

İmkân metafiziği üzerine

Muhittin MACİT

-Gazzâli'nin felsefi determinizmi eleştirisi-

Terminoloji ve Tarihi Arkaplan

Kelâmcılarda Sebeplilik Anlayışı

Mu'tezile Atomculuğu

Eş'arî Atomculuğu

Bâkîllânî

Cüveynî

Gazzâli'nin Filozofların Determinizm Konusundaki Düşüncelerini
Eleştirisi

I- Metafizik Alanında Determinizmin Eleştirisi

A- Kıdem-i Âlem Problemi ve İlliyyet Tartışmaları

B- Yaratma ve Sebeplilik (Sudur Teorisi)

1- İlahî İrade ve Sebeplilik

2- Fiil ve Yoktan Yaratma

II. Tabii Alanda Determinizmin Eleştirisi

A- Nübüvvet, Mu'cize ve Determinizm

B- Onyedinci Mesele Çerçevesinde Determinizm Tartışmaları

1- Gazzâli ve Vesileci Atom Metafiziği

Felsefenin en temel problemlerinden birisi olan *sebeplilik* konusu, hem bütün olarak varlığın kavranmasında, hem de "varlık anlayışı" merkezde olmak üzere mantık, tabiat ve metafiziği içine alan bütün sistematik açıklama modellerinde çok önemli bir yer işgal etmektedir. İslam düşünce tarihinde (özellikle din - felsefe ilişkileri çerçevesinde) ortaya çıkan birçok problemin temel dinamiklerinden olan bu konu, müslüman filozoflar ile kelâmcıların metafizik'ten tabiat'a, oradan

insanın bilgi irâde ve davranışlarına kadar uzanan oldukça geniş bir alandaki yaklaşım ve bakış açılarının oluşmasında, değişik formlarda olsada 'belirleyici bir faktör' olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzün teknik terimleriyle ifade edilecek olursa; *sebeplilik*, *zorunluluk* (determinizm) ve *vesilecilik* (occasionalism) kavramlarıyla bu kavramlar etrafında cereyan eden tartışmaların klasik İslam düşüncesinde ne şekilde tezahür ettiğini ortaya koymaya çalışacağımız bu makâlemizde problem, ağırlıklı olarak "Gazzâli'nin düşünce sistemi" açısından ele alınacaktır. "Gazzâli'nin düşünce sistemi" ifadesini kullanmamızın çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Zira İslam düşünce tarihinin en önemli simalarından birisi olan Ebu Hâmid Muhammed el- Gazzâli (ö. 505/1111) farklı disiplinlerde temel kaynak niteliğinde eserler vermiş ve yaşadığı dönem de dahil olmak üzere, uzun asırlar boyunca oldukça değişik şekillerde algılanmış bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte onu ayrıcalıklı kılan esas unsur, kendine özgü bir düşünce sertüvenine sahip olması ve uzun zamanlı düşünsel dönüşümlere yol açmasıdır. Bu sebeptendir ki Gazzâli ile ilgili herhangi bir konuda araştırma yapılırken, birtakım kriterlerin belirlenmesi ve sistematik bir yaklaşımın ortaya konması, varılacak sonuçların sıhhati bakımın-

dan ihmal edilemez bir gerekliliktir. Gazzâlî'nin konuyla ilgili düşüncelerini incelerken, eserlerinin kronolojik sıralamasını ve bizzat **el-Munkizu mine'd-Dalâl** adlı eserinde kendi düşünce serüveni hakkında yapmış olduğu dönemsel sınıflandırmayı ve hangi aşamada hangi düşünce ekolünün bakış açısıyla eserler yazmış olduğunu gözönünde bulundurduğumuzu belirtmeliyiz.

Gazzâlî'nin *sebeplilik* ve *zorunluluk* konusunda filozoflara yönelttiği eleştirilere yer vermeden önce, konunun kavramsal ve teknik bir izahıyla birlikte onun düşünce yapısını önemli ölçüde etkilediğine inandığımız geleneklerin - genelde kelâmcıların, özeld de Eş'ari kelâmcılarının- probleme yaklaşım tarzını ortaya koymaya çalışacağız.

Terminoloji ve Tarihi Arkaplan

Illet kelimesi lügatte, "hastalık, bahâne, sebep, isnad, mebde, iliştigi şeyin niteliğini veya durumunu, o şeyin irâdesi dışında değiştiren şey" mânalarına gelir.¹ Felsefi terminolojide ise; "birşeyin mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şey, bir varlığı ya da olayı meydana getiren şey, bir nesne, olay veya sürecin başka bir nesne, olay ya da süreçle meydana gelmesi" biçimlerinde tanımlanmaktadır.²

Klasik İslâm Felsefesinde *illet* kavramı 'tam illet' ve 'eksik (nâkıs) illet' şeklinde iki kısma ayrılmıştır. *Tam illet*, "birşeyin, mahiyetinde ve varlığında ve ya yalnızca varlığında kendisine ihtiyaç duyulan şey" diye tanımlanmıştır. *Tam illet* "başka hiç bir illete ihtiyaç bırakmayan illet" şeklinde de anlaşılmıştır. *Eksik illet* ise önce *dâhili* ve *hâricî* olmak üzere ikiye ayrılmış, sûrî ve madî illetler *dâhili illetler* olarak kabul edilmiştir. Bir nesnenin kendisiyle bilkuvve var olduğu illete *maddî illet*, kendisiyle bilfiil hale geçtiği illete de *sûrî illet* denilmiştir. Dahili illetler aynı zamanda "mahiyete ilişkin illetlerî (*el-illetü'l-mâhiyye*) olarak da kabul edilmiştir. "Varlığa ilişkin (*el-illetü'l-vucûd*) illetlerî olarak da kabul edilen *hâricî illetler* ise, *fâil* ve *gâi* illetler şeklinde ikiye ayrılmıştır. *Fâil illet*, "nesnenin kendisiyle var olduğu illetî, *gâi illet* ise, "nesnenin kendisinden dolayı varlığa geldiği illetî diye tanımlanmıştır.³

Sebeplilik kelimesi ise lügatte, "ip, urgan, kendisiyle amaca ulaşılan şey ya da bir nesneye ulaşmak için vesile edinilen şey" anlamlarına gelmektedir. Bu kelime *illet* kavramıyla eş anlamlı olarak da kabul edilmiştir.⁴

1 İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, II, 471; Asım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, 1456; Cürçânî, *Tâ'rîfât*, s. 154.

2 Cürçânî, *Tâ'rîfât*, s. 154; Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1038; İ. Fennî Ertuğrul, *Lügatce-i Felsefe*, s. 85, 86; F. R. Tennant, "Cause, Causality", *E. R. E.* 1951, III, 261.

3 Cürçânî, a.g.e. , s. 154; Tehânevî, a.g.e. , II, 1039, 1040; İ. Fennî Ertuğrul, a.g.e., s. 86; Cemil Salîba, *Mu'cemü'l-Felsefî*, II, 95- 97.

4 İbn Manzur, a.g.e. I,458, 459; Cürçânî, a.g.e. , s. 117; (İslâm filozofları ve Gazzâlî eserlerinde sebep ve illet kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmış olduklarından, bu çalışmada da iki kavram eş anlamlı olarak kullanılacaktır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz; Tehânevî, a.g.e. I, 626; Firûzâbâdî, a.g. e., I, 295; Krş Irâkî, *Felsefetü't-Tabiiyye*, s. 148-149.

İllyet, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye veya her olayın bir sebebi olduğunu ileri süren felsefî teoriye verilen isimdir.⁵ *İllyet teorisi* belli sebeplerin, belli sonuçlar doğuracağını ve sonuçların kendilerini meydana getiren sebeplerle açıklanabileceğini ileri sürmektedir. Bu teoride en önemli husus, sebebın sonucu meydana getirmesi düşüncesidir. Sebepler yalnızca sonuçlarla birlikte bulunmayıp, kendilerinde bulunan (tabii) güç ve yeteneklerle sonuçları meydana getirmektedirler.⁶

Felsefî tarihinde *sebeplilik* konusunun sistematik bir şekilde tartışılması Aristoteles'le başlamıştır. Yaklaşık iki bin yıl (süreyle) felsefî alanda hâkim bir unsur olan ve Ortaçağ boyunca İslâm Felsefesini derinden etkileyen Aristoteles'in "dört sebep teorisi" (*maddî, sûrî, fâil ve gâî*), müslüman filozoflar veya felsefî eğilimli düşünürler arasında ittifak edilen bir ilke haline gelmiştir. Bu teoriye göre, örneğin mermerden yapılmış bir heykelde, mermer blok *maddî sebep*, heykelin biçimi *sûrî sebep*, heykeltraş *fâil sebep*, hedeflenen estetik gâye ise *gâî sebeptir*. Aristoteles'in düşünce sisteminde olduğu gibi müslüman filozoflar da *illiyet* prensibini, insan zihninin tabii bir yatkınlığı ve varlığın bilgisini elde etmenin temel şartı olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, fizik ya da metafizik alanda *sebeplilik* fikrinin inkârı bilimsel ve felsefî araştırmanın imkânsız hale gelmesi demektir.⁷

Her olayın, maddî veya manevî bir takım sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu kabul eden felsefî düşünceye "zorunlu sebeplilik" (*determinizm*) denilmektedir. *Determinizm* sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak kabul etmektedir. Zorunlu ilişki, zorunlu bir belirlenimi gerektirdiği için, sebeplerin bilgisi elde edilince, sonuçların bilgisi de elde edilmektedir.⁸ Determinist düşünce, her olayın mutlaka bir sebebi olduğunu ve aynı sebeplerin daima aynı sonuçları meydana getireceğini öngörmektedir. Buna göre, evrendeki olaylar bir takım küllî ve zorunlu kanunlarla meydana gelirler. Latince "determinatio" (*t'ayin, belirleme*) kelimesinden Batı dillerine geçen *determinizm* kavramının klasik İslâm düşüncesinde teknik karşılığı olmamakla birlikte, kavramın içeriği, İslâm düşünce geleneğinde *illet* ve *sebeplilik* kavramları etrafında yapılan tartışmaların muhtevasını oluşturmuştur. Kavram Osmanlı Türkçesinde *zorunluluk* fikrini vurgulayacak şekilde "*icâbiyye, vucûbiyye, zarûriyye*" kelimeleriyle karşılanmıştır.⁹

Vesilecilik Batı dillerinde "Occasionalism" terimiyle ifade edilmektedir. "Occasion" kelimesi lügatte; "fırsat, vesile, münâsebet, elverişli durum, se-

5 İ. Fennî Ertuğrul, a. g. e. , s. 85, 86; F. R. Tennant, "a.g.md." **E. R. E.** , III, 261; André Laland, **Vocabulaire Technique**, I, 99; Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lugati**, I, 336, 337, İlhan Kutluer, "İllyet", md.; **D.İ.A**

6 F. R. Tennant, "a.g.md.", **E. R. E.**, III, 261, 262; Richard Taylor, "**Causation**", II, 56-61.

7 İlhan Kutluer, "İllyet" md. **D.İ.A**

8 André Laland, a. g. e. , I, s. 157, 158. İ. Fennî Ertuğrul, a. g. e. , s. 181. İlhan Kutluer, "Determinizm" md. , **D.İ.A** İstanbul 1994, IX, 215.

9 Namık Çankı, a. g. e. , I, 576, 577. İlhan Kutluer, "Determinizm", md., **D.İ.A**, IX, s. 216.

bep, hal, lüzum" anlamlarına gelmektedir.¹⁰ Felsefi terminolojide ise, "fiil ve harekette bulunmak için oluşan müsait ortam ya da eylemin gerçekleşmesine imkân veren durum" diye tanımlanmaktadır. Kavram gerçekte etkin olmayan, ancak gerçek illetin etkide bulunmasına imkân hazırlayan *âdi illet* karşılığı olarak da kullanılmaktadır.¹¹

Felsefi bir akım olarak *vesilecilik*, 17. yüzyılda Batıda Kartezyen filozoflar tarafından ruh-beden ilişkilerini açıklamak üzere geliştirilmiştir. Başlangıçta ruh-beden ilişkileri çerçevesinde ortaya konmuş olan *vesilecilik* düşüncesi, daha sonra bütün sebeplilik tartışmalarını içine alacak şekilde genişletilmiştir. Malebranche 'la (ö. 1715) zirveye ulaşan bu anlayış, her türden ikincil sebepleri reddeden bir doktrin haline gelmiştir.¹²

Yeniçağ felsefesindeki *vesilecilik* akımından önce, Ortaçağ Hıristiyan teologlarında da 'vesileci anlayış' görülmektedir. Hıristiyan vesileciliği bütün tâbii sebepleri birer vesile olarak telâkki ederek Tanrı'yı *yegâne gerçek sebep* olarak kabul etmiştir. Tanrı'nın tâbii olaylara doğrudan müdahale etmesini mümkün kılan bu anlayış, Tanrı'nın mutlak kudret ve hükümranlığı karşısında, yaratıkların, esasen güç sahibi olmadığını göstermek için geliştirilmiştir.¹³

İslâm düşüncesinde *vesilecilik*'ten söz edilirken dinî öğretilerin ışığında Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetinin ön plana çıkarıldığı "vesileci atom metafiziği" kastedilmektedir.¹⁴ Ancak burada İslâm vesileciliğinin farklı bir özelliğine dikkat çekmek gerekmektedir: İslâm düşüncesinde *vesileci imkân metafiziği* geliştirilirken, İslâm kelâmına özgü bir atomculuk anlayışı, rasyonel açıklama modeli olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan yukarıda ortaya konulan açıklamalardan anlaşılabilceği gibi, genel olarak vesileciliğin atomculukla doğrudan ilişkili olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kelâmcılarda Sebeplilik Anlayışı

Mu'tezile Atomculuğu

Sekizinci asrın başlarında tercüme edilmeye başlanan Hellenistik dönem felsefi eserlerinin, Mu'tezilî kelâmcılar üzerinde yaptığı tesirle şekillenmeye başlayan İslâm atomculuğu, dokuzuncu asrın ortalarında, dikkatle oluşturulmuş bir "metafizik sistem" halini almıştır.

Allah ile diğer bütün varlıklar (*âlem*) arasında kesin bir ayrımı öngören İslâmî dünya görüşü, atomların ezeliğini savunan antik çağ atomculuğundan farklı olarak atomların yaratılmış olmasını gerektiriyordu. Bu ne-

10 Redhouse, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, Occasion md.

11 İ. Fennî Ertuğrul, a.g.e. , s. 471, 472; Nâmık Çankı, a.g.e., II, 552, 553.

12 F. R. Tennant, "Occasionalism", E. R. E. IX, s. 443, 444; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 224, 225.

13 Mâcid Fahri, "Occasionalism", E. R.E , XI, 35; Mâcid Fahri, *Islamic Occasionalism*, s. 9, 10.

14 Mâcid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 167, 172.

denle kelâmcılar atomu, *hâdis* kabul ettikleri gibi her türden ikincil sebepleri de *tevhid* ilkesiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddediyorlardı.¹⁵ Atomun karşılığı olarak, *el-cevherü'l-ferd*, *el-cüzü'l-vâhid*, *el-cüz' ellezi lâ yetecezze* gibi terkipler kullanan kelâmcılara göre, mutlak kudret sahibi Allah Teâlâ varlığı sürekli yaratmakta olup, tabii olayların akışına doğrudan müdahale edebilmektedir.¹⁶

Tabiat âlemindeki varoluşun keyfiyetini açıklamak için ortaya konan, Aristoteles'ten itibaren de felsefi düşüncede etkinliğini sürdüren ve müslüman filozofların, -özellikle Yeni Eflatunculuğun etkisi altında kalanların tartışmasız kabul ettikleri model esasen; *dört unsur* (*anâsır-ı erba'a*), *sebeplilik*, *hareket ve kuvve-fîil* kavramlarından oluşmaktadır. Buna göre, "kevn u fesad" (*oluş ve bozuluş*) âleminde dört temel unsur ve bunların nitelikleri aslı öğelerdir. Bu unsurlar dört sebeple (*beyulânî, sûrî, fâil ve gâî*) harekete geçerek nesnelere varlığa gelmesini sağlarlar. Kelâmcıların genelde benimsedikleri model ise *cevher-i ferd*'i esas alarak -ki bu filozofların modellerindeki ilk unsurlara tekabül eden aslı unsurdur- Allah'ın âleme doğrudan ve sürekli müdahalesine de imkân veren *cisim*, *araz* (*hareket, sükun, birleşme, ayrılma vd.*), *mekan*, *hâyyiz*, *halâ* (*boşluk*) gibi kavramlarla oluşturulan bir "imkân metafiziği" modelidir. Buna göre, cisimlerin oluşmasında ilk unsur cevherdir.¹⁷ *Cevher*; mütehayyiz, hacmi olan ve arazları kabul eden şeydir.¹⁸ Kelâmcıların genelde benimsedikleri *cevher-i ferd*, filozofların anladığı manadaki cevherden farklı olup, en belirgin özelliği; *mütehayyiz* oluşu ve maddeden *mücerred* olamayışıdır. Cevherler kelâmcıların ortak kabulüne, göre, arazlardan hâlî olamazlar ve *mütemasildirler*.¹⁹ Cevherlerin birbirlerine benzer oluşu, bunlardan mürekkep nesnelere benzerliği, problemini ortaya çıkarmaktadır ki bu da aslı unsurlara ilişkin arazların farklı oluşu ile çözümlenmektedir. *Cevher*, *zaman*, *mekan* ve *hareket* kavramlarını kendilerine özgü bir anlayışla 'munfasil kemmiyetler' cinsinden kabul ederek açıklayan kelâmcıların bu modelinde, dinî değerlere taalluk eden can alıcı nokta şudur: En basitinden en karmaşığına kadar her nesne -ki buna cevherler de dahildir- varlığa gelmek için dışarıdan bir müdahaleye (fâil, yaratıcı) ihtiyaç duyar. Buna bağlı olarak Allah-âlem ilişkilerinde hem âlemin hâdis olması ve ontolojik farklılığı meselesi hem de Allah'ın fâil-i mutlak olarak âleme her an doğrudan müdahale etmesi meselesi, akıl ile kanıtlanabilir bir hale getirilmiş olur.

15 Câbirî, *Bünye*, s. 176, 177; Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm*, s. 518, 519. İslâm atomculuğunun, Grek atomculuğuyla farklılıklarını hususunda daha geniş bilgi için bkz. S. Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, 91-121; Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm*, s. 486-491.

16 S. Pines, a.g.c., s. 3, 4; Wolfson, a.g.c., s. 520; M. Fahri, a.g.c., s. 14, 28, 30; İlhan Kutluç, "Cevher" md. *D.İ.A.*, VII, 452.

17 İbn Rüşd, *Telhîs*, s.30,31; Muna Ebu Zeyd, *Tasavvurü'z-Zerrî*, s.37.

18 Muna Ebu Zeyd, a. g. c, s.26, 27.

19 Muna Ebu Zeyd, a. g. c, s. 36,48,49.

İslâm dünyasında atomcu düşünceyi ilk defa ortaya atanlar, M'utezilî kelâmcılardan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 841), Muammer (840 ?) ve Hişam el-Fuvati (ö. 830 ?)'dir.²⁰ Atomculuğu reddeden az sayıda düşünür hariç, M'utezilî kelâmcıların ekserisi Eş'arî kelâmcılarıyla birlikte Tanrı'nın âlemi aracısız ve sürekli bir şekilde yaratması ilkesini kabul etmişlerdir.²¹ Ancak varlıktaki (*cevher, araz, cisim*) süreklilik problemiyle ilgili olarak, kelâmî tartışmalarda önemli bir yer tutan "Bekâ-Fenâ" doktrini hususunda Eş'arî kelâmcılarından farklı görüşlere sahiptirler. Bunun en önemli sebebi ise Eş'arîler gibi bütün arazların ve cevherlerin süresizliğini kabul etmeleri durumunda, kendi sistemlerinin bütünlüğü bozulacak ve bir çelişki durumu doğacak olmasıdır. Zira ilâhî adâlet sıfatını temel ilkelerinden biri haline getiren M'utezilî kelâmcılar, bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak, *süresizliğin* esas olduğu metafizik bir sistem içerisinde, insanın, fiillerinde hür olmasını da temellendirmek zorunda kalmışlardı ki işte bu bağlamda bazı arazların bekâsı fikrine dayanan ve *imkân metafiziği* içerisinde varlığa muayyen bir süreklilik yüklemek imkânı veren *tevellüd* doktrinini geliştirmişlerdi.²² Ancak bu *sürekliliği* felsefî mânada bir süreklilik düşüncesinden farklı olarak, tabii dünyada gözlemlenen çeşitli etkileşimleri açıklamak için ortaya konan 'kısmî bir süreklilik' şeklinde anlamak gerekmektedir. İşte *tevellüd* düşüncesi, insanın fiilleri vasıtasıyla, birtakım sonuçların ortaya çıkmasını kabul eden bir doktrin olarak, bu kısmî sürekliliğe dayanmaktadır.²³

20 S. Pines, a.g.e., s. 5.

21 Wolfson, a.g.e., s. 543.

22 Mâcid Fahri, a.g.e., s. 41, 44 (Mu'tezilî kelâmcıların, insan fiilleri bağlamında ki hürriyetçi tutumlarının sebebini dış etkenlere bilhassa da Hıristiyanlık ile diyaloga bağlayan Wolfson, Yahya ed-Dimeşkî (ö. 749)'nin "Bir müslüman ile bir hıristiyanın diyalogu" isimli eserindeki hıristiyanın, irâde hürriyetini ve tabii sebepliliği kabul ettiği, Mu'tezilî kelâmcıların irâde hürriyeti için Kur'an'dan dayanak bulduklarını ve bu nedenle bu görüşü benimsediklerini, tabii sebepliliği ise Kur'an'dan mesnet bulamadıkları için reddettiklerini söyler. Bunun akabinde ise irâde hürriyeti hususunda kelâmcılarca kullanılan en sağlam argümanın ilahî adalet ilkesi olduğunu belirtir. Wolfson, a.g.e., s. 615). Ancak biz Macid Fahri'nin görüşünü daha mâkul buluyoruz. Zira doğrudan Kur'an'dan çıkarılan adalet prensibi zorunlu olarak irâde hürriyetini gerektirmektedir. Bu nedenle oluşturulan imkân metafiziğinde, kozmik düzene muayyen ölçüde süreklilik yüklemek gerekiyordu ve bu tevellüd doktrininin dayanağını oluşturmuştu. Macid Fahri, a.g.e., s. 41, 44.

23. Câbirî, tevellüd düşüncesinin filozofların illiyet düşüncesinden farklı olduğunu ve hatta, tıpkı Eş'arîliğin âdet ve iktirân görüşleri gibi, illiyet teorisinin alternatif olarak, varlıklardaki etkileşimi açıklamak amacıyla geliştirildiği şeklinde bir argüman ileri sürmektedir. Yazar bu argümanı; sebep kelimesinin gerek lugat gerekse ıstılah mânalarında gerektirici bir muhtevaya sahip olmadığı, yalnızca vasıta/araç mânalarına geldiği düşüncesiyle desteklemektedir. Bkz. Cabirî, **Bünye**, s. 195, 196, 197. Biz bu argümanın, tevellüd illiyetle aynı şey değildir şeklindeki kısmına -her ne kadar Gazzâlî bu iki düşünce arasında fark görmemiş olsa da (bkz. 233)- katılmaktayız. Ancak yazarın, Mu'tezilî kelâmcıların tevellüd bağlamında sebep kelimesini yalnızca vasıta/âlet mânalarına kullandık-

İlliyyet tartışmaları çerçevesinde M'utezile atomculuğu incelenirken şu noktayı belirtmek gerekmektedir: M'utezili kelâmcıların hepsi, vesileciliğin sürekli ve aracsız yaratma anlayışı ile atomculuk hususunda ittifak etmemişlerdir. Örneğin Muammer b. Abbad (ö. 840 ?) "aracsız ve sürekli yaratma" fikrine muhalif olmakla birlikte *cevher-araz* teorisini kabul etmektedir.²⁴

Atomcu metafiziğe bütünüyle karşı olan Basra Ekolü kelâmcılarından Nazzam ise, cismin (zihinde) sonsuza dek bölünebileceğini iddia ederek atomların varlığını reddetmiştir.²⁵ Onun bu düşüncesi "sürekli yaratma" fikrini ortadan kaldırdığı gibi, *illiyyet* prensibine zemin hazırlayan, eşyada sabit tabiatların varlığını da gündeme getirmekteydi.²⁶

Eş'arî Atomculuğu

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 936) **Makâlâtü'l-İslâmiyyin** isimli eserinde, M'utezili kelâmcıların atomcu görüşlerini genişçe ele almış olmasına rağmen, bu konudaki kendi görüşlerini sistemli bir şekilde ortaya koymamıştır. Bu nedenle Eş'arî'nin, kendisinden sonraki kelâmcıları yönlendirici birkaç temel tercihi belirtilmek suretiyle Eş'arî atomculuğunu sistemleştiren düşünürlerin görüşlerine geçilecektir.

Eş'arî'nin, eserlerinde Kur'an âyetleri ışığında, Fâil-i Muhtâr olarak Allah'ın mutlak etkinliği ve mutlak kudreti üzerinde yaptığı vurgular, sonraki dönemlerde, canlı ya da cansız ikincil sebeplerin (fâillerin) etkinliğinin inkârına yol açmıştır.²⁷ Eş'arî'ye göre, yegâne fâil Allah'tır ve herşey O'nun meşîetiyle varlık kazanmaktadır.²⁸ Allah (c. c.) ile âlem arasında ontolojik bir ayırım yapan ve ezeli olan Allah'ın dışındaki bütün varlıkları *muhdes* kabul eden Eş'arî, âlemin kudemini savunanları da eleştirmektedir.²⁹ Atomcu-

ları şeklindeki iddiasını ve Mu'tezile ile Eş'arîlerin bu husustaki görüşlerini, bir genellemeyle aynı kefeye koymasını kabul edilebilir görmemekteyiz. Zira Eş'arî kelâmcılarının temel eserlerinde, tevellüdün eleştirilmesine özel bölümlerin ayrılmış olması yazarın argümanını zayıflatmaktadır (bkz. Bâkullânî, *Kitabu't-Temhîd*, s. 296; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 206). Ayrıca yazarın bu konuyla ilgili olarak eserinde kullanmış olduğu kaynak, Muğni'dir. Yazarın argümanı Kâdî Abdul Cebbâr'ın, Cübbâi'ye dayanarak naklettiği bir metne dayanmaktadır. Bu hususla ilgili olarak Makâlât'ta önemli olduğuna inandığımız şu açıklamaya rastlanmaktadır. "Mu'tezililer sebebin, sonucu gerektirmesi konusunda ihtilâf ettiler. Tevellüdü kabul edenlerin çoğunluğu, sebeplerin sonuçları gerektirdiğini söylediler. Cübbâi ise sebebin sonucu gerektirmediğini söyledi. "(Eş'arî, **Makâlât**, s. 412) Bütün bunların ötesinde Makâlât'da Mu'tezili kelâmcıların illet kavramını tevellüd bağlamında sebep kavramıyla eş anlamlı olarak kullandıkları da görülmektedir. bkz. Eş'arî, a.g.e., s. 389, 390.

24 Wolfson, a.g.e., s. 468, 502, 503, 560.

25 Hayyât, **İntisâr**, s. 102; Eş'arî, **Makâlât**, s. 318.

26 Eş'arî, **Makâlât**, s. 404 "Nazzam görüşlerini ortaya koyan bu metinde (tab) ve (hılka) kelimeleri aynı manada kullanılmaktadır."

27 Macid Fahri, a.g.e., s. 57.

28 Eş'arî, **İbâne**, s. 36, 37.

29 Eş'arî, **İstihsân**, s. 92.

luğun *cevher* anlayışını Kur'an âyetleriyle destekleyen Eş'arî'ye göre; cisim sonludur ve bölünemeyecek en küçük parçalarına (*el-cüz' ellezi lâ yenkasi-mu*) dek ayrılabilir. Bu ilke, Yüce Allah'ın "Biz herşeyi apaçık bir kitapta saymışızdır" (Yasin 36:12) âyetine dayandırılmaktadır. Zira sonu olmayanın sayılması imkânsızdır.³⁰ Arazların *araz* diye isimlendirilişi bahsinde Eş'arî'nin **Makâlât**'da kimlere ait olduğunu belirtmeksizin sunduğu bir görüşün, daha sonraki Eş'arî kelâmcılar tarafından aynıyla benimsendiğini de görmekteyiz. Buna göre;; "arazlara sırf sürekli olmadıkları için *araz* ismi verildi. Bu isimlendirme Yüce Allah'ın şu sözlerinden alınmıştır; "bu, bize yağmur yağdıracak bir ârızdır (bulut)". (Ahkaf 46:24). Ona sürekli olmadığı için ârız dediler. "Siz geçici dünya malını istiyorsunuz (Enfal: 8:67)" âyeti kerimesi de geçiciliği ve zevâli nedeniyle -malı- *araz* diye sunar".³¹

İmâm Eş'arî'nin yukarıda zikredilen düşüncelerine ilaveten, atomculuğun diğer bazı temel ilkelerini benimsediği söylenebilir. O, cisimlerin *cevher* (*atom*) ve arazlardan meydana geldiğini, arazların peşpeşe iki anda var olmayacaklarını, arazların taşıyıcısının yalnızca *cevherler* olduğunu, cisimlerin bekâ arazıyla bâki olabileceklerini kabul etmektedir.³² Diğer taraftan sebep-liliği ve eşyada sabit tabiatların kabulüne yol açan *kümun* teorisini reddetmektedir.³³

Bâkılânî

Eş'arî atomculuğunun sistemleştirilmesine öncülük eden Ebu Bekr el-Bakillânî de,(ö. 1013) Allah ile âlem arasında ontolojik bir ayrıma giderek Eş'arî'nin yaptığı gibi varlığı *kadîm* ve *hâdis* diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre, *kadîm*; âlemî önceleyen ezeli varlıktır. *Hâdis varlık* ise, varlığının başlangıcı olan ve yoktan varolan şeydir. *Hâdis varlıklar* da üç kısma ayrılır. a) *Cevher-i ferd*, b) *cevherlerin birleşmesinden meydana gelen cisim*, c) her ikisiyle birlikte varolan arazlar.³⁴ Cismi, "cevherlerin birleşmesinden meydana gelen (nesne)" diye tanımlayan³⁵ düşünürü göre, *cevher*; bütün araz cinslerinden birer araz kabul eden ve yer kaplayan (mütehayyiz) şeydir.³⁶ *Cevherin varlığı* gözleme dayalı bir akıl yürütme ile kanıtlanmaktadır. Şöyle ki; biz filin zerreden büyük olduğunu biliyoruz, şayet fil ve zerre miktar bakımından sonsuz olsalardı, birinin cüzleri diğerininkinden çok olamazdı. Bu durumda da birinin diğerinden daha büyük olduğu söylenemezdi, halbuki gözlemlerimiz bunun böyle olmadığını göstermektedir.³⁷

30 Eş'arî, *İstihsân*, s. 92.

31 Eş'arî, *Makâlât*, tsz.s. 370; Mehmet Dağ, *İmamü'l-Haremeyn*, s. 93.

32 Âlûsî, *The Problem of Creation*, s. 292, 293.

33 Âlûsî, a.g.e., s. 292-293.

34 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 16, 17; *İnsâf*, s. 16, 17.

35 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 17, 191. 36 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 17, 191.

36 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 17; *İnsâf*, s. 16.

37 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 17, 18; Câbirî, *Bünye*, s. 180.

Eş'arîlerin ortak kabullerinden olan *arazların süreksizliği* ilkesi, bir bakıma, *yaratmanın sürekliliği* anlayışının da dayanağını oluşturmaktadır. Arazlar Allah'ın (c. c.) onları sürekli bir şekilde yaratmasıyla varolmaktadırlar.³⁸ Bu durumda *arazların bekâsı* sözkonusu olmamaktadır. Cevherlerin ve cisimlerin bekâsı ise, bekâ arazıyla olmayıp kendilerine ilişkin varlık tarzlarının (*ekvan*; hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma) yaratılmasıyla. Cevherler ve cisimler, ancak varlık tarzlarıyla süreklilik kazanırlar.³⁹ Bâkılânî de- Eş'ari gibi- arazların *araz* şeklindeki tesmiyesini, Kur'an âyetlerine (Enfâl 8:67 ve Ahkâf 46:24) istinaden açıklamıştır.

Âlemin *hâdis* olduğunu ispat etmek için öncüller, sırasıyla ve sistemli bir şekilde ortaya koyulurken, şimdi sıra arazların varlığının ve *hâdis* olmalarının kanıtlanmasındadır. Düşünüre göre, cisimlerin dururken harekete geçmesi ve hareket ederken durması gözlemlenmektedir. Bu durum, ya cismin kendiliğinden ya da bir illet'den dolayıdır. Şayet cisim kendiliğinden hareket edecek olsa onun durması caiz olmaz, bu durumda duran cisimlerin varlığı, cismin bir illetten dolayı hareket ettiğini gösterir ki bu *illet* harekettir. Bu kanıtlama diğer arazlar için de geçerlidir.⁴⁰

Cisimde gözlemlenen hareket ve sükûn hallerinin ardışıklığı, tanım gereği bâki olmayan arazların *hâdis* olduğunu da göstermektedir. Buna göre, evrendeki bütün varlıklar cevher ve arazlardan oluşmuşlardır. Arazların *hâdis* olduğu ispatlanmıştı, cevherlere ve cisimlere ilişkin arazlar, onların *hâdis* olduğunu da göstermektedir. Zira hâdis olanı öncelemeyen (hâdis sebkat etmeyen) şeyler de hâdistirler.⁴¹ Hâdis cisimlerden meydana gelen âlem, *hâdis* olunca, onun bir "Muhdis'i" ve "Sâni'i" olması gerekir. Zira her kitabın bir yazarı, her suretin bir suret vericisi ve her binanın bir bânisi olması zorunludur. Yine hâdis varlıkların homojen (mütecânis) bir yapıda, sırayla (bir kısmının önce diğer bir kısmının sonra) varlığa gelmeleri ve cisimlerin, her türlü terkibe yetenekli oldukları halde, muayyen suretlerde varlığa çıkmaları, irâdesiyle onları düzenleyen kadîm bir varlığa delâlet etmektedir.⁴²

Âlemin *hâdis* olduğu ve kadîm bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu böylece ortaya konduktan sonra, *kadîm* ve *hâdis* varlık arasındaki farklılık, etkinlik açısından, iyice vurgulanmaya çalışılmıştır.

Atomcu metafiziğin öncüllerine dayanarak Allah'ın varlığını kanıtlayan Bâkılânî, diyalektik bir metotla vesileciliğin alternatifi olan sistemlerle hesaplaşmaya koyulmuştur. *Tabiat* kavramı çerçevesinde eleştirilerini yoğunlaştıran düşünürün, gerek metod gerekse kapsam açısından kendisinden önceki ke-lâmcılardan daha açık bir üslûba sahip olduğunu söylemek mümkündür.

38 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 18.

39 Wolfson, a.g.e., s. 527; Cevherlerin bekâsı konusunda Bâkılânî'nin görüşleri Eş'arî'nin görüşleriyle farklılık arz etmektedir. Eş'arî'ye göre, cevherlerin ve cisimlerin bekâsı Allah'ın bekâ arazını (ma'na) yaratması ile. bkz. Wolfson, a.g.e., s. 524-525.

40 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 18.

41 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 22.

42 Bâkılânî, *Temhîd*, s. 23.

Tabiatının zorunluluğuyla müessir olan bir Tanrı tasavvuru, âlemin hüdu-sunu kabul etmeyi güçleştirmektedir. Bu nedenle Bâkîllânî, bu tür düşüncelere karşı eleştirilerini âlemin *hâdis* olması noktasından hareketle ortaya koymaktadır. Ona göre, *mürîd* olmayan ve tek yönlü bir işleyişe sahip olan kadîm bir tabiatın, *hâdis* olan âlimin varolması mümkün değildir.⁴³ Bu bağlamda Allah'ın kudretinin, fiillerine taallukunun, zorunlu bir illet-m'alül ilişkisi gibi olamayacağını savunan düşünür, irâdenin, irâde edilene (murada) taallukunu da bu şekilde değerlendirmektedir.⁴⁴

İlliyyet prensibinin, determinizme açılan kapısı; tabii varlıkların etkileşimini, "zorunlu bir ilişki" olarak kabul etmesidir. İşte bu noktada Bâkîllânî'nin daha sonraki kelâmcıların, özellikle de Gazzâlî'nin, filozofları eleştirisine temel teşkil edecek yaklaşımı sözkonusu olmaktadır. Düşünüre göre, "ateşin hararetinden ve şarabın etkisinden, yanma ve sarhoşluğun meydana geldiğini, duyularla ve zorunlu olarak biliriz" şeklinde bir iddia cehâlettir. Zira bu durumlarda gözlemediğimiz ve duyularla algıladığımız şey, yalnızca cismin halinin değişmiş olmasıdır. Bu sonuçların neyin ve kimin fiili olduğunun bilgisini, müşahede ile elde etmek mümkün değildir. Bu durum, ancak derin inceleme ve araştırmayla bilinebilir. Bâkîllânî'ye göre, bu tür fiiller ne 'tabii fiiller'dir ne de 'mütevellid fiiller'dir, ancak ve ancak kudret sahibi 'Yaratıcı'nın fiilleri'dir.

Sebe-sonuç ilişkisinin *zorunlu* olduğunu duyularla bilmenin mümkün olmadığını ileri süren Bâkîllânî bilgiyi; "malumu olduğu gibi bilmek" şeklinde tanımlayarak varlık ile beraber, yokluğu da bilginin kapsamına sokmaktadır. Ona göre, ontolojik düzlemde soyutlanarak, "mantıksal bir kategori" şeklinde ortaya konan mümteninin bilgisi, yokluğa ait bilgi türündendir. Daha sonra Gazzâlî'nin eleştirel yaklaşımını şekillendirecek olan bu anlayışa göre, *mümteni*; hiç olmamış, olması da mümkün olmayan ve mantıken çelişki doğuran şeydir. Örneğin zıtların birleşmesi, bir cismin aynı anda iki mekânda bulunması gibi durumlar *mümteni* kabul edilmektedir.⁴⁵ Bu düşünmeden hareketle Bâkîllânî, Allah Teâlâ'nın, aklen mümteni olmayan herşeyi yapmaya kâdir olduğunu, insanlara göre, olağanüstü ve mu'cizevî olan şeyleri, âdetini bozarak yaratabileceğini söylemektedir.⁴⁶ Bâkîllânî böylelikle "âdet" kavramını evrendeki düzenin ve gözlemlenen sebep-sonuç ilişkisinin açıklayıcı bir argümanı olarak ortaya koymakta ve İslam'ın mu'cize inancını, vesileci metafizik sistem içerisinde imkân sahasına sokmaktadır.

43 Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 9, 34, 35, 43.

44 Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 35, 36 (Bâkîllânî "Kadîm" olan yaratıcıyı âlemi sonradan yaratmaya sevkeden bir müreccih, bir illet varmıdır sorusuna; "müreccih menfaat temini ve bir zarardan korunma (celb-i menfaat def-i mazarrat) durumunda olanlar için sözkonusudur, Allah (c. c.) ise bundan münezzehdir" şeklinde cevap vermektedir. a.g.e., s. 31, 32, 33).

45 Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 15, 16.

46 Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 11, 16, 112, 113, 132, 135, 300.

Cüveynî

Eş'ârî atomculuğu, Gazzâlî'nin hocası İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 1085) ile birlikte daha da sistematik bir duruma gelmiştir. Ancak temel ilkelere açısından Cüveynî'nin düşünceleri ile Bâkullânî'nin düşünceleri arasında pek fark yoktur. Bâkullânî gibi, varlığı *kadîm* ve *hâdis* şeklinde ikiye ayıran Cüveynî; varlığının öncesi ve başlangıcı olmayanı *kadîm varlık*, öncesi ve başlangıcı olanı da *hâdis varlık* diye tanımlamaktadır. Ona göre, kadîm olan Allah Teâlâ ve O'nun sıfatlarının dışında kalan herşey âlemdir. Âlemdaki varlıklar cevher ve arazlardan meydana gelmişlerdir. *Cevher* ise, "bir mahall'e muhtaç olmayan, yer işgal eden ve hacmi olan herşey"dir.⁴⁷

Âlemin *hâdis* olduğunu ispatlamak için en önemli unsurun, arazların ispatlanması olduğunu bildiren Cüveynî, bir manada vesileci metafiziğin temel endişesini ortaya koyar gibidir. Zira arazlar ve onların *hâdis* olduğu kanıtlanınca, arazlardan yoksun kılması düşünilemeyen cevherlerin varlığı da kanıtlanmış olacaktır. Böylelikle de âlemin *hâdis* olduğu ve bir muhdîs'e ihtiyaç duyduğu ortaya konmuş olacaktır. Düşünürün, "varlığı sürekli olmayıp, cevherle kaim olan, renk, tat, koku, hayat, ölüm, kudret gibi manalar", şeklinde tanımladığı arazları kanıtlayışı, Bâkullânî'de olduğu gibi, cevherler (den oluşan cisimler) ve onların durumlarında meydana gelen değişiklikler çerçevesinde ortaya konmaktadır.⁴⁸

Cevher ve arazlar hakkındaki düşünceleri, Bâkullânî ile aynı olan Cüveynî, ontolojik düzlemde soyutlanmış *imkân* ve *imtinâ* anlayışını biraz daha geliştirerek, *hudûs* delilinin paralelinde, kendi ismiyle anılan *imkân* (cevâz) metodunu ortaya koymuştur.⁴⁹ Ancak bu metod, felsefî manada bir imkân delili olmayıp, *mümkün* kavramına ontolojik bir mana yüklememektedir. Aklin temel hükümlerini *mümkün* (caiz), *vâcib* ve *mümteni* diye üçe ayıran Cüveynî'ye göre, *mümkün*; varlığı ile yokluğu arasında aklen bir imkânsızlık bulunmayan hükümdür. Örneğin, bir bina varolmak ya da olmamak bakımından *mümkün* hükümindedir. Kendisiyle akılda çelişki meydana gelen durumlar aklen mümtenidir. Sözelimi zıtların birleşmesi bu çeşit hükümlerdendir. Yaratıcının filleri için kudret ve ilim sahibi olması gibi hükümler ise aklen zorunlu olan hükümlerdir.⁵⁰

Bâkullânî'nin de kabul ettiği, mümkün olan şeylerin Allah'ın kudreti dahilinde olması düşüncesi, Cüveynî tarafından daha sistemli ve açık bir şekilde ortaya konmuştur. Ona göre, kendinde mantıkî bir çelişki bulunmayan herşey mümkündür ve Allah'ın kudreti dahilindedir. Kendisinde mantıkî çelişki bulunan şeyler ise Allah'ın kudretinin dışındadır. Zira imkânsız olan şeyin yokluğu zorunludur.⁵¹

Zorunlu sebepliliğin inkârıyla ortaya çıkan âlemden gözlemlenen düzenin

47 Cüveynî, *İrşâd*, s. 39; Mehmet Dağ, a.g.e., s. 22, 28.

48 Cüveynî, *İrşâd*, s. 41.

49 M. Dağ, a.g.e., s. 169.

50 Cüveynî, *Akîde*, s. 13, 14, 15; M. Dağ, a.g.e., s. 142.

51 M. Dağ, a.g.e., s. 143; Cüveynî, *Akîde*, s. 36.

kaynağı problematiği hakkında, Bâkîllânî gibi Cüveynî de "âdet" teorisini ortaya koymaktadır. Buna göre, âlemde gözlemlenen düzen ve âhenk, Allah'ın âdetinin bir sonucu olarak kabul edilmektedir.⁵²

Netice olarak, "âdet" teorisi ve daha başka düşünceleriyle Gazzâlî'nin *il-liyet* ve *determinizm* konularındaki eleştirilerine zemin hazırlamış olan Cüveynî, Bâkîllânî'den sonra Eş'arîliğin sözkonusu ilkelerini daha sistemli bir hâle getirmiştir denilebilir.

İslâm filozoflarının Tanrı-âlem ilişkileri bağlamında genelde benimsemiş oldukları, sebeplilik fikrine göre, metafizik alanda Tanrı "zorunlu varlık" (Vâcibü'l-Vucûd) olarak sebeplerin sebebi yani "İlk İlet" (el-İlletü'l-Üla)'tir. Buna göre, metafizik alanda, Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunluluk sözkonusu olmaktadır. Metafizik alandaki bu determinist düşünceyle birlikte, İslâm filozofları tabii âlemdaki olaylar arasında da zorunlu bir sebeplilik fikrine sahiptirler. Müslüman filozofların bu düşünceleri -her ne kadar "Vâcibü'l-Vucûd" olan Tanrı'nın sınırsız kudret ve mutlak bilgisiyle uyumlu bir şekilde düzenlenmiş olsa da- müslüman kelâmcıların yoğun eleştirilerine hedef olmaktan kurtulamamıştır. Zira Tanrı-âlem ilişkilerinde zorunluluk düşüncesinin kabul edilmesi ve zorunluluğun bir neticesi olan, illet ile malülün ontolojik eşzamanlılığı Gazzâlî'nin eleştirilerine hedef olması bakımından, üç önemli tartışmayı gündeme getirmektedir.

a) Fârâbî ve İbn Sinâ, *sebeb* ile *sonuç* arasında bir zaman aralığı kabul etmediklerinden, âlemin ezeliği sözkonusu olmakta ve bu da kelâmcıların anladığı manada, "yoktan yaratma" düşüncesiyle uzlaşmaz bir durum meydana getirmektedir.

b) Fârâbî ve İbn Sinâ felsefelerinde, evrenin Allah'ın bilgisi sebebiyle zorunlulukla varlığa gelişi, irâde ve kudret sıfatlarını daha fazla vurgulayan, müslüman kelâmcıların Fâil-i Muhtar anlayışlarıyla, birebir örtüşmemektedir.

c) İslâm inancının *mu'cize* ve *nübüvvet* prensipleri, evrensel determinizmi kabul eden felsefi sistemlerde, kendisine uygun bir yer bulamadığı için, determinist düşünceler tartışma konusu olmaktadır.

İşte bu üç tartışma konusu *illiyet teorisi* ve *determinizm* bağlamında Gazzâlî'nin filozofları eleştirisinin nirengi noktalarını oluşturmaktadır.

Mümkün olduğunca özetlemeye çalıştığımız terminolojik açıklamalar ve tarihî arkaplandan sonra, şimdi Gazzâlî'nin, filozofların zorunlu sebeplilik konusundaki düşüncelerine yönelttiği eleştirilerine geçebiliriz.

Gazali'nin Filozofların Determinizm Konusundaki Düşüncelerini Eleştirisi

I- Metafizik Alanında Determinizmin Eleştirisi

Filozofları⁵³ eleştirisinde Eş'arî kelâmının bir temsilcisi olarak⁵⁴ ve bir

52 M. Dağ, a.g.e., s. 143, 144, 145.

53 (Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde İbn Sinâ ve Fârâbî'yi Aristoteles felsefesinin temsilcileri olarak muhatap almış ve bu iki filozofun görüşle-

kelâmcı bakış açısıyla ortaya çıkan Gazzâlî, metafizik alanda *illiyet* teorisini ve doğurduğu sonuçları incelerken de kelâm metafiziğinin temel kabullerine bağlı kalmıştır. Bu nedenle gerek metafizik alanda, gerekse tabii alanda Gazzâlî'nin sebeplilik ve determinizme yönelttiği eleştiriler incelenirken, onun kelâmcı niteliğinin ön plana çıktığı eserleri, "genel çerçeve" olarak kabul edilecektir. Daha önce kısaca belirttiğimiz metodik endişelerimize ilaveten bu noktada Gazzâlî ve eserleri ile ilgili birkaç hususu daha hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

M. Türker'in de belirtmiş olduğu gibi, **Tehâfüt**'te herhangi bir konuda yapılacak çalışma sırasında, Gazzâlî'nin eserin yazılış gayesi olarak ortaya koymuş olduğu düşünceler hiç bir zaman gözden uzak tutulmamalıdır.⁵⁵ Gazzâlî **Tehâfüt**'ü kaleme alırken, amacının; filozofların metafizikle ilgili düşüncelerinin, mantık ve matematikte olduğu gibi burhana (kesin delil) dayanmadığını göstermek ve onların çelişkilerini ortaya koymak olduğunu bildirmiştir. Metafiziğe ilave olarak da tabii bilimlerle ilgili dört meseleyi eleştireceğini söylemiştir.⁵⁶ Bu demektir ki Gazzâlî kendi düşüncelerini kanıtlamaya gerek duymaksızın salt eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir.

Bir başka husus da şudur; Gazzâlî'nin mukaddimelerdeki düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla, eserde yalnızca *filozoflar* karşıt cephe olarak kabul edilmiş ve onlara karşı, diğer bütün İslâmî fırkaların düşüncelerinden de faydalanılarak argümanlar geliştirilmiştir.⁵⁷ Bu demektir ki Gazzâlî yer yer gerçekte benimsemediği ve fakat tartışmanın seyri içerisinde uygun gördüğü birtakım düşünceleri, argüman uğruna kullanırken, bilinçli bir tavır sergilemektedir.⁵⁸ Gazzâlî'ye daha rahat hareket etme imkânı sağlayan bu durum, pek tabiidir ki araştırmacıların, onun gerçekten benimsediği düşünceleri tespit etmesini güçleştirmektedir.

rini eleştireceğini bildirmiştir. Bu araştırmada da bundan böyle filozoflar deyimi, İbn Sînâ ve Fârâbî kasedilerek kullanılacaktır. Ancak Gazzâlî'nin felâsife tabiriyle ne zaman Aristo'yu ne zaman Fârâbî-İbn Sînâ'yı kastedtiğini tespit etmek için analitik araştırmalara ihtiyaç olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 40)

54 **Faslü'l-Makâl** isimli eserinde Gazzâlî'yi istikrarsızlıkla suçlamış olan İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt** isimli eserinde Gazzâlî'yi Eş'ari kelâmının sözcüsü ve savunmacısı olarak nitelendirmektedir. Bkz. Karlığa, **İbn Rüşd'de Din Felsefe** s. 98; İbn Rüşd, **Tehâfüt** s. 117. Bu konuda ayrıca bkz. Marmura, **Al-Ghazali's Second Causal Theory**, s. 87.

55 Mubahat Türker, **Üç Tehâfüt**, s. 73, 74, 349.

56 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 43, 45, 47, 79, 80.

57 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 43.

58 Gazzâlî, **İktisâd**, s. 201; M. Marmura, a. g. m., s. 88; Mubahat Türker Gazzâlî'nin bu tavrını onun gayesini gözönüne alarak olumlu bulmaktadır. O Gazzâlî'nin gayesi uğruna yer yer İslâmîle bağdaşmayan düşünceleri kullandığını ve zaman zaman da kendi düşünceleri arasında çelişkiye düştüğünü söyleyerek, Gazzâlî'nin bunu hedefine ulaşma pahasına yaptığı için, neticede tutarlı olduğunu belirtmektedir. M. Türker, a.g.e., s. 353.

Diğer bir husus ise, Gazzâlî'nin, filozofların düşüncelerini aslına sadık bir şekilde aktarıp aktarmadığı meselesidir. M. Türker, bu husustaki düşüncelerini ortaya koyarken; filozofların eserleriyle karşılaştırma yapmamış olmakla birlikte, fâil-fil ilişkileri gibi bazı konular hariç Gazzâlî'nin naklettiği görüşlerin güvenilir olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Gazzâlî'nin illiyet konusunda ve özellikle de metafizik alandaki eleştirilerinin objektif bir şekilde değerlendirilebilmesi için, filozoflardan yapılan nakillerin sıhhati çok fazla önem taşımaktadır. Ancak bu araştırmanın çerçevesi; metin karşılaştırması ve filozofların gerçek düşüncelerinin ortaya konması gibi bir detaylandırma çabasını mümkün kılmadığı için filozofların düşünceleri, Gazzâlî'nin **Tehâfütü'l-Felâsife** ve **Makâsîdü'l-Felâsife** isimli eserlerinde naklettiği şekilde ele alınmış ve fakat yer yer İbn Rüşd'ün değerlendirmeleriyle doğruluğu veya yanlışlığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bilgilerden sonra şimdi metafizik düzlemde *sebeplilik* tartışmalarına geçebiliriz.

A- Kıdem-i Âlem Problemi ve İlliyet Tartışmaları

Tehâfüt'ün ilâhiyatla ilgili bölümünde onaltı mesele ele alınmıştır. Bu meselelerin ilkini âlemin ezeliği tartışmaları oluşturmaktadır. Eserin beştebirini teşkil eden *âlemin kıdemi* meselesi, ilâhiyat bölümünün geriye kalan onbeş meselesi ile doğrudan veya dolaylı bir şekilde bağlantılıdır.

Din-felsefe ilişkileri açısından en çok tartışılan ve en uzlaşmaz problemlerden olan âlemin ezeliği düşüncesini kelâmcılar, filozofların en zararlı düşüncesi olarak kabul etmişlerdir.⁶⁰ Gazzâlî; “âlemin hâdis olması meselesinde hasmımız filozoflardır”⁶¹ demek suretiyle bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun, âlemin ezeliği konusunda eleştiriyle yetinmeyip, filozofları tekfir etmiş olması da bu konunun ne derece önemli olduğunu gösteren bir başka husustur.

Gazzâlî'nin âlemin ezeliği tartışmalarında, filozoflar adına nakletmiş olduğu düşünceleri (delilleri) şu şekilde özetlemek mümkündür. Filozoflara göre, Allah, âlemin illetidir ve âlem ezeli olarak O'nunla birlikte varolmuştur. Allah'ın âleme önceliği, *zaman* bakımından değil *zât* bakımındandır. Bu öncelik illetin malûle, güneşin ışığa, gölgenin şahsa nispetinde olduğu türden bir önceliktir.⁶² Âlem salt imkân bakımından mümkündür. Âlemin sonradan varlığa geldiği kabul edildiğinde bir dizi problem ortaya çıkmaktadır. Örneğin, âlem nasıl hâdis olmuştur, neden şimdi hâdis olmuştur da daha önce hâdis olmamıştır? Âlemin ezelde değil de zaman için de bir noktada, varlığa gelmesini tayin eden ve onun varlığını, yokluğuna tercih ettiren sebep (müreccih) neden daha önce yok iken sonradan meydana çıkmıştır? Tercih ettirici sebebin önce yok iken sonradan ortaya çıkması bir belirleyici (muhasis) gerektirmez mi? Bu belirleyici de başka bir belirleyici gerektire-

59 Mubahat Türker, a.g.e., s. 346-348.

60 M. Said, "Gazzâlî", **İslâm Düşüncesi** II, s. 218.

61 Gazzâlî, **İktisâd**, s. 87.

62 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 48, 81; **İktisâd**, s. 133.

rek teselsülün doğmasına yol açmayacak mıdır? Eğer tercih ettirici ilk sebep (müreccih) yenilenmemişse, bu takdirde âlem sonradan nasıl varolacaktır? Bütün bu sorular Ezeli Varlık olan Allah için bir değişiklik düşünmenin imkânsızlığından dolayı kolayca cevaplandırılmaz.

Bu durumda âlem ya ezelden beri sırf imkân halinde kalacak ve varlığa gelmeyecektir, -halbuki âlem varlığa gelmiş bulunmaktadır- veya ezeli olarak var olacaktır. Allah'ın ezeli irâdesinin tercih ettirici sebep olduğu kabul edildiği takdirde, irâdenin ezelde âleme taalluk etmesiyle, âlem de ezeli olacaktır.⁶³ Zira âlem sebepli varlıktır ve sebebinden dolayı varlığa gelmiştir. Nasıl ki malûlün illeti olmadan varlığa gelmesi imkânsız ise, kendisini zorunlu kılan illetin (mücib) bütün şartları tamam olunca m'alülün varlığa gelmesi de zorunlu olur. Bunun gibi âlemin varlığını zorunlu kılan Allah'ın kadîm irâdesi ve irâdenin irâde edilene nisbeti *ezeli* olduğu için âlemin de ezelde varlığa gelmesi zorunludur. Bunun aksini düşünmek imkânsızlığa yol açar. Zira âlemin hudûsuna sebep olarak düşünülecek hâdis ve yenilenmiş bir irâde, kadîm varlığın durumunda değişiklik meydana getirecektir.⁶⁴

Filozoflara göre, bir başka husus da şudur; Allah zaman bakımından âlem ile birlikte olabilir, tıpkı bir kimsenin hareketiyle gölgesinin hareket etmesi, elin hareketiyle, yüzüğün hareket etmesi durumlarında olduğu gibi. O halde zaman itibariyle Allah (illet) ile âlemin (m'alül) birlikteliği mümkündür. Buna karşın Allah'ın âleme zaman bakımından önceliği durumunda, âlemin ve zamanın varlığından önce, içinde yokluğun bulunduğu başlangıcı olmayan ve fakat sonu olan bir süre sözkonusu olur ki bu imkânsızdır. Zira *zaman*, kadîm olduğu için hareket ve hareket edenin de *kadîm* olması gerekir.⁶⁵

Yine filozoflara göre; bizâtihi mümkün olan hâdis varlıklarının varolma imkânı varoluştan önce gelir. İzâfi bir nitelik olan varolma imkânının izâfe edileceği bir mahalle ihtiyacı vardır. Maddeden başka bir mahal olmadığından, varolma imkânı maddenin bir niteliği olmalıdır. Varolma imkânı maddenin bir niteliği olunca da her hâdis varlıktan önce maddenin bulunması gerekir. Böylelikle ilk maddenin *hâdis* olamayacağı sonucu ortaya çıkar.⁶⁶

Gazzâlî'nin filozoflar adına ortaya koymuş olduğu bütün bu düşünceler (deliller), âlemin *hâdis* olmasını imkânsız gören filozofların, âlemi kesinlikle *kadîm* olarak kabul ettiklerini göstermektedir.⁶⁷

Âlemi *kadîm* olarak kabul eden filozoflarla, Gazzâlî'yi (kelâmcıları) birbirinden ayıran en önemli anlayış farkı *irâde* anlayışıdır. Gazzâlî eleştirilerinin önemli bir kısmını, *irâde* tanımı ve anlayışı üzerine inşa etmektedir. "Allah dilerse yapar, dilemez ise yapmaz" şeklinde ifâde edilen ve yegâne şartı muhâle taalluk etmemek olan irâde anlayışı **Tehâfütü'l-Felâsife** isimli eserin, ilâhiyatla ilgili meselelerinin temel dayanağını oluşturur.⁶⁸

63 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 49, 50; **Makâsıd** s. 123.

64 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 49, 50, 51; **Makâsıd**, s. 130-131.

65 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 65.

66 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 75, 82; **Makâsıd**, s. 128.

67 Krş. Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 50.

68 Mubahat Türker, a.g.e., s. 196.

Gazzali, âlemin kâdemi meselesinde de *irâde* kavramına önemli bir fonksiyon yüklemiştir. Bunun içindir ki o, *irâde*'nin; filozofların *illiyet* prensibine bağlı olarak gerekli gördükleri, zaman içinde yaratılacak olan tercih ettirici sebep (*müireccih*) yerine, kabul edilebileceğini öne sürmektedir.⁶⁹

Böyle bir anlayışla filozofların delillerini çürütmeye koyulan Gazzâlî, bir kelâmcı bakış açısıyla *irâde*'yi "birşeyi benzerinden ayıran nitelik"⁷⁰ şeklinde tanımlayarak *âlemin hudûsu* ile bağlantısını şu şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. "Âlem bugün var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irâde ile var olmuştur."⁷¹ Allah'ın irâdesi kadîm bir irâdedir ve hâdis olan âleme taalluk etmesi imkânsız değildir. Yani "âlem var olduğu anda kendisini gerektiren kadîm bir irâdeyle hâdis olmuştur."⁷²

Birşeyin ihdasına ilişkin kadîm bir irâdenin varlığını aklen imkânsız görmeyen⁷³ Gazzâlî'ye göre, filozoflar, ilâhî irâdeyi bizim irâdemizle kıyas ettiklerinden, ilâhî irâdenin ertelenmiş bir etkide bulunabilmesi için, bir engel ya da bir sebebin bulunması gerektiğini, bunun ise acze yol açacağını zannetmişlerdir. Filozoflar *ilahî irâde* hususunda böyle düşünürken, diğer taraftan *ilahî bilgi* hususunda ortaya çıkan güçlükleri; "ilâhî bilgi, bizim bilgimize benzemez" diyerek çözmeye çalışmışlardır.⁷⁴ O halde ilâhî bilginin, küllîleri, çokluk ve değişme gerektirmeksizin bildiğini söyleyen filozoflar, ilâhî irâdenin de ayrıca tercih ettirici bir sebebi gerektirmeyeceğini ve insanî irâdenin murada taalluku bağlamında, ortaya çıkabilecek problemlere benzer problemler, çıkarmayacağını kabul etmelidirler.

Ezelî bir irâdenin hudûsa taalluk etmesi halinde Kadîm varlığın irâdesinde değişme olacağı iddialarına ise Gazzâlî şu şekilde cevap vermektedir. "Ezelî irâde âlemin hudûsuna taalluk ettiği zaman, Kadîm varlığın sıfatı değişmeksizin ve irâde sıfatı hâdis olmaksızın âlem varlığa gelir. Zira irâde âleme ve yaratma zamanına ezelde taalluk etmiştir."⁷⁵

Gazzâlî'nin *irâde*'ye, benzer şeylerden birini seçme fonksiyonunu yüklemesi, onun anlayışında bu sıfatı diğer sıfatların önüne geçirmiş olmaktadır. Zira hâdis varlıklar Allah'ın kudretiyle yaratılmışlardır. Ancak kudret ile varlığa gelen bütün varlıklar, kendilerine kudretin yöneltilmesi için irâdeye ihtiyaç duyarlar. Eğer irâdenin ayırt edici özelliği bulunmasaydı, mümkün olan âlemin varlığı için *kudret* yeterli olurdu. Halbuki *ilim* gibi, kudret sıfatının da mümkün olan zıt varlıklara nispeti, tercih ettirici sebep olma bakımından yeterli değildir.⁷⁶

69 Mubahat Türker, a.g.e., s. 237.

70 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 57; (Ve'l-irâdetü sıfatün min şe'nihâ temyüzü'-ş-şeyi an mislihi), *İktisâd*, s. 135.

71 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 57.

72 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 50.

73 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 52.

74 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 52, 53.

75 Gazzâlî, *İktisâd*, s. 133.

76 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 57; *İktisâd*, s. 131, 136; *İhyâ* I, 130.

Gazzâlî, kendi *irâde* tanımının birtakım itirazlara maruz kalacağına farkında olduğundan, filozofların, “özelligi iki benzeri birbirinden ayırmak olan bir sıfat kabul etmek çelişkilidir. Zira birşeyin benzer olması, onun ayırt edilmemiş olması anlamına gelir.”⁷⁷ şeklindeki muhtemel itirazlarına “Allah'ın irâdesi bizim irâdemize benzetilemez, bu nedenle, O'nun irâdesi için benzerleri ayırtedici bir özellik tespit etmek mümkündür” diyerek cevap vermektedir.⁷⁸ Böylece insan irâdesinin Allah'ın irâdesine benzemediği şeklindeki görüşünü ortaya koymuş olmaktadır. Onun bu tavrını, temel olarak kabul ettiği *irâde* anlayışını, akli delillerle güçlendiremediği şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu durum **Tehâfüt**'ün amacı gözönüne alındığında kabul edilebilir olmakla birlikte, kendi bağlamında tartışmaya açıktır.⁷⁹

Gazzâlî, filozofların kendi anladığı mânada bir irâdeyi kabul etmek durumunda olduklarını, daha kesin delillerle ortaya koymaya da çalışmıştır. Ona göre, filozoflar, seçici irâdeye duyulan ihtiyaçtan müstağni kalamazlar. Zira evrenin küllî düzeni, aynı derecede mümkün alternatiflerden seçilerek oluşturulmuştur. Her ne kadar filozoflar evrendeki bu düzenin, başka türlü (mümkün) olamayacak şekilde bir zorunluluk taşıdığını iddia etseler de⁸⁰ böyle bir iddia, akli delillerle çürütülebilir. Örneğin felek devirlerinin yönleri ve gök kürelerindeki kutup noktalarının tayininde filozoflar şu soruları cevaplamakta güçlük çekerler; 1) İmkân bakımından birbirine eşit oldukları halde feleklerin hareket yönleri birbirinden farklıdır. Bu durumda bir yönü, kendisine eşit olan diğer yönlerden ayıran şey nedir? 2) Gök küresinin her parçası aynı özellikte olduğu için, bütün noktaların kutup olarak tayin edilmesi, imkân bakımından eşittir. Bu durumda kutup noktalarının belirlenmesini sağlayan şey nedir? Gazzâlî'ye göre, filozoflar bu soruları, seçici bir irâdenin varlığını kabul etmediklerinden cevaplandıramazlar.⁸¹

Âlemin ezeliyeti tartışmalarında bir diğer itiraz da *sonsuzluk* kavramına dayanılarak ortaya konmuştur.⁸² Gazzâlî'ye göre, âlem kâdîm olarak kabul edildiğinde, felek devirlerinin sonsuz olması gerekir. Halbuki felek devirlerinin birbirlerine olan nispetleri devirlerin *sonlu* olduğunu göstermektedir. Felek devirleri sonlu olunca, sonlu olan bir sonsuzun varlığını kabul etmek sözkonusu olacaktır ki bu imkânsız birşeydir.⁸³

Filozofların zamansal ve ontolojik öncelik konusundaki iddialarına, Gaz-

77 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 57.

78 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 58, 59.

79 Mubahat Türker, a.g.e., s. 238.

80 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 59; Gazzâlî'nin bir kelâmcı olarak evrendeki nizamın zorunlu oluşuna karşı yaptığı eleştiriler ve konuyla ilgili farklı düşünceleri daha sonraki bir çalışmamızda detaylı olarak ele alınacaktır.

81 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 60, 62; **İktisâd**, s. 134.

82 Mubahat Türker, a.g.e., s. 240.

83 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 53.

zâli şu şekilde cevap vermektedir: “Zaman hâdistir ve yaratılmıştır. Yaratılmazdan önce *zaman* diye birşey yoktur. Allah âlemden ve zamandan öncedir derken, kastedilen şudur; Allah vardı ve âlem yoktu, sonra O vardı ve beraberinde âlem de oldu. Böyle bir anlayışın ötesinde Allah ile âlemin varlığa gelişi arasına üçüncü bir unsur olarak *zamani* katmak, gerçekte varolmayan vehim ürünü birşeydir. Vehim, nasıl ki âlemi tasavvurunda cisme bağlı mekânsal boyutu devreye sokuyorsa, zamansal boyutu da Allah ve âlem ile birlikte, üçüncü bir unsur olarak varsaymaktadır. Halbuki âlemin ötesinde dolu veya boş bir mekan olmadığı gibi *zaman* da bulunmamaktadır.”⁸⁴

Gazzâlî'nin *âlemin kıdemi* meselesinde filozofları eleştirirken ortaya koymuş olduğu *vucûb*, *imkân* ve *imtinâ* anlayışı, gerek **Tehâfüt**'ün diğer meselelerinde sergilediği tavrı belirlemede, gerekse onun düşünce sisteminin genelinde, önemli bir yer işgal etmektedir. O, bu kavramları ontolojik düzlemde tamamen soyutlayarak mantıksal hükümler şeklinde kabul etmektedir. Yine o, filozofların "her hâdisin kendisinden önce gelen bir maddeye ihtiyaç duyduğu" şeklindeki düşüncelerine karşı çıkarken, bu konudaki kendi anlayışını da: “Sizin ortaya koymuş olduğunuz *imkân* kavramı aklın bir hükümdür. Biz aklın varlığını takdir ettiği ve aklen *mümteni* olmayan herşeyi *mümkün* diye isimlendiririz. Şayet birşeyin varlığını takdir etmek aklen imkânsız ise buna da *müstabil* deriz. Aklın yokluğunu takdir edemediği şeye ise *vâcib* ismini veririz. Bunlar aklın hükümleridir ve kendisine nitelik olabilecekleri bir varlığa ihtiyaç duymazlar.”⁸⁵ şeklinde dile getirmektedir.

Bu itibarla Gazzâlî'ye göre, eğer *mümkün* kendisine izâfe edileceği bir varlığı gerekli kılıyorsa, mümteni için de bu durum sözkonusu olmalıdır. Halbuki izâfe edileceği bir varlığa ihtiyaç duymayan mümteniler vardır. Sözelimi Allah'ın eşi ve benzeri olması mümtenidir ve izâfe edileceği bir madde de yoktur.⁸⁶

Gazzâlî imkân ve ezellik bağlamında bir başka itirazı şu şekilde ortaya koymaktadır. İzâfe edileceği bir maddeye ihtiyaç duymayan mümkün varlıklar bilinmektedir. Söz gelişi renkli varlıkları gözönünde tutmaksızın renklerin varlığı düşünülebilir. Bu durum renklerin maddeye ilişmeksizin varolabileceklerini, aklen mümkün kılmaktadır. Yine filozofların kabul ettiği mânada bizatihî kaim cevherler olarak ruhlar, varlığa gelmezden önce madde ve zatı olmaksızın düşünülebilir. İşte bu durumlar imkânın maddeyi gerektirmediğini ortaya koymaktadır.⁸⁷

“Felsefenin mantık, matematik ve tabii bilimlerle ilgili verilerini dört mesele hariç itirazsız kabul ederek, metafiziğe ilişkin konuları, tekfire varacak derecede eleştiriye tabi tutan”⁸⁸ Gazzâlî, âlemin kıdemi meselesine niçin bu

84 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 66, 67, 68.

85 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 75, 76.

86 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 76, 78.

87 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 76, 78, 79.

88 Gazzâlî, **Munkız** s. 38, 40, 41, 44.

kadar fazla önem vermektedir?" şeklinde bir soru sorulduğunda, onun bu konudaki ısrarının bir takım temel endişelere dayandığı görülecektir. Allah'tan başka kadîm varlıklar kabul etmek demek olan; "ezelî bir âlem tasavvuru", varlığı *kadîm* ve *hâdis* diye ikiye ayırarak, Allah'tan başka bütün varlıkları *hâdis* diye kabul eden⁸⁹ kelâmcılar açısından, asla hoş görülemeyecek bir düşüncedir. Zirâ âlem, *kadîm* olarak kabul edilirse "yoktan yaratma" düşüncesi ve Allah'ın yaratıcı kudreti,⁹⁰ dinî öğretilerin çerçevesini çizdiği alanın dışına itilmiş olacaktır. Daha da önemlisi *kıdem-i âlem* düşüncesinin, hudûs delilinin öncüllerini ve kelâm metafiziğini tehdit eder olmasıdır. Varlıkların *hâdis* olduğunu vesileci açıklama modeli içerisinde kanıtlayan kelâmcılar, "her hâdisin bir muhdisi olduğu" şeklindeki zorunlu akli ilkeye⁹¹ dayanarak da Allah'ın varlığını kanıtlamışlardır.⁹²

Durum böyle olunca, âlemin veya âlemdeki varlıkların *ezelî* olarak kabul edilmesi "kelâm disiplininin en temel ilkesine saldırı" şeklinde telakkî edilebilir. Bir kelâmcı olarak hudûs delilini kullanan ve çeşitli eserlerinde bu delile yer veren⁹³ Gazzâlî bu durumun tam olarak bilincindedir. Bunun içindir ki filozofların Allah'ın varlığına ve âlemin varoluş sebebi olduğuna inandıklarını bildiği halde⁹⁴ genişçe ele aldığı, *âlemin ezeliyeti* düşüncesine dayanarak, filozofların Allah'ın varlığını, birliğini ve âlemin yaratıcısı olduğunu ispat edemeyeceklerini iddia etmiştir. Ona göre, âlemin *hâdis* olduğunu kabul eden müslümanlar, zorunlu bir şekilde, hâdisin kendiliğinden varlığa gelebileceğini ve bir yaratıcı'ya (sani') ihtiyaç duyduğunu bildikleri için yaratıcı'nın varlığını kabul etmişlerdir. Bu durum akla uygun bir şeydir. Âlemi şu anda olduğu şekliyle *ezelî* olarak kabul eden materyalistler, yaratıcı'nın varlığını da kabul etmezler. Onların bu durumları batıl olmakla birlikte anlaşılabilir bir durumdur. Filozoflar ise hem âlemi *kadîm* olarak kabul ediyorlar hem de onun bir *yaratıcısı* olduğuna inanıyorlar ki bu çelişkili bir durumdur.⁹⁵

Gazzâlî'ye göre, filozoflar *yaratıcı* terimiyle irâdeli bir fâil değil, yalnızca âlemin illeti ve ilk prensip olan bir varlığı kastetmektedirler. Onların yaratıcı varlıktan anladıkları şey, varlığının illeti olmayan ve kendisi başkalarının illeti olan varlıktır. Bu düşünceden hareketle, yaratıcının varlığını kanıtlamaya çalışan filozoflar, illetler zincirinin geriye doğru sonsuzca teselsülünün imkânsız olduğu ve zorunlu olarak illeti olmayan bir varlığın tespitinin gerektiğini, böylelikle de yaratıcıyı kanıtlamış olduklarını iddia ederler. Halbuki onların bu iddiaları ve teorik olarak zikrettikleri bütün deliller, başlangıcı

89 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 156; ayrıca bkz. Cüveynî ve Bâkılânî bl.

90 Yoktan yaratma konusu ileride genişçe işlenecektir. Bkz. Fiil ve yoktan yaratma başlığı.

91 Gazzâlî, *İktisâd*, s. 86.

92 Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları* s. 70, 71, 81, 88, 92.

93 Gazzâlî, *İktisâd*, s. 85, 86, 87; *İhyâ*, I, s. 126, 127.

94 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 72, 73.

95 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 110.

olmayan hâdis varlıkları kabul etmeleri nedeniyle geçersizdir. Zira ezeli olan varlıkların, birbirlerinin illeti olması ve illeti olmayan bir ilk illete ihtiyaç duymamaları mümkündür.⁹⁶

Filozofların, varlığı *vâcib* ve *mümkün* diye ikiye ayırıp vâcibi, "bir illete ihtiyaç duymayan zorunlu varlık", mümkünü ise "mutlaka bir illeti gerektiren varlık" diye tanımlayıp, böylelikle illetler zincirini kesintiye uğratmalarını Gazzâlî şu şekilde eleştirmiştir. "illete ihtiyaç duyma bakımından her bir varlık mümkün olabilir, ancak bütünü (bütün halinde âlemin) illete ihtiyaç duymadığını söylemek mümkündür".⁹⁷ Gazzâlî'nin bu düşünceleri şu anlama gelmektedir. İletler zincirinin sonsuzca teselsülü, illeti olmayan zorunlu bir varlık kabul etmekle kesilse bile, bu sadece teselsülün kesilmesine delâlet eden bir durum olur.⁹⁸ Yoksa yaratıcının varlığını ispatlamış olmaya delâlet etmez.

Gazzâlî, sonsuza uzanan teselsülün imkânsızlığı ilkesinden hareket ederek yaratıcıyı *sebpsiz varlık* diye tanımlamanın niçin mümkün olamayacağını göstermek için materyalistleri örnek vermektedir. Ona göre, âlemi *kadîm* olarak kabul eden materyalistler, bir bütün halinde âlemin yaratıcısı ve illeti olmadığı düşüncesindedirler. Materyalistlere göre, cisimler *hâdis* değildir ve illete ihtiyaç duymazlar. İllete ihtiyaç duyan sadece suretler ve arazlardır. Bunlar ise devrî harekette son bulacak bir şekilde birbirlerinin illetidirler. Gazzâlî böylelikle materyalistlerin de illetler zincirini bir noktada kesmiş olduklarını ve fakat zorunlu varlık olan *Sebeplerin Sebebi*'ni kabul etmeyerek O'nun yerine bir bütün halinde âlemi koymuş olduklarını iddia etmektedir.⁹⁹

Bu noktada Gazzâlî ve filozoflar arasında "zorunlu varlık" ve "mümkün varlık" kavramları çerçevesinde önemli bir tartışma başlamaktadır. İbn Sînâ varlığı *vâcib* ve *mümkün* diye analiz ederken, ilk illeti "yegâne sebpsiz varlık" olarak tanımlamıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Sînâ'nın *vâcib* ve *mümkün* anlayışının hem ontolojik -ki asıl önemli olan da budur-, hem de mantıksal bir muhtevaya sahip olmasıdır. O zorunlu varlığı İlk İlet olarak nitelerken salt Aristotelesçi bir yaklaşımla, "kendisi hareket etmeyip ezeli maddeyi harekete geçiren bir illet" olarak ortaya koymamıştır. Onun İlk İlet'ten anladığı şey aklen yokluğu düşünilemeyen ve âleme varlık kazandıran İlk Varlık'tır. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin İlk İlet için zât, sıfat ve mahiyet ayrımını kabul etmeyişleri, İlk İlet'in "sebpsiz varlık" olma niteliğini muhafaza etme endişesine dayanmaktadır. Gazzâlî de bu endişenin farkındadır, ancak kendi bakış açısından böyle bir endişeyi gereksiz görmektedir.¹⁰⁰

96 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 111; "İbn Rüşd'e göre, illetler zincirinin sonsuzca teselsülü dikey boyutta imkânsızdır ancak yatay boyutta kendilerinden sonra gelenin varlık şartı olmayan ve fâil sebep gerektiren sebeplerin teselsülü imkânsız değildir. Fâil sebep olmaksızın illetlerin dikey boyutta sonsuzca teselsülünü ise materyalistler kabul ederler, bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 267, 268, 269.

97 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 112, 113.

98 Gazzâlî, a.g.e., s. 143, 154.

99 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 72, 154, 155.

100 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 130, 131, 147.

Düşünürümüze göre, filozofların bütün aldatmacası (telbîs), *Vâcibu'l-Vücûd* ve *Mümkünü'l-vücûd* kavramlarında gizlidir. Bu kavramlar pek anlaşıl-mayan kavramlardır.¹⁰¹ Gazzâlî, filozofların, "zorunlu varlık illeti olmayan varlıktır" şeklindeki tanımlarının¹⁰² Allah'ın varlığını kanıtlamak için yeter-li olamayacağını¹⁰³ iddia ettiği gibi, zorunlu varlıktan çokluğu uzaklaştı-rmak için de yeterli olamayacağını savunmaktadır. Ona göre, illetler zinciri-nin son noktası olan İlk İlet için olumsuzlama (selb) yoluyla, "illeti yoktur" denilmiştir. Eğer bu noktada illeti olmayışının "kendiliğinden mi yoksa baş-ka bir illetten mi ötürü olduğu" şeklindeki bir soruyla, iki zorunlu varlığın bulunma imkânını ortadan kaldırmaya çalışırlarsa bu doğru olmayacaktır. Zira olumsuzlamanın bir sebebi olamaz.

Yine Gazzâlî'ye göre, filozoflar, illetsiz varlık olan *İlk Prensi*'nin birliğini kanıtlamak için O'ndan terkibi uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Birliğin kanıt-lanmasını da her bakımdan çokluğun reddi ile mümkün görmüşlerdir.¹⁰⁴ Onlara göre, *çokluk*, bir zâta beş temel noktada ortaya çıkarmaktadır. 1) Ci-simde olduğu gibi nicelik bakımından bölünme 2) Akılda nitelik bakımın-dan bölünme. Örneğin cismin madde ve surete ayrılması. 3) Sıfatların orta-ya çıkaracağı çokluk. 4) Cins ve Faslın birleşmesiyle meydana gelen çokluk. 5) Mahiyet ve varlık ayrılığının sebep olduğu çokluk.¹⁰⁵ Gazzâlî filozofla-rın illeti olmayan zorunlu varlığı, *sebepli varlık* durumuna getireceği endişe-siyle çokluğa yol açan bu düşünceleri nefyettiklerini söylemektedir. Gazzâ-lî'ye göre, filozoflar örneğin zat ve sıfat ayrımının, kabul edilmesi durumun-da, el-Evvel'in sebepli varlıklar gibi olacağını ileri sürerek sıfatları nefyetmiş-lerdir.¹⁰⁶ Yine onlar *vücûd* ve *mahiyet* ayrımını el-Evvel'in "sebepli varlık" olmasına yol açacağı endişesiyle nefyetmişlerdir.¹⁰⁷ Keza onların *cins* ve *fasl* ayrımını nefyettikleri de bunun gibidir.¹⁰⁸

101 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 155.

102 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 116, 122; *Makâsıd*, s. 146.

103 İbn Rüşd; varlığı vâcib ve mümkün diye ikiye ayırmak şeklindeki delilin (onto-lojik) felsefeye ilk defa İbn Sinâ tarafından aktarıldığını ve bu delilin kelâmcılardan alınan bir delil olduğunu bildirmektedir. Ona göre, delil kullanılabilir ol-makla birlikte eksik tarafları vardır. Örneğin âlemin bir bütün halinde mümkün olduğu kendiliğinden bilinen birşey değildir. İbn Rüşd İbn Sinâ'yı eleştirisine devam ederek şöyle der; "varlığı mümkün ve vâcib diye ikiye ayırıp, varlığı mümkün olanı illeti olan, varlığı vâcib olanı ise illeti olmayan şekilde anlarsanız, sonsuz illetlerin varlığını imkânsız kılacak delil serdedemezsiniz. Çünkü bu illetlerin sonsuz olması illetsiz varlıklar olmalarını gerektirir ki böylece onlar zorunlu varlık türünden olurlar". İbn Rüşd varlıkta vâcib ve mümkün ayrımının da kendiliğinden biliniyor olmadığını kaldı ki İbn Sinâ'nın mümkün varlığı da iki-ye ayırarak bigayrihi zorunlu mümkün varlıklar kabul ettiğini bu durumun da bizatihi zorunlu varlığa ulaşan yolu kapatacağını bildirmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 276, 277, 280.

104 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 117, 118, 119; *Makâsıd*, s. 138.

105 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 119, 120; *Makâsıd*, s. 138, 139, 141, 142.

106 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 129.

107 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 147.

108 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 143.

Gazzâlî'ye göre, filozofların bütün bu düşünceleri "zorunlu varlık" kavramına dayalı olarak geliştirilmiş düşüncelerdir. Zira filozofların zorunlu varlığı, "ileti olmayan varlık" şeklinde tanımlamaları bu tür çıkarımların kaynağı olmuştur. Bu argümandan hareket ederek "zorunlu varlık" kavramı çerçevesinde bir eleştiri geliştiren¹⁰⁹ Gazzali'ye göre, filozoflar zorunlu varlıktan fâil illeti bulunmayan "ezeli" varlığı anlamadıkları sürece Allah'ın varlığına ve birliğine kesin delil bulamayacaklardır.¹¹⁰ Zira filozofların kullandığı delil ancak ve ancak illetler zincirinin sonsuzca teselsülünü kesmeye yarayan bir delildir.¹¹¹ Halbuki illetler zincirini kesen şey, pekâla mürekkebe olabilir,¹¹² kadim sıfatları olan bir varlık da olabilir. Akıl nasıl ki illeti olmayan kadim bir varlığı kabul ediyorsa, hem zati hem de sıfatları için illet bulunmayan bir varlığı da kabul edebilir.¹¹³

Gazzâlî'nin "zorunlu varlık" kavramı çerçevesinde geliştirmiş olduğu bütün eleştiriler, denilebilir ki, filozofların âlemi, "ezeli varlık" olarak kabul etmiş olmaları fikrine dayandırılmıştır. Filozoflar her ne kadar âlemi, "mümkün sebepli varlık" olarak tanımlasalar da âlem *ezeli* olduğu sürece varlığı için bir illete ihtiyaç duyması sözkonusu olmayacaktır. *Vâcib* ve *mümkün* varlık kavramlarının altında yatan aldatmaca, Gazzâlî'ye göre, işte bu noktadır. O bu düşüncesini onuncu meselede filozofları *debrilikle* itham ederek açıkça ortaya koymaktadır.¹¹⁴ Gazzâlî'ye göre, filozoflar, sebepli varlık olması nedeniyle âleme *mümkün* demektedirler. Ancak cisimlerin ve cisimlerden müteşekkil âlemin fâil illeti olmadığını iddia eden materyalistlere, kesin bilgi ifade eden delillerle karşı koymaları mümkün değildir. Zira ne ezeli varlığın cisim olamayacağını ispat edebilirler ve ne de O'nu çokluktan tenzih etmeyi başarabilirler. Filozofların yaratıcıyı ispat edebilmeleri ancak ve ancak âlemi (cisimleri) *hâdis* kabul etmeleriyle mümkün olur.¹¹⁵

Vâcib ve mümkün varlık tartışmaları İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri gözönüne alındığında da pek netlik kazanmamaktadır. Bu konuda araştırma yapan günümüz felsefe tarihçileri de farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Örneğin Davidson'a göre; İbn Sînâ, zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımını, metafiziği, varlığı "var olması bakımından" inceleyen bir bilim olarak kabul ettiği ve Tanrı'nın varlığını, metafizik düzlemde kanıtlamayı daha de-

109 M. Türker, a.g.e., s. 143, 151, 157.

110 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 131, 144, 147.

111 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 131, 143, 155.

112 M. Türker, a.g.e., s. 143.

113 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 131.

114 M. Türker, a.g.e., s. 321.

115 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 155; "İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın var olanı mümkün ve vâcib diye ayırmasının dehriliğe giden yolu kapamadığı kanaatindedir. . . Ancak İbn Rüşd'ün hüdûstan yoktan varetmeyi kasteden kimselerin, müşahade etmedikleri şeyi iddia etmek durumunda bulduklarını, onların da kesin delilden mahrum olduklarını söylemesi iki tarafın da burhana dayanmadıklarını ortaya çıkarıyor" M. Türker, a.g.e., s. 322-323.

ğerli gördüğü için geliştirmiştir. Filozof ontolojik temellere dayanan bir metafizik delili, tabii düzlemden hareket ederek ilk hareket ettirici varlığa ulaşma demek olan Aristotelesçi delilden daha değerli kabul etmektedir.¹¹⁶

Davidson'a göre, İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı eleştirirken Aristotelesçi perspektiften meseleyi değerlendirmektedir.¹¹⁷ Dahası İbn Sînâ'nın bu konudaki düşünceleri hakkında doğru ve tam bir bilgi sahibi değildir. Muhtemelen kendisine ulaşan eksik nüshalar veya Gazzâlî'ninki gibi rivayetlerden öğrendiği için İbn Sînâ'nın düşüncelerini yanlış anlamıştır.¹¹⁸ Şöyle ki İbn Sînâ'nın varlığı üç kategoriye ayırması (bizatihi vâcib, bigayrihi vâcib, bizatihi mümkün) gerçekte bilfiil olma bakımından ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu varlık dışında kalan bütün varlıklar, bilfiil hale geçmek için mutlaka bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Ayrıca İbn Rüşd zorunlu varlığı Aristoteles'te olduğu gibi "ezelî varlık" olarak anlamıştır, halbuki İbn Sînâ'nın formülasyonunda, "zorunlu varlık" bilfiil varoluşa delâlet etmektedir. "Zorunlu varlık", bu şekilde anlaşıldığında bizatihi mümkün bigayrihi zorunlu olan varlıkların yalnızca semavî alanla sınırlandırılmadığı da anlaşılmış olacaktır.¹¹⁹

Davidson'un bu düşünceleri de meseleyi çözümlenmekten uzaktır. Zira mümkün varlıklar *bilfiil* olma anlamında zorunlu ve sebepli varlıklar kabul edilse bile, sebepsiz varlıktan başka ezeli varlıklar kabul etme durumu ortadan kalkmamaktadır. Belki daha da kötüsü, sebepli varlıkların bilfiil ezeli olduğunu kabul etmek bu varlıkların "sebepli varlık" olma niteliğini ortadan kaldıracaktır ve "bizatihi zorunlu varlık" olmanın da pek mânâsı kalmayacaktır.

O halde sebepsiz varlıktan başka, ister *bilkuvve* ister *bilfiil* olarak ezeli varlıklar düşünüldüğünde, illetler zincirinin bir noktada kesilmemesi, çözümlenemez olarak mı kalacaktır? Bu noktada İbn Rüşd'ün görüşlerini 'kaçamak yapmak' (tries to avoid) olarak değerlendiren **Tehâfütü't-Tehâfüt**'ün İngilizce mütercimi S. V. Den Berg, Gazzâlî'nin başlangıcı olmayan hâdis varlıklar kabul eden bir kimsenin, sebeplerin sonsuzca teselsülünü inkâr edemeyeceği düşüncesini, çürütülemez bir argüman olarak kabul etmiş ve ezeli olan âlemin nasıl bir ilk sebebi olabileceği sorusunun cevapsız kaldığını belirtmiştir. Ona göre, şâyet ezeli olma, hem zorunluluğa hem de bilfiil olma ya delâlet ediyorsa ki bu, kuvveden fiile geçişe sebep olacak şeye ihtiyaç olmaması anlamına gelir, ezeli olarak âlem, bir bütün halinde hem zorunlu ve hem de sebepsiz olacaktır. İşte bu eleştirel argüman (objection) Aristoteles'in kendisine de yöneltilebilir olarak kalmaktadır.¹²⁰

İbn Sînâ'nın ontolojik delili ile ilgili, Gazzâlî'nin **Fedâihü'l-Bâtınıyye** isimli eserinde ortaya koyduğu düşünceler çerçevesinde de bir değerlendiri-

116 Davidson, **Proofs**, s. 286, 87, 88, 312, ayrıca Bkz. Kogan, **Averroes**. 55, 56.

117 Davidson, a.g.e., s. 313.

118 Davidson, a.g.e., s. 334, 335, 311, 319.

119 Davidson, a.g.e., . 319, 320.

120 İbn Rüşd, **Tehâfüt II** (Notlar), s. 104; Ayrıca bkz. Kogan, **Averroes**, s. 58.

me yapmak gerekmektedir. Davidson, Gazzâlî'nin bu eserde İbn Sînâ'nın delilini benimseyip kendi görüşü gibi savunduğunu ifade etmekte ve bu durumu "Gazzâlî'nin değişik kılıklara bürünmesi" şeklinde, değerlendirmektedir.¹²¹ Gerçekten de Gazzâlî **Fedâih**'te İbn Sînâ'nın ontolojik delilini aynıyla zikretmektedir.¹²² Bununla birlikte Gazzâlî'nin eleştirdiği delili bizzat kullandığı şeklinde bir ithamda bulunabilmek için, çok önemli bir noktayı gözden kaçırmış olmak gerekir. Gazzâlî **Tehâfüt**'te bu delili eleştirirken onun temel iddiası; böyle bir delilin âlemde "ezelî varlıklar" kabul eden kim-seler için kullanışlı olmayacağıdır.¹²³ Âlemin zaman içinde yaratılmış olduğu kabul edildiğinde, Gazzâlî'nin delile yöneltmiş olduğu eleştiriler de boşa çıkmış olacaktır. Belki de İbn Rüşd'ün, "İbn Sînâ bu delili kelâmcılardan almıştır ve genelleştirmiştir" şeklindeki iddiası¹²⁴ da Gazzâlî'nin bu tavrıyla anlam kazanmış olacaktır. Diğer taraftan bir önemli nokta da; Gazzâlî'nin **Fedâih**'te delili zikrettikten hemen sonra bir vesileyle delili kullanan diğer insanlarla (filozoflar ?) ayrıntılarda ihtilafa düşülmüş olduğunu ve fakat bu durumun, delilin öncülleri ve neticesi hakkında şüpheye yol açmadığını bildirmiş olmasıdır.¹²⁵ Bu demektir ki **Tehâfüt**'ten sonra ve fakat yakın zamanlarda kâleme aldığı¹²⁶ bu kitapta Gazzâlî, İbn Sînâ'nın delilini kullanırken **Tehâfüt**'eki eleştirilerini de gözönünde bulundurmıştır.

Âlemin *ezelî* olduğunu kabul eden filozofları, onun bir illeti ve yaratıcısı olduğunu kanıtlamak açısından yetersiz kalmakla suçlayan Gazzâlî, metafizik alandaki sebeplilik tartışmalarının, diğer önemli bir cephesini teşkil eden ve yine âlemin kademi problemiyle bağlantılı olarak *irâdî fiil* ve *gerçek fiil* kavramları çerçevesinde ele alınan yaratma ve sebeplilik konularını tartışmıştır.

Tehâfüt'ün üçüncü meselesinde tartışılan problem, aslında daha önce **Makâsîdü'l-Felâsife** isimli eserde öz olarak dile getirilmişti. Gazzâlî bu eserde *vâcib* ve *mümkün* kavramlarını tahlil ettikten sonra belki de ileride **Tehâfüt**'ü yazacağı zaman, ortaya koymayı tasarladığı problemin zeminini hazırlamaktaydı.¹²⁷ Problem şu şekilde ortaya konmuştu; "Âlem kadîm olduğunda Allah'ın fiili olması mümkün müdür?"¹²⁸ İşte bu sorunun açılımı ve konuyla ilgili eleştiriler yaratma ve sebeplilik başlığı altında incelenecektir.

B- Yaratma ve Sebeplilik (Sudur Teorisi)

İllyet teorisini metafizik düzlemde vazgeçilmez bir kurucu öge olarak benimseyen filozoflar, bir bakıma âlemin kadîm olmasını da *illet-eser* kavramları

121 Davidson, a.g.e., s. 74 dipnot, 215.

122 Gazzâlî, **Fedâih**, s. 82.

123 Bkz. dipnot, 69.

124 İbn Rüşd, **Tehâfüt**, s. 276.

125 Gazzâlî, **Fedâih**, s. 84.

126 Bkz. Karlığa, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 240.

127 Gazzâlî, **Makâsîd**, s. 2.

128 Gazzâlî, **Makâsîd**, s. 133.

etrafında ortaya konan, temel ilkelere dayandırmışlardı. Onlara göre, Allah âlemin illetidir ve ezeldir. İletinin fonksiyonunu icra etmesi için gereken şartlar tamam olduğunda, malûlün varlığa gelmemesi imkânsızdır.¹²⁹ Bu demektir ki, Allah'ın "eseri" olan âlemin de zorunlu olarak O'nunla birlikte ezeli olması gerekmektedir.

Âlemin zaman içinde ve bir başlangıcı olarak yaratıldığını söyleyen kelâmcılar, âlemin hâdis olması ilkesine göre, *yaratma* ve *yaratıcı* kavramlarını anlamlandıyorlardı. Diğer taraftan Gazzâlî'nin de belirttiği gibi aslında materyalistler hariç diğer (bütün) filozoflar âlemin bir yaratıcısı (Sâni') olduğunu ve Allah'ın bu *âlemin fâili* olduğunu benimsiyorlardı.¹³⁰ Peki Gazzâlî niçin filozofların bu kabullerini bir aldatmaca¹³¹ diye nitelendirerek, onların, gerçekte Allah'ı fâil, âlemi de O'nun fiili olarak kabul etmedikleri halde, -İslamiyyun'a hoş görünmek için- böyle söylediklerini iddia etmekteydi?¹³² Bu sorunun cevabı Gazzâlî'nin fâil, fiil ve bunlar arasındaki ilişkiyi filozofların düşünceleri çerçevesinde değerlendirmesi ile açıklık kazanmaktadır.

1- İlahî İrade ve Sebeplilik

Gazzâlî, *fâil* kavramının hangi anlama geldiğini ve hangi tanımlamanın gerçek fâilin niteliklerini gösterebileceğini ortaya koyarken, *irâde* anlayışının yine temel bir fonksiyon icrâ ettiği görülmektedir. Gazzâlî'ye göre, fâil mutlaka irâde ve ihtiyar sahibi olmalı, bununla birlikte irâde ettiği şeyi bilmelidir.¹³³ Eğer fâil, irâde ve bilgi sahibi değilse bu fâile "gerçek fâil" demek mümkün değildir, yalnızca "mecâzen fâil" diye isimlendirilebilir.¹³⁴ Buna göre, Gazzâlî gerçek fâilin öncelikle irâde sahibi olmasını sonra değişik alternatiflerden birini seçebilmesini (muhtâr)¹³⁵ ve bu seçimi hazırlayacak bilgiye sahip olmasını şart koşmaktadır.¹³⁶ Bu şartları hâiz olmayan fâil, "gerçek fâil" diye isimlendirilemez.¹³⁷

Gazzâlî'nin fâil kavramını böyle bir çerçeve dolayımında ortaya koyması, filozofların, mümkün varlığı imkân durumundan fiilî varlık düzeyine çıkaran sebepleri, *fâil* diye isimlendirmelerine¹³⁸ büyük ölçüde sınırlama getir-

129 Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 131.

130 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 89.

131 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 89.

132 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 93.

133 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 89.

134 Gazzâlî'nin gerçek fâil, mecazî fâil ayrımı, daha önce Kindî tarafından ortaya konmuş ve gerçek fâilin herşeyi yoktan yaratan Allah olduğu söylenmişti. Krş. Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 75,82. Gazzâlî'nin filozofları eleştirisinde Kindî'nin isminin dahi geçmemiş oluşu dikkat çekici bir husustur.

135 Kogan, a.g.e., s. 32.

136 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 95.

137 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 92.

138 Gazzâlî, *Tehâfût*, s. 90.

mektedir. Zira onlar Gazzâlî'ye göre, Allah'ın sıfatlarını nefyetmişler ve dolayısıyla irâdî yaratmayı, zorunlu bir faaliyete çevirmişlerdir.¹³⁹ İlet ve m'alül arasındaki nispet nasıl zorunlu bir nispetse, onlara göre, Allah ile âlem arasında da böyle bir zorunlu nispet söz konusudur. Örneğin ışığın güneşten gölgenin şahıstan sâdır olması, durumlarında olduğu gibi. İşte bu zorunluluk Allah'ın âlemi yaratmama irâdesini de ortadan kaldırmaktadır.¹⁴⁰ Gazzâlî'ye göre, *fâil* kavramını "müşterek isim" değil de "cins isim" olarak kabul eden filozoflar, bunu *tabii olan* ve *irâdî olan* diye ikiye ayırmışlardır. *Tabii olarak yaptı* veya *irâde ile yaptı* demek arasında bir ilişki görmeyip bununla fiilin türünü ortaya koyduklarını söylemişlerdir. Zira onlara göre, *irade* fiilin zâtî bir özelliği olmadığından böyle bir ayırım yapmak mümkündür.¹⁴¹

Onların bu iddialarını, Gazzâlî, "her sebebin fâil, her sonucunda meful diye isimlendirilemeyeceği ve fâile salt sebep olmasından dolayı fâil denilemeyeceği" şeklinde cevaplandırmaktadır. Gazzâlî'ye göre, canlı olmayan varlıkların fiilin olması düşünülemez. Cansız varlıkların tabiatlarından zorunlu olarak, tek çeşit fiilin sâdır olması, fâil için şart koşulan irâde ve bilgi özelliklerini kesinlikle karşılamamaktadır. Örneğin, *kâtil*, bir kimseyi ateşe atarak öldüren insana denir, yoksa ateşe katil denemez. Zira irâdeli olan insandır ve ateşin her ne kadar etkinliği varsa da, irâdesi olmadığından, *fâil* diye isimlendirilmesi düşünülemez. Buna rağmen filozoflar ateşe de *fâil* diyecek olursalar bu *mecazen fâil* olacaktır.¹⁴²

2- Fiil ve Yoktan Yaratma

Kelâmcıların ekseriyeti tarafından kabul edilen, "âlemin zaman içinde yoktan yaratılması" düşüncesi üç temel ilkeyi ihtiva etmektedir. a) Ezelî olan yalnızca Allah'tır. Âlem zaman içinde ve yoktan yaratılmıştır. b) Allah Fâil-i Muhtar'dır ve dilediği olur, dilemediği olmaz. c) Allah ve diğer varlıklar arasında mutlak bir farklılık vardır. O'nun âlemi yaratması mutlak yokluktan olup ne özünden (sudur) ve ne de ezeli maddededir.¹⁴³ Âlemi Allah'ın fiili olarak niteleyen Gazzâlî daha önce belirttiği gibi, yalnızca Allah'ın *kadîm varlık* olduğunu vurgulayarak Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Ona göre, yalnızca Allah Teâlâ kadîm varlıktır ve O'nun fiili olan âlemin, kadîm olması imkânsızdır. Zira fiil birşeyi yokluktan varlığa çıkarmak olup hâdis olmayan varlık *fiil* diye nitelendirilemez.¹⁴⁴ Bu düşünceleriyle Gazzâlî, fiilin gerçek bir fiil olması için, yoktan yaratılmış olmasını şart koşmaktadır.¹⁴⁵

Gazzâlî'nin nakline göre, filozoflar, *fiil* ve *fâil* arasındaki nispetin bir ge- reği olarak mutlak yokluğu nefyetmişlerdir. Onlara göre, yokluk, yokolmak

139 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 89.

140 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 90.

141 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 90; *Makâsıd*, s. 122.

142 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 90-92

143 Âlûsi, *The Problem of Creation*, s. 188, 189.

144 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 93; *İktisâd*, s. 133, 158.

145 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 93, 95.

için kesinlikle fâile muhtaç değildir. Yani yokluğun fâile taalluku imkânsızdır. Fiilin fâile nispeti ancak varolması bakımındandır. Fâilden sâdir olan mücerret varlık olduğu için, varlık olduğu sürece fâile olan nispeti de devam edecektir. Bu nispet devam ettikçe de fâilin etkisi sürekli olacaktır. Gazzâlî'nin nakline göre, filozoflar, fiilin *hâdis* olması bakımından fâile taalluk edeceği ve hâdis olmanın da öncesinde, yokluğun bulunması şartını taşıdığını iddia edenlere karşı; "varlıktan önce yokluğun bulunması fâilin fiili olamaz ve fâile taalluk etmesi de sözkonusu değildir" şeklinde cevap vermektedirler.¹⁴⁶ Filozoflar varolan birşeyin îcâd edilemeyeceği ve bir îcâd edicisinin olamayacağını iddia edenlere de şu şekilde cevap vermektedirler. Fâil îcâd edici olduğu zaman varlık îcâd edilebilir. "Fâil ise yokluğa taallukunda îcâd edici değildir. Onun fiile taalluku şeyin varlığının ondan olması halinde sözkonusudur."

Gazzâlî, filozofların, bu düşüncelere dayanarak âlemi Allah'ın ezeli ve ebedî fiili olarak kabul ettiklerini kaydeder. Allah ile âlem arasındaki ilişki devam ederse varlık da sürekli olur, yok eğer bu ilişki kesilirse varoluş da kesilir. Fiilin varlığı fâilden neşet etmiyorsa fâil olmadan da fiil devam edebilir. Sözgeçimi evi yapan usta (bâni) işini bitirdiğinde, onunla yaptığı ev arasındaki ilişki sona ermiştir. Buna rağmen ev var olmaya devam eder.¹⁴⁷ Gazzâlî'ye göre, filozoflar bu örnekle, yoktan yaratma düşüncesinin ortaya çıkaracağı tehlikeli durumu anlatmaya çalışırlar ve âlemin hâdis olduğunu iddia edenlerin Allah ile âlem ilişkilerini binâ ile bâni arasındaki ilişkiye benzetmiş olacaklarını göstermeye çalışırlar. Filozoflardan nakledilen bu düşünceler daha önce *Makâsîd*'da ortaya konmuştur.¹⁴⁸ Bu eserdeki rivayetlerinde Gazzâlî filozofların *bina* ve *bânî* örneğine ilaveten çocuk ve baba arasındaki ilişkiyi de zikretmiş ve filozofların bu örneklerde geçen fâil sebepleri "gerçek fâiller" olarak değil, "muharrik sebepler" olarak kabul ettiklerini belirtmiştir.

Yoktan yaratma ve sudur yoluyla varlığa geliş arasındaki temel farklılıkların şekillendirdiği, fiil kavramı ile ilgili bütün bu düşünceler İbn Sînâ'nın fâil sebepten ne anladığı ortaya konulunca açıklık kazanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, İlk İlet ve metafizik düzlemdeki diğer illetler yalnızca hareket kazandıran sebepler değildir. Ona göre, İlk İlet âlemin varoluşunun yeter sebebidir.¹⁴⁹ Gazzâlî'nin rivayetlerinden de anlaşılacağı üzere, âlemin fâili olan İlk İlet, ne ezeli maddenin imkân halinden fiil haline çıkışının sebebidir, ne de öncesinde yokluk bulunan âlemin varlığının sebebidir. O küllî olarak varlığın kaynağı ve bütün varoluşun ilk sebebidir.

İbn Sînâ'ya göre, birşeyin varlığının bilfiil olmasına sebep olan illet yani "zâtî illet" (uzak sebep) var olduğu sürece, eserinin de varolması gerekir. Uzak sebepler (metafizik sebepler) "varlık veren sebepler" olduğu için yokluğa taalluk etmeleri mümtendir. Bu tür sebeplerin eserine olan önceliği, şeyin zâtı-

146 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 93, 94.

147 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 94, 95.

148 Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 133, 4, 5, 6, 7.

149 Bkz. Davidson, *Proofs*, s.336-337

na varlık kazandırmak açısından zamansal bir öncelik olamaz, zâti bir öncelik olmalıdır. Zira bu sebepler bizâtihi fonksiyonel olup sonucunun zaman bakımından gecikmesi düşünülemez. Zihinde illetin m'alüle önceliği zat bakımından düşünülebilir ki işte muhdes olmaktan maksat, zat bakımından sonra gelişir.¹⁵⁰ Bütün bu düşüncelere dayanılarak; İbn Sînâ'nın tabii alandaki sebepleri "gerçek sebepler" olarak kabul etmediği, "gerçek sebepler" olan metafizik sebeplerin ise şeye varlık kazandıran niteliklerinden dolayı mutlak yokluğa taalluk edemeyeceğini ve fâil sebeplerin *ezelî* kabul edilmesi durumunda, onların sonuçlarının da ezeli olacağını söylemek mümkündür.

Gazzâlî, filozoflardan naklettiği düşüncelere iki argümanla karşılık vermektedir. Birincisi diyalektik metodunun bir parçası olan, gerçekte benimsemese de tartışmanın seyri içerisinde argüman uğruna kabul ettiği düşüncelerdendir. Gazzâlî böyle bir anlayışla, illetin sonucu ile birlikte bulunmasının muhal olmadığını ve kabul edilebilir olduğunu söylemiş, ancak fiilin hâdis olması şartını da ilave etmiştir.¹⁵¹

İlletin malülüyle birlikteliğini kabul etmek şu soruyu gündeme getirmektedir. "İllet ve malül birlikteliğini kabul ediyorsanız, Allah'ın fiili olması hasebiyle âlemin de ezeli oluşunu niçin kabul etmiyorsunuz?" Nitekim Gazzâlî bu soruyu filozofların muhtemel itirazları olarak dile getirmektedir.¹⁵² Fakat Gazzâlî gerçekte illet-malül birlikteliğini kabul etmediği için bu muhayyel itirazın da pek bir anlamı kalmamaktadır. Bu durum Gazzâlî'nin cevaben "bizim amacımız sizin fâil ve fiil kavramlarını hoş görünmek için kullandığınızı göstermektir" demesiyle de ortaya çıkmaktadır.¹⁵³

Birinci argümanla ilgili bir başka husus da şudur; Gazzâlî illet-m'alül birlikteliğinin muhal olmadığını açıklarken, bilginin, kadim varlığın âlim olmasının illeti olduğunu ve hem bilginin hem de bilenin *kadim* olduğunu söylemektedir. Halbuki gerçekte Gazzâlî, bilgiyi âlim olmanın *illeti* değil, şartı kabul etmektedir. Ona göre, şart ve şartlı (meşrut) ilişkisi zorunlu bir ilişkidir ve *şart* olmaksızın şartlının varlığı düşünülemez.¹⁵⁴

Gazzâlî'nin ikinci argümanı, "var olanın icad edilemeyeceği ve fâilin var olana taalluk edemeyeceği" şeklindeki itirazları içermektedir. Düşünürümüze göre, yokluk ile öncelenmeyen varlık, sürekli bir varlıktır ve fâile ihtiyacı yoktur. Yokluk ise fâilin yarattığı birşey olmasa da fiil için ve fâilin fiile taalluku için gerekli bir koşuldur.¹⁵⁵ O halde Gazzâlî bu düşünceleriyle, Allah'ı, tıpkı bir usta (bâni) gibi âlemi yarattıktan sonra, fiiline olan nispeti ortadan kalkan bir fâil olarak mı kabul etmektedir? Zira filozoflar fiilin varolması bakımından fâile nispetini kabul etmeyenlerin (âlemin yoktan yaratıldığını düşünenlerin), âlemin yaratıldıktan sonra yaratıcı ile ilişkisi kopsa da va-

150 İbn Sînâ, eş-Şifa, İlahiyat, II, s. 264, 265, 266, 267.

151 Gazzâlî, Tehâfüt, s. 96.

152 Gazzâlî, Tehâfüt, s. 97.

153 Gazzâlî, Tehâfüt, s. 97.

154 Gazzâlî, İktisad, s. 205 (Bu konu tabii sebeplilik bölümünde daha geniş olarak işlenecektir).

155 Gazzâlî, Tehâfüt, s. 95.

rolmaya devam edeceğini kabul etmeleri gerektiğini iddia etmişlerdi.¹⁵⁶ Gazzâlî bu noktada filozofların iddialarına, vesileci metafiziğin sürekli yaratma ilkesiyle cevap vermeye çalışmaktadır.¹⁵⁷ “Bize göre”, der Gazzâlî: “Fîl varlığa çıkışının (hudûsunun) ikinci halinde fâile ilişmez.”¹⁵⁸ Bu cümle, fâilin var olana niçin ilişemeyeceğini de açıklamaktadır. Şöyle ki varoluşunun ikinci anında filin fâil ile ilişkisi kopar ve bir bakıma yok olur. Yerine ikinci bir fîl (sonuç) yaratılır.¹⁵⁹

Gazzâlî'nin bu tartışmadaki vesileci tavrının bir başka delili de onun, filozofların illet-malûl birlikteliği anlayışını ortaya koymaya çalışırken zikrettiği örnekteki, elin hareketinin suyun hareketine sebep olacağı fikrini reddederken söylediği sözlerdir. O şöyle der “Biz suyun hareketinin parmağın fiili olduğunu söylemiyoruz. Bilakis suyun hareketinin Allah'ın fiili olduğunu söylüyoruz.”¹⁶⁰ Bu durumda Gazzâlî'nin Allah'ı, âlemi ihdas ettikten sonra, fiiliyle ilişkisi kopan bir fâil olarak kabul etmediği, bilâkis her an yeniden yaratan bir fâil olarak kabul ettiği söylenebilir.

Fîl kavramı çerçevesinde yaptığı eleştirilerden sonra Gazzâlî, filozofların *sebeplilik* anlayışlarının da temelini oluşturan sudur teorisine teknik eleştiriler yöneltmiştir. Sudur anlayışında varlığın ilk illet'ten taşarak meydana gelmesi, âlemin bir bütün halinde yaratılması fikrinin aksine, bir süreç içerisinde ve vasıtalı olarak gerçekleşmektedir. Sudur teorisinin en temel ilkelerinden birisi de "birden yalnız bir çıkar" ilkesidir. Gazzâlî'ye göre, bu ilke, ilk Varlığın çokluktan tenzih edilmesi ve O'nun basit yapısının zedelenmemesi için ortaya konmuştur.¹⁶¹ Düşünürümüz, bu ilkenin bütün illetler için konulmuş genel bir ilke olduğunu ve ilk illetli varlık açısından da bağlayıcı olması gerektiğini vurgulayarak filozoflara karşı en ciddi eleştirisini yöneltmiştir.¹⁶² Ona göre, şayet bu ilke kabul edilecek olursa, âlemde mürekkep bir varlığın bulunmaması ve illetler zincirinin, dikey boyutta birlerden teşekkül etmiş olması gerekecektir. Halbuki filozofların da kabul ettiği gibi âlemde birçok varlık cüzlerden meydana gelmiş mürekkep varlıklardır. Bu demektir ki "birden ancak bir çıkar" ilkesi, sudur sürecinin herhangi bir aşamasında kesin olarak ihlal edilecektir.¹⁶³

156 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 95.

157 Eş'arî kelâmcısı olarak Gazzâlî'nin atomculuk karşısındaki durumu tabii determinizm tartışmaları incelenirken geniş bir şekilde ele alınacaktır.

158 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 95.

159 Kogan, *Averroes*, s. 58.

160 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 95, 96.

161 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 97.

162 *Tehâfütü't-Tehâfüt* yazıncaya kadar sudur teorisini benimseyen İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'te bu teoriyi reddedip İbn Sînâ ve Fârâbî'yi şiddetle eleştirmiş olması Gazzâlî'nin sudur teorisine yönelttiği eleştirilerin ne derece ciddi olduğunu göstermek açısından yeterli bir delil sayılabilir. İbn Rüşd'ün teori karşısındaki durumunu değiştirmesine sebep olabilen bu eleştirilerin Gazzâlî tarafından ortaya konmuş ciddi bir problem olduğu kabul edilmelidir. Bu konu için bkz. Kogan, a.g.e., s. 249, 250, 51, 53, 54, 55, 264; İbn Rüşd'ün sudur teorisini şiddetle eleştirisi için ayrıca bkz. Türker, a.g.e., s. 281, 283.

163 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 98.

Bu düşüncelerden sonra filozofların sudur teorisini ve bu teorisinin işleyiş tarzına ilişkin düşüncelerini nakleden¹⁶⁴ Gazzâlî, Allah'tan sudur eden ilk aklın, yani ilk m'alülün üç yönlü işleyişine ve çokluğu gerektiren yapısına ayrı ayrı itiraz etmektedir.

Allah-âlem ilişkileri bağlamında metafizik sebeplilikle ilgili bu tartışmalardan sonra şimdi de *mu'cize* ve *nübüvvet* konuları ile de ilgili olan *tabii sebeplilik* tartışmalarına geçebiliriz.

II.Tabii Alanda Determinizmin Eleştirisi

A- Nübüvvet, Mu'cize ve Determinizm

Tabii alanda sebepler ve sonuçlar arasında, zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek, varlığın normal akışına dışarıdan bir müdahalenin yapılmasını imkânsız kılmaktadır. Bu demektir ki "harikulâde olaylar" şeklinde tanımlanan *mu'cizeler*, değiştirilemez kuralları olan bir oluş ve bozuluş sürecinde (*tabii determinizm*) kolayca açıklanamaz.¹⁶⁵ Tabii bilimlerin, dinî öğretilerle çelişen verilerinden birisi olan "zorunlu sebeplilik" anlayışını eleştirmek gerektiğini bildiren Gazzâlî, meseleyi tabiiyyat bölümünün önsözünde şu şekilde ortaya koymaktadır. "Değneğin yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesi ve ayın ikiye bölünmesi gibi olağanüstü mu'cizelerin kanıtlanması buna bağlı olduğu için 'zorunlu sebeplilik' konusunun tartışılması gerekir. Olayların normal akışını (*me'câriyyü'l-âdât*) gerekli ve zorunlu kabul eden kimse bütün bu mu'cizeleri imkânsız görür."¹⁶⁶ Bu genel açıklamalardan sonra Gazzâlî, müslüman filozofların Kur'an'da bildirilen bazı mu'cizeleri te'vil yoluna gittiklerini, Kur'an'da geçmemiş olan ve fakat İslâm toplumunda yaygın bir şekilde bilinen (sözgelimi ayın ikiye bölünmesi gibi) mu'cizeleri de *mütevâtir* olmadığı gerekçesiyle çoğu kez reddettiklerini bildirmektedir.

Gazzâlî'ye göre, filozoflar, mu'cizeyi nübüvvet konusunda ortaya koydukları teorilerle açıklama yoluna gitmişlerdir.¹⁶⁷ Şöyle ki onlar, gök nefislerini 'semavî melekler', mücerret akılları da 'mukarrebun melekleri' olarak kabul etmişlerdir. Ve yine onlar İslâm'ın "Levh-i Mahfuz" anlayışını 'gök nefisleri' ile, Kur'an'da geçen "el-Kâlem" kavramını da 'mücerret akıllar' ile te'vil etmişlerdir. Buna göre,, daha üstün konumda bulunan mücerret akıllardan (*Kâlem*), gök nefislerine (*Levh-i Mahfuz*) sudur yoluyla cüzilerin bilgisi verilir. Mücerret akıllardan cüzilerin bilgisini alan felek nefisleri, bu bilgilerle gök cisimlerini hareket ettirirler. Bu hareketler sonucunda gök cisimlerinde ortaya çıkan yeni durumlar ve nispet farklılıkları da doğrudan ya da dolaylı bir şekilde yeryüzündeki *hâdis* varlıkların meydana gelmesine sebebiyet verirler.¹⁶⁸ Tabii alandaki sebepli varlıklar, sebepleri gerçekleşince zo-

164 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 99, 100.

165 Türker, *Üç Tehâfüt*, s. 75; M. Fahri, *İslâmîc Occasionalism*, s. 58, 60.

166 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 192.

167 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 192, 193.

168 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 182, 183.

runlu olarak varlığa gelirler. Sebepler zinciri ise gök cisimlerinin devrî hareketlerine kadar uzanır.¹⁶⁹

Gazzâlî'ye göre, filozoflar, zorunlu sebepliliğin bu şekildeki işleyişiyle, gelecekte vukû bulacak olayların bilgisini önceden bilmeyi de temellendirmek istemişlerdir.¹⁷⁰ Şöyle ki her hâdisin bir sebebi vardır ve sebeplerin bilgisi sonuçların da bilgisini içerir. İnsanlar eğer gelecekteki olayların bütün sebeplerini bilmiş olsalar, olaylar hakkında da kesin bilgiye ulaşacaklardı. Ancak istisnalar dışında insanların, bütün sebeplerin bilgisini elde etmeleri, gök cisimleriyle tabii olaylar arasındaki karmaşık ilişkilerden dolayı mümkün değildir. Gazzâlî'ye göre, filozoflar işte bu düşüncelere dayanarak rüya ve vahyi izah etmeye çalışmışlar ve şöyle demişlerdir; insan ruhları uyanık iken bedenler tarafından meşgul edilmektedir. Uyurken böyle bir engel bulunmamakta ve ruhlar Levh-i Mahfuz (*felek nefîsleri*)¹⁷¹ ile iletişim (ittisal) kurarak, gelecekteki olayların bilgisini ya aynıyla ya da sembolik canlandırma ile elde ederler. Yine filozoflar Hz. Peygamber'in gayba bu yolla muttali olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şu var ki peygamberlerin ruhî güçleri o kadar kuvvetlidir ki dış duyuvarın etkilerinden sıyrılabilirler. Başkalarının uykuda görebildiklerini, onlar uyanık iken kolayca göre, bilirler. O halde eğer bütün varlıkların bilgisi Levh-i Mahfuz'da bulunmasaydı, peygamberlerin vahyi ve gaybî bilgiyi elde etmeleri mümkün olmazdı.¹⁷²

Gazzâlî'ye göre, filozoflar bu teorileriyle nübüvvet ve rüyayı nefsin güçlerine dayandırmışlar, mu'cizeleri ise teorilerinin elverdiği ölçüde kabul etmişlerdir. Buna göre, onlar nebevî nefse bağlı üç türlü mu'cize kabul ederler. 1) Peygamberlerin mütehayyile gücü Levh-i Mahfuz'la iletişim kurarak, geleceğin bilgisini elde edebilir. 2) Peygamberlerin nazarı akıl gücüne bağlı sezgileri, bütün akledilebilirleri en kısa süre içinde kavrayabilecek güçte olup öğrenmeye ihtiyaç duymadan makulleri doğrudan kavrayabilir. Bunlar Peygamberlerin nazarı akıl gücüne bağlı mu'cizelerdir. 3) Peygamberlerin ameli akıl güçleri cismanî varlıklarını etkileyebilecek seviyededir. Nasıl ki bedenleri yöneten ruhların cisimler üzerinde (beden) doğrudan etkinliği ve kontro-

169 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 184.

170 M. Fahri, a.g.e., s. 59.

171 İbn Rüşd mücerret akılların mukarrebun melekleri, felek nefislerinin de semavî melekler diye tevîl edilmesinin filozofların düşüncelerine uygun olduğunu ancak Levh-i Mahfuz tevîlinin doğru olmadığını söylemektedir. bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 495; Gazzâlî'nin filozoflardan nakletmiş olduğu "Kâlem" ve "Levh-i mahfuz" benzetmelerinin ona nisbet edilen ve tartışmalı olan bazı eserlerde kullanılmış olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. bkz. Gazzâlî, *Madnunü's-Sağır*, s. 181. Ancak Gazzâlî'nin bütün düşünceleri bu bağlamda değerlendirilmeye alınmayıp başka bir araştırmada incelenmek üzere bırakıldığı için burada kısa bir hatırlatma ile yetinilmektedir.

172 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 184, 185; İbn Rüşd Gazzâlî'nin rüya ve vahiy konusundaki nakillerinin İbn Sinâ'nın düşünceleri olduğunu bildirmektedir. Bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 500.

lû varsa nebevî ruhların da rüzgar, yağmur, yıldırım ve deprem gibi tabiat olayları üzerinde etkinliği vardır. Ancak bu tür bir etkileme etkiyi kabule hazır maddeler için sözkonusu olabilir. Yoksa 'ayın yarılması' hâdisesinde olduğu gibi bir etkileme sözkonusu değildir.¹⁷³ **Tehâfüt**'te filozofların *nübüvvet* ve *mu'cize* konusundaki görüşlerini bu şekilde ortaya koyan düşünürümüze göre,; onların bu mu'cize anlayışları mümkün olarak kabul edilebilir olsa da mu'cize konusunda aklın değil, şeriatın verilerinin esas alınması ve sadece bu teorilerle yetinilmemesi gereklidir.¹⁷⁴

Diğer taraftan bir kelâmcı olarak Gazzâlî'nin gerçekte benimsediği düşünceleri açıklıkla ortaya koyduğu **el-İktisâd**'a¹⁷⁵ bakıldığında; filozofların sözkonusu nübüvvet teorilerinin, sapık bir düşünce olarak değerlendirildiği görülmektedir.¹⁷⁶ Gazzâlî'ye göre, filozofların bu düşünceleri "şeriatı reddetmek" anlamına gelir. Zira uykuda görülen rüyalar, gerçekte ilgisiz olmayan hayallerdir ve eğer Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu vahiy, karışık rüyalara (*edğâsü ahlâm*) benzeyen bir tür tahayyüle indirgenirse, Hz. Peygamber böyle birşeye inanmayıp, bu tahayyülün bilgi ifade etmeyeceğini söyleyecektir. "Kısacası" der Gazzâlî "Filozoflar dine, İslâm'a inanmazlar ancak kılıçtan korunmak amacıyla bu gibi sözler sarf ederek hoş görünmeye çalışırlar."¹⁷⁷

Düşünürümüzün bu sert, tavrı filozofları *nübüvvet* ve *mu'cize* konusunda açıkça tekfir edecek bir noktaya kadar gitmemiştir. Bu durum **Tehâfüt**'ün son sayfasından anlaşılabilirliği gibi,¹⁷⁸ **el-İktisâd**'daki sözlerinden de anlaşılabilir. Gazzâlî *nübüvvet* hususunda yukarıda zikredilen görüşlerini ortaya koyduktan sonra; "Bizim onlarla tartışmamız esas olarak fiil, âlemin hâdis olması ve kudret konularındadır. Bu ise (nübüvvet) fer'î,

173 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 192, 193, 194.

174 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 185, 194.

175 Gazzâlî **Tehâfüt**'te birinci meselenin sonunda gerçek düşüncelerini ve bunların kanıtlanmasını **Kavâidü'l-Akâid** isimli eserinde ele alacağını bildirmektedir. Macid Fahri dipnotta bu eserin **İktisâd** olduğunu belirtmiştir. Bkz. Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 80. Her ne kadar **İhyâ**'nın birinci cildinin ikinci bölümü **Kavâidu'l-Akâid** isimli eser olarak bilinse de bazı yazarlar, **Tehâfüt**'ten hemen sonra **İhyâ**'dan önce yazılan **İktisâd**'ın tema bakımından **Tehâfüt**'e daha yakın olduğunu ve **Tehâfüt**'ü tamamlayan bir eser olduğunu bildirmektedirler. bkz. Marmura, **Al-Ghazâlî's-Second Causal Theory**, s. 110; V. Den Berg ise **İhyâ**'daki bölümün **İktisâd**'ın kısa bir özeti olduğunu ve müstensihler tarafından yanlışlıkla bu ismin verildiğini belirtmektedir. Ona göre, gerçekte Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'te gönderme yaptığı eser **İktisâd**'dır. Zira **İktisâd**'da **Tehâfüt**'te ortaya konan bir kısım deliller tekrar edilmektedir. bkz. a. mlf. , **Tehâfütü't-Tehâfüt** trc. c. II, s. 53, 68. 5; Abdurrahman Bedevî ise **Müellefâtü'l-Gazzâlî** isimli eserinde **İktisâd**'ı, **İktisâd fi kavâidü'l-akâid** diye de zikretmekle birlikte bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır. bkz. A. Bedevî, **Müellefât**, s. 557, ayrıca bkz. 25.

176 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 150, 151.

177 Gazzâlî **Tehâfüt**, s. 155.

178 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 254 ayrıca bkz. **Munkız**, s. 42.

179 Gazzâlî, **İktisâd**, s. 155.

meşgul olunmaması gereken konulardandır”¹⁷⁹ şeklinde bir yargıda bulunmaktadır. Bu demektir ki, Gazzâlî bu konuda filozofların samimiyezsizliğine inanmakla birlikte, onları düşüncelerinden dolayı tekfir etmemekte, ya da edememektedir.¹⁸⁰

Gazzâlî Tehâfût'te, filozofların mu'cize konusuyla ilgili görüşlerini naklettikten sonra, zorunlu sebepliliğin hangi amaçla eleştirilmesi gerektiğini şu sözleriyle ortaya koymaktadır. "Hem mu'cizeleri kanıtlamak ve hem de müslümanların ittifakla kabul ettikleri Allah'ın herşeye güç yetireceği inancını ispat etmek için asıl konumuzu (zorunlu sebeplilik) incelemek gerekmektedir."¹⁸¹

B- Onyedinci Mesele Çerçevesinde Determinizm Tartışmaları

Onyedinci meselede tabii alanda illiyet ve determinizm problemlerini tartışmaya koyulan Gazzâlî, mantıksal ve ontolojik düzlemlerde zorunluluk düşüncesinin gerçekte neyi ifade ettiği ve hangi temeller üzerine oturduğunu sorgulamıştır.¹⁸² O bu eleştirileriyle, varlık alanında biri diğerinden tamamen farklı olan iki şeyden birinin varlığının, diğerinin varlığını, yokluğu da diğerinin yokluğunu gerektireceği iddiasının felsefenin bir yanılığısı (*chimera*) olduğunu ve bunun aksini iddia etmenin mantıksal olarak imkânsızlığa yol açmayacağını göstermeye çalışmıştır.¹⁸³ Düşünürümüz filozofların zorunlu sebeplilik konusundaki düşüncelerini, şu temel argümanla eleştirmeye koyulmuştur: “Alışkanlık eseri *sebepe* diye inanılan şeyle, *sonuç* diye inanılan şey arasındaki birliktelik bizce zorunlu değildir. Bilâkis ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Birinin kabul edilmesi (isnat) diğerinin kabul edilmesini gerektirmediği gibi birinin reddi (nefy) de diğerinin reddedilmesini gerektirmez. Yine birinin varlığı için, diğerinin varlığı zorunlu olmadığı gibi, birinin yokluğu diğerinin yokluğu için zorunlu değildir. Örneğin; susuzluğu gidermek ve su içmek doymak ve yemek, yanmak ve ateşle temas, aydınlık ve güneşin doğması, ölüm ve boynun kesilmesi, iyileşme ve ilaç alma, müşhil hapı içime ve ishal olma gibi birlikteliklerle, buna benzer tıpta, astrolojide, sanatlarda ve değişik mesleklerdeki gözleme dayalı birlikteliklerde zorunlu bir ilişki sözkonusu değildir. Bu olguların birlikteliği, Allah'ın önceden takdir ettiği şekilde, bunları birbiri ardınca yaratması nedeniyledir.

180 Gazzâlî İhyâ'da filozofların bu düşüncelerine benzer bir şekilde peygamber nefsinin, taşıdığı farklı özelliklerle uykuda ve uyanık iken Levh-i mahfuzla bağlantı kurarak geleceğe ilişkin bilgileri elde ettiğini ve onun nefsinin mu'cizeleri meydana getiren bir niteliği olduğunu bildirmektedir. Bkz. İhyâ, IV, s. 206, 287. Bundan başka Gazzâlî Mirâcu's-Sâlikin'de filozofları Tehâfût'te olduğu gibi bu konuyla ilgili olarak eleştirmektedir. bkz. Gazzâlî Mirâcu's-Sâlikin, s. 83, 138. Ancak Gazzâlî'nin son dönem eserlerinde probleme yaklaşımı ayrı bir araştırma konusu olduğundan bu bağlamda detaylara girmeyi uygun bulmuyoruz.

181 Gazzâlî, Tehâfût, s. 194.

182 M. Fahri, a.g.e., s. 60.

183 Kogan, Averroes, s. 104, 105.

Yoksa kendi özünde ayrılmayı kabul etmeyen zorunlu bir birliklilik değildir. Dahası yemek yemeden doymayı yaratmak, boynu kesmeden ölümü yaratmak, boynu kesmekle beraber hayatı devam ettirmek ve buna benzer bütün birliklilikleri meydana getirmek Allah'ın gücü dahilindedir. Filozoflar bunun imkânını reddedip imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.”¹⁸⁴

Gazzâlî'nin bu düşüncelerinden açıkça anlaşılacağı gibi, sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişki ontolojik mânada bir zorunluluk ifâde etmemektedir. Mantıksal zorunluluk ifâde eden ilişkilerden hareket ederek, gözleme dayalı tecrübî alanda varlıklar ve olaylar arasında zorunlu bir ilişki tesis etmek mümkün değildir.¹⁸⁵ Ontolojik düzlemde "zorunlu sebeplilik" ilişkisini reddeden Gazzâlî'nin bu tavrında, içerisinde yer almış olduğu Eş'ari geleneğinin *illiyet* problemine yaklaşımının büyük ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira gerek Gazzâlî'nin eleştirilerinde kullanmış olduğu *âdet* kavramı, gerekse de ontolojik düzlemde soyutlanmış bir *imkân* ve *imtina* anlayışı, daha önce Bâkullânî ve Cüveynî tarafından da kullanılan öğelerdir.¹⁸⁶

"Evrende gözlemlenen olayların bir düzenden yoksun olmaksızın birbiri ardınca Allah tarafından yaratılmış olduğu" düşüncesi varlıkların kendilikle-

184 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 195; Gazzâlî'nin zorunlu sebepliliğe karşı ortaya koyduğu bu eleştirileri İbn Rüşd özetle şu şekilde değerlendirmektedir. Tecrübî dünyada gözlemlenen fâil sebeplerin varlığını inkâr etmek safsatadır. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir fâili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. Nesnelerin kendilerine özgü zat ve sıfatları vardır ve bunlar nesnelerin kendilerine özgü fiillerini gerektirirler. İşte bu fiiler sebebiyle de nesnelerin kendilerine özgü isimleri ve tanımları yapılır. Eğer birşeyin kendine özgü fiili olmazsa, kendine özgü bir tabiatı da olamaz. Tabiatlar olmayınca da nesnelerin isim ve tanımları olamaz. Bu durumda bütün nesnelere bir tek şey olur. Bu tek şey de tabiat sahibi olmaz ise (nesnenin) varlığı ortadan kalkar ve yok olur. Varlıkların fiillerinin zorunlu olarak mı yoksa çoğunlukla mı vuku bulduğunu araştırmak gereklidir. Çünkü fiil ve infial durumları çok sayıda değişik izâfetlerle gerçekleşmektedir. Bu nedenledir ki ateş duyarlı bir cisme yaklaştırıldığı zaman mutlaka onu etkileyeceği bilinmez. Bu fiili engelleyecek ilişkiler bulunabilir. Ancak bu ateş, ateş olarak kaldığı sürece yakma özelliğinin kaldırılmasını gerektirmez (bkz. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 519, 520, 521) İbn Rüşd'ün bir başka önemli itirazı da sebeplilik ve varlığın bilgisinin zorunlu birlikliliği konusundadır. Ona göre, mantıkta ortaya konduğu gibi ortada sebepler ve sonuçlar vardır. Varlıkların bilgisi sebeplerin bilgisiyle tamam olur, sebeplerin ortadan kaldırılması bilgiyi de ortadan kaldırır. a.g.e., s. 522; Eş'ariliğin hudûs delili ve sebeplilik konusundaki düşüncelerini genişçe inceleyip eleştireye tâbi tuttuğu **Keşf an Me-nâhicî'l-Edille** isimli eserinde ise İbn Rüşd şöyle bir değerlendirme yapmaktadır. Âlemdeki varlıkların (sonuçlar) sebepler tarafından düzenlendiğini kabul etmeyenler Hakîm olan Sani'i inkâr ediyorlar demektir ki Yüce Allah bu gibi şeylerden münezzehtir. Sebeplilik ilişkisi reddedilecek olursa ortada, Sani'nin varolmadığını ve âlemin yalnızca maddî sebeplerden tesadüfen varlığa geldiğini iddia edenleri reddetmeye yarıyacak birşey kalmaz. bkz. İbn Rüşd, **Keşf**, s. 199, 200.

185 M. Fahri, a.g.e., s. 60, 61; Merzukî, **Mefhumü's-Sebebiyye**, s. 102, 103; Goodman, **Did Al-Ghazâlî deny Causality?**, s. 84, 85, 86.

186 Krş. Bu çalışmada Bâkullânî ve Cüveynî ile ilgili bl. Ayrıca bkz. Wolfson, a.g.e., s. 546, 547.

rinden etkinliğini kabul etmeyen *vesileci* bir paradigmanın temel kabullerindedir. Gazzâlî'nin problemi (onyedinci mesele) analitik bir tarzda incelemeye geçmeden önce ortaya koymuş olduğu bu genel düşünceler (temel argüman) onun problemi vesileci bir anlayışla değerlendirip ortaya koyduğunu göstermektedir.¹⁸⁷ Bazı araştırmacıların paragrafın ilk birkaç cümlesini tahlil ederek, Gazzâlî'nin Aristotelesçi öncüllerle ve o mantık içerisinde zorunluluğu eleştirdiğini ve bu yaklaşımın Aristoteles ve onun takipçileri tarafından dahi ortaya konmamış bir yaklaşım olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiş olmaları, pek doğru olmasa gerektir.¹⁸⁸ Zira gerek onyedinci mesele için ilk paragrafı, gerekse tartışmaların bütünü gözönüne alınırsa, Gazzâlî'nin mantıktaki¹⁸⁹ zorunluluğu bir hareket noktası olarak kabul edip, kelâm disiplininin kendi zamanına kadar geliştirmiş olduğu argümanları ortaya koymaya çalıştığı açıklıkla görülecektir.

Onyedinci meselede kullanılmak üzere ateş ve pamuk arasındaki sebeplilik ilişkisini bir örnek olarak belirleyen¹⁹⁰ Gazzâlî, meseleyi üç düzlemde (*makam*)¹⁹¹ inceleyeceğini bildirmektedir. Birinci düzlemde yanma olayında fâilin yalnızca (*feakat*) ateş olduğu düşüncesinde olanların iddiaları cevaplandırılmaktadır. Bu düzlemde tartışmanın akışı içerisinde, ateşten başka uzak sebepleri (metafizik sebepler) kabul eden bir kısım filozofların açık bir vurguyla düzlem dışı bırakılması, birinci makamda (düzlem) eleştirilen filozofların, ateşin mutlak fâil¹⁹² olduğunu kabul eden kimseler olduğunu

187 Ancak bu arada şunu belirtmek lazımdır ki; "Gazzâlî'nin sebep sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluk ifade etmeyip, bir alışkanlık olarak anlaşılmasına işaret etmesi, kendi iddia ve yorumlarının doğruluğu bakımından olduğu kadar, modern düşüncede de özellikle David Hume'dan beri gelişen, tabiat olaylarında gördüğümüz sebep-sonuç ilişkisinin bir zarûreti değil de belki çok yüksek bir ihtimaliyeti ifade ettiği tarzındaki anlayışın ilklerinden olmasını sağlar." Taylan, **Gazzâlî'nin Düşünce Sistemi**, s. 134.

188 L. E. Goodman, a. g. m., s. 86-89.

189 Gazzâlî'nin mantıkla ilgili düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Taylan, a.g.e., s. 117-128.

190 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 195.

191 Düzlem kavramı "makam" kavramının karşılığı olarak kullanılacaktır. Bu kullanım E. Y. Merzûkî'den alınmıştır bkz. a.g.e., s. 35, 38, 44, Burada bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Gazzâlî **Tehâfüt**'te iki yerde makam ayrımına dayalı bir metod takip etmiştir. (on yedinci mesele ve on sekizinci mesele için birinci delili). Yalnızca **Tehâfüt**'te değil bütün eserlerinde iyi bir sistematik üslûba sahip olan Gazzâlî'nin üç makamda ele alacağını bildirdiği on yedinci meselede, üçüncü makamın nerede başladığını belirtmemiş olması dikkate değer bir husustur. Buna benzer bir durumda birinci meselede görülmektedir. H. Bekir Karlığa'nın da dikkat çektiği gibi birinci meselede filozoflar adına üç delil zikredeceğini bildiren Gazzâlî dört delil serdetmiştir. Bkz. H. Bekir Karlığa, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 18, 41.

192 Mutlak fâil kavramı İbn Rüşd'ün ifadelerinden alınmıştır. İbn Rüşd Gazzâlî'yi eleştirirken gerçekte hiçbir filozofun yanmanın fâilinin mutlak anlamda ateş olduğunu kabul etmediğini bildirmiştir. bkz. **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 529. Ancak daha önceki düşüncelerinden İbn Rüşd'ün dehrileri burada kullandığı filozoflar kavramının dışında tuttuğu anlaşılacaktır. bkz. a.g.e., s. 525.

193 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 197.

göstermektedir.¹⁹³

Gazzâlî yanmanın fâilinin yalnızca, tabiatının zorunluluğu ile fiilini icra eden ateş olduğunu iddia edenlere cevap verirken; Allah'ın doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla, pamuğun yanıp kül haline gelmesinin fâili olduğunu ve cansız varlıkların fiili olamayacağını belirtmiştir.¹⁹⁴ Ona göre, filozofların ateşin fâil olması konusundaki tek delilleri, ateşin pamuğa temas ettiği anda yanmanın meydana gelişinin gözlemlenmesidir. Ancak bu delil sadece yanmanın temas halinde meydana geldiğini gösterir. Yoksa yanmanın ateşten kaynaklandığını ve yanmanın ateşten başka illeti olmadığını göstermez.¹⁹⁵ Bu durumu daha net bir şekilde açıklamaya koyulan Gazzâlî şöyle der; "Ruhun ve ona bağlı müdrike ve muharrike güçlerinin, canlının nutfesinden meydana gelmesi (insilâk) sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kurulukla sınırlı tabiatlardan doğmaz. Keza baba, nutfeyi ana rahmine bırakmakla oğlunun fâili olmadığı gibi, oğlunun hayatının, görmesinin, iştmesinin ve diğer niteliklerinin de fâili değildir. Bilindiği gibi bunlar ilişki halinde varlığa gelmektedirler, ancak baba tarafından meydana getirildikleri söylenemez. Aksine çocuğun varolması ya vasıtasız olarak yahut bu tür hâdis işlerle göre, vlandirilen melekler vasıtasıyla Allah tarafından (yaratılmayla)'dır."¹⁹⁶

İbn Rüşd'ün bu konuyla ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler gözönüne alındığında,¹⁹⁷ açıkça ortaya konmamış olmakla birlikte Gazzâlî'nin birinci düzlemde Allah'ın varlığını kabul etmeyen filozofları hedef aldığı söylenebilir. Gazzâlî'nin birinci düzlemdeki birçok ifadesi, böyle bir yargıda bulunmaya imkân vermektedir. Örneğin; Gazzâlî babanın çocuğun fâili olmadığını bildiren açıklamasından sonra; "Bu husus Allah'ın varlığını kabul eden fi-

194 Cansız varlıklar fiili konusunda bkz. **Tehâfüt**, s. 91, 92..

195 Bu argümanın aynıyla Bâkîllânî'de kullanıldığı hususunda bkz. **Temhîd**, s. 9, 34, 35.

196 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 196.

197 İbn Rüşd Gazzâlî'nin 2. makama kadar ortaya koyduğu düşünceleri eleştirirken, nesnelere varlığa gelmek için birbirlerine yeterli olup olmadıklarını da değerlendirmektedir. O bu değerlendirmelerinde filozoflar ile dehrileri açık bir şekilde birbirinden ayırt etmektedir. Ona göre, tabii düzlemdeki varlıklar kendi kendilerine yeterli olmayıp, fiili, tabii varlıkların, varlık ve fiillerinin koşulu olan bir dış fâile mutlaka ihtiyaç duyarlar. Filozoflar maddeden uzak olan ilk fâilin varlığı konusunda ihtilaf etmemişlerdir. Bu fâilin fiili olan, tabii düzlemdeki varlıkları etkileyen aracı sebepler hususunda filozoflardan bir kısmı Vahibu's-Suver'i kabul etmiş bir kısmı da mücerred akıl olmaksızın yalnızca feleği kabul etmiştir. Filozoflar arasında asıl ayrılık cevhere ilişkin özellikler ve ruhî suretler hususundadır. Hukemâ bu suretleri tabii düzlemdeki unsurların dört niteliğine (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk) nisbet etmemişlerdir. Yalnızca dehriler tabii düzlemde açık bir sebebi olmaksızın varlığa gelen herşeyi bu dört niteliğe atfetmişlerdir. Filozoflar dehrilerin bu görüşlerini reddetmeğe önem vermişlerdir. İbn Rüşd, **Tehâfüt**, s. 524, 525.

198 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 196; "ve hâzâ mimmâ yekta'u bihi'l-felâsifetü'l-kâilüne bi's-sâni'" ayrıca düşünürümüz baba ve çocuk örneğini verirken cümleye "lâ hilâfe" diyerek başlamaktadır.

lozofların kesinlikle kabul ettiği bir husustur"¹⁹⁸ demektir. **Makâsıd**'da filozofların babayı çocuğun varlığının gerçek fâili olarak kabul etmediklerini söyleyen düşünürümüzün¹⁹⁹ birinci düzlemde sudur teorisini benimseyen filozofları doğrudan muhatap almadığı söylenmedikçe, onyedinci meselenin bu bölümü anlaşılması zor bir durum arzedecek ve araştırmacıların farklı değerlendirmelerine imkân hazırlayacaktır. Örneğin, M. E. Marmura, Gazzâlî'nin tartışmayı iki düzlemde (*position*) ele aldığı farkındadır ve onun bu eleştirilerle, filozofların da kabul ettiği "sözgelimi babanın gerçek fâil olmadığı gibi" bazı noktalara işaret ettiğini söylemektedir. Ancak Gazzâlî'nin birinci düzlemde *vesileci* bir anlayışla müslüman filozofları eleştirdiğini söylediğinde, "muhakkikûn" ve "Vahibu's-Suver"i kabul eden filozofların eleştiri dışında tutulmasına, anlam verememektedir.²⁰⁰

Goodman'e göre ise, Gazzâlî'nin bu düzlemdeki temel iddiası şudur; filozoflar bütün nedensel etkinliği maddî nesnelere tahsis ediyorlar. Halbuki onların kozmolojisi bütün nedensel fiilleri maddî olmayan alana nispet etmektedir. Bu durum filozofların çelişkisidir.²⁰¹ Böyle bir değerlendirme de temelsiz bir iddia olmaktan öteye gitmez. Zira Gazzâlî aşağıda verilecek ifadelerinde açıkça metafizik ilkeleri kabul etmeyen filozofları hasım olarak karşısına almaktadır; "Hasmımızın; varlığın temelinde (mebâdi), buluşmaları durumunda kendisinden olayların meydana geldiği sebep ve illetlerin varlığından emin olabilmesi için, bu sebeplerin sabit olup yok olmayacağını kabul etmesi gerekir. Eğer bu sebepler yok olur ya da gözden kaybolurlar ise, biz aradaki farkı (et-tefrikatü) kavrar ve gözlemediğimiz ötesinde başka sebepler olduğunu anlarız. Onların (varlıklarda değişmez ve sabit ilkelerin varlığını kabul edenlerin) kurallarına göre, bu çıkışı olmayan bir yoldur. Bu nedenle hakikatı arayan filozoflar (muhakkikûn) ittifak etmişlerdir ki cisimler arasında buluşma durumlarında, yani (kısaca) nispet farklılıkları durumunda meydana gelen arazlar ve olaylar *Vahibu's-Suver* tarafından meydana getirilir. Vâhibu's-Suver ise melek ya da meleklerdir. Hatta onlar dediler ki; renklerin gözde yer etmesinin sebebi Vahibu's-Suver'dir. Güneşin doğması, sağlam bir göz ve renkli cisim, mahalli bu sureti kabul etmeye hazırlayan faktörlerdir."²⁰²

Bu düşünceleri karşısında Gazzâlî'nin birinci düzlemde doğrudan İbn Sînâ ve Fârâbî'yi muhatap aldığını söylemek pek mümkün olmamaktadır. B. Kogan bu konuyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmede; birinci düzlemde Gazzâlî'nin zorunlu sebepliliği eleştirilerinin ve İbn Rüşd'ün buna verdiği cevapların sebepsel etkinliğin münhasıran (exclusively) gözlemlenen nesnelere özgü olduğu varsayımı üzerinde cereyan ettiğini bildirmektedir. İkinci

199 Gazzâlî, **Makâsıd**, s. 134.

200 M. E. Marmura, **Al-Ghazâlî's-Second Causal Theory**, s. 88, 89.

201 Goodman, a. g. m., s. 90.

202 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 197; İbn Rüşd dehrilerin renkleri ve arazları dört unsurun bileşimlerinden meydana geldiğini kabul ettiklerini bildirir, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 525.

düzlemin ise filozofların sebep-sel etkinliği (causal efficacy) bizâtihi semavî ilkelerle sınırlandırdıkları bir düzlem olduğunu ve Gazzâlî'nin bu düşüncelere sahip olan filozofları, birinci düzlemdeki argümanları çürütmek için devreye soktuğunu belirtmektedir.²⁰³ Ancak B. Kogan'ın değerlendirmeleriyle de onyedinci meseledeki bu kapalılığın vuzuha kavuşmadığı söylenebilir.

V. D. Berg Gazzâlî'nin "ateşe temas eden pamuktaki yanmanın yegane (*fekat*) fâilinin ateş olduğu şeklindeki cümlesine düştüğü dipnotta, *Empedokles-cilerin* bu örneği kullanarak şu delili ileri sürdüklerini belirtmektedir. "Eğer yanmanın sebebi ateşe, ateş ya kendiliğinden yanacaktır ya da yanıcı maddeyle birlikte bulunmaya ihtiyaç duyacaktır. Birinci şıkta, ateş, bütün şartlarda ve sürekli bir şekilde yanıcıdır. İkinci şıkta ise, ateşin yanması kendi tabiatına özgü bir nitelik olamaz."²⁰⁴ Aynı yazar Gazzâlî'nin *muhakkikûn* kavramıyla kimleri kastettiği konusunda yaptığı yorumda ise, bu filozofların bütün müslüman Aristotelesçiler olabileceğini bildirmekte ve şunu ilave etmektedir; "ancak Gazzâlî'nin onları *hakikati arayan filozoflar* şeklinde tasvir etmesi garip bir durumdur."²⁰⁵ Gerçekten de Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'te bir kaç kez ifade ettiği *muhakkikûn* kavramının hangi anlamda kullanıldığı sarih değildir. Ancak bu kavramın diğer meselelerde (3-19) İbn Sinâ'nın ismiyle birlikte zikredildiğini ve onun düşüncelerinin, sözkonusu olan bağlamda diğer filozoflardan farklı olduğunu göstermek için kullanıldığını söylemek mümkündür.²⁰⁶

I- Gazzâlî ve Vesileci Atom Metafiziği

Birinci düzlemde cansız varlıkların fiili olamayacağını ve tabii düzlemdeki zamansal olayların doğrudan veya melekler vasıtasıyla²⁰⁷ Allah'ın fiili olduğunu ortaya koymaya çalışan²⁰⁸ Gazzâlî ikinci düzlemde, eleştirisine muhatap olarak kabul ettiği filozofları şu sözleriyle belirlemektedir. "Bu düzlem (*makâm*), hâdis varlıkların kendi ilkelerinden sudur ettiğini kabul eden ve fakat suretleri kabul yeteneğinin, şu anda mevcut, gözlemlenebilen sebepler sayesinde meydana geldiğini söyleyen ve nesnelere bu ilkelerden seçme ve isteme yoluyla değil tabiatıyla ve zorunlu olarak sudur ettiğini söyleyenlerle ilgilidir (*me'a men*)."²⁰⁹

Gazzâlî bu ifadelerle ikinci düzlemde hasımlarını tanımladıktan sonra, onların bu düşüncelerinin, tartışılması gereken yönlerini ortaya koymaya çalış-

203 B. Kogan, a.g.e., s. 142, 143, 14

204 V. Don Berg, **Tehâfütü't-Tehâfüt** trc. , II, s. 176, 316: 3.

205 a. mlf. , a.g.e., s. 177-317b.

206 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 102, 229.

207 Wolfson Gazzâlî'nin melekleri birer vasıta gibi kabul etmesinin aracı sebepler gibi değil, Allah'ın yardımcıları gibi anlaşılması gerektiğini söyler bkz. Wolfson, a.g.e., 519, dpt. 2. Goodman ise Gazzâlî'nin burada sudurcu filozofların mücerred akıllarla düzenlenen sebeplilik doktrinlerine dolaylı referans yaptığını ve bunu islâmleştirilmiş bir terimdojiyle ortaya koymaya çalıştığını söyler. Ona göre, bu durum kelâmcıların vesileci ve atomcu görüşleriyle çatışan bir durumdur, bkz. a. g. m., s. 90.

208 E. Y. Merzûkî, a.g.e., s. 35, 36.

209 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 197.

mıştır. Ona göre, eğer semavî ilkeler, irâdî değil de zorunlu bir işleyişe sahipse, ay-altı âleme, tabiatlarının bir gereği olarak, coşkunca suretler bahşetseler de bu durum zamansal olayların zorunlu işleyişini ortadan kaldırmayacaktır. Ateş de ateş olması bakımından özellikleri aynı olan iki pamuk parçasıyla karşılaştığında yakma eylemini icrâ edecektir. İşte bu mânada (sudurcu filozoflar) Hz. İbrâhim'in ateşe atıldıkta ateşin ateş olma özelliği değişmek-sizin yanmamasını inkâr etmişlerdir. Onların düşüncelerine göre, İbrâhim peygamberin yanmaması, ancak ateşin ve peygamber bedeninin tesir almayacak bir şekilde dönüştürülmesiyle mümkün olur.²¹⁰

Gazzâlî, filozofların bu iddialarına iki açıdan cevap vereceğini bildirmektedir. Onun ilk cevabının (birinci meslek) esasını, metafizik sebepliliğin eleştirisi bölümünde incelendiği gibi, metafizik ilkelerin zorunlu işleyişine karşı yaptığı itirazlar oluşturmaktadır. Düşünürümüze göre, semavî ilkeler ve Allah Teâlâ zorunlulukla değil, irâdeyle eylemde bulunurlar. Nasıl ki ateşin pamukla temasında yanma irâde ile meydana getiriliyorsa, aynı irâdenin yanmamayı meydana getirmesi de mümkündür.²¹¹ Zorunlu sebepliliğe yönelttiği eleştirilerde, Eş'arî vesileciliğinin argümanlarından faydalanan Gazzâlî, imkân metafiziğinin içerisinde barındırdığı olumsuz neticelerin de farkındadır ve bunu filozoflar adına ortaya koyduğu karşıt düşüncelerde belli etmektedir.²¹²

Filozoflar adına ortaya konan itirazları şu şekilde özetlemek mümkündür. Eğer sebepler ve sonuçlar arasındaki zorunluluk reddedilirse ve herşey işleyişinin belli bir ölçüsü olmayan ve değişebilen bir irâdeye sahip olan, sebeplerin yaratıcısına nispet edilirse bu durum imkânsız olan birtakım saçmalıklara ve çirkinliklere (*şenâa*) yol açar. Örneğin bir kimse, önünde yırtıcı hayvanlar, yanan ateşler ve silahlı düşmanlar olduğu halde, Allah onda görmeyi yaratmadığı için bütün bunları görmeyebilir. Yine evinde bir kitap bırakan kimsenin, evine geri döndüğünde onu bir çocuk ya da bir hayvana dönüşmüş olarak bulması mümkün görülebilir. Bu kimseye evde bıraktığı şey hususunda soru sorulduğunda; "şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum, benim bildiğim, evde bir kitap bırakmış olduğumdur, bu kitap belki de şu anda bir at olmuş ve pisliğiyle kütüphaneyi kirletmiştir. Yine ben, evde bir su testisi bırakmıştım; belki de o şu anda elma ağacına dönüşmüştür, çünkü Allah'ın herşeye gücü yeter. Atın nutfeden ağacın da tohumdan yaratılması zorunlu değildir"²¹³ diyecektir.

Gazzâlî'nin filozoflar adına ortaya koyduğu bu eleştirel düşünceler onun

210 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 198.

211 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 198.

212 Necip Taylan, a.g.e., s. 133, Macit Fahri, a.g.e., s. 67; E. Y. Merzûkî, Gazzâlî'nin vesileciliğe karşı filozoflar adına ortaya koyduğu eleştirilerin filozoflar tarafından daha şiddetli ve daha fazlası yapılamıyacak bir nitelikte olduğunu söyler, a.g.e., s. 41.

213 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 198, 199.

döneminde ve öncesinde Mutezîlî atomculuğunun fanatik savunucularının benimsemiş olduğu düşüncelerdir.²¹⁴ Sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin reddedilmesi halinde, ortaya çıkabilecek olan bu tür çirkin (şenâ) durumlar, İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi varlıkta bir karmaşaya ve varlığın bilgisinin ortadan kalkması durumuna yol açmayacak mıdır? Ayrıca insan zihninin algıladığı varlıktaki düzen ve sürekliliğin ne tür bir açıklaması yapılabilecektir? Bu durumların farkında olan Gazzâlî, yukarıdaki eleştirileri cevaplandırırken, *mutlak cebir* anlayışına karşı Eş'arîliğin geliştirmiş olduğu daha ılımlı bir anlayışın (*kesb*)²¹⁵ ve bu bakış açısıyla şekillendirilen farklı bir vesileci anlayışın argümanlarını kullanmaktadır.

Bunlardan birisi "âdet" kavramı çerçevesinde oluşturulan argümandır. Gazzâlî'ye göre, iddia edilen bu olayların meydana gelmesi zorunlu olmayan ve mantıksal olarak çelişki doğurmayan mümkün durumlardır. Allah Teâlâ zihnimizde bu mümkün durumları yapmayacağını bilgisini yaratmış olduğundan, bu mümkün olaylar varlığa gelmez. Böyle bir bilginin yaratılması imkânsız görülürse, işte zikredilen durumlar o zaman *zorunlu* olurlar. Zihinlerin, bu olayları olmayacak şeylermiş gibi zannetmeleri, geçmiş olayların *âdet* üzere belli bir düzen ve ardışıklık içerisinde yaratılmasıyla zihnimizde yer eden izlenimler sebebiyledir.²¹⁶

Gazzâlî'nin bu düşünceleri, aşırı vesileci anlayışa yöneltilebilecek itirazları, *âdet teorisi* ile ve bilginin insan zihninde sürekli olarak yaratılmasını ihtiva eden bir argümanla cevaplama gayreti olarak anlaşılabilir. Bu düşüncelerin açılımı şöyledir; evrenin yaratılmasından beri Allah ne zaman belli olayları peşpeşe yaratırsa insanda da onun bilgisini ve aynı olayların, aynı ardışıklıkla gelecekte de vuku' bulacağı izlenimini yaratır. İşte evrende gözlemlenen düzen ve olaylar arasındaki insicam bu mânada anlaşılmalıdır.²¹⁷

214 Eş'arî, *Makâlat*, s. 310, 311, 570, 571; Goodman, a. g. m., s. 101, 102.

215 Goodman, a. g. m., s. 101.

216 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 199; İbn Rüşd'e göre, filozoflar, nefsin bir takım kurntularla gerçekte zorunlu olmayan şeyi zorunlu saymasını, kabul eden kimselerin görüşünü reddetmezler. Eğer bu kimseler, bu duruma "âdet" ismini verirlerse bu mümkün birşeydir. Aksi halde âdet kavramıyla neyin kastedildiğini anlamak mümkün değildir. Eğer onlar âdet ile fâilin âdetini kastediyorlar ise bu durumda âdet fâilin kazandığı bir meleke olacağı ve fiilin sıkça tekrarını gerektireceği için Allah'ın âdeti olması muhtemeldir. Eğer âdet kavramıyla varlıkların âdetini kastediyorlarsa bu da mümkün değildir. Zira âdet nefis sahibi bir varlıkta bulunabilir, nefis sahibi olmayan bir varlıkta bulunuyorsa bu gerçekte tabiatır. Eğer âdetten bizim varlıklar hakkındaki hüküm verme âdetimiz kastediliyorsa, bu aklın tabiatının gerektirdiği ve aklı akıl haline getiren, aklî fiilden başka birşey değildir. Âdet kavramını böyle bir anlamda kullanmakta yanıltıcı birşeydir. Zira araştırıldığında, kavramın çoğunlukla öyle yapar anlamında "falanca kimsenin âdeti şöyle yapmaktır" şeklinde ifade edildiği zaman, bunun sonradan ortaya konmuş bir fiil anlamına geldiği görülmektedir. Bu takdirde bütün varlıklar sonradan konulmuş olur ve fâile "Hakim" denilmesini sağlayacak hikmet de ortadan kalkmış olur. İbn Rüşd *Tehâfüt*, s. 523, 524.

217 Wolfson, a.g.e., s. 549.

Bu noktada Gazzâlî'nin atomculuğu ne dereceye kadar benimsemiş olduğu sorulduğunda, farklı değerlendirmelerin ortaya çıktığı görülmektedir. **The Philosophy of the Kalam** isimli çalışmasında Wolfson, açıklıkla Gazzâlî'nin atomculuğu reddettiğini söylemektedir. Yazara göre, Gazzâlî, sebepliliğin reddi ile atomculuğun birlikte bulunmasının, mantıksal bir zorunluluk olmadığını düşünmüştür.²¹⁸ Yazar bu kanaatini kısmen, Gazzâlî'nin onsekizinci meselede atomcu teoriyi kullanmaktan imtina edişine dayandırmaktadır. Onsekizinci meselede, filozofların, ruhun kendiliğinden kaim bir cevher olması hususundaki birinci delillerine, iki düzlemde (makam) cevap vereceğini söyleyen Gazzâlî, birinci düzlemde, atomcu cevher anlayışıyla yapılabilecek bir itiraza kısaca değindikten sonra, atomlar konusunda (*el-cüz' ellezi lâ yeteczeze*) tartışmanın uzun süreceğini ve filozofların bu konularda geometrik kanıtları bulunduğunu söyleyerek, bu argümanı (atomculuk) kullanmayı tercih etmediğini bildirmiştir.²¹⁹

Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'te sergilediği bu tavrın, onun atomculuğu reddedip reddetmediği hususunda, kesin bir yargıda bulunmaya imkân vermediği söylenebilir. Bununla birlikte Goodman'nin de belirttiği gibi, Gazzâlî, atomculuğa karşı kullanılan geometrik delillere dayalı eleştirilerin bilincinde olmasına rağmen, hiçbir yerde bunları yanıtlayıp çürütmeye girişmemiş²²⁰ ve onsekizinci meselede de bu tartışmaları derinliğine ele almaktan kaçınmıştır. Bu durum Gazzâlî'nin atomculuk karşısında çekinceleri olduğunu göstermektedir. Goodman Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'te eleştiri konusu yapmadığı felsefî teorileri dinen mahzurlu görmediği fikrinden hareketle, Gazzâlî'nin atomculuğu kabul etmediği kanaatine varmıştır. Yazara göre,, filozofların uzay-zamansal (*spatio-temporal*) süreklilik anlayışları, kelâmdaki bütün vesileci sistemlerin temel ilkelerini nakzetmekte olduğu halde Gazzâlî, zaman ve mekânın Aristotelesçi dökümünü eleştiri konusu yapmamıştır.²²¹

Bu düşüncelerden hareketle de Gazzâlî'nin atomculuğu kesinlikle reddettiğini²²² söylemek mümkün olmamaktadır. Zira Hisâm el-Âlusî'nin de be-

218 Wolfson, a.g.e., s. 41, 471.

219 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 211. Daha önce de belirtildiği gibi Gazzâlî **Tehâfüt**'te onyedinci meselenin dışında yalnızca on sekizinci meselenin birinci delilinde tartışmayı iki makamda (düzlem) ele alacağını söylemiştir. Onsekizinci meselede birinci makamda, tartışmanın normal akışı içinde farklı bir yaklaşımın (atomculuk) farklı bir düzlemde ortaya konmuş olması onyedinci mesele birinci makamda da böyle bir farklı yaklaşımın olması ihtimalini artırmaktadır.

220 Goodman, a. g. m., s. 110.

221 Goodman, a. g. m., s. 110.

222 Türker, Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'te atomcu bir anlayışa sahip olduğunu söyleyen L. Gardet'yi eleştirerek Gazzâlî'nin bu teoriyi gerçekte benimsememiş olduğunu bildirir. bkz. M. Türker, a.g.e., s. 454 dpt. 365. Bununla birlikte Gazzâlî'yi vesilecilik hususunda Malebranche ile mukayese eden C. Sâliba'nın tavrının doğru olduğunu söyleyerek Gazzâlî'nin vesileciliğini kabul etmektedir (bkz. a.g.e., s. 78 dpt. (221). Gazzâlî'nin atomculuğu kabul etmediğini söyleyen bir diğer araştırmacı da Carra de Vaux'dur. bkz. **Gazzâlî**, s. 111.

lirttiği gibi Gazzâlî **el-İktisâd**'da atomcu teoriyi kullanmıştır. Bu yazara göre, Gazzâlî, atomculuğu kullanmakla birlikte, kendisini tamamen bu teoriye bağlamamıştır. Onun bu teoriyi kullanmaktan amacı âlemin hâdis olduğunu kanıtlamaktır, yoksa "sürekli yaratma" onun için önemli değildir.²²³ Ne var ki Âlusî'nin bu kanaati, **Islamic Occasionalism** isimli eserin yazarı M. Fahri'nin bu konudaki düşünceleri gözönüne alındığında kesin bir hüküm olma niteliğini kaybetmektedir. Zirâ M. Fahri, Gazzâlî'yi vesileci atom metafiziğinin (*the occasionalist metaphysics of atoms*) en büyük temsilcisi olarak kabul etmiş ve ona eserinde özel bir yer ayırmıştır.²²⁴

M. Fahri'nin, Gazzâlî'yi atomculuğun ve Eş'arî vesileciliğinin en büyük temsilcisi olarak kabul etmesi, Gazzâlî'nin kesinlikle atomcu olmadığını söyleyen Wolfson'un kanaatiyle taban tabana zıttır. Son durumda, Gazzâlî'nin atomculuk karşısındaki gerçek durumu hakkında nasıl bir değerlendirme yapılması gerekmektedir? Şu bir gerçek ki hangi düşünür hakkında araştırma yapılırsa yapılsın, eserlerinden veya bir eserinden, bağlamından soyutlanmış bir düşünce veya bir bölüm gözönüne alınarak yapılacak genellemeler, birer kurgu olmaktan kurtulamayacaktır. Sözkonusu düşünür Gazzâlî olunca, durum daha da karmaşık bir hal almaktadır. Onun konuyla ilgili durumu tespit edilmek istendiğinde karşımıza şu veriler çıkmaktadır.

Gazzâlî, Bâkîllânî ve Cüveynî'den sonra Eş'ari kelâmının esaslarını sistematik bir şekilde **el-İktisâd**'da ortaya koymuştur. Bu eserde atomculuğun önceki iki düşünürün görüşlerine uygun bir şekilde ortaya koyulduğu görülmektedir. Zira Gazzâlî, hudûs delilini ortaya koymak için Allah ve âlem arasında kesin bir ayırım yaparak arazların ve cevherlerden müteşekkil (cisimlerin) varlığını gözleme dayalı bir yöntemle²²⁵ kanıtlamaya çalışmıştır.²²⁶ Burada Gazzâlî'nin atomun karşılığı olarak "cevher-i ferd" kavramını açıkça ifade ettiği söylenmelidir. Düşünürümüz daha sonra, arazların, cevherlerin ve cisimlerin *hâdis* olduğunu hareket ve sükûna dayalı olarak ortaya koymaya çalışmıştır.²²⁷ Arazların bekâsının düşünülemediğini ve (varoluşunun ikinci anında) kendiliklerinden yok olduklarını söyleyen Gazzâlî, atomcu hareket anlayışını da şu şekilde ortaya koymaktadır. "Kesintisiz bir zaman tasavvuru içerisinde sürekli varoluş *hareket* değildir. *Hareket* ancak sürekli yaratılış (*devâmü't-teceddüd*) ve sürekli yok oluşturmaktır. Eğer varlık sürekli olursa hareket düşünülemez, yalnızca (sürekli) bir sükûn düşünülebilir. O halde hareket, ancak ardarda varoluş ve yokoluş ile düşünülebilir."²²⁸

223 H. Âlusî, **The Problem of Creation**, s. 293, 294.

224 M. Fahri, a.g.e., s. 14, 15; Gazzâlî'nin atomcu ve vesileci olduğunu kabul eden bir başka araştırmacı da B. Kogandır. **Averroes**, s. 135, 136, 138.

225 Kırş. Bu çalışmada Bâkîllânî ve Cüveynî'nin konuyla ilgili görüşleri.

226 Gazzâlî, **İktisâd**, 585, Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, **İslam Kelâmcıları**, s. 84, 85.

227 Gazzâlî, **İktisâd**, s. 86, 87.

228 Gazzâlî, a.g.e., s. 93.

Bu ifadeden de açıkça anlaşıldığı gibi Gazzâlî, "atomcu hareket" anlayışını ve "sürekli yaratma" görüşünü benimsemektedir. Cevherlerin yok olması konusunda da Gazzâlî'nin görüşleri, yine seleflerinin düşünceleriyle örtüşmektedir. Ona göre, cevherler, kendilerinde, varlık şartı olan hareket ve sükûnun (varlık tarzları) yaratılmaması ile yok olurlar.²²⁹

Vesileci atom metafiziğinin Gazzâlî'nin de savunduğu²³⁰ "sürekli yaratma" anlayışı, ilahî kudretin bütün varlıklara taallukunu gündeme getirmekte ve bu bağlamda *tevellüd-sebeplilik* tartışmaları başlamaktadır. İşte düşünürümüzün *atomculuk* karşısındaki konumunu belirlemeye çalışırken gözönüne alınması gereken bir husus da onun bu bağlamdaki görüşleridir.

Gazzâlî'nin, *tevellüd* doktrinini eleştirisi incelenirken, onun zihin dünyasında *tevellüd* ve *sebeplilik* düşüncesinin eşanlı olduğu belirtilmek gerekmektedir.²³¹ Böyle bir anlayışla *tevellüd* doktrinini eleştiriye koyulan Gazzâlî'ye göre, *tevellüd*; "ceninin (çocuk) anne karnından, bitkilerin yerden çıkması gibi, bir cismin diğer bir cisimden çıkmasıdır. Böyle bir durum arazlarda muhaldir."²³² Buna göre, hareketi araz olarak kabul eden Gazzâlî için elin hareketiyle, yüzüğün ve yine elin suda hareketiyle, suyun hareketinin meydana gelmesi anlaşılabilir bir şeydir. Zira elin hareketinin diğer hareketleri doğuracak bir batını (cevf) bulunmamaktadır ve yine elin içerisinde hareketleri meydana getirecek bir şey de yoktur. Durum böyle olunca, yüzüğün ve suyun hareketinin, elin hareketinden meydana gelmesinin gözlemlenen bir vâkıa olduğunu söylemek Gazzâlî'ye göre, ortada bir *tevellüd* bulunduğunu kanıtlanamamaktadır. Gözlem yalnızca, yüzüğün ve suyun hareketinin, elin hareketiyle birlikte olduğunu göstermektedir.²³³

Tartışmanın bu noktasında atomculuğun bir ilkesi olan, kudretin (cevher ve arazdan oluşan) her varlığa taallukunun ortaya çıkardığı bir takım güçlükler devreye girmektedir ki bunlar **Tehâfüt**'te de sözkonusu edilen çirkinliklerdir (*şeniât*). Sözgelimi Allah herşeyi tek tek yaratıyorsa, elin hareketi olmaksızın parmaktaki yüzükte ve elin, içerisinde bulunduğu suda hareket yaratılması mümkün müdür? Gazzâlî'nin bu soruya verdiği cevap, onun imtinadan ve mantıksal zorunluluktan ne anladığını belirlemekle ortaya çıkaracaktır.

Daha önce belirtildiği gibi, Gazzâlî *imkân*, *imtina* ve *vücûb* kavramlarını ontolojik düzlemde soyutlayarak mantıksal düzlemde ele almış ve mantıksal olarak imkânsızlığa yol açan birşeyi kudret dahilinde görmemiştir.²³⁴ Varlık düzeninde değişmez zorunlu ilişkileri reddeden düşünürümüz, çirkinliklere

229 Gazzâlî, a.g.e., s. 93-94.

230 Bu konuda ayrıca bkz, **İktisâd**, s. 120.

231 Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 254; M. Fahri, a.g.e., s. 61.

232 Gazzâlî, **İktisâd**, s. 128; M. Fahri, *tevellüdün doğma, doğurma kökünden gelmiş olmasını Gazzâlî'nin bu kabulüne makul olma durumu kazandıran, linguistik bir faktör olarak değerlendirir*, bkz. a.g.e., s. 70, dpt. 19.

233 Gazzâlî, **İktisâd**, s. 125, 129. Daha öncede belirtildiği gibi Gazzâlî için ateş ve pamuk örneği de aynı şeyi ortaya koymaktadır.

234 Gazzâlî, **İktisâd**, s. 129.

yol açmasını diye mantıksal düzlemde zorunluluk ilişkilerini kabul etmiş²³⁵ ve imkânsız şu şekilde tanımlamıştır: “Muhâl, birşeyi aynı anda kabul ve reddetmektir (nefy) veya genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek ya da ikiyi kabul edip biri reddetmektir. Bu türden olmayan şeyler muhâl değildir. Muhâl olmayan da kudretin dahilindedir (*makdûr*).”²³⁶ Bu tanımlamaya göre,, Gazzâlî, örneğin siyah ile beyazın aynı anda birlikte bulunamayacağını, bir kimsenin aynı anda bir yerde hem var hem yok olamayacağını söylemektedir. Bunun gibi cansız varlıklarda, bilginin yaratılmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Zira idrak (bilgi), "cansız varlık" kavramıyla birlikte bulunamayacak bir niteliklidir.²³⁷

Gazzâlî, *tevellüd* bahsinde sözkonusu olan imkânsızlıklara bu düşüncesiyle sınırlama getirmeye çalışmıştır. Ancak ortada hâlâ bir takım güçlükler mevcuttur. Şöyle ki eğer elin hareketi yüzüğün hareketinin kaynağı değilse niçin ikisi de ayrı ayrı yaratılmasın veya birinin varlığıyla diğeri varlığı arasındaki ilişki ne tür bir ilişkidir? İşte bu tür sorular Gazzâlî'nin mantıksal zorunluluktan neyi anladığını vuzuha kavuşturmayı gerektirmektedir.

Düşünürümüze göre, nasıl ki idrak (bilgi) canlı olmanın bir şartıysa ve bunun kabul edilmemesi imkânsızlığa yol açıyorsa, zihinsel olarak zorunluluk arzeden ilişkilerin reddedilmesi de imkânsızlığa yol açmaktadır.²³⁸ Aklen zorunlu olan ilişkiler ise üç kısma ayrılmaktadır.²³⁹

a) Karşılıklı uygunluk (*mütekâfîe*) içeren sağ-sol ve alt-üst gibi ilişkiler. Bu tür ilişkiler de tarafların birinin yokluğu, zorunlu olarak diğeri de yokluğunu gerektirir. Çünkü birisinin gerçekliği ancak diğeri de varlığıyla sözkonusudur.

b) Karşılıklı uygunluk taşımayan, fakat birinin diğeri önceden önce(likli) olduğu ilişki türü. Şart ve şartlı ilişkisi bu tür bir ilişkidir. Şartın yokluğu şartlının da yok olmasını gerektirir, ancak her ne kadar şart olmadan şartlı var olmasa da şartlı varlığa getiren şart değildir. Örneğin hayat, ilmin şartıdır ve hayatın olmaması ilmin de olmayışını gerektirir. Bununla birlikte ilmi meydana getiren hayat değildir.

c) Bütün sebeplerin bilindiği illet-malül ilişkisi. Bu tür ilişkiler de eğer sonucun bir tek sebebi var ise, sebebin yokluğu zorunlu olarak sonucun da yokluğunu gerektirir. Eğer sonucun birden fazla illeti varsa

235 M. Fahri, a.g.e., s. 61.

236 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 203; Goodman Gazzâlî'nin bu tanımlamasını, Eş'ari'nin ve haleflerinin, aşırı vesileliliğin, çelişkileri kabul derecesine varan düşüncelerini elimine etmeleri ve mantıksal olarak bu tür şeyleri imkânsız görmelerine bağlamaktadır. Yazar bu durumu, bir bakıma Eş'ari atomculuğunun bir kısım mantık ilkesine riayeti şeklinde yorumlar, a. g. m., s. 103-104.

237 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 204.

238 Gazzâlî, *İktisâd*, s. 129.

239 M. Fahri, a.g.e., s. 62.

bütün bu illetler nefyedilmedikçe, malülün yokluğu gerekmez; yani bu illetlerden birini nefyetmek malülün yokluğunu gerektirmez.²⁴⁰

Zorunluluk taşıyan bu üç tür ilişkiyi *tevellüd* konusuna uyarlarken, Gazzâlî *tevellüd*ü iki kategoriye ayırmaktadır. Birincisi şart ve şartlı ilişkisine uygun gelen, elin sudaki hareketiyle, suda meydana gelen harekettir. Düşünürümüze göre, elin hareketinin yaratılması için, hareket edeceği yerin boş olması şarttır. Zira cevherin yer işgal etmesinin şartı, hiç şüphe yok ki işgal edilecek yerin boş olmasıdır. Eğer elin hareket edeceği yer boş değilse, önce bu yerin boşaltılması gerekir, yani önce suyun hareket ettirilmesi, elin hareketi için bir şarttır. Ancak bu demek değildir ki elin hareketi suyun hareketini meydana getirmektedir. Bunların birbirleriyle olan ilişkisi, biri diğerinin varlığına sebep olmaksızın zorunlu bir ilişkidir. *Tevellüd*ün ikinci şekli ise, illet-malül ilişkisine uygun gelendir.²⁴¹ Bu tür ilişkilerde birlikteliğin bozulması mümkündür. Zira *Sünnetullah*'ın akışı içerisinde süreklilik arz eden, örneğin, ateşle temas ettiğinde pamuğun yanması ve buz parçasına dokunduğunda elin üşmesi gibi birliktelikler âdet hükmüncedir ve bu birlikteliklerin bozulması imkânsız değildir.²⁴² Bu tür bir ilişkide *zorunluluk* iddia edebilmek için, Gazzâlî'ye göre, görünürdeki sebebin, "yegâne sebep" olduğunu ve başka sebeplerin bulunmadığını var saymak gerekmektedir ki böyle birşeyin olmadığını onyedinci mesele- nin birinci düzleminde ortaya koymuştu.

Bu çerçevede Gazzâlî'nin düşüncelerini daha anlaşılır kılan bir açıklamaya da *Miyarü'l-ilm*'de rastlanmaktadır. Düşünürümüz bu eserde kıyasın kesin bilgi ifade eden öncülleri arasında zikrettiği "tecrübî bilgi" hususunda, *Tehâfüt*'e atıfta bulunarak şu soruyu sormuştur: "Kelâmcılar gözlemlenen sebep ve sonuç ilişkisinin zorunlu bir ilişki olmadığını söylerken, tecrübî bilginin kesin bir bilgi olduğu nasıl söylenebilir?" Gazzâlî cevabında bu konunun hakikatinin *Tehâfüt*'te ortaya konduğunu, ancak şu kadarını bilmek gerektiğini söylemektedir: "Değil bir kelâmcı, akıl sahibi olan bir kimse bile, oğlunun boynunun kesildiğini haber alınca, onun öldüğünden şüphe etmez. Ancak burada önemli olan sebep-sonuç birlikteliğinin ne tür bir birliktelik olduğunu düşünmektir. Bu birliktelik zorunlu bir birliktelik olup değişmesi imkânsız mıdır? Yoksa *Sünnetullah*'ın ezeli ve değişmez olan hükümünün bir gereği midir? (Gerçekte sebep hangisidir?). Burada önemli olan birlikteliğin kendisi değil, ne türden bir birliktelik olduğudur. Yoksa sonucun (ölüm) varlığından şüphe etmek sırf vesvesedir."²⁴³

Gazzâlî'nin atomculukla ilgili tutumu çerçevesinde gözönüne alınabilecek bir başka husus da cinslerin dönüştürülmesi konusunda ortaya koyduğu dü-

240 Gazzâlî, *İktisâd*, s. 205, 206.

241 Gazzâlî bu noktada da illiyeti *tevellüd*le özdeşleştirmiştir.

242 Gazzâlî, *İktisâd*, s. 128, 129.

243 Gazzâlî, *Miyarü'l-ilm*, s. 190, 191.

şüncelerdir. Ona göre, bazı kelâmcılar bir cinsin başka bir cinsde dönüştürülmesini mümkün görmüşlerse de böyle birşey mümkün değildir. Zira siyahlık, siyah olma özelliğini kaybetmeden başka birşeye dönüşemez. Ya siyah olarak kalmaya devam edecek ya da örneğin kendisine eklenen başka birşeyle (kudret) birlikte bulunacaktır. Yoksa siyahlığın kudret gibi farklı bir cinsde dönüşmesi akıl dışı birşeydir. Bu şekilde müşterek maddesi olmayan türlerin birbirine dönüşmesi imkânsız olmakla birlikte, (Örneğin kanın spermaya suyun buhara dönüşmesi gibi) müşterek bir maddesi olan varlıkların birbirine dönüşmesi imkânsız değildir. Düşünürümüz âsânın yılanı, toprağın canlıya dönüşmesini işte bu çerçevede mümkün gördüğünü söylemektedir.²⁴⁴

Şimdi yukarıda ortaya konan verilere dayanılarak Gazzâlî'nin *atomculuğu* konusunda şu değerlendirme yapılabilir: O, sebeplilik tartışmalarında *atomculuğu* ilke olarak kabul etmiş ve bu teoriyi *el-İktisâd*'da kullanmıştır. Zaten onun eleştirel yaklaşımının en temel dayanağı Eş'arî atomculuğu üzerine isnat edilmiş vesileci bir imkân metafiziğidir. Başka bir ifadeyle, Gazzâlî, sebepliliği eleştirirken atomcu metafiziğin temel zihni kalıplarını kullanmıştır. İslâm atomculuğuyla, sebepliliğin inkârı arasında Wolfson'un belirttiği şekilde net bir ayırımın yapılabilmesi oldukça zordur. Bununla birlikte Eş'arî atomculuğunun kabul ettiği mantıksal ilkeler ölçüsünde Gazzâlî'nin aşırı vesileci-atomcu düşünceleri benimsememiş olduğu da söylenebilir.

Bu konuda önemli bir husus da şudur. Gazzâlî bir taraftan Eş'arî atomculuğunun temel ilkelerini kabul edip atomculuk çerçevesinde oluşturulan imkân metafiziğini, felsefi düşünceyi özellikle de illiyet konusunu eleştiride kullanırken, diğer taraftan atomculuğun birtakım güçlükler taşıdığından farkında olarak yer yer bu teoriyi ortaya koymaktan imtina etmiştir.²⁴⁵

Burada makâlemize son verirken, konunun ve konuyla bağlantılı tartışmaların muayyen bir netlik kazanmış olduğunu düşünüyoruz. Ancak üzerinde hassasiyetle durduğumuz ve daha önce de yer yer hatırlatmaya çalıştığımız birtakım kanaatlerimiz bizleri sübjektif de olsa nihai bir yargıya varmaktan alıkoymaktadır. Gerçekten, müsülmanca düşünenebilen insanların herhangi bir meselede teemmüle dayalı akıl yürütmelerinin müsademe etmeye başladığı andan itibaren kısa sürede kaçınılmaz olarak kendisine varacağı merkezî bir kavşak şeklinde algıladığımız, kelimenin tam anlamıyla bir İslâm âlimi prototipi olan İmam Gazzâlî'nin düşüncelerinin mevzî veya küllî bir portresini ortaya koymak uzun zaman, gayret ve samimiyet gerektirmektedir. Öyle ki örneğin Gazzâlî'nin filozofları eleştirisi hususunda; tekfir konuları, nübüvvet, isbât-ı vacib ve sıfatlar da dahil olmak üzere bütün tartışmalarla, bu tartışmaların taalluk ettiği teorik ve pratik gerçeklikler nazar-ı dikkate alındıkta, yine de nihai bir yargıya varılmayacağı muhakkaktır. Buna ilaveten;

244 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 204 (Goodman bu düşünceleri Gazzâlî'nin atomcu ve vesileci anlayışı reddedişinin en açık delili olarak kabul etmektedir. Ancak ileride Gazzâlî'yi değerlendirirken bu durumun düşünürümüzü seleflerinden ayırdeden bir nitelik olmadığı görülecektir.

245 Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 211.

el-Maksadu'l-Esnâ, Kitâbu'l-Erbain, Mişkâtü'l-Envâr, Risaletü'l-Ledünniyye, Madnunlar ve özellikle de İhyâ gibi eserlerin ayrıntılı bir şekilde ve bu perspektiften incelenmesinin gerekli olduğunu da düşünmekteyiz. Bir başka açıdan, yine örneğin onun İslam düşünce tarihinde; kelâm, mantık, tabii bilimler, fıkıh usûlü ve felsefî tasavvuf gibi alanlarda belirleyici yönünün tam olarak ortaya konabilmesi için, bu disiplinlerin Gazzâlî öncesi ve sonrasındaki durumunun derinliğine incelenmesi ve buna binaen bir sonuca varılması gerekmektedir.

Kaynakça

Gazzali'nin Eserleri

- Gazzalî, *Cevâhirü'l-Kur'ân* (nşr. Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye) Beyrut 1990.
- _____, *el-Maznûn Bihî alâ Gâyri Ehlihi*, "Mecmuatü Resâili'l-İmam el-Gazzâlî" içinde, Beyrut 1986.
- _____, *er-Risâletü'l-Ledünniyye* "Mecmuatü Resâili'l-İmam el-Gazzâlî" içinde, Beyrut 1986.
- _____, *İhyâu-ulûmi'd-dîn*, Beyrut 1991.
- _____, *el-Madnunu's-Sağır*, "Mecmuatü Resâili'l-İmam el-Gazzâlî" içinde, Beyrut 1986.
- _____, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (nşr. Fazlı A. Şehâdî), Beyrut 1982.
- _____, *el-Munkuzu Mine'd-Dâlâl*, (nşr. Ahmed Şemsüddin), "Mecmutu Resâili'l-İmam el-Gazzâlî" içinde.
- _____, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1969.
- _____, *Fedâihü'l-Batiniyye* (nşr. A. Bedevî), Kahire 1964.
- _____, *Kitabu'l-İlmâ fi İşkâlâti'l-İhyâ*, "İhyâu ulûmi'd-dîn içinde", Beyrut 1991.
- _____, *Makâsîdü'l-Felâsife*, (nşr. Muhyiddin Sabri el-Kürdî), ts.
- _____, *Mirâcu's-Sâlikin* "Mecmuatü Resâili'l-İmam el-Gazzâlî" içinde, Beyrut 1986.
- _____, *Miyarü'l-İlm* (nşr. Süleyman Dünya), Mısır 1961.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Macid Fahri), Beyrut 1990.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire tsz.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife* (trc. H. Bekir Karlığâ), İstanbul 1981.

Klasik Kaynaklar

- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Weisbaden 1980.
- _____, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne* (nşr. Abbas Sabbâğ), Beyrut 1953.
- _____, *İstihsânü'l-Havd fi'l-İlmi'l-Kelâm* (nşr. Mc Carthy), Beyrut 1953.
- Bâkîllânî, *el-İnsâf* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1993.
- _____, *Kitabu't-Temhid*, (Nşr; Richard J. Mc. CARTHY), Beyrut 1957.
- Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, (İFAV 41 nolu neşir, tsz. ve Nâşiri belirtilmemiş).
- _____, *Kitabu'l-İrşâd*, (Nşr. ; Es'ad Temîm), Beyrut 1992.
- Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1988.
- Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994.

- Fârâbî, **Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla** (nşr. A. M. Neccâr), Beyrut 1991.
 _____, **es-Siyâsetu'l-Medeniyye** (nşr. Fevzi, M. Neccâr), Beyrut 1993.
 _____, **Makâletü Ebi Nasr fi mâ yesihhu ve mâ la yesihhu min ahkâmî'n-nucûm** (nşr. C. A. Yasin), Beyrut 1987.
 İbn Sina, **eş-Şifâ**, el-İlâhiyyât, I-II (nşr. G. C. Anawati, s. Zayed Süleyman Dünya, M. Yusuf Mûsâ, Kahire 1960.
 _____, **eş-Şifâ**, et-Tabi'iyât, es-Simâu't-tâbi'i (nşr. Saïd Zâyed), Kahire 1983.
 İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-Edille**, Mâhmud Kâsım, Kahire 1964.
 _____, **Tehafütü't-Tehafüt** (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1992.
 _____, **Tehâfütü't-Tehâfüt** (İng. çev. S. V. Den Berg), England 1987.
 _____, **Telhîsu mâ ba'de't-Tabî'a** (nşr. Osman Emin) Kahire 1958.
- eş-Şehrîstânî, **el-Milel ve'n-Nihâl** (Nşr. Muhammed S. el-Kıylânî), Beyrut, ts.
 el-Cürcânî, **eş-Şerîf Ali b. Muhammed, Kitâbü't-Târifât**, Beyrut 1988.

Diğer Kaynaklar

- Abrahamov B. , Al-Ghazâlî's-Theory of Causality, **Studia Islamica**, Paris 1988, LXVII.
 Ahmet Asım Efendi, **Kâmus Tercemesi**, İstanbul 1304
 Âlûsî, Hisam M., **The Problem of Creation in Islamic Thought**, Cambridge 1965.
 Bedevî Abdurrahman, **Müellefâtü'l-Gazzâlî**, Kuveyt 1977.
 el-Câbirî, Muhammed A., **Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî**, Beyrut 1992.
 Çankı, Mustafa Namık, **Büyük Felsefe Lugati**,
 Davidson, Herbert A., **Proofs For Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**, New York 1987.
 Dağ, Mehmet, **İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü** (basılmamış Doçentlik tezi), Ankara 1978.
 Ebu Zeyd, Muna Ahmed, **et-Tasavvurü'z-Zerrî fi'l- Fikri'l-Felsefiyi'l-İslâmî**, Beyrut 1994.
 Ertuğrul, İ. Fennî, **Lugatce-i Felsefe**, İstanbul 1341.
 Fahri, Mâcid, **Islamic Occasionalism**, London 1958.
 _____, "Occasionalism", **E.R.E** (nşr. Mircea Eliade), New York 1987.
 _____, **İslâm Felsefesi Tarihi** (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987.
 Şeyh, M. Said, "Gazzâlî", **İslâm Düşüncesi Tarihi** (trc. M. Armağan, nşr. M. M. Şerif), İstanbul 1990.
 Goodman, L. E., Did Al-Ghazâlî deny Causality?, **Studia Islamica**, XLVII.
 el-İrâkî, M. Atıf, **el-Felsefetü't-Tabiiyye inde Ibn Sînâ**, Kahire 1969.
 Karlğa, H. Bekir, **Filozofların Tutarsızlığı** (Tehafütü'l-Felâsife trc.), İstanbul 1981.
 _____, **İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi** (Faslu'l-Makâl Metin ve Tercüme), İstanbul 1992.
 Kogan, Bary, **Averroes and the Metaphysics of Causation**, New York 1985.
 Kutluer İlhan, "Determinizm" md., **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 1994.
 _____, "İlliyyet", md.; **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Yayınlanmamış);
 _____, "Cevher" md. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**.
 Laland, André, **Vocabulaine Technique el-Critique de la Philosophie**, Paris 1928.
 İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut 1990
 Marmura, Michael E., "Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his Tahâfüt", **Islamic Philosophy and Mysticism** (Edt; Parviz Morevedge), New York 1981.

- el-Merzuki, Ebu Yakub, **Mefhumü's-Sebebiyye inde'l-Gazzâlî**, Tunus (ts.).
- Pines, S., **Mezhebü'z-Zerre inde'l-Muslimîn** (trc. M. Abdilhâdi Ebu Rîde), Kahire 1946.
- Salîba, Cemil, **el-Mu'cemü'l-Felsefî**, Beyrut 1982.
- Sosa, Ernest-Tooley, **Causation**, Nşr. a. mlf., New York 1993.
- Taylan, Necip, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İstanbul 1989.
- _____, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul 1994.
- Taylor, Richard, "Causation", **Encyclopedia of Philosophy** (Nşr. Paul Edwards), New York 1972.
- et-Tehânevî, **Keşşâfû İstîlahatî'l-Fünûn**, Kalkuta 1826, İstanbul 1984.
- Tennant, F. R. , "Occasionalism", **Encyclopedia of Religion and Ethics** (Nşr., J. Hastings), New York, 1951.
- _____, "Cause, Causality", **Encyclopedia of Religion and Ethics** (Nşr. J. Hasting), New York 1951.
- Topaloğlu, Bekir, **İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre, Allah'ın Varlığı**, Ankara 1992.
- Türker, Mubahat, **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara 1956.
- _____, **Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara 1969.
- de Vaux, Carra, **el-Gazzâlî** (arp. trc. Âdil Zuaytır) Beyrut 1958.
- Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi** (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991.
- Wolfson, Harry Austryn, **The Philosophy of the Kalâm**, Massachusetts 1976.