

GAZZÂLÎ VE AQUINAS'TA NEDENSELLİK*

R. E. A. SHANAB**

Çeviren: Elmas Gülhan ÇAM***

I.

Latinler tarafından al-Gazel olarak bilinen Ortaçağ İslam Filozofu Gazzâlî (ö. 505/1111), XIII. yüzyılda entelektüel felsefî hareketlerin şekillenmesinde etkilidir. Gazzâlî'den önce İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve daha sonra da İbn Rüşd (ö. 595/1199) felsefî bir saygınlık elde ettikleri için, Gazzâlî'nin felsefî fikirleri gerektiği gibi değerlendirilememiştir. Gazzâlî'nin şöhreti daha ziyade Ortaçağ felsefesinin, özellikle de İslam felsefesinin gerilemesinden sorumlu olmasına bağlıdır. Ancak bu, kanıtlaması oldukça zor bir iddiadır. Öyle bile olsa XIII. yüzyıl boyunca Avrupa'daki fikrî hareket, İslam fikrî mirasını takip etmiştir. Bu duruma yalnızca İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün değil Gazzâlî'nin de katkısı vardır. Gazzâlî'nin felsefî fikirlerinin -İbn Sînâ¹ ve İbn Rüşd'de² olduğu gibi- tam bir örnek teşkil etmediğini kabul edebiliriz. Fakat Gazzâlî'nin eserleri hakkında yapılacak dikkatli bir çalışma onun, Ortaçağ'da Batılı bilim adamlarını nasıl derin ve kapsamlı bir

* Bu makalenin orijinal künyesi şu şekildedir: R. E. A. Shanab, "Ghazali and Aquinas on Causation", *The Monist*, Cilt: 58, Sayı: 1, Ocak, 1974, ss: 140-150.

** Robert Elias Abu Shanab.

*** Arş. Gör., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ABD, gulhancam@gmail.com.

¹ Bkz. R. de Vaux, *Notes et Textes sur L'Avicennisme Latin aux confins des XII-XIII siècles* (Paris: Vrin, 1934); E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de L'augustinisme-avicennissant," *Archives d'histoire doctrinale et Littéraire du moyen âge* (1929), 5-27. Bu iki yazar, özellikle Fr. de Vaux, XIII. yüzyılın başlarında bir 'Latin İbn Sînâcılığı'na dair izlerin belirlenebileceğinin doğruluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Orijinal bir 'Latin İbn Sînâcılığı'nın varlığı her ne kadar bazı şüpheleri aydınlatmış olsa da, Gilson'un çabaları bir 'İbn Sînâcılığı Augustinizm'in varlığını göstermiştir, onun en önemli savunucusu Auvergneli William'dır.

² Bkz. E. Renan, *Averroes et Averroisme* (Paris: Calman-Levy, 1882); P. Mandonnet, *Siger de Brabant et L'Averroisme Latin*, 2 vols., (Louvain: E. Nauwelaerts, 1911). Bu yazarların her ikisi de on üçüncü yüzyılda ayrı bir felsefî hareket olarak Latin İbn Rüşdcülüğü'nün 'özgünlüğünü' ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bu tür görüşlerin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz; F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, (Louvain: E. Nauwelaerts, 1955), Chaps. III ve VIII.

şekilde etkilediğini ortaya çıkaracaktır. Bunun en iyi örneği, Gazzâlî'nin Aquinas (ö. 1274) üzerindeki etkisidir. Aquinas, Napoli Üniversitesi'nde³, İslam filozoflarının özellikle de Gazzâlî'nin eserleri üzerinde çalışmıştır. Böylece, daha sonraki analizler Gazzâlî ve Aquinas arasındaki benzerlikleri ortaya çıkaracaktır. Fakat bu çalışmanın amacı, Gazzâlî ve Aquinas'ın eserlerindeki filozofların argümanlarının çürütülmesini ele almak değildir.⁴ Aksine biz öncelikle Gazzâlî ve Aquinas'ın nedensellik prensibi hakkındaki görüşlerini, daha sonra da Aquinas'ın felsefî fikirlerinin şekillenmesinde Gazzâlî'nin nasıl önemli bir rol oynadığını değerlendirmek istiyoruz.

II.

Gazzâlî'nin eleştirel bir niteliğe sahip olan *Tehâfutu'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eseri oldukça önemli bir çalışmadır. *Tehâfut*'te Gazzâlî, filozofların görüşlerini çürütme girişiminde bulunmaktadır. Gazzâlî'nin filozofları eleştirisi, özellikle kendinden önce gelen Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'ya yöneliktir. Daha erken bir dönemde yazdığı *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eserinde ise Gazzâlî, filozofların görüşlerini herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan dile getirmiştir. Ancak şu da belirtilmelidir ki, Gazzâlî *Tehâfut*'te filozofların yalnızca fizik ve metafiziğe ilişkin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Söz gelimi mantık, insanın entelektüel/fikrî çabasında faydalı bir araç olarak kabul edilmesi hasebiyle Gazzâlî tarafından övülmektedir. Gazzâlî'nin iddiasına göre mantık, doktrinel olarak nötr haldedir. Bu bakımdan o, sünnî İslam'ın dini ilkeleri ile çelişmemektedir.⁵ Fakat filozofların fizik ve metafiziğe dair iddiaları İslam'a göre sakıncalıdır. Bu iddiaları savunan kişi de reddedilmeli ve yalanlanmalıdır.

³ Dikkat edilmelidir ki, XIII. yüzyılda bu üniversite, Paris Üniversitesi gibi, İslamî çalışmalara karşı hassastır ve onları desteklemiştir. Her ne kadar Aziz Albert the Great ve Aquinas arasındaki ilişki problemi dikkatlice değerlendirilememiş olsa da, Aziz Albert the Great'ın düşüncelerinin Aquinas üzerinde bir etki unsuru olduğu görülebilir. Albert, Aristoteles ve kendi çağdaşı Aristoteles'in yorumcuları olan Müslüman filozofların önemini vurgulayan ilk skolastik filozoflar arasında yer aldı. Albert'in öğrencisi olan Aquinas, muhtemelen sadece Aristoteles'in değil Müslüman filozofların da önemine ilişkin hocasının tavsiyelerini ciddiye almıştır. Buna ek olarak, Aquinas'ın İslamî çalışmalara ilgisi XIII. yüzyılda 'Latin İbn Rüşdçülüğün'ün nüfuz etmesine atfedilebilir. Özellikle Paris Sanat Fakültesi'nde felsefî çalışmalar mevcut Hıristiyan öğretilerine uygun olup olmadığına bakılmaksızın takip edilmeye başlanmıştır. Latin İbn Rüşdçülüğün'nün popülaritesinden endişe duyan Aquinas onlara *De Unitate Intellectus, adversus Averroists*'da saldırmıştır. Bu çalışma Aquinas'ın İslamî çalışmalara ilişkin kültürünü ortaya çıkarmaktadır.

⁴ Bu noktadaki farklı tartışmalar için bkz.: S. de Beaucueil, "Ghazali et Saint Thomas d'Aquin: essai sur la preuve de l'existence de Dieu", *Bulletin de VInstitut fran ais d'Arch ologie orientale du Caire*, Cilt. XLVI (1947), 199-238; ve Asin y Palacois, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid-Grenada, 1934).

⁵ Gerçek şu ki, Gazzâlî mantığın değerini öven çeşitli risaleler yazmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfut*'e eklediği en kapsamlı mantık kitabı *Mi'yâru'l-İlm*'dir, ed. S. Dunya (Kahire: Dar al-Ma'ârif Press, 1961).

Gazzâlî *Tehâfut*'te yirmi yanlış doktrinden bahsetmektedir. Bunlardan üçü küfrü gerektiren, geriye kalanlar ise dinî açıdan problemlî doktrinler olarak kabul edilmiştir. En çok karşı çıkılanları ise şunlardır: a) Alemin ezeliyeti problemi, b) Allah'ın cüziyyâtı bileceğinin inkarı, c) Sadece ruhun ölümsüzlüğünü kabul etme ve bedenî dirilişi reddetme. Bu konular ile ilgili olarak Gazzâlî'nin iddiası şu şekildedir: Alem yoktan yaratılmıştır, Allah külliyyâtı bildiği gibi cüziyyâtı da bilmektedir ve bedenlerin yeniden dirilmesi makuldür.⁶ Bu konular ilginçtir. Ancak bunların farklı versiyonlarını Aquinas'ın ne kadar benimsediğinden bahsetmeyeceğiz.⁷ Daha ziyade, Gazzâlî'nin *Tehâfut*'te en fazla tartıştığı konulardan biriyle yani onun nedenselliğe ilişkin görüşleriyle ilgileneceğiz. Sonra da, bu özel konu ile ilgili olarak Gazzâlî ve Aquinas arasındaki paralellikleri göstermeye çalışacağız.

Tehâfut'ün son kısmında Gazzâlî, diğerlerine ilave olarak, alemde gerekli bir nedensellik bağının olduğu fikrini savunan filozofların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır:

Alışkanlık sonucu olarak sebep ve sonuç arasında var olduğuna inanılan ilişki (bağ) bize göre zorunlu değildir. İki şey hakkında bu odur, o da budur denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini gerektirmez. O halde iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu gerekli kılmaz. Örneğin, su içmekle susuzluğun gitmesi, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğması ile aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmekle iyileşmek ve müshil ile ishal arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Bu örnekler tıpta, astronomide, sanat ve zanaatta böylece devam eder.⁸

Bu paragraf açıkça Gazzâlî'nin, nedenselliğe ilişkin ampirist olduğunu göstermektedir. Yani, ona göre, iki şey devamlı birbirini takip etse de, hiçbir şey, birinin diğerine neden olduğunu kanıtlayamaz. Başka bir deyişle bunlar, ne mantıksal olarak ne de ampirik olarak kanıtlanabilecek niteliktedir. Bunun için Gazzâlî'nin kendi görüşünü kanıtlarken dile getirdiği örneğe bakalım: pamuk, ateş ile temas ettiği zaman yanar.⁹ Ancak Gazzâlî, pamuğun ateş ile temas ettiği zaman yanmayabileceğini ya da ateş ile temas etmeden küle dönüşebileceğini oldukça makul bulmaktadır. Gazzâlî'ye göre, duyularla gözlem, ateş ile pamuğun yanması arasında zorunlu bir ilişki olduğu sonucuna götürmez. Gazzâlî sözü edilen durumu şu şekilde ifade etmektedir:

⁶ Bu problem ile ilgili tartışmalar için bkz.: al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah* ("Filozofların Tutarsızlığı"), ed. M. Bouyges (Beyrut, 1927), Problem I, XIII, XX.

⁷ Bkz. Palacois, *La espiritualidad de Algazel*, ss. 56ff.; de Beaucuiel, "Ghazali et Saint Thomas d'Aquin", ss. 214-20.

⁸ Ghazali, *Tehâfut*, s. 277-78.

⁹ Age., s. 279.

Filozofların bu konuda, yanmanın ateşe dokunma ile meydana geldiği gözleminden başka delilleri yoktur. Bu gözlem, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir. Fakat ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur.¹⁰

Gazzâlî'nin şimdiye kadarki nedensellik analizinden ön plana çıkan şey ampirik bir unsurdur. Ancak, 'zorunlu bağ' fikrine nasıl ulaşıldığı ile ilgili olarak o metafiziksel bir gerekçe sunmaktadır. Gazzâlî'nin ileri sürdüğüne göre, tabiattaki olaylar zorunlu olarak Allah'ın iradesi ile ilişkilidir. O, söz konusu probleme ilişkin şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Bu şeyler (ampirik olaylar) arasındaki ilişki Allah'ın kudretinin bir sonucudur. Sebep ve sonucun birbirini takip etmesi kendi kendine gerekli olması ya da ayrılabilmesi sebebiyle değil, Allah onları bu şekilde yarattığı için gerçekleşmektedir. Allah, yemek yemeden tokluğu yaratma ve boyun kesilmeksizin ölümü yaratma ya da boyun kesildikten sonra hayatı devam ettirme gücüne sahiptir. Bu durum tüm ilişkilerde böyle sürüp gitmektedir.¹¹

Bu üstteki paragraf, doğada gözlemlenebilir olduğu iddia edilen zorunlu nedensellik bağ karşısında Gazzâlî'nin itirazına ilişkin, onun kararlı tutumunu göstermektedir. İlki, epistemolojik temeller hakkındadır ki, Gazzâlî'ye göre, sebep ve sonuç arasında zorunlu bir bağın varlığını kabul eden kimse haklı değildir. Yine Gazzâlî'ye göre, 'A, B'nin nedenidir' gibi bir önermenin inkar edilmesi her zaman makuldür. Yani bir çelişki anlamına gelmez ve nedensellik bağı için deneysel (empirical) bir kanıt yoktur. Daha önce belirtildiği gibi Gazzâlî'ye göre, sebep değil, sonuçlar arasında *bir arada var olma* (coexistence) ortaya çıkar. Aslında Gazzâlî'ye göre Allah'tan başka 'neden' de yoktur. İkincisi, teolojik temeller hakkındadır; Gazzâlî, mucizenin meydana gelmesini izah etmek için nedensellik teorisine itiraz etmeyi çok önemli saymaktadır. Şayet bir kimse, daha önce İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, evrendeki düzenin zorunlu olaylar dizisi ile gerçekleştiğini iddia ederse, bu durumda Gazzâlî'ye göre, bunun gibi bir bağlantı dizisi çelişki olmaksızın kesilemez (interrupt). Böylece, Gazzâlî'nin öne sürdüğü gibi, şayet gerekli etkin sebep teorisi göz önünde bulundurulseydi, mucize imkansız olurdu. Dahası, İbn Sînâ'nın aksine Gazzâlî, olaylar dizisinin doğal bir zorunluluktan ya da özgür iradede değil, Allah'tan kaynaklandığını iddia etmektedir.¹²

III.

Nedensellik hakkında Aquinas'ın görüşünü Gazzâlî'nin görüşleriyle karşılaştıran kimse daha başlangıçta bu çabası hakkında şüpheli olmak

¹⁰ Age., s. 279.

¹¹ Age., s. 279.

¹² Age., Problem VI.

durumundadır. Kuşkusuz şüpheli olmak için gerekçesi de vardır. Aquinas, nedenselliğe ilişkin analizinde genellikle Aristotelesçi bir kuramı benimsemektedir. Bildiğimiz gibi bu kuram, Aristoteles (m.ö. 322)'in, Gazzâlî'nin reddettiği, *zorunlu etkin neden* teorisini kabul etme koşuluna dayanmaktadır. Böylece Aquinas'ın 'Tanrı, eşyadaki tüm düzenin nedenidir.'¹³ iddiasına bakılmaksızın onun, gerçek nedensel bağı ve gerçek nedensel etkililiği savunduğu anlaşılır. Aquinas'ın nedensellik analizi Gazzâlî'nin metafiziksel açıklamalarına uygun olsa da, onun doğal nedensellik eyleminin rolü hakkındaki vurgusu Gazzâlî'den farklıdır. Bu bağlamda Aquinas, örneğin, ısının nedenini ateşe değil de Tanrı'ya atfetmeyi reddetmektedir. Aquinas gerçekten de, bunun gibi, Gazzâlî benzeri açıklamaları, şu şekilde eleştirmektedir: Şayet dünyada olan her şey Tanrı'nın gizemli kararına bağlansaydı, bu oluşumda hiçbir rasyonel bağlantı (pattern) belirlenemezdi. Yani zorunlu olaylar dizisi kavranamaz, anlaşılabilir olmazdı. Dahası Aquinas'a göre böylesi bir kanı, sonuçtan nedene giden bir çıkarım yapmayı imkansız kılar ve böylelikle doğa bilimlerini bizi yalanlamış olurdu. Aquinas bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Düzeni varlıklardan ayırmak onların sahip olduğu en iyi şeyi yalanlamaktır. Şimdi şayet biz fiilleri şeylerden ayırırsak, şeyler arasındaki bu düzen kaldırılmış olur. Çünkü tabiatıta değişiklik gösteren bu şeyler, bazılarının aktif bazılarının da pasifliği gerçeği dışında, düzenin bütünlüğü içerisinde birbirlerine bağlı değildir. Bu nedenle, şeylerin düzgün eylemlere sahip olmadığını söylemek uygun değildir.¹⁴

Bununla beraber, şayet sonuçlar varlığın etkisiyle değil de yalnızca Tanrı'nın fiiliyle meydana getirilirse, yaratılmış bir sebebin gücü muhtemelen onun sonucu tarafından ortaya çıkarılamaz. Çünkü bu sonuç, güçten kaynaklanan eylemin nedeni dışında, bu sebebin gücünün göstergesi değildir. Artık bir sebebin doğası, tabiatından kaynaklanan bir gücün göstergesi olması haricinde, onun sonucundan bilinemez. Dolayısıyla, şayet sonuçların gerçekleştirilmesi üzerinde varlıkların bir etkisi olmazsa, bundan şu sonuç çıkacaktır; bir varlığın doğası asla onun sonucundan bilinemez. Böyle olsaydı tabiat felsefesindeki tüm bilgi bizi yalanlamış olurdu, onun için en çok kullanılan sonuçların ispatları (demonstrations from effects) vardır.¹⁵

Bu iki pasaj Aquinas'ın nedensellik teorisi hakkındaki genel yaklaşımını göstermektedir. Bu teori esasen Aristotelesçidir. Yani Aristoteles'in 'zorunlu etkin neden' teorisini benimsemektedir. Bu da Gazzâlî'ye ait olan modelden belli bir sapmayı göstermektedir. Ancak Aquinas, bu tezi Gazzâlî gibi kabul etmektedir.

¹³ Bkz. St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 67-68 (Cilt. II, ss. 120-21) Sayfamin temel referansları şuna dayanmaktadır: A. C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Cilt. I ve II (New York: Random House, 1945).

¹⁴ *Summa Contra Gentiles*, III, 65 (Cilt. II, s. 116).

¹⁵ *Age.*, III, 69 (Cilt. II, s. 126).

Buna göre; “Tanrı’nın yaptığı her şey onların yaptıklarının nedenidir”.¹⁶ Diğer bir deyişle, tüm eylemler Tanrı’nın kudretiyle yapılmaktadır.¹⁷ Burada şu problem akla gelmektedir: Aynı etki/sonuç nasıl hem doğal etken hem de Tanrı’dan olmaktadır. Buna Aquinas şöyle cevap vermektedir:

Her etken için iki şey düşünülebilir: Etkiyi yapan şeyin kendisi ve o etki vasıtasıyla olan güç (power). Böylelikle ateş ısıyla bir şeyi sıcak yapar. Artık, daha güçlü olan etken daha düşük olana eylemi vasıtasıyla güç verdiği, bu gücü koruduğu veya bir fiili içerdiği sürece, daha düşük bir etkenin gücü daha güçlü bir etkenin gücüne bağlıdır.¹⁸

IV.

Her ne kadar şimdiye dek Gazzâlî ve Aquinas, nedensellik teorisi hakkındaki görüşleriyle bir uyum içinde olmasalar da, Gazzâlî felsefesinin bir başka tetkiki bu iki filozof arasındaki temel uyumun açığa çıkaracaktır. *Tehâfut*’u takip eden eserlerinde Gazzâlî burhanın savunucusu olmuştur. Böyle bir iddia onu, Aquinas’ın da kendi felsefesinde dahil olduğu nedensellik teorisinde Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsemeye zorlamıştır. Örneğin *Tehâfut*’te reddettiği nedensellik teorisini *Mi’yâru’l-İlm*’de kabul eden Gazzâlî, yine *Mi’yâru’l-İlm*’de burhanı ortaya koymuş ve savunmuştur. Gazzâlî’nin sonraki çalışmalarındaki Aristotelesçi nedensel dil, kesin sonuç çıkarmanın farklı türlerini tartışmasında açıkça görülmektedir. Aristoteles¹⁹ gibi Gazzâlî de burhânî kıyası, ‘*burhân-ı limmî*’ ve ‘*burhân-ı innî*’ olmak üzere iki şekilde tarif etmektedir. İlkinde orta terim, büyük terim ile sonucun var olma sebebidir. Gazzâlî ‘*burhân-ı limmî*’ye aşağıdaki örneği vermektedir: “Orada ateş vardır. Ateşin olduğu yerde duman vardır. O halde orada duman vardır”. Burhân-ı innî ise, sebebi değil ortaya çıkan olguları kanıtlamaktadır. Gazzâlî burhân-ı innî’ye de bir önceki örneğe dayanarak şöyle bir örnek getirmektedir: “Orada duman vardır. Dumanın olduğu yerde ateş vardır. O halde orada ateş vardır”. İlk örnekte sebepten sonuca giden bir çıkarımda bulunulurken ikincide sonuçtan sebebe bir çıkarımda bulunulmaktadır.²⁰

Burada kısaca şunu da belirtmek önemlidir ki, yukarıdaki açıklama, Aristoteles’in sonuçtan sebebi ve sebepten de sonucu çıkardığı nedensellik

¹⁶ Age., II, 67 (Cilt. II, s. 120).

¹⁷ Age., II, 67 (Cilt. II, s. 120).

¹⁸ Age., III, 70 (Cilt. II, s. 129).

¹⁹ *Posterior Analytics*, I, 13, 78a22-79a5.

²⁰ Bkz. *Mi’yâr*, ss. 243-58. Metinde ifade edilen örnekler *Makâsîd*’dan (ed. S. Dünya, Kahire: Dâr Al-Maarif, 1961, s. 120.) alınmıştır. Onun, *Mi’yâr*’da dile getirdiği örnekler kıyasın iki türü arasındaki farkı açıklamak içindir. Şöyle ki, “Odunun parçası, ateş onunla temas ettiği için yanmıştır.” (s. 243). Bu kıyası genişleterek şöyle söyleyebiliriz: Bu odunun parçası ateşle temas halindedir ve her ne zaman ateş, oduna temas etmeye başlasa, odun yanar. Böylece odun yanmış olur.

teorisinin Gazzâlî'ye isnat edilmesine sebep olmaktadır. Ayrıca o, Aristoteles'in dört sebebini kabul etmekte ve bize, bu dört sebebin hepsinin sahip olduğu bir şeyin tanımına girebilecek tüm sebeplerin nasıl açıklanabileceğinin bireysel örneklerini kanıtlamaktadır. Onun da ifade ettiği gibi: "Bilinmelidir ki dört nedenin her biri burhanda orta terim olabilir. Çünkü her biri 'niçin' sorusuna bir cevap olarak kesin bir biçimde ifade edilebilir."²¹

Gazzâlî'nin, nedensellik hakkında *Tehâfut*'te gösterdiği katı tutumunu *Mi'yar*'da nedensellik lehine olmak üzere bırakıp bırakmadığını tespit etmek zordur. Bu sapmayı açıklamanın tek yolu, yazarın da yaptığı gibi²², Gazzâlî'nin *Mi'yar*'da kendi felsefî tercihlerini ortaya koymakla ilgilenmediğini, aksine kelamcılara bu özel teoriyi açıklamaya çalıştığını iddia etmektir. Böyle bir iddia için kanıt da mevcuttur. Çünkü Gazzâlî'nin kendisi de *Mi'yar*'ın girişinde bunu kabul etmektedir. Esasen *Mi'yar* da mantığa ait terimlerin kelamcılara açıklamasına dayalı bir motive ile yazılmıştır. Böylelikle Gazzâlî, *Tehâfut*'te ileri sürülen iddiaların kelamcılar tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamış olmaktadır. Gazzâlî'nin, aslında tam da katılmadığı bir teoriyi açıkladığı görüşünü kabul etmek zor anlaşılabilir. O, amacının yalnızca kavramları basit bir şekilde tanımlamak olmadığını aynı zamanda kendi kelâmî yaklaşımlarını²³ savunabilmek adına da mantığın doğru ilkelerini saptamak olduğunu ifade etmektedir. Onun tutumundaki böylesi bir dönüşü izah edebilmek için daha uygun bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Bu açıklama, Profesör Marmura'nın da ifade etmeye çalıştığı gibi yoruma (interpreting) dayanmaktadır: "...Gazzâlî, *burhanın* Aristoteles tarafından belirlenen biçimsel formlarını kabul ederken bu formların bazı metafiziksel gerekçelerini kabul etmemektedir... Diğer bir deyişle Gazzâlî, burhan biliminin, hem karşılanması gereken biçimsel formlarını hem de kesinlik iddialarını değiştirmeden, vesileci bir yöntem ile yorumlanabileceğini kabul etmektedir."²⁴ İlkine göre daha uygun bulduğumuz bu ikinci yorum bize, Gazzâlî ve Aquinas'ın nedenselliğe ilişkin görüşleri arasında daha ileri bir karşılaştırma yapma imkanı verir. Bu, şu anlama gelmektedir; *Mi'yar*'da vesileci bir yöntem ile kullanılan nedensel dilin yorumu, Aquinas gibi Gazzâlî'nin de tabiattaki zorunlu nedensel bağa inandığını ileri sürebilmemizi sağlamaktadır. Ancak bir şartla ki Gazzâlî tabiattaki her şeyin nihaî olarak Allah'ın iradesine dayandığına inanmaktadır. Gazzâlî ve Aquinas'ta karşılaşılan vesileciliğin bu türü öncelikle burhanın bazı iddialarını gerekçelendirmek için tasarlanmamıştır. O, daha ziyade Allah'ın mutlak kudretini tasdik etmek ve her iki filozofun, mucizelerin oluşumuna bir açıklama getirebilmelerini sağlamak amacıyla tasarlanmıştır. Nitekim, her iki filozof da tabiatın değişmezliği, yani düzenli olaylar dizisi, ışığı altında (in light of the

²¹ Age., s. 258.

²² Bkz. M. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965), 192-93.

²³ Ghazali, *Mi'yâr*, s. 60.

²⁴ Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", s. 193.

uniformity) yine de ilahi iradenin kararı vesilesiyle böylesi bir düzen zincirinde bozulma olabileceğini iddia etmişlerdir. Böylece Gazzâlî ve Aquinas vesileciliğe dayanarak burhan hakkındaki yaklaşımlarını terk etmeden mucizenin oluşumunu açıklayabilmişlerdir.

V.

Son olarak burada Gazzâlî'nin çalışmalarının, Aquinas'ın felsefî fikirlerinin şekillenmesinde ne derece rol oynadığını göstermeye çalışacağız. XII. yüzyıl gibi erken bir dönemde, Gazzâlî'nin eserleri Toledo'da Latinceye çevrilmiştir. Bu eserlerin etkisi, başından beri Ortaçağ Hıristiyan ve Yahudi düşünürleri üzerinde görülmüştür. Gazzâlî'nin eserlerini kapsamlı bir şekilde çalışan en önemli Hıristiyan akademisyenler arasında, Toledo okulundan, Dominik Raymund Martin (ö. 1285) vardır. Bir yazara göre²⁵ Raymund Martin, *Makâsîd, Tehâfut, Mîzânu'l-Amel, İhyâu Ulûmi'd-Din* ve *el-Munkız mine'd-Dalâl* gibi Gazzâlî'nin çoğu eserini iyi bir şekilde bilmektedir. Raymund Martin'in *Pugio Fidei (İnancın Haçeri)* adlı eseri, Gazzâlî'nin felsefî fikirlerini içermektedir. Örneğin Martin'in, yoktan yaratma, Tanrı'nın sadece külliyyatı değil cüziyyatı da bilmesi ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konulardaki görüşleri Gazzâlî'nin görüşleriyle benzerdir.²⁶ Raymund Martin'in çağdaşı olan Aziz Thomas Aquinas'ın birçok fikrini *Pugio Fidei*'den aldığı bilim adamları tarafından doğrulanmıştır. Sarton'un ifadesiyle, *Pugio Fidei*'nin çoğu bölümü, Thomas Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles*²⁷ adlı eserinin bölümleriyle tamamen aynıdır. Gazzâlî ve Aquinas'ın ittifak ettikleri problemlerden bazıları şunlardır: Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasında aklın rolü, inanç ve aklın genel durumu, Tanrı'nın Ahiret'te görülebilmesi (The Beatific Vision/Ru'yetullah), Tanrı'nın cüziyyatı bilmesi, Tanrı'nın basit bir varlık oluşu, Tanrı'nın isimleri, yoktan yaratma ve ölümlerin diriltilmesi inancı.²⁸

Dikkate değer bir durumdur ki Aquinas sıklıkla Müslüman filozoflarla tartışmaya girer ve aşağıda belirtilen önemli doktrinlerde onları eleştirir:

- a) Faal akıl, yaratma sürecinde bir vasıtaadır. [ST, I, 45, 5 (Cilt: I, ss. 439-42); 47, 1 (Cilt: I, ss. 458-60).]
- b) Yoktan yaratma imkansızdır. [ST, I, 44-46 (Cilt: I, ss. 426-58).]
- c) Özel Tanrısal kurallar (kader) ve dünyanın yönlendirilmesi yoktur. [SCG, III, 64 (Cilt: II, ss. 113-16).]

²⁵ Bkz. D. Salman, "Algazel et les Latins", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1935-36), ss. 109-10.

²⁶ Bu problem üzerine Gazzâlî'nin görüşleri hakkındaki tartışma için bkz. *Tehâfut*, Problem, I, II; XIII, XVIII, XIX.

²⁷ G. Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimore: Williams ve Wilkins, 1927-1931), Cilt. II, s. 892.

²⁸ Paralel noktalarla ilgili tartışmalar için bkz. Sarton, age., Cilt. II, ss. 914-15; 1968; T. Arnold ve A. Guillaume, *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931), ss. 273-75; de Beaurecueil, "Ghazali et St. Thomas d'Aquin", pp. 219-29.

- d) Tanrı zorunlu olmaksızın yaratır. [SCG, I, 81; 111, 64 (Cilt: II, ss. 113).]
- e) Sonuncusu Faal Akıl olan, müteakip taşma zinciri (sudur) vardır. [ST, 45, 1-5 (Cilt: I, ss. 433-42).]
- f) Tanrı cüziyatı değil, yalnızca külliyyatı bilendir. [ST, I, 14, II (Cilt: I, ss. 150-52).]

Aquinas'ın eleştirdiği tüm bu doktrinler, *Tehâfut*²⁹'te Gazzâlî'nin de eleştirisine maruz kalmıştır. Bu problem Aquinas'ın, Gazzâlî'ye ait bu görüşleri nasıl elde ettiğinin tespit edilmesine dayanmamaktadır. Çağdaş bilim adamları, Aquinas'a Raymund Martin'nin *Pugio Fidei* adlı eserinin etki ettiği konusunda hemfikirdirler.- Çünkü bu problemin çözümü, Aquinas ve diğer skolastiklerin Gazzâlî'yi niçin Meşşâî bir filozof olarak tanımladıklarının cevabı yer almaktadır. Gazzâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ait görüşleri tarafsız bir şekilde açıklamak amacıyla yazdığı *Makâsîd* adlı eseri, skolastik filozoflar tarafından Gazzâlî'nin kendi felsefî fikirlerini ortaya koyması olarak değerlendirilmiştir. Bu büyük hata, Dominicus Gundissalinus³⁰'un *Makâsîd*'i, *Logica et Philosophia Algazelis Arabis* başlığıyla Latince'ye çevirdiği zaman, onun ciddi bir öneme sahip olan önsözünü ihmal etmesi, çeviriye almamasıyla gerçekleşmiştir. O önsözde Gazzâlî, *Makâsîd*'in yazılması altında yatan sebebi açık bir şekilde ifade etmektedir:

Amacımız, onların gayeleri dışında uzatma ve fazlalıklara yer vermeksizin yalnızca teorilerini anlamaktır. Böylece bunu, onların önemli olduğuna inandıkları şeyle ilişkilendirerek sadece metinler sunmak suretiyle gerçekleştirmek istiyorum.³¹

Gerçekten de bu talihsiz gaf, Ortaçağın sonlarında Gazzâlî'nin, kendinden önceki İslam filozofları gibi, Meşşâî bir filozof olduğu yaygın inancının temeli olmuştur. Sonuç olarak diğerleriyle birlikte, Aquinas da Gazzâlî'yi Meşşâî filozoflarla ilişkilendirmiştir. Böylelikle Aquinas'ın İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler her ne şekilde olursa olsun, Gazzâlî'nin felsefî fikirleri için de geçerli kabul edilmiştir. Eklemek gerekir ki, Gazzâlî'nin *Makâsîd*'i, anlatımındaki açıklık sayesinde, skolastik filozoflar tarafından İslam Felsefesi'ne giriş niteliğinde en iyi ders kitabı olarak düşünülmüş ve yine onlar tarafından İbn Sînâ'nın felsefî yaklaşımlarının anlaşılması için yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Bu kitap, Gazzâlî'nin felsefî düşüncelerinin değil, yalnızca adının yayılmasını sağladığı için önem arz etmektedir. Onun felsefî görüşleri, daha önce de değindiğimiz gibi, *Makâsîd* dışındaki çalışmalarında yer almaktadır. Aquinas ile Gazzâlî'nin

²⁹ Bu problem üzerine Gazzâlî'nin görüşleri hakkındaki tartışma için bkz., *Tehâfut*, Problem, I, II, VII, XI, XIII.

³⁰ Salman, "*Algazel et les Latins*", ss. 103-27.

³¹ Ghazali, *Makâsîd*, s. 31.

görüşlerini kıyaslamak isteyen kimsenin, Aquinas üzerinde Gazzâlî'nin çalışmalarının etkisini görmekten başka çaresi yoktur.