

İslam düşüncesinde nedensellik problemi doğa ve tarih algımız üzerine

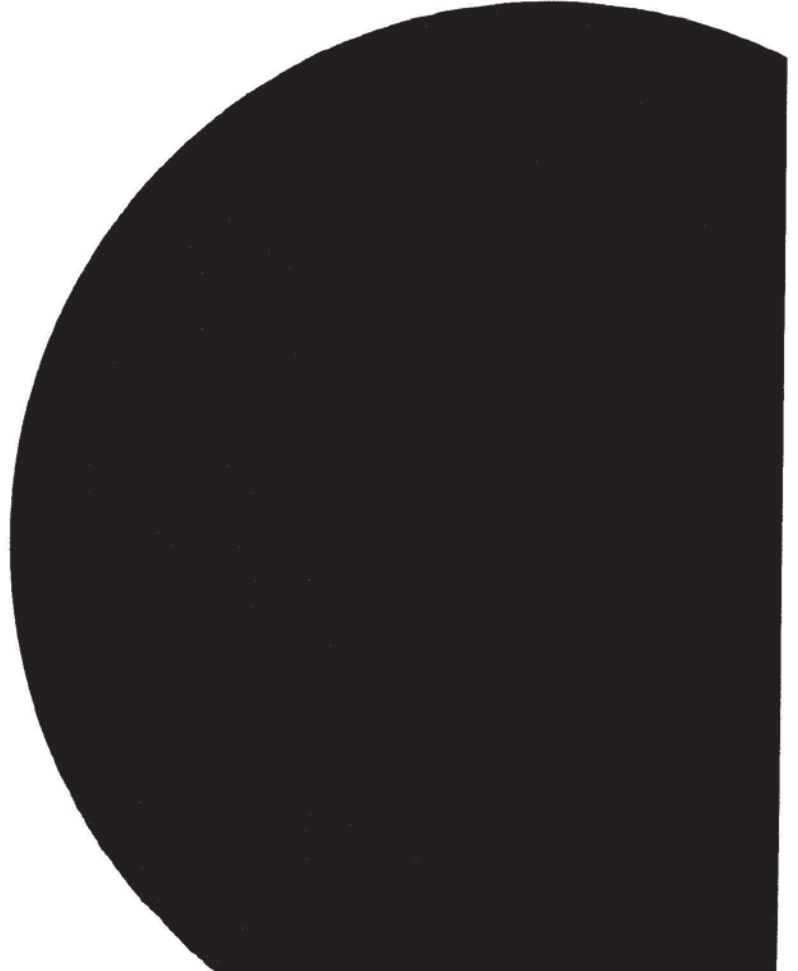
Mehmet EVKURAN

Doç.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doğa Felsefesi ve Nedensellik

İlliyet problemi, İslam düşüncesinde varlık problemi olarak ele alınmıştır ve Allah-âlem ilişkisinin bir parçasıdır. Felsefe tarihinde sebeplilik, illiyet, nedensellik ve kozalite gibi kavramlarla karşımıza çıkan bu sorun, varlık bilim ve doğa felsefesi konusudur.¹ Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden bu yana düşünürler, evrendeki devinimi ve doğadaki oluş ve bozuluş çevrimini açıklamaya çalıştılar. Evrendeki değişimi ve varlıklar arasındaki etkileşimi konu alan nedensellik kuramı, felsefenin de köklü sorunlarından. Özellikle doğa felsefesi bu konuya ayrılmıştır. Evren üzerine söz söyleyen her sistem nedensellik sorununa eğilmek zorunda kalmıştır.²

İslam felsefesinde *illiyet* nazariyesi olarak bilinen konu, *illet* ve *ma'lûl* kavramları ekseninde dönmüştür. *İllet* sebep, etken; *ma'lûl* sebebin yol açtığı sonuç, sebepten etkilenen şeydir.³ Buna göre illiyet kavramı, sebep-sonuç ilişkisini anlatır. Bu, hem felsefi ve kuramsal alandaki ilişki hem de doğadaki nesnelere arasındaki süreklilik ilişkisidir. İslam filozofları, illet ile malûl arasındaki ilişkinin incelenme-



sini, metafiziğin temel meseleleri arasında saydılar. İbn-i Rüşd' göre nesnelere ilk illete ve *el-mebdeu'l-evvel'e* kadar götürmek metafizik bir çalışmadır. İlet, malûl ve bunların ortasındaki nesnelere (evsât) arasındaki ilişkiler, varlık ve hareket bakımlarından incelenir.⁴ Varlık'ın, ilk ilke olan Allah'a nispetle incelenmesi, varlıkların birbirlerine nasıl etki ettikleri ve ilk nedene kadar illiyet zincirinin nasıl kurulduğunu göstermek, illiyet nazariyesinin varlıkbilimsel sorunlarıdır.⁵ İbn-i Sinâ, Metafizik'in (ilâhiyat), nesnelere ilk sebeplerini, sebeplerin sebeplerini (*müsebbibu'l-esbâb*) ve ilkelerin ilkesini inceleyen ilim olarak tanımlar.⁶

Eş'arî kelâm sisteminde ilâhî irâde ve ilâhî hikmet kavramı, varlıkla ve bilgiyle ilgili her sorunu çözen bir anahtar olarak kullanılır. Buna bağlı olarak eşyada belirli oranda bile rasyonel bir nedensellik ilişkisi kabul edilmez.

İlliyet kavramı, yasa ve düzen çağrışımı yapar. İslam düşünce geleneğinde olsun Yunan felsefesinde olsun nedensellik kavramının ortak bir anlam muhtevası bulunmaktadır. Evrendeki her şeyin bir nedeni vardır ve aynı nedenler aynı koşullar altında daima aynı sonuçları verirler. Her *ma'lûl* (sonuç ya da olay) bir *illete* (sebepe, etki) dayanır. Bir illet hep aynı ma'lûlü meydana getirir.⁷ İslam felsefesi ve Kelâm'da *illiyet*, nesnelere arasında bulunan ve aynı sebeplerin aynı sonuçları zorunlu olarak verdiği prensip anlamında kullanılmıştır. İbn-i Rüşd, metafizikte kullanılan kavramları açıkladığı metafizik eserinde, ıztrâr kelimesini bu anlamda kullanmıştır. O, ıztrâr kavramını "bir nesnenin, ancak kendisiyle var olabileceği şeyle arasındaki ilişki" olarak tanımlar. Bu tanım, nesneyi maddî yönüyle ele alır. Nesnelere var olmaları için ihtiyaç duydukları diğer maddî varlıklarla olan ilişkilerini anlatan ıztrâr kavramı, illiyet prensibine dayanır. O, "kanı olan her canlı, nefes almak zorundadır" sözünü ıztrârâ örnek gösterir.⁸

Filozoflar, evrende bir nedensellik ilişkisi bulunduğunu ve her varlığın sahip olduğu özsel nitelikler nedeniyle başka varlıklarla etkileşime geçtiğini, belirli nedenlerin belirli sonuçlar doğurduğunu, bu ilişkinin de zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Nedensellik ilkesinin maddeci ve metafizik alanlarda birbirinden

farklı yorumları vardır. İlliyet/nedensellik prensibinin maddeci bir yorumunun yanında dinî ve teolojik yorumları da vardır. Teologlar ve bazı filozoflar evrende Tanrı tarafından konulan bir illiyet ilişkisinin bulunduğu inancıyla inanmışlardır. Ancak bu illiyet, maddî ve ontolojik açıdan zorunlu olmaktan çok, Tanrı'nın kudretine ve iradesine bağlı olarak çalışır. Ve temelde *mümkündür*.

Determinizm, nedensellik ile ilgili önemli bir kavramdır. Olayların ve sonuçların nedenleri, onların dışında değil, yine fizik dünyadadır. Determinizmin yoğunluğu, nedenselliğin nasıl yürütüldüğüyle doğrudan orantılıdır. Katı bir nedensellik düşüncesi, mekanik bir dünya görüşüne yol açabilmektedir. Bu da nedenselliğe determinizm statüsü vermektedir. Kurallarını, işleyişini, tasarımını nesnelere arasındaki maddî nedensellik ilişkisinden alan bir evren algısı, aşkın bir referansı geçersizleştirmekte ve mekanizme götürmektedir. Gerçekten de materyalizmi, İlk Çağda Demokritos'un atomculuğuyla başlatmak genel bir eğilimdir. Zira onun atomculuğu beraberinde mekanizmi ve o da maddeci bir evren anlayışını getirmekteydi.⁹

Gayeci evren tasavvurlarına İlk Çağda da rastlanır. Buna, teleolojik dünya görüşü de denir. Teleolojik evren anlayışı, amaçlı bir varlık anlayışını benimseyen Platon'un başlıca gündemidir. Doğadaki düzeni iyi ideasına ve idealar dünyasına bağlayan Platoncu felsefe açısından, canlı cansız her varlığın doğası gereği bir işlevi vardır. İşlevini yerine getiren varlık, başarılı, ehliyetli, yeterli ve erdemli bir varlıktır. Platon'un erdem anlayışı bu amaçlılık ilkesinden çıkar. Ona göre erdem, bir varlığın ya da organizmanın payına düşen işlevi gereğince yerine getirmesiyle açığa çıkmaktadır.¹⁰

İlk Çağda felsefenin önemli tartışma gündemlerinden birini, *gayecilik* ve *mekanizm* arasındaki çekişme oluşturuyordu. İçinde bulunduğumuz âlem, gelecekteki bir gayeye yönelik olarak gerçekleşen olaylardan mı oluşuyordu? Yoksa olaylar bir amaçtan yoksun biçimde birbirini izleyen ve aralarında katı bir maddî gereklilik esasınca mekanik olarak çalışan olaylara mı bağlıdır? Sorunu özlü şekilde dile getiren bu soruya verilen olumlu cevap gayecilik¹¹ (*finalisme*), olumsuz cevap da mekanizm¹² (*mécanisme*) akımını oluşturdu. Gayeciler, doğayı organik bir bütün gibi görürlerken mekanizmi savunanlar, böylesi bir bütün-

lüğü kabul etmezler. Grek materyalistleri atomculuk kuramına burada başvururlar. Sonsuz sayıda küçük maddî unsurlar olan atomlar, onların birbirlerini iterek meydana getirdikleri olaylar zincirleme bir sebep-sonuç etkisiyle evrendeki maddî hareketi, hareket de oluş ve bozuluş çevrimini ortaya çıkarıyordu.¹³

Madde-ötesi aşkın bir anlamdan ve amaçtan yoksun mekanik bir dünya görüşünün varacağı nokta kaçınılmaz olarak materyalizmdir. Nedenselliğe inanan filozoflar Orta Çağ skolastik anlayışının ortaya koyduğu ve Tanrı'yla sıkı sıkıya göbeğinden bağlı evren tasarımına karşı, daha mesafeli/gevşek bir yaklaşım geliştirmek istemişlerdi. Bu süreçte yapılan ilk tartışmalar Tanrı'nın evren ile olan ilişkisinin ne'liydi.¹⁴

Cevaplanması gereken soru şuydu: Tanrı evreni birebir ve anlık kararlar vererek, öngörülemez ve nedensiz olarak mutlak iradesiyle mi yönetiyordu? Yoksa Tanrı'nın evreni yönetmesi doğrudan değil de dolaylı mıydı? Tanrı'nın, yine kendisinin belirlediği yasalar aracılığıyla evreni yönetmesi düşünülemez miydi? Görüldüğü gibi nedensellik ile ilgili ilk tartışmalar teoloji-içi metafizik tartışmalardı. Temel sorular, yine metafizik sistem içinde sorulmuş ve sistemle uyumlu açıklamalar aranmıştı. Sonuçta metafizik nitelikli bir nedensellik düşüncesi çıkmıştı. Buna göre Tanrı, yarattığı evrende bir illiyet/nedensellik ilişkisinin bulunmasını, belirli bazı sebeplerin belirli sonuçları vermesini istemiş ve nesnelere buna göre düzenlemişti. Başlangıcında Tanrı'nın evreni nasıl idare ve tanzim ettiğiyle ilgili olarak başlayan teolojik nitelikli bir tartışma, zamanla başta Tanrı olmak üzere aşkın öğelerden arınmış, kendi kendine yeterli bir evren görüşüne doğru evrilmiştir. Özdevinimli doğa anlayışının maddeci formunun, Tanrı'ya ihtiyaç duymayan bir yönde geliştiği ve doğayı metafizik anlamından kopardığı açıktır.¹⁵

Allah'ın mutlaklığı karşısına varlığın mümkün oluşunu yerleştiren varlık düşüncesini benimseyen Eş'arî kelâmı; varlığı, nesnelere doğasını ve işleyişlerini araz statüsüne indirgemştir.¹⁶ Bu yaklaşım, evrendeki rasyonalitenin inkârına yol açmıştır. Sanki rasyonel bir öz ve sabit rasyonel bir ilişkiyi benimsemek, Allah'ın yetkinliği düşüncesine hâlel getirmektedir. Eş'arî kelâmına egemen olan ve Allah-âlem arasındaki ontolojik karşıtlık ilkesi, atom/cevher anlayışında da kendini gösterir. Bir tarafta sonsuz güç,

kudret ve irade sahibi olan Tanrı, diğer tarafta ise sınırlı, sonlu/mahdût, yaratılmış/mahlûk bir evren düşüncesi, Eş'arî kelâmının karakteristiğini oluşturmuştur.¹⁷ Tanrı'yı, kendi yarattığı ve belirli bir özerklik verdiği evrenle karşı karşıya getirmek metafizik bir kışkırtma sayılır ve bunun sonucu önceden bellidir. Bu nedenle Eş'arî sistemin temelinde yatan yaklaşımı, "bir nevi irade felsefesi (volontarisme)" olarak tanımlamak mümkündür.¹⁸

Eş'arî kelâm sisteminde ilâhî irade ve ilâhî hikmet kavramını, varlıkla ve bilgiyle ilgili her sorunu çözen bir anahtar olarak kullanılır. Buna bağlı olarak eşyada belirli oranda bile rasyonel bir nedensellik ilişkisi kabul edilmez. Eş'arî kelâmı bunu, Allah'ın her an varlıkla ilişki içinde bulunduğu fikrini felsefî alana taşıyarak yapar. Allah'ın yaratması ve yönetmesi, birebir ve kesintisiz varoluşsal bir ilişkidir. Eş'arî kelâmcıları Allah'ın kendi gücünü ve iradesini sadece ilk yaratmada ve düzenlemede göstermekle kalmadığı, aksine her an varlık üzerinde doğrudan etkin olduğunu savunurlar.¹⁹ Buna göre; Allah'ın iradesi yalnızca yaratmaya inhisar etmez. Onun kudreti de yalnızca yaratma aşamasında kendini gösteren anlık bir etki değildir. Eşyada üzerinde Allah'ın yaratma ve yönetme ilişkisi her an yürürlüktedir. Bu yaklaşım açısından nedensellik ilkesi, felsefî olarak anlamsız, diğer yandan da yaratıcının yetkilerini sınırlandırdığı gerekçesiyle teolojik açıdan tehlikelidir.²⁰

Mutezile kelâmcılarının İslam rasyonalistleri oldukları düşüncesi o kadar doğallaşmıştır ki, bazı çevrelerde onların neredeyse nassı dikkate almadıkları kanaati yerleşmiştir. Bu kanaat yanlıştır.

İlliyet prensibinin kelâmcılar ve felsefeciler tarafından dinsel sistemle uyumlu kılınarak yumuşatılmış bir formu vardır. Bu doğrultuda düşünen filozof ve kelâmcılar, illiyet sorununu Eş'arî kelâmcıların yaptığı gibi, Tanrı-varlık karşıtlığı çerçevesinde değerlendirmediler. Daha çok "ma'lûlün illete ihtiyacının ölçüsü" temelinde tartıştılar. Konuyu bu şekilde ele almak kendi felsefî yerine iade etmekte ve ilgisiz konuların bile bir "iman meselesi" olarak ele alındığı bağlamdan kurtararak, soğukkanlı bir düzleme taşımaktaydı. İbn-i Rüşd, sebeplerin sonuçlar üzerindeki

etkilerini inkâr eden bir kişinin, ilmi de inkâr ettiğini söyler. Çünkü ilim, nesnelere sebepleriyle birlikte bilinmesidir. Hikmet/felsefe de gizli sebeplerin araştırılmasıdır. Bu bakımdan sebeplerin inkârı, ilmin ve felsefenin de kökten reddedilmesidir. İslam filozofları nedenselliği daima metafizik bir düzleme bağlı olarak okumuşlardır. Onlara göre mümkün âlemde görülen nedensellik de yine tüm mümkünler gibi varlığını Allah'a borçluydu.²¹

İbn-i Sinâ, sebeplerin araştırılmasının, metafizik ilminin (*ilâhiyyat*) konusuna girdiğini belirtir. Ona göre varlık olmaları yönünden sebepler ve bu yönden onlara ilişkin diğer konular metafizik açıdan incelenmelidir. Sebepler, sonunda ilk sebebe, kendisi için başka bir sebep bulunmayan ilk kaynağa kadar incelenmelidir. Sebepler konusunun varlık konusu olması da işte bu yönüyledir.²²

İlliyet prensibinin kelâmcılar ve felsefeciler tarafından dinsel sistemle uyumlu kılınarak yumuşatılmış bir formu vardır. Bu doğrultuda düşünen filozof ve kelâmcılar, illiyet sorununu Eş'arî kelâmcıların yaptığı gibi, Tanrı-varlık karşıtlığı çerçevesinde değerlendirmediler. Daha çok "ma'lûlün illete ihtiyacının ölçüsü" temelinde tartıştılar.

Aslında Eş'arî kelâmcıların mücadele ettikleri kelâmcılar, sanıldığı aksine, saf akılcı ve katıksız felsefi yol izleyen kişiler değillerdi. Örneğin Mutezile kelâmcılarını İslam rasyonalistleri oldukları düşüncesi o kadar doğallaşmıştır ki, bazı çevrelerde onların neredeyse nassı dikkate almadıkları kanaati yerleşmiştir. Bu kanaat yanlıştır. Herhangi bir Mutezile kelâmcısının metnini okumak bunu anlamak için yeterlidir. Onlar da dinî ve felsefi konuları incelerken nasslara dayanmışlardır. Ya akıl ya da nass biçiminde tehlikeli bir düalizm geliştirip de aklı seçmiş değillerdir.²³ Elbette Eş'arî sistemle ayrıldıkları noktalar vardı ve bunun başında onların, akla daha geniş bir yetki tanımları geliyordu. Onlar da âlemde mutlak fâilin Allah olduğunu, her fiilin, her sebebin ve sonucun yaratıcısının Allah olduğunu düşünmüşlerdir. Bununla beraber, Allah'ın yaratma ve yönetme işini, onların sebepleriyle beraber yaptığına inanmışlardır.²⁴

Mâturidî, ortaya attığı hikmet kavramıyla, Allah'ın belirli bir hikmet uyarınca fiilde bulunduğunu savunmaktadır. Âlem, Allah'ın hikmetli fiilleri doğrultusunda belirli bir amaca doğru gitmektedir.²⁵ Ne ki illiyet prensibinin bu dinsel formu ve Tanrı'ya bağlı yorumu bile Eş'arî düşüncesi tarafından kuşkuyla karşılanmış ve reddedilmiştir.²⁶

Eş'arî kelâmcıların cevher-araz hakkındaki görüşleriyle illiyet anlayışına karşı geliştirdikleri itirazlar arasında fikrî bir bağıntı vardır. Nedensellik ilişkisi, varlığı ve nitelikleri sabit, belirli nesnelere arasında kurulabilecek bir bağdır. Oysa Eş'arîlikte nesnelere böyle bir gücü ve vasıfları yoktur. Arazlardan oluşan bir evrende, süreklilik ve düzenden söz edilemez. Arazlar yapıları gereği kaybolurlar ve her an sürekli olarak yaratılırlar. Sürekli değil, anlık ömürleri vardır. Böyle olunca, bir arazın diğeri üzerinde etki yapma imkânı oluşmaz. Anlık yaşayan varlıklar ve kaybolan nesnelere arasında kalıcı ve kendini tekrar eden bir ilişki de kurulamaz. Arazların birbirlerine etkide bulunmaları fikrinin yer almadığı bir varlık anlayışında, nedensellik düşüncesinin fikrî temeli kaybolmaktadır.²⁷ Bazı Eş'arî kelâmcıların cevher-i ferd fikrini dahi reddettiklerini hatırlamalıyız. Onlar cevher kavramının salt zihinsel olduğunu düşünürler. Yani "cevher-i ferd" sözü zihnimiz tarafından geliştirilen bir icattır ve sadece zihin için doğrudur. Burada, felsefede varlıkbilimde ortaya atılan zihinde varlık ve dışarıda/hâriçte varlık kavramlarını kullanırlar. Zihinde varlık, dışarıda yani doğada gerçekte var olmayan, sadece zihinde tasavvur edilen ve zihin onu düşündüğü için var olan varlıktır. Sayılar, tümeller (küllîler,)soyut kavramlar, terimler zihinsel ve itibarî varlıklardır.²⁸ Hâriçte varlık ise, zihnimiz onu düşünse de düşünse de var olan varlıktır. Tabiatıta var olan nesnelere ve canlılar böyledir.²⁹

Peki; dünyada ve tabiatıta bulunan nesnelere gözlemlediğimiz bu düzen algısı nereden gelmektedir? Eş'arîler ve bazı felsefeciler bu soruya kısaca alışkanlıklarımız bizi şartlandığı ve sürekli aynı şeyleri gözlemlediğimiz için, kendimizi nedenselliğe inandığımız şeklinde cevap vermektedirler. Onlara göre eşyada filozofların ileri sürdükleri gibi zorunlu bir illiyet yok, sürekli bir yaratma vardır. Olayların birer illetleri var görünüyor ise de bu, zihnin ürettiği bir vehimdir. Tanrı, nesnelere düzenlemekte ve diletiğince eşyada tasarrufta bulunmakta, diğer yandan da lütfuyla bizim zihnimizde illiyet izlenimini yarat-

maktadır. Eşyada bizim tarafımızdan gözlemlenen süreklilik gerçekte, arazların sürekli yaratılmasının sonucu oluşan bir durumdur.³⁰

Eşyadaki illiyeti reddedenler, bu görüşlerine uygun olarak da felsefecilerin, Allah'ı, "illet-i ulâ"³¹ yani her şeyin ilk illeti ve aslı nedeni olarak nitelemelerine karşı çıktılar.³² Onlar Allah'ı "fâil-i muhtâr" olarak nitelemeyi yeğlediler. Kendi varlığından ve diğer nesnelere yaptığı etkiden habersiz, bilinçsiz bir illet kavramı yerine, her şeyin farkında olan, bilen, âlemden ayrı ve fakat onu düzenleyen, irade sahibi Allah'ı yerleştirdiler. Nesnelere nedensel birer kuvvete ve sonuç doğurucu bir etkiye sahip oldukları fikrini reddeden Eş'arîler, nesnelere arasında tabîî bir bağ değil, Allah tarafından her an yaratılan tabiatüstü bir bağıntı olduğunu savundular. Arazlar fâil değildiler ve akıl, his ve idrakten de yoksundular. Bu nedenle, onlara nedensel birer güç atfetmek imkânsız olacaktı. Esasen bilgi, idrak, his ve kudret sahibi olan insan bile yakma, ısıtma, doyurma gibi sonuçları meydana getirme gücünden yoksun olduğuna göre, bu yeteneklerden uzak olan nesnelere zaten nedensel güçten yoksun olmalıydılar.³³ Eş'arî kelâmının varlıkbilim temelinde işlediği doğa felsefesiyle ilgili görüşlerinde vardığı sonuç, insandan ve nesnelere her türlü fâillik niteliğini nefyetmek ve panteizmi anımsatırcaasına tek ve aktüel fâil olarak Allah'ı yerleştirmektedir. Eş'arîlikte, adı konmamış bir tür panteizm hissedilir.

Dilediğini dilediği gibi yapan, yaratmada ve yönetmede herhangi bir illete ve gerekçeye dayanmaktan münezze olan bir Tanrı anlayışı, her türlü nedensellik ilkesini ve bunun doğal sonucu sayılan determinizmi imkânsız kılar. Böyle anlaşılan bir Tanrı algısı, doğa ve tarihte filozofların ve bilim adamlarının bulunduğu öne sürdükleri yasa kavramının sağladığı güvenceyi ortadan kaldırır. Her türlü illetin, yasanın, düzenin üzerinde bulunan bir Tanrı ile eşya arasında birebir kurulan ilişki, bakışları ve ilgiyi radikal biçimde Tanrı'ya çevirmekte ve her düzlemi varlıkbilim olarak kurmaktadır. Bu durumda Tanrı'nın fiillerine illet ve nedensellik atfedilemez. Aksine O'nun eşya üzerindeki tasarrufundan söz edilmelidir.

Odağında, dilediği gibi tasarrufta bulunan (fâil-i muhtâr) bir Allah anlayışının yer aldığı ve bunun sonucu olarak da âlemden, insan aklı tarafından kavranabilir nitelikte bir nedensellik ilişkisinin ve düzenin bulunmadığı bir varlık anlayışı, bilgi sisteminin diğer

parçalarına da sızarak etkisini göstermiş olmalıdır. Sorun; varlığın, doğanın ve tarihin belirli bir perspektiften algılanmasıyla sınırlı kalmamakta, toplumsal ilişkilere ve dünya görüşünü de belirlemektedir. Dikey kurulan varlıkbilimsel sistemin gölgesi yeryüzüne düşerek ideolojiye dönüşmektedir. Nitekim bazı çağdaş Müslüman düşünür ve bilim adamları, haklı olarak, otoriter bir kurguya sahip geleneksel din anlayışımızın, Müslüman dünyasında otoriterliği beslediğini ileri sürerler.

Dilediğini dilediği gibi yapan, yaratmada ve yönetmede herhangi bir illete ve gerekçeye dayanmaktan münezze olan bir Tanrı anlayışı, her türlü nedensellik ilkesini ve bunun doğal sonucu sayılan determinizmi imkânsız kılar. Böyle anlaşılan bir Tanrı algısı, doğa ve tarihte filozofların ve bilim adamlarının bulunduğu öne sürdükleri yasa kavramının sağladığı güvenceyi ortadan kaldırır.

Nedensellik sorununun geleneksel anlayışta bir şekilde sonuca bağlanması, konunun sadece kendi sınırları içinde kalmaması, insanın değeri ve eylemleri ile ilgili diğer önemli konuları da temelden etkilemesi sonucunu doğurdu. Doğa felsefesi ile ilgili tartışma, varlıkla ilgili metafizik bir sorun olarak görüldü ve oradan hareketle insan anlayışına doğru genişledi. Diğer bir ifadeyle, doğa felsefesi ve insan felsefesi, metafizik sistemin içinde birbirleriyle birleştirildiler. Çünkü insanın evrendeki yeri, Tanrı karşısındaki konumu ve gücü, eylemde bulunabilme kapasitesi gibi sorunlar metafiziğin başta gelen konularındandır.

Doğa ve varlık anlayışı ile insan anlayışı arasındaki bağıntı, Müslüman dünyada ortaya çıkan toplumsal düşüncelere de yön vermektedir. Bu sorunu bizim için yeni kılan şey, onun varlık ve doğa felsefesiyle ilgili ontolojik kadim bağlamının dışında, tarih felsefesiyle ilgili bir tartışmayı da beraberinde getiriyor olmasıdır. Gerçi bu bağıntı, fiilen Müslüman düşünce geleneğinde her zaman vardı ve işlevseldi. Belki de, Müslüman kelâmcılar ve felsefeciler büyük oranda bu içsel bağıntının bilincinde olmaksızın, büyük bir doğallıkla kendi sistemlerini oluşturdular. Ancak sistemin yapısını ve onu oluşturan öğeleri görmek

bugün için daha kolaydır. Bu nedenle geleneksel İslam düşüncesinin mantıksal yapısını, dayandığı öncülleri, bu öncülleri ayakta tutan değerleri analiz etmek günümüz düşünürlerine düşen bir görevdir.

Tarih Anlayışı ve Nedensellik

İslam geleneğinde ortaya çıkan tarih algısı ile dinî bilgi arasında yakın bir bağ vardır. Dahası bizde dinsel bilinçten bağımsız bir tarih algısından söz etmek imkânsızdır. İslam geleneğinde ortaya çıkıp sistemleşen teolojik yapılar, kitlelerin sadece saf dinsel ihtiyaçlarını gidermek üzere değil iktidarların politik ihtiyaçlarını ve toplumun kültürel taleplerini giderecek bir tarzda yapılandı. Bu nedenle de İslam'da tarih algısı teoloji ile birlikte ve çoğunlukla da onunla sentezlenmiş olarak bulunur. Bunun yöntem açısından gerektirdiği ilke şudur: Müslüman dünyasındaki tarih algılarını ortaya koymak, tarih ve teolojinin birlikte yorumsal ve eleştirel bir yöntemin uygulanmasıyla mümkündür. Tarih algıları, politik ve kültürel özelliklerinden dolayı kendilerini teolojik bir görünümle dışa vurduğu için fikirlerin olaylarla olan ilişkisini gözeten felsefî bir sorgulama da zorunlu görünmektedir.

Doğa ve varlık anlayışı ile insan anlayışı arasındaki bağlantı, Müslüman dünyada ortaya çıkan toplumsal düşüncelere de yön vermektedir.

İslam düşünce geleneğinde kendi göğünde yıldız denbilecek kadar biricik ve değerli olan İbni Haldûn'un, kendinden sonra oluşacak olan tarih ilmi geleneğinin babası, öncüsü ve esin kaynağı olması beklenirdi. Ancak İslam dünyası bilimsel soğukkanlılığı fazla koruyamadı ve bu ilme dair bir geleneği kurumsallaştırmayı başaramadı. Siyasal akıl, Müslüman dünyasında diğer alanlara baskı yapacak ve onları kendi amaçları doğrultusunda istihdam edecek tarzda bir etkinlik kurdu. Bu çerçevede tarih anlayışı da siyasal aklın öncelikleri doğrultusunda kurgulandı, içerik kazandı. Bu noktadan sonra İslam kültüründe bağımsız ve özgün bir tarihçilikten söz etmek biraz güçtür. Konu daha çok, yaygın biçimde Müslümanların teolojik ve ahlâkî zihniyetlerinin şekillenmesinde etkili olan kişi ve süreçlerin elinde kalmıştır.

Gazzâlî ile gerçekleşen dönüşüm, dinin rasyonel temellendirilmesine karşıt olarak mistik deneyimin yüceltilmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Onun dinî ilimlerin yeniden yapılandırılmasına dair projesi (*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*) etkileri günümüze kadar süren özel bir bilinç yapısının kurulmasını ifade eder. Ancak Gazzâlî eliyle Eşarî teolojisinin akli bu denli saf dışı etmesi, Müslüman toplumlarda bir tür zihin uyuşukluğuna yola açmış, gerçeklik ile olan bağın gevşemesi sonucunu doğurmuştur. Tarihi beşerî etkinlikler alanı olmaktan çıkararak ve sanki Tanrısal iradenin kendini keyfî olarak gerçekleştirdiği bir mutlaklık alanı olarak algılanmasını sağlayan bu epistemolojik dönüşüm, Müslüman toplumlarda kitlelerin kendi dünyevî ve iradî etkinliklerini, neden-sonuç ilişkisi içinde değerlendirme yeteneğinden uzaklaşmasının da nedenlerinden biridir. Hatta öyle sanıyorum ki; var olan dünyada akıl tarafından kavranmaya uygun rasyonel bir nedenin aranmasının boşuna olduğu tezini öngören bu anlayış, tarihsel bilincin oluşmasını geciktiren en önemli bir etkidir. Tarihsel alanın beşerî doğası bu anlayışın dokunamadığı ve bir türlü farkına varamadığı bir konu olmuştur. Oysa teolojik sistem içinde kalınarak da tarihin yasalarının peşine düşmek, onları olanca beşerî yapıları içinde kavramak olasıdır. Müslüman düşünce geleneğinde İbni Haldûn'un ünlü yaklaşımı buna oldukça güzel bir örnek oluşturur. Ne ki İbni Haldûn'un başlattığı ve uyguladığı bu düşünce yöntemi, Müslümanlar arasında ne yazık ki hep bir "*Mukaddime*" (giriş, başlangıç) çabası olarak kalmış ve geliştirilememiştir.³⁴

Zaman ve mekânda yaşayan ve düşünen insan, varlık hakkındaki izlenimlerini nedensellik ilkesi sayesinde elde eder. İnsan olayları izler, aralarında neden-sonuç ilişkisi kurar ve kalıcı sonuçlar çıkarır. Bulutlar karardığında yağmur bekleriz, odunu ateşe attığımızda yanmasını bekleriz. Duman gördüğümüz yerde ateş bulunduğunu düşünürüz. Doğayla kurduğumuz ilişkinin temelini buradan hareketle kurarız. Belirli nedenlerin belirli sonuçları doğurduğunu, bunun bir kezle sınırlı olmadığını, şimdi ve bundan sonra da böyle olacağını bilmek, insan zihninde bir güvenlik alanı ve algısı oluşturur. Artık değişmez ve yanılmaz yasalarla dolu bir evrende yaşadığımızı düşünürüz. Bir olay gerçekleştiğinde herkese ne olduysa ve ne olacaksa kendi başına da aynı şeylerin geleceğini bil-

mesi, insanın zihninde oluşması beklenen adalet, güven, istikrar türünden duyguların da felsefi arka planını oluşturur.

Varlıklar arasında sabit bir nedensellik ilkesinin bulunduğunu kabul etmek, doğal düzenin bir parçası olarak insanın kendi eylemlerine de aynı gözle bakmasını sağlayacaktır. Yine tarihe bu gözle bakmak, insanın, kendini tarihle eş-tözde hissetmesi anlamına gelir. İşte bu anlayış, tarihin, bilinç, kimlik ve değer sorunlarıyla birlikte ele alınıp tartışılabileceği bir bilim alanı olarak görülmesine yol açar.

Nedensellik ilkesine kuşkuyla bakan bir kozmolojik sistemden, güçlü ve derin bir tarih bilincinin ortaya çıkması beklenmemelidir. Olsa olsa vakanüvislik türünden bir tarih ilgisi sergileyebilir. Tarih yazıcılığı ekseninde gelişen bir tarihçilik geleneği de tarihi, edebiyat ve belâgatın bir dalı olarak işe koşar. Bu savunulma, tarihçileri şiirsel, ağdalı ve bir ölçüde de teolojik bir dil kullanmaya sevk eder. Burada tarih, gerçeğin peşinde koşan, onu araştıran alçakgönüllü bir uğraş olmaktan çok, ele geçirilmiş olan hakikati savunmaya ve başkalarına anlatmaya yarayan bir retorik kurban edilir. Retorik, bilimsel dile oranla daha etkin ve harareti olduğundan kitleler üzerindeki tesir gücü yüksektir. Her türden retorik, tarihin belirli bir anında yoğunlaşmış bulunan bir iktidarın ve onun ürettiği bilgi ve ilişki sarmalının hizmetinde çalışır. Tarihin sosyolojiden çok edebiyat ve şiire yakın bir alan olarak görülmesinin nedeni de işte budur.

İbni Rüşd'ün vurguladığı gibi illiyet, bilimleri mümkün kılan ilkedir. Eşyadaki illiyete inanmayan birinin bilgiden söz etmesi de anlamsızdır. Zira bilgi, eşyanın kendisine göre çalıştığı ve devindiği bir sabitenin varlığını ön varsayar. Buna bağlı olarak da bu sabitenin, rasyonel olduğunu ve insan aklı tarafından bilinebileceğini ifade eder. Buna karşılık illiyeti yok sayan kozmoloji, varlığı bilinemezliğin kucağına terk eder. Bilgiyi ve bilgi edinme çabasını felsefi olarak geçersizleştirir.³⁵

Hem Batı'da hem de İslam geleneğinde belirgin biçimde bir illiyet karşıtlığı yaklaşımı göze çarpar. "Sürekli yaratma" adı verilen bu teolojik kozmoloji Tanrı'nın evrende işleyen yasalarını yine Tanrı adına iptal ederek bir tür Tanrısal keyfîlik anlayışı öne sürer. Tanrı'nın –kendi koyduğu yasalar dahil – hiçbir yasa göre davranmak ve bağlı olmak zorunda olmadığı, O'nun mutlak olmasının yasalardan bağımsız

olması anlamına geldiği tezinden yola çıkan bu yaklaşım, evrenin ve içindeki her olay ve oluşumun Tanrı'nın anlık irade ve müdahalesiyle her an yaratıldığını savunur.³⁶

İnsan eylemlerinin birer araz olduğu, arazların tabiatları gereği kendi başlarına var olamayan ve her an kaybolan nesnelere olduğu, tekrar ortaya çıkmaları için Tanrı tarafından yeniden ve yeniden yaratılmaları gerektiği ileri sürülmüştür. Biz insan eylemlerinde ve doğada bir süreklilik ve buna bağlı bir düzen görüyorsak eğer, bunun nedeninin onların sürekli bir yaratılışa tâbi olmalarındandır. Evrende tek ve yegâne bir irade ve güç kabul eden bu teolojik yorum açısından, Tanrı evrendeki gerçek fâildir.³⁷ Diğer varlıkların özellikleri ise sadece mecazdır. Böyle düşünen teologlar, insan eylemlerini temellendirirken sıkça doğal ve biyolojik işleyişe göndermede bulunurlar. Örneğin: İnsan yemek yediğinde aldığı gıdanın içerdiği maddeleri bilmez. Kendisine hangi açılardan yarar ya da zarar vereceğini tam olarak bilemez. Gıdaların bedeninde ne gibi bir işlemde geçtiği, nasıl sindirildiği vs. insanın hem iradesinin hem de gücünün dışındadır. Nedenselliği reddedenlerin verdiği bu örnek, mantıksal ve felsefi olarak problemlidir. Çünkü yüklem, önerme halinde sunulmakta yani, zaten kanıtlanmaya çalışılan tez, daha başlangıçta doğru sayılarak "müsâdere alel matlûb" örneği sergilenmektedir. İnsan eylemlerinin de doğal varlıkların tâbi olduğu doğal yasalara göre çalıştığını kabul ettiğimiz öngörülmektedir.

İslam geleneğinde ortaya çıkan tarih algısı ile dinî bilgi arasında yakın bir bağ vardır. Dahası bizde dinsel bilinçten bağımsız bir tarih algısından söz etmek imkânsızdır.

İnsanın bir bedene sahip olmasından kaynaklanan biyolojik bir varlık olması, onun bu yönünün, doğal düzeni anlatan yasalar açısından incelenmesini mümkün ve hatta zorunlu kılar. Diğer canlılar gibi insan da yer, içer, büyür, gelişir, çoğalır, ötür. İradeli eylemler ile bunun dışında kalan doğal biyolojik işleyişler, nitelik olarak ayrılırlar. Bunların birbirine karıştığı durumlar elbette vardır. Örneğin: insan aç olduğu hâlde yemek yemeyebilir. Uykuya direnebilir. Doğal işleyişe ira-

desiyle karşı koyabilir. Ancak bir canlı olduğu için, biyolojinin kurallarının tümüyle dışına çıkamaz. Dolayısıyla burada, verilen örnekteki analogik yanlışı ortadan kaldıracak bir ayrıma gidilmesi zorunludur. İnsanın bir şeyleri yemesi onun iradeli bir eylemdir. Ancak yaşamak için beslenmek zorunda olması, onun doğal bir ihtiyacı ve biyolojik özelliğidir. Yediği gıdaların insanın bedeninde nasıl bir işlemde geçtiği ve sonraki süreçler onun eylemi olarak değil, iradeden bağımsız biyolojik süreçler olarak değerlendirilmelidir.

Siyasal akıl, Müslüman dünyasında diğer alanlara baskı yapacak ve onları kendi amaçları doğrultusunda istihdam edecek tarzda bir etkinlik kurdu. Bu çerçevede tarih anlayışı da siyasetin öncelikleri doğrultusunda kurgulandı, içerik kazandı.

İbni Haldun, İslam geleneğinde tarih ve toplum konularında kafa yoran ilk âlim-tarihçi değildir. O, kendi tarih metodolojisini ortaya koyarken elbette kendinden önceki İslam tarihçiliği birikiminden yararlanmış ancak ona teslim olmamıştır. Bu birikimin eleştirel bir çözümlemesini yapan düşünürümüz, tespit ettiği temel yanlışlıkları da sınıflandırır. Mesudî, Vakidî gibi önceki tarihçileri saygıyla anar ve eserlerinin hakkını verir. Ancak onların zaman zaman kendi istek ve görüşlerinin aksine haber ve bilgilere eserlerinde yer verdiklerini de söyler. Onları böyle davranmaya sevk eden şeyin ne olduğunu elbette sorar ve bazı cevaplar verir.

Bir entelektüel açısından doğruyu bilip de söylemek gibi bir durum nasıl mümkün olabilir? İlk olarak tarihçiyi kendi ilmine göre konuşmaktan ya da yazmaktan alıkoyan neden, kendi subjektif arzuları olabilmektedir. Örneğin; tarihçinin belirli bir grubun taraftarı olması, ait ya da karşıt olduğu gruplarla ilgili haberleri aktarırken önel davranmasına yol açmakta ve sahip olduğu eleştiri gücünü kullanmasını engellemektedir. Diğer bir neden, tarihçinin iktidar sahibi ve güçlü kişilere yaranma hevesidir. Makam sahiplerini övme ve düşmanlarını kötüleme arzusu, tarihçiyi doğru olmayan haberleri aktarmaya yönlendirmektedir. Olağandışı ve garip olaylara düşkünlük ve bunlarla ilgili haberler karşısındaki zaaf da, tarihçilerin

sergilediği diğer bir kusurdur. İbni Haldun, ilim sahiplerini gerçeği söylemekten alıkoyan bu türden önel ve kişisel nedenleri saydıktan sonra, daha temel başka bir neden üzerinde durur. Bu felsefi ve ilmî açıdan oldukça çarpıcı bir eleştiridir ve İbni Halduncu metodolojinin de temelini oluşturur.³⁸

Doğru bilgiye ulaşabilmek için belirli ölçülere ihtiyaç vardır. Eğer ölçü olmazsa doğru ve yanlış bilinemez. Tarihte vukû bulmuş olan bir olay ile onu doğuran şartlar arasındaki ilişkiyi değerlendirirken kullanılması gereken ölçülerin başında “olabilirlik” ilkesi gelir. Olayları bilmek onların tabiatlarını bilmek demektir. Olayların tabiatlarını ve bu tabiatların nasıl yan yana geldiğini ve ne türden sonuçlara yol açacağını bilen bir tarihçi, doğru-yanlış ölçüsüne sahiptir. Geçmişin olaylarını değerlendirirken bu ölçüyü etkin biçimde kullanır ve her duyduğu habere kolaylıkla inanmaz. Onları ölçüp değerlendirir. Aşırılıkları ayıklar, rivâyetlerin ötesine geçer ve onların içindeki gerçek ve doğru bilgiye ulaşır. İbni Haldun’un metodolojisini vermesi bakımından onun tarih ve umrân ilmi hakkındaki şu temellendirmesi dikkat çekicidir:

“...Âlemde meydana gelen bir şeyin (hâdis), bu ister bir öze ilişki içinde ortaya çıkmış olsun isterse bir fiilin sonucu olsun, onun bir tabiatı vardır. Bu tabiat, onun özünde ve ona ilişkin bütün durumlarda kendini gösterir. Tarihî bir haberi duyan kimse meydana gelen şeylerin tabiatlarını ve bunların durumlarını, zorunlu niteliklerini bilirse bu, ona doğruyu yanlıştan ayırmada yardımcı olur.”³⁹

İslam filozofları gibi İbni Haldun da nesnelerin bilinebilir sabit özleri bulunduğunu düşünmekte ve bu ilkeyi tarih ilmini temellendirmede metodolojik bir gerekçe olarak kullanmaktadır. İlimde ve tabiatla insan tarafından bilinebilir sabit tabiatlar bulunduğuna göre, ilim sahibine düşen görev, uğraş verdiği varlık alanındaki bu tabiatları tanımak ve temel niteliklerini ortaya koymaktır. Anlaşıldığına göre düşünürümüz bu ilkesine sonuna kadar sahip çıkmakta, toplumsal ve tarihsel tabiatları açıklama konusunda yoğun bir çaba harcamaktadır.

Burada öne çıkan soru şudur: Acaba tarihin maddi açıklamasını yapmaya girişmek, metafiziğe yönelik ilgiyi azaltmaz mı? Bu süreç, sonuçta dinî hassasiyete zarar vermez mi? Bunlar önemli ve bir o kadar da kritik sorulardır. Dinsel anlayışını tarihsel olayların katı

yorumları üzerine bina eden kesimler açısından bu yaklaşım, hiç kuşkusuz rahatsız edicidir ve bir o kadar da inancın temellerini sarsıcıdır. Ancak daha gerçekçi ve kökenlerine sadık bir din anlayışı açısından kaygı duyulacak bir durum yoktur. Gerçeklik kendisinden kaçılması değil yüzleşilmesi ve ibret alınması gereken bir alandır. İbret almak için de tarihin aşırı ve ideolojik okumalarında teselli bulmaya çalışmak yerine, İbni Haldun'un yaptığı gibi, bu alanın içeriğine uygun bir yöntemle olup-bitenin anlamını açığa çıkarmak gerekir.

Bir bilim olarak Tarih'in konusu, iktidarın kronolojisini vermek değildir. Hükümdarların, devletlerin ya da hanedanlıkların biyografisini anlatmak değildir. Ya da bir inancın belirli bir coğrafyada nasıl yayıldığını ortaya koymak da değildir. Bunlar tarihin aslı değil detaylarıdır. Geleneksel tarihçiliğin önemli çıkmazı, anlatıyı hep iktidar ve devlet gibi makro olgular üzerine kurması ve bunun doğal sonucu olarak da savaşlar, çöküşler, sosyal felaketler gibi büyük olgulara yoğunlaşmasıdır. Bu tarz bir tarihçilik, İbni Haldun'un bakışına göre nedenlerin bilgisiyle uğraşan bir ilim değil sonuçların peşinde koşan zahiri bir uğraştır.

İbni Halduncu tarih metodolojisi açısından bakıldığında asıl amaç, görüntünün ötesine geçmektir. İktidar (mülk), devlet yapısı, inançlar ve toplumsal hareketlerin ardında rol oynayan genel prensipleri elde etmektir. Onun eseri sadece İslam tarihi olarak okunmaya imkân tanımaz. Çünkü İbni Haldun'un planı, Müslüman olmayan milletlerin tarihini de içeren bir genişliğe sahiptir. Müslümanların tarihini okumak isteyen biri, İbni Haldun'un sistemini anlamak şartıyla eserinden çok şey öğrenir. Ancak onun hedefi tikel bir anlatı ortaya koymak değildir. Anlatısının tarihte ortaya çıkmış ya da çıkacak olan her türden beşerî umrân olgusunu açıklayacak bir çerçeveye sahip olduğunu düşünür. Tarihçiliğin genel olarak siyasî tarihçilik olarak anlaşıldığı bir dönemde, bakışları sosyal tarihçiliğe çekmesi onun önemli katkılarından biridir. Ve düşünürümüz bu haklı şöhretini, nedensellik ilkesini tarihe uyarlamasındaki başarısına borçludur. ■

İbni Rüşd'ün vurguladığı gibi illiyet, bilimlere mümkün kılan ilkedir. Eşyadaki illiyete inanmayan birinin bilgiden söz etmesi de anlamsızdır. Zira bilgi, eşyanın kendisine göre çalıştığı ve devindiği bir sabitenin varlığını önvarsayar. Buna bağlı olarak da bu sabitenin, rasyonel olduğunu ve insan aklı tarafından bilinebileceğini ifade eder.

notlar

- ¹ Almanca kausaltat, Fransızca causalité, İngilizce causality, Latince causalitas, Arap dilinde ve Eski Türkçe'de illiyet olarak adlandırılan bu konu, her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren yasa şeklinde tanımlanmaktadır. Nedensellik ilkesi ise, nedenle etki arasındaki bağlantının zorunluluğunu dile getirmektedir. Eski Yunan'da ilk olarak Demokritos olayların nedensel bir ilişkileri bulunduğunu öne sürmüştü. Doğa bilimlerinin gelişmesi sürecine paralel olarak nedensellik hakkındaki görüşler de güç kazanmıştır. Galilei, Bacon ve Kepler bu görüşlere açıklık kazandırmışlardır. Batı felsefesinde Hume, nedensellik ilkesine bazı temel felsefi eleştiriler yöneltmiş ve çağrışımların ve alışkanlıkların nedenselliğe inanmamıza yol açtığını savunmuştur. Kant da nedenselliği bir mantıksal ilke ve düşünce için ana kriterlerden biri saymıştır. Yeni fizikçiler, nedenselliğin katı bir biçimde her yerde geçerli olarak uygulanabileceği yaklaşımına karşı çıkmışlardır. Onlara göre, nedensellik sadece bir araştırma ilkesi olarak kullanılabilir. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1998, s. 132.
- ² Nedensellik konusuna, amaçsallık prensibi çerçevesinde değinen Aristoteles, maddî, formel, gaye ve hareket olmak üzere evrende etkin olan dört sebep sayar. Ona göre, bir nesneyi ya da bir olayı açıklamanın yolu, onların gayelerini kavramaktır. Gayelerine göre açıklamak bize nesnelerin gerçeğe uygun tanımlarını da vermektedir. Zira herşey belirli bir özel gaye doğrultusunda devinir, ona yönelik olarak hareket eder. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Ün. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1993, II, s. 152.
- ³ Sebep ve illet kavramları Müslüman düşünürler tarafından eş anlamlı kavramlar olarak kullanılmışlardır. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 27.
- ⁴ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 103.
- ⁵ Bkz. İbn Rüşd, *age*, s. 4.
- ⁶ İbn Sinâ, *eş-Şifâ fi'l-İlâhiyyât*, s. 2.
- ⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "İlliyet", *DİA*, XXII, s. 121. Meydan Larousse, "Nedensellik", XVI, s. 8578.
- ⁸ İbn Rüşd, *Telhîs mâ ba'de't-Tabîa*, s. 29.
- ⁹ Eski Yunan'da atomcuların, her şeyin kesin doğa yasalarına göre olup bittiğine inanan kesin gerekimci (determinist) olduklarını belirten Russell, atom kuramının kurucusu sayılan

Demokrit'in de aynı şekilde herhangi bir şeyin rastlantıyla olabileceğini açıkça reddettiğini vurgulamaktadır. İlk atomcular yine kendi evren görüşlerine uygun olarak mekanist sorular sormuşlar ve mekanist cevaplar vermişlerdir. Bkz. Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, ss. 76-78.

¹⁰ Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 152.

¹¹ Gayeci evren anlayışı (*téléologie*) Orta Çağ felsefesinde de devam etmiştir. Fârâbî, İbn Sinâ gaye-sebebi kabul etmişlerdir. Batı'da da Saint Thomas bu görüşü benimsemiştir. Gayecilik, evrenin kuruluşunda bir gayenin bulunduğunu, canlı ve bilinç sahibi her varlığın bir gayeye göre Tanrı tarafından yaratıldığını düşünürler. Makro anlamda evrenin bir gayesi düşünüldüğü gibi, ahlâkî yaşamın da gayesi düşünülmüş ve bu da erdem ve mutluluk olarak tespit edilmiştir. Keza ideal devlet tartışmaları da, gayeciliğin politik yaşam üzerindeki etkisidir. Bkz. Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 102. Gayecilik (Erekçilik), her şeyin bir erekle belirlendiğini, bir ereğe yöneldiğini, her olayın da bir ereklilik yasasına göre olup bittiğini kabul eden görüş. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 71.

¹² Mekanizmin (*mekanikçilik, mihânikiyye, mechanism*) Fizik, Biyoloji ve Metafizik açılarından tanımları yapılmıştır. Fizik'te mekanizm, bütün fiziksel olayları uzay ve uzayda yer değiştirmelerle açıklayan görüşe verilen addır. Biyoloji'de mekanikçilik, canlı varlıkları, organik olayları mekanik yasalara göre açıklayan öğretidir. Metafizik'te ise, Demokritos'un atomculuğunda temellendirilmiş olan mekanik-doğa görüşüdür. Cansız cisimlerin devinim ve etkilerinin mekanikliği tüm gerçeklik olaylarının öz örneği sayan ve ruhsal-tinsel olayları da ancak nedensellik-mekanik açıdan ele alan dünya görüşü olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 128.

¹³ Ülken, *age*, s. 102.

¹⁴ Tüm geleneksel kozmolojilerde doğa, canlı, hareketli ve insanın davranışlarına karşı duyarlı etik bir varlık olarak kavranmıştır. Yer merkezli bir Kozmolojinin egemen olduğu bu sistemlerde, sadece doğada değil, tüm kozmosta olup-biten şeylerin arkasındaki nihâî neden, etkin güç Tanrı'ydı. Doğal olarak doğa yasaları da O'nun iradesinin birer yansımasından ibaretti. Bkz. Önder, Tuncay, *Ekoloji, Toplum ve Siyaset*, s. 20.

¹⁵ Aristo için doğa, kendi kendine devinen şeyler dünyasıdır. Aristo'nun doğa anlayışını 17. yüzyılda gelişmeye başlayan modern doğa anlayışından ayıran önemli fark, canlı (organik) olmasıdır. Doğa kendi kendine devindiğinden, onun içinde olanları açıklamak için doğa dışında bir etkin neden aramak da boşuna olacaktır. Buraya kadar maddecilerle aynı kaderi paylaşan Aristo, Metafizik'te Tanrı'yı gündeme getirir. Buradaki karışıklık, yasa fikrinin modern anlamına saptanmaktan ileri gelmektedir. Modern anlamda doğa yasası denildiğinde zihinler, yasa koyucuyu pek sormazlar. Oysa eski Grek'te yasa bundan farklı bir şeydi ve varoluşsal bir eğilim düşüncesini taşımaktaydı. Collingwood, Robin George., *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, s. 97-100.

¹⁶ Bu sorun, eski Yunan'da madde ve ruh düallitesi kimliğiyle

karşımıza çıkmaktadır. Maddeyi, soyut özler karşısında olumsuz ve daha düşük bir kategoriye yerleştirme yaklaşımı Platon'da açıkça görülen bir temadır. O, ide kavramından ideal cevheri anlıyordu. İdeler yetkinlik hâlinde varlıklar, cevherlerdir. Madde ise cevher olmadığı için, menfi bir varlık hatta olmayan-varlıktır (non-être). Bkz. Ülken, H. Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 97.

¹⁷ Bu konuyu metafizik ve ahlâk sorunu ekseninde çözümleyen bağımsız bir çalışma için bkz. Güler, İlhami, Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu-Ehl-i Sünnet'in *Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*-, Ankara 1998.

¹⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s. 41.

¹⁹ Eş'arî kelâmında Bâkîllânî tarafından olgunlaştırılıp resmîleştirilen cevher-araz metafiziği, illiyet anlayışına da yön vermiştir. Eş'arî kelâmcılarının cevher-araz metafiziğine olan ilgilerinin nedeni, Allah'ın mutlak kudretini korumak, nesnelerin sadece var olmaları bakımından değil, her an sona eren varlıklarının sürdürmeleri açısından da Allah'ın müdahalesine muhtaç olduklarını ortaya koymaktır. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 49.

²⁰ Bazı günümüz araştırmacıları bu endişeyi dile getirirken, sebeplerin Allah'a verilip sonuçların da sebeplere bırakılması durumunda, tüm yaratılışın sebepler arasında dağılması ve Allah'ın sadece bazı şeylerin yaratıcısı olarak kabul edileceği noktasına varılacağını belirtmektedirler. Onların da paylaştığı kaygı, şu soru cümlesinde kısaca özetlenmektedir: "...her oluşum zorunlu bir nedensellik içinde sürüp gidiyorsa 'her şeyin yaratıcısı' olan Allah'a ne isnâd edilecektir?". Demirci, *Bilimin Öteki Yüzü*, s. 83.

²¹ İbn Rüşd, el-Keşf an Menâhici'l-Edille, çev. Süleyman Ulu-ğâ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 337; Aynı sözlerini Eş'arîlere ve özellikle de Gazzâlî'nin hücumlarına cevap verirken tekrarlar. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986, s. 292.

²² İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, s. 6, 7.

²³ Mutezile'nin akılcılığının yanlış anlaşıldığı ve Mutezile kelâmcılarının akla, akıl-nass ilişkisine nasıl yaklaştıkları konusunda bkz. Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcabbâr*, s. 40 vd.

²⁴ Nisâburî, Ebu Reşîd, *el-Usûl fi't-Tevhîd*, Mısır 1968. s. 88. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, s. 387.

²⁵ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 21.

²⁶ Mutezile kelâmcıları, bazı çağdaş felsefecilerin occasioanlism (vesilecilik) adını verdikleri mümkün bir cevher-araz metafiziğini savunuyorlardı. Bu metafizik esas olarak, Allah'ın dışında evrende iki ana varlık formunun bulunduğu düşüncesini içermekteydi. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 48.

²⁷ Bkz. Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, ss. 85-88.

²⁸ Müslüman felsefeciler zihinde varlık olarak akledilir tümel-leri gösterirler. Onlara göre tümeli (küll) tümel yapan şey onun ayrık cevher olmasıdır. Zihinde varlık kavramını hâ-

ricu'n-nefs ifadesiyle dile getirirler. Tümelles soyut nitelikler olup akıl tarafından varlıkları kavranabilir. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 49.

²⁹ Bu kavramlar ilk olarak Grek filozofları tarafından ortaya atılan ontoloji terimleridir. Filozoflar haricî varlık, zihnî varlık, lafzî varlık ve hattî varlık adlarıyla dört merteye varlık kabul etmişler ve bunları vücûd fi'l-a'yân, vücûd fi'l-ezhân, vücûd fi'l-İbâre ve vücûd fi'l-kitâbe tabirleriyle ayırmışlardır. Haricî varlık ile bir şeyin zâtını, hakikatini, nefis gerçekleşmesini; zihni varlık ile de zihindeki mutâbık sûretini kastediyorlardı. Bu anlayışa göre vücûd fi'l-a'yân eşyanın harici varlığı; asli varlığı, vücûd fi'l-ezhân ise gölge varlığı olmaktadır. Filozofların eşyanın hariçteki varlıklarından ayrı olarak bir de zihinde varlıkları olduğunu kabul etmeleri hususu, hariçte varlığı olmayan eşyayı tasavvur edebilmemizden kaynaklanmıştır. Onlar, “*biz hariçte varlığı olmayan şeyleri tasavvur ve tefekkür ediyoruz.*” demektedirler. Yani, bu şeyler zihinde sabit ve mevcuttur. Çünkü bir şeyi akletmek, eğer o şey aynı varlıklardan ise ancak suretinin akılda meydana gelmesi ile, aynı varlıkta değilse nefsi ile olur. Demek ki şeylerin biri hariçteki aynı varlığı, diğeri de akıldaki zihni varlığı olmak üzere iki varlık türü vardır. Bu temellendirmeyi yaptıktan sonra filozoflar mâhiyet sorununa geçerler. Arap dilinde “*mâ hiye?*” sorusundan gelen mâhiyet kavramı, bir nesnenin özelliklerini ve değişken niteliklerini değil de, o şeyi kendine özgü kılan ve diğerlerinden ayıran özel farklılığının, zâtının ne olduğunu bilgisini talep etmektedir. Bkz. Günaltay, *age*, s. 15-16.

³⁰ Bâkillânî, Mu'tezile'ye nispet ettiği *tevellüd* görüşünü reddeder ve bu görüşün geçersizliğine değinirken, eşyaya ya da insana atfedilen fâil olma kudretinin gerçekte Allah'a gittiğini, evrende tek bir yaratıcının ve tek bir fâil gücün bulunduğunu ve O'nun da Allah olduğunu belirtir. Bâkillânî, *Temhîd*, ss. 334-341.

³¹ Farabî, Allah için, “tüm varlıkların var olmalarının son ilkesi” nitelemesini kullanır. Bkz. *Tahsilu's-Seâde(t)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİFD, s. 8. Diğer yandan Gazzâlî de, illiyet prensibini eleştirirken sebep ile sonucun aynı zamanda olduğunu gözlemekten başka delilimizin bulunmadığı söyler ve “*gerçekte Allah'tan başka müessir illet yoktur*” demektedir. Bkz. *Tehâfutu'l-Felâsife*, s. 240.

³² İbn Rüşd, Allah için “*el-mebde'ul-evvel*” ifadesini kullanmaktadır. Zira O, her şeyin illetidir ve herhangi bir şeyin malûlü değildir. En yetkin varlık olandır ve diğer varlıklar kemâli, yetkinliği ondan alırlar. Bkz. İbn Rüşd, *Telhis*, s. 4, 25. İbn Sinâ da Allah'ın sebeplerin sebebi (*müsebbibu'l-esbâb*) ve ilkelerin ilkesi (*mebdeu'l-mebâdi*) olduğunu ve bu konuyla metafizik ilminin ilgilendiğini söylemektedir. İbn Sinâ, *eş-Şifâ fi'l-İlâhiyyat*, s. 2.

³³ Bkz. Bâkillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 56.

³⁴ Tarihin milletlerin ve kavimlerin birbirlerine nakil ve riva-yet yoluyla aktardığı ilimlerden olduğunu söyleyen İbni Haldûn, her insanın tarihi bilmeye istekli olduğunu da belirtir. Ona göre insanların, kavimlerin durumlarının nasıl değiştiğini, devlet sınırlarının nasıl genişlediğini, kuvvet ve

kudretlerinin nasıl arttığını, yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bildiren tarih ilminin bu zahiri anlamından daha derin bir anlamı vardır. Bu anlam, inceleme, düşünme, araştırma ve illetleri dikkatle anlamakla anlaşılır. bu nedenle tarih ilmi şerefli ve Hikmet'in içine dahil edilmiştir. İbni Haldûn, *Mukaddime*, cilt I, s. 4, 5.

³⁵ İbni Rüşd'e göre, Varlığın, ilk ilkesi ve kaynağı olan yüce Allah'a nispetle incelenmesi, varlıkların birbirlerine nasıl etkide bulduklarını ve neden olduklarını incelemek metafiziğin ilk konusudur. İbni Rüşd, *Telhis mâ Ba'de't-Tabiat*, s. 4, 103.

³⁶ Bâkillânî, *Temhîd*, s. 334. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 41.

³⁷ Eşarî teologları, Allah'ı evrenle olan ilişkisini betimlerken fâil-i muhtâr kavramını kullanırlar. Bu kavramla, diğer varlıklara ne şekilde etki ettiğinin bilincinde olmayan felsefî illet anlamındaki fâil-i muztar kavramına karşı, ne yaptığını bilen ve irade eden varlık kavramını kastederler. Bkz. Bâkillânî, *Temhîd*, s. 56.

³⁸ Tarih ilminin üstünlüğü, temelleri ve bu ilim dalında izlenecek yöntemi anlatan İbni Haldun tarihçilere ârız olan hata ve hastalıklara da tek tek değinir. Bunlara örnekler vererek tarihçilerin neden bildikleri ya da tanık oldukları gerçekleri anlatmaktan uzak durduklarını açıklar. İbni Haldun, *Mukaddime*, cilt I, s. 209, 212 vd.

³⁹ İbni Haldun, *Mukaddime*, I, s. 73.