmaksızın bir sebebin bulunması; söz gelimi, ölüm olmadan boynun vurulması, yanma olmadan ateşle temasın meydana gelmesi. Maddelerin özelliklerinde bir değişme olmamasına rağmen, yani ateş özelliklerini korumakta ve pamuk da bizim bildiğimiz niteliklerini muhafaza etmektedir. Buradan bizim açıkça anladığımız Tanrı'nın "tabiî yasaları" ihlal ettiğiidir. Buradaki can alıcı fikir ateşin pamuğu yakmadığıdır. (2) Alışılan etkisi olmayan bir sebebe sahip olmak, bu Tanrı'nın tabii yasaları ihlal etmesinden değil, fakat Tanrı'nın tabiî yasaları peygamberin etrafındaki zihninde bir fevkalâde bir izlenim bırakmak için kullanmasıdır ki bu izlenim sayesinde onlar mucizenin meydana geldiğini söylemeye yönelirler.¹⁴ "Harikulade"nin ilk anlamı, Gazâlî'nin zorunlu nedenselliği inkâr etmesini veya Eş'arî vesileciliği kabul etmesini gerektir-

¹³ Barry Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: SUNY Press, 1985), s. 89.

¹⁴ Bu ayrım E. Madden and R. Harré, *Causal Powers* (Oxford: Blackwell, 1975), de bulunabilir.

mektedir. Biraz sonra takdim edeceğimiz ikinci anlam böyle bir şeyi gerekli kılmamaktadır. “Harikulade”nin ikinci anlamına göre mucizeler nasıl meydana gelmektedir? Bunun cevabı Gazâlî’nin kendi metninde bulunmaktadır. Gazâlî bunu şöyle izah etmektedir:

Fakat, bununla birlikte biz ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre yüce Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş ateş özelliğini koruduğu halde ısıyı o peygamberi etkilemez. ... Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden ayırmaz. Nitekim kendisini talk [denen amyant gibi bir madde] ile sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz.”¹⁵ (çev. s. 171-72).

Bu açıkça istenilen olağanüstü sonuçları elde etmek için, katranı ve ateşi olduğu gibi bedenın işleyiş tarzını da idare eden tabiat yasalarının Tanrı tarafından manipüle edilmesidir. Mucizeyi ortaya koymanın, bizim zihinlerimize ilahî müdahalenin güçlü bir derecesini gösteren, başka yolları vardır, ancak Gazâlî’ni nazarında, bu hala bir tabiat kanununun ihlali olması için yetersiz kalmaktadır.

İşte [mucize olarak] ölüünün diriltilmesi ve asanın ejderhaya dönüşmesi yine bu yöntemle izah edilebilir. Şöyle ki, madde her şeyi kabul eder. Buna göre toprak ve diğer unsurlar bitkiye, bitkiyi hayvan yiyince bitki kana, kan da spermaya dönüşür. Sonra sperma rallime bırakılınca canlı bir varlık olarak yaratılır. [İlâhî] âdet uyarınca bu olay uzun bir zamanda gerçekleşmektedir. Öyleyse karşıtlarımız, maddenin daha kısa zamanda bu aşamalardan geçerek değişmesinin yüce Allah’ın kudreti dâhilinde bulunduğunu niçin imkânsız görürler?! Daha az zamanda olabiliyorsa, azın bir sınırı yoktur. O halde bu güçlerin işlevlerini hızlandırması suretiyle peygamberin (a.s.) mucizesi gerçekleşmiş olur.”¹⁶ (çev. s. 172).

Bu örnekler Gazâlî’nin kendi düşünce sistemi içerisinde mucizelere yer açmak için ele aldığı imkân yollarının tasvirleridir. Bizim bakış açımıza göre bu örnekte önemli olan şudur: Burada ateşin peygamberi yakmaması normalde bizim bildiğimiz yanıcı olan bir maddenin hızlıca transformasyona uğraması ile aynı şeydir. Gazâlî buna farklı bir isim

¹⁵ TAF, s. 200; TAT, s. 1:326.

¹⁶ TAF, ss. 200-201; TAT, s. 1:327.

verme eğiliminde değildir. Burada mucizelerin meydana gelmesi durumunda tabiat kanunlarının iptal edilmesi veya Tanrı tarafından askıya alınması bir sorun çıkarmayabilir. Üstelik olağanüstü bir durum ortaya çıkarmak için Tanrı tabiat kanunlarını kullanır. Aynı yolla bir bilim adamı veya mühendis uygun tabiat kanunlarını kullanarak sıra dışı sonuçlar ortaya koyabilir.

Şimdi, şöyle bir sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdır: Gazâlî mucizelere kendi sisteminde nasıl yer bulabilmektedir? Acaba Gazâlî, varlığının, birbirinin peşi sıra gelişinin ve düzenliliğinin tamamen Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu, mümkün süreçlerin yaşandığı bir dünya mı seçmektedir? Öyle bir dünyadır ki, her şey bütünüyle Tanrı'nın iradesine bağlandığı için, bu dünya kimsenin ciddi manada tabiat kanunlarından veya tabii zorunluluktan bahsedemeyeceği bir dünyadır. Ya da şöyle bir soru sorulabilir: Acaba Gazâlî Tanrı tarafından konulmuş olsa bile, her şeyin tabiat kanunlarına uygun olarak meydana geldiği "yasalı tabiata" mı inanmaktadır? İkinci durumda Tanrı'nın rolü, tabiat kanunlarını ihlal etmeden, fakat onları özel bir şekilde kullanarak şaşırtıcı şeyler yapan "Usta Mühendisin" in rolüne benzetilmektedir.¹⁷

Burada ele alınan konu nedenselliğe dair Gazâlî'nin duruşuyla ilgili tarihi sorulardır. Gazâlî'nin felsefesi hakkında sorulmuş en zor sorulardan bir tanesidir ve bir süredir bu konuda görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Alon'un haklı olarak belirttiği gibi birçok düşünür Gazâlî'nin nedenselliği reddettiğini iddia etmektedir. Van den Bergh gibi bazıları Gazâlî'nin sonuçta Müslüman filozofların Rasyonalist süper natüralizmine döndüğünü ileri sürmektedirler.¹⁸ Ancak başka düşünürler, zaman

¹⁷ İki mucize kavramını bu iki uyum metodu ile ilişkilendirmek mümkündür. Bahlul vesileci anlayışın bizi çıkmaza sürüklediğini iddia etmektedir, çünkü aslında o "mucize" ve olay" kavramlarını pratikte aynı alan için kullanmaktadır. (R. Bahlul, "Miracles and Ghazali's First Theory of Causation," *Philosophy and Theology* 2 [1990 1:145]). Bizim bu makalede incelediğimiz ikinci mucize kavramı B. Kogan'ın "filozofların mucize kavramı tabiat kanunlarını aştıkları halde tabiatın normal akışını bozmuş görünmezler" mucize anlayışını andırmaktadır. B. Kogan, filozofların sıra dışı olan ama tabiat kanunlarını ihlal etmeyen mucize anlayışına göndermeler yapmaktadır. (Barry Kogan, "The Philosophers, Al-Ghazali and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous, in *Islamic Philosophy and Mysticism*, s. 116).

¹⁸ Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality" *American Oriental Society Journal* (100): 379; *TAT* 2:182, 1:326 n.7.

zaman *Tehafüt*'ün 17. Mesele'sindeki metne, zaman zaman da Gazâlî'nin diğer eserlerine dayanarak, sebeplilik meselesinde, Gazâlî'nin "geleneksel İslam" anlayışı ile filozofların görüşünü uzlaştırmaya çalıştığını iddia ettiler.¹⁹ Bu konuyu burada tartışmayacağız, çünkü biz onun bu konuyla ilgili (gerçek veya kuramsal), genel hareket tarzından ziyade, esasen onun *mantıksal mümkün seçenekler* anlayışıyla ilgileniyoruz.²⁰

Ancak, Gazâlî'nin ifadelerinin filozofları eleştirmeyi gerektirdiği düşünülebilir. Zira, 'etki olmaksızın nedenin varlığı veya neden olmaksızın etkinin varlığından mümkün veya olumsal bir alanda değildir şeklindeki bir söylem', Gazâlî'nin mucizeleri telif eden iki yol hakkında tarafsız olmadığını göstermektedir. Fakat, bu kesinlikle açık değildir. Bir kimsenin birisinin böbreği alındığı zaman (sebe) bunu zorunlu olarak ölüme neden olacağını inkar etmesi bazı tabii gereksinimleri inkar etmeyi gerektirmez. O belki bununla diyaliz makinesini veya böbreğin görevini yerine getirecek bir takım bilimsel metotları kastetmiş olabilir. Bizi daha çok ilgilendiren, Gazâlî için açık olduğunu iddia ettiğimiz "vesileci olmayan" yolun bulunmasıdır. Bir kimse gerçekte tabiatın yasalar tarafından idare edildiğine ve hala mucizelerin meydana geldiğine inanabilir mi? Biz bu seçeneği aşağıda ele alacağız.

IV. MUCİZELER VE İMKÂNSIZLIK KAVRAMI

Gazâlî'nin nedensellik bölümünde tartıştığı mucizeler tek tip değildir. Fakat onun seçeneklerinden hangisinin uygulanabilir olduğuna karar vermek için daha önemli olan, "mucizelerin nasıl vuku bulabildiği" ilgili ileri sürülen açıklamaların özdeş olmamalarıdır. En azından mucizenin bir türü (açıklaması ile birlikte), nedensellik düşüncesi ve tabîî düzenin varlığı ile yeterince uyuşmadığı görülmektedir. Gerçeğin ortaya çıkması için Gazâlî'nin problem olarak görmediği ve filozofların ve ne-

¹⁹ W. J. Courtenay, "The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism" *The Harvard Theological Review*, 66 (1973): 77-94; B. Abrahamov, "Al-Ghazali's Theory of Causality," *Studia Islamica* 67 (1988): ss. 75-98.

²⁰ Konu spesifik olarak L. E. Goodman, "Did Ghazali Deny Causality?," *Studia Islamica*, 47, 1978, 1: 83-120 and M. E. Marmura, "Al-Ghazali's Second Causal Theory in the Seventeenth Discussion of his *Tahafüt*," (in *Islamic Philosophy and Mysticism*) makalelerinde ele alınmıştır. Çünkü bu her ikisi sadece Gazâlî'nin diğer eserlerine göz önüne almadan sadece *Tehafüt*' teki On Yedinci Mesele'yi tahlil etmektedir.

denselliğe inananların kabul etmekte istekli oldukları bir mucize ile başlayalım.

Bu inançsızlar tarafından canına kastedilen İbrahim'in hayatta kalma mucizesidir. Gazâlî, vücudunu talk (bir çeşit katren) ile sıvayan ve ateşe giren bir kimsenin ateşten zarar görmeyeceğini belirtmektedir. İbrahim'in durumunda Tanrı'nın araya girmesi ile bu şekilde meydana gelmesi akla daha yatkındır. Benzer şekilde bir mühendis (veya bilim insanı) uygun tabiat yasalarını kullanarak böyle bir sonuca ulaşabilir. Şimdi bütün bunlar kabul edilebilir. Fakat Musa'nın mucizesini düşün! Değnek yılanı dönüşmektedir. Gazâlî bunu "aşamaların kısa sürede geçilmesi yoluyla" olan bir olay olarak görmektedir ve:

*"Bir kez kısa sürede olmasına izin verildiği takdirde onun daha kısa sürede olmasının bir limiti yoktur. O halde bu güçlerin işlevlerini hızlandırması suretiyle peygamberin mucizesi gerçekleşmiş olur."*²¹

Fakat bu kabul edilebilir mi? Çoğu filozofun, Gazâlî, tam ve açık olarak formüle edildiklerinde daha iyi görülecek olan, tabiat kanunlarının bir zamansal boyutu olduğunu anlamış görünmemektedir, şeklinde itiraz etmesi kaçınılmazdır. Söz gelimi, Galileo'nun düşen objelerin tavırları ile ilgili çalışmasında ulaştığı yasayı düşünelim. Bu yasaya göre, düşen objenin aldığı uzaklık zamanın karesi ile orantılıdır. Bunun anlamı, eğer bir cisim düşüşünde bir saniyenin sonunda belli bir mesafe alıyorsa, bu onun düşüşünün ikinci ve üçüncü saniyede de kesin bilinen belli bir mesafe alacağı anlamına gelir. Burada mesafenin daha az veya daha çok olması hususunda şüpheye yer olamaz. Uzaklığın kapsamı şüphesiz olarak belirli kesin bir oranla meydana gelir. Doğa yasalarının kesin sonuçlardan oluştuğu ve bunun dışındakilerin (doğa dışındakilerin) bu şekilde olmadığı fikri pekişmiştir. Eğer bir cisim aynı şartlarda bunun aksine hareket ederse, tabiat kanunu büsbütün ihlal edilecektir.

Tabîî süreçlerin "belli oranda" ve başka türlü olmaksızın meydana geldikleri kuvvetli olarak tasdik edilmektedir. Birçok süreç türü "periyot"lara sahiptir, hamilelik belli bir zaman sürer, farklı bitki türleri belli oranda büyür vs. Birtakım süreçler, belirli durumlarda hızlandırılabilirken, bütün aktiviteler hızlandırılmış tabîî süreçten elde edebileceğimiz

²¹ TAF, ss. 200-201; TAT, s. 1:327.

avantajlardan daha nihai olan tabiat kanunlarının parametreleri içerisinde olur. Söz gelimi, objenin gittikçe artan (bütünüyle fizik kurallarına uyarak) daha büyük güce bağlı olarak hızını artırabiliriz. Buna karşın eğer izafiyet teorisi geçerli kabul edilirse, hiçbir obje ışık hızını geçemez. Bu tabiat kanunudur, sadece bir olaya has değildir.

Tüm bunlar göz önüne alınca, Hz. Musa'nın mucizesini açıklayabilmek için Gazâlî ne söyleyebilir? O zorunlu olarak tabiat kanunlarını hiçe saymayan İbrahim'in mucizesine dair yapılan açıklamanın çizgisinde asa/yılan mucizesinin daha ılımlı bir izahını kesinlikle arayabilecektir. Fakat bir şekilde Gazâlî'nin bu zorluklara maruz kalmadan, faydalanabileceği daha radikal bir yaklaşım vardır. Bu insanları daima değişen ilmi teorilerin detaylarına dikkat kesilmekten kurtaran genel bir özelliğe sahiptir. Böylece bu açıklanabilir. Gazâlî'nin, imkânsızları tarif ettiği örneklerinde olduğu gibi, zorunluluğu, analitik veya mantıksal zorunluluk ile sınırlandırdığı iyi bilinmektedir. 17. Mesele'nin sonuna doğru şöyle demektedir:

“İmkânsız Tanrı tarafından yapılamaz. İmkânsız ya bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak veya genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek ya da biri kabul edip ikinin varlığını kabul etmemektir. Bu türden olmayan şey imkânsız sayılmaz. İmkânsız olmayan da güç dahilinde var demektir” ²². (çev. s. 175).

Bu ifadeler göz önüne alındığında, Gazâlî'ye ateşin yanmaya, boyunun vurulmasının ölümüne yol açması vs. bütünüyle tabii nedensel dünyanın zorunluluğu sorgulama yolu açılmaktadır. O, “içine büzülen ama yanmayan pamuk” resmini göz önünde bulundurmaya istekli Humecu bakış açısından değil, bizim dünyamızın bütün tabiat kanunlarıyla birlikte (ateşin yaktığı vs.) Tanrı'nın yaratabileceği (değişik tabiat kanunlarıyla) mümkün dünyalardan sadece biri olduğuna inanan bir kimsenin bakış açısından sorgulamaktadır. Sözün özü, düşen bir cismi Galileo'nun keşfettiğinden biraz daha hızlı düşebileceği, ışığın bizim bildiğimizden daha hızlı hareket edeceğini düşünmek zihnimiz için imkânsız değildir. Elbette ara sıra tabiat kanununda gördüğümüz değişme başka yerde, tabiat düzeninde mantıksal olarak zorunlu değişime ve dönüşüme yol

²² TAF, s. 203; TAT, s. 1:329.

açabilir. Fakat bu bizim, bildiğimizden bütünüyle ve tamamen farklı bir sistemi tasavvur etmemizi engellemez.

Bunların ışığında bir kimse “asa/yılan” mucizesini farklı bir kanunlar sistemi içerisinde meydana geldiğini mütalaa edebilir ve olayın bizim aşına olduğumuz nedensel/doğal yasalarla idare edilen yolların işletilmesiyle meydana gelmesini düşünebilir. Eğer bunu yapan Tanrı ise, bu tabiat kanunlarının ihlali midir? Tam olarak değil. Bir oyunu icat eden (tavla, satranç) ve kuralları da kendisi koyan birisini tasavvur et. Eğer bir kimse (bizim bildiğimiz) satranç oynuyor ve piyonu üç kare ilerletiyorsa, bu kimse “satrancın kurallarını” ihlal ediyor, demektir. Şayet oyunu icat eden kimse oyunu bütünüyle iptal eder, onun yerine başka bir oyun koyarsa, “oyunun kuralları” ihlal edilmiş olmayacaktır. Oyunun içindeki değişiklik başka bir şey, oyunun değişmiş olması bütünüyle başka bir şeydir. Oyunun kuralları kendi başına zorunlu değildir ve onların içinde kuralların varlığını sürekli buldukları şekilde garanti edecek bir zorunluluk yoktur.

Gazâlî’ye göre, aynı şey tabiat kanunları için de söylenebilir. Tabiat kanunları göz önüne alındığında (bizim bildiğimiz gibi) ateş, yakmak zorundadır ve ölü nesnenin (âsa) “canlanması” (eğer olursa) ancak belli bir ölçüde, uzun bir sürenin geçmesi ile meydana gelir (Bir peygamberin mucizesi için gerekli olan süreden daha uzun bir süre). Fakat Gazâlî, varlıkların başka türlü olamayacakları, tabiat kanunlarının mantıksal olarak zorunlu olduklarını, fikrini savunmak zorunda değildir (Hiç kimse değildir). Dünya başka türlü olabilir. Belki de, boyun eğdiği kanunlar kadarıyla, peygamberin mucizesi dünyanın (en azından geçici olarak) başka bir şekilde de olduğu zamandır. Böyle bir durumda, mucizelerin tabiat kanunlarının ihlali olmaları gerekmez, ancak farklı bir sebeplilik kanununun işlemesine uygun olarak meydana gelmiş olurlar.

Bunu, Gazâlî’nin kabul edebileceği yollardan biri olduğunu düşünüyoruz. Bu beraberinde bir belirsizliği getirmektedir. Bu durumda bir kişinin şunu merak etmesi kaçınılmazdır: Biz Tanrı’nın birkaç dakika içinde tabiat kanunlarını başkalarıyla değiştirmedikten nasıl emin olacağız? Ebettteki bu, Gazâlî’nin 17. Mesele’de çürütmeye çalıştığı “saçmalıklar/teşniat”a maruz kalan “vesileci” anlayışından kaynaklanan bir

takım epistemolojik zorlukları hatırlatmaktadır.²³

Sonuçta, Gazâlî, gelecekte ne olacağından kesin olarak emin olmayan Hume kadar, tatmin edici bir görüş geriye bırakmaktadır. Fakat bu belki mucize ile ilgili veya tabiat kanunlarıyla ilgili görüşümüz ne olursa olsun katlanmamız gereken bir sonuçtur. Fizik kanunları (bütünüyle tabiat kanunları) zorunluluğa, kesinliğe veya matematik ve mantık kurallarının apaçıklığına (*bedihi/ self evident*) sahip değiller. Gelecek hafta $1+1=2$ edip etmeyeceğini merak etmeye gerek yoktur. Çünkü biz $1+1=2$ etmeyeceğini düşünmeyiz. Biz kesin olarak bir cismin belli oranda düşüş hızının hızlandırılabilirliğini anlayabiliriz, zamanın karesi şeklinde değil, fakat zamanın küpü veya tamamen değişik bir şekilde.

Bir kimsenin çıkıp "Hume'un çıkmazları insanların çıkmazıdır." demesi önemlidir. Fakat Gazâlî gibi filozoflarda bu "çıkılmaz", Tanrı'nın varlığı inancı ile hafifletilmektedir ki o Tanrı kadiri mutlak ve işleri öngörülemez olmasına karşın, yine de iyidir ve bundan dolayı onun bizimle oyun oynamadığına güvenebiliriz. Bu yüzden Gazâlî tarafından teklif edilen/edilebilen mucizelerin imkânı ile ilgili uzlaşmacı bir metot sunan vesileci olmayan bir önerinin ümitsiz olduğunu düşünmeye gerek yoktur.

²³ TAF, ss. 198-99; TAT, s. 1:323. Benzer şekilde Hume'un konuyu ele alışındaki farkı belirtme ihtiyacı duyan Cf. Madden, "A Third View of Causality," in *Philosophical Problems of Causation*, ss. 178-89; Madden, "Hume and the Fiery Furnace," *Philosophy of Science* 38 (1971): 64-69; Harré and Madden, *Causal Powers*. ss. 44-69.