

Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları

Hasan AYDIN*

ÖZ

İslam dünyasında Gazzâlî ile başlayan ve İbn Rüşd'de karşılığını bulan tehâfüt (tutarsızlık) tartışması, İslam ortaçağında, kelim (teoloji) ile felsefe geleneklerinin birbiriyle olan eleştirel diyaloglarını irdelemek bakımından bir başlangıç noktası sunar. Tartışma konularının hemen hepsi ilgi çekici olmakla birlikte, tehâfütteki hemen tüm tartışmaların düğüm noktasını nedensellik sorununun oluşturduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, ortaçağ İslam düşüncesinin iki temel entelektüel akımı olan kelim ile felsefe arasında, nedensellik konusunda köklü bir ayrışma yaşanmıştır. Kelamdaki nedensellik tartışması, daha çok dinsel bildirimlerde yer alan Tanrı'nın kudreti ile Tanrı-evren ilişkisine ait ifadelerin yorumlanmasına dayanır. Kelamcılar, antik atomcu geleneğe yola çıkarak, parçalı ve süreksiz bir evren modeli geliştirmişler ve İslam dinsel bildirimlerini bu model ışığında yorumlamışlar, hem tanrısal hem de doğal düzeyde nedensel zorunluluğu inkâr etmişlerdir. Aristotelesçi anlamda, nesnelerin eylemlerini gerektiren bir doğalarının ve özlerinin olduğunu reddetmişlerdir. Oysa filozoflar, kendilerini Aristoteles'in akılcı ve bilimsel felsefesinin geliştiricisi olarak görmüşlerdir. Felsefi çevrelerde, Tanrı ilk neden olarak görülmüş, şeylerin tanrısal sudur yoluyla neden-sonuç ilişkisiyle zorunlu olarak varlığa geldiği savunulmuş, nesnelerin eylemlerini gerektiren bir doğalarının ve özlerinin bulunduğu ileri sürülmüştür. Filozoflara göre, bir şeyi bilmek demek, o şeyin nedenlerini bilmek demektir; dolayısıyla bir şeyin doğasının ve doğal nedenselliğin inkârı aynı zamanda bilginin inkârı demektir. Bu yüzden nedenselliğin onayı, filozoflar için epistemolojik ve ontolojik bakımdan yaşamsaldır. İşte Gazzâlî kelim geleneğini, İbn Rüşd ise felsefe geleneğini öncelemiş, bu ikisi arasında tehâfüt geleneğinde doğal nedenselliğin zorunlu olup olmadığı konusunda köklü bir tar-

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun/TÜRKİYE
E-posta: haydin@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1955-6178, DOI: 10.32704/erdem.656895
Makale Gönderim Tarihi: 20.04.2019 * Makale Kabul Tarihi: 25.11.2019 * (Araştırma Makalesi)

tışma yaşanmıştır. Bu çalışmada, önce Gazzâlî'nin doğal nedenselliğın zorunluluğu düşüncesine yönelttiği eleştiriler, ardından da bir filozof olarak İbn Rüşd'ün Gazzâlî karşısında nedensel zorunluluğu savunusu ele alınacak, tartışmaların dayandığı ontolojik ve epistemolojik zemin ana hatlarıyla gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Tartışma gerçekten önemlidir; zira pek çok modern doğulu ve batılı araştırmacı, Gazzâlî'nin nedenselliğın zorunluluğunu eleştirisini, nedenselliğın inkârı olarak yorumlamış ve nedensellik düşüncesi geçmişten günümüze bilimde güçlü bir işlev yüklediğı için Gazzâlî'yi İslam dünyasında yaşanan bilimsel duraklamanın ve gerilemenin baş müsebbibi ilan etmiştir. Dolayısıyla sağlıklı bir karara varabilmek için tartışmayı analiz etmek kaçınılmazdır.

Anahtar Kelimeler: Tehâfüt (tutarsızlık), Gazzâlî, İbn Rüşd, nedensellik, zorunluluk, bilim.

Discussion of Causality in Ghazzâlî and Averroes and Its Impact on the History of Science

ABSTRACT

The discussion over incoherence (tehâfüt) which starts with Ghazzâlî and which Averroes responds provides a starting point for questioning the critical dialogues of theology (kalâm) and philosophy traditions with one another in the middle age of Islam. Even though all the discussion subjects are interesting, it can be said that the causality problem forms nearly all the discussions in incoherence. As its known, a radical separation has been experienced between two major intellectual traditions of the medieval Islamic thought: theology (kalâm) and philosophy (falsafah). The discussion of causality in theology are based on the interpretations of some statements related to the power of God and the relation of God-universe in the sacred texts. The theologians developed a fragmental and discontinuous model of universe and they interpreted the Islamic sacred texts under the light of this model though using an ancient atomist tradition and they rejected the causality both at the divine and natural level. They rejected the nature and the essence which require the actions of the objects. However, the philosophers regarded themselves as the developers of the rational and scientific philosophy of Aristotle. In philosophy, the God was regarded as the first cause, it has been defended that the things necessarily existed with cause and effect through divine emanation (sudûr), it has been claimed that the objects have the nature and the essence that require their actions. To philosophers, to know a thing is to know its causes; namely, the rejection of the nature or essence of a thing and natural causality means the denial of knowledge as well. Therefore, the approval of causality is essential for the philosophers ontologically and epistemologically. While Ghazzâlî prioritises the theological tradition, Averroes prioritises the philosophical tradition; a radical discussion has been experienced between these two as to whether the natural causality is necessity in the incoherence tradition. In this study, first, the criticisms of Ghazzâlî towards the thought of natural causality necessity and then as a philosopher the defend of Averroes regarding the natural causality against Ghazzâlî will be focused on, the ontological and the epistemological ground on which the discussions are based will be generally revealed. The discussion is highly important; for many modern eastern and western researchers have interpreted Ghazzâlî's criticism of the necessity of causality as the denial of causality and they declared that Ghazzâlî is the main reason for the scientific decadence; for the thought of causality has had an important function in science from past to our present time. Therefore, it is inevitable to analyze the discussion so as to reach a right decision.

Keywords: Incoherence (tehâfüt), Ghazzâlî, Averroes, causality, necessity, science.

I

İslam'ın klasik çağında, özellikle 9-10. yüzyıllarda Helenistik kültürün İslam dünyasına girişiyle birlikte kelimcilerle (teologlar) filozoflar arasında Tanrı'nın ve evrenin neligi ile bunların birbirleriyle ilişkileri konusunda köklü bir ayrışmanın yaşandığı gözlenir. Bu ayrışmada, her iki entelektüel grubun toplumsal konumlarının ve referans aldıkları kültür birikimlerinin köklü bir rolünün olduğu söylenebilir. Büyük ölçüde cami merkezli bir yapılanmayı ve ona dayalı dinsel bir kültür birikimini temsil eden kelimciler, farklı kültürlerden etkilenseler de (Tritton 1942: 839), özde İslam dinsel bildirilerine dayanırken, saray merkezli aristokrat bir yapılanma sergileyen filozoflar ise daha çok antik bilim ve felsefe mirasına dayanırlar (Kumeyr 1992: 73 vd.). İslam dinsel bildirilerini merkeze alan kelimciler, Kuran'da her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığı, onun her şeyi belirlediği, her an bir işte olduğu, şeyleri ol sözüyle var ettiği (kün feyekün), o dilemedikçe hiçbir şeyin olmayacağı gibi deyişleri dikkate alarak mutlak irade ve kudret odaklı, dilediğini yapan fail-i muhtar (özgür özne) bir Tanrı anlayışı oluşturmuşlardır (el-Eş'arî 1952: 6 vd.; el-Eş'arî 1991: 27; el-Mâturidî 2005: 25 vd.; Gazzâlî 1962: 24 vd.). Kudret odaklı bu Tanrı tasarımına bağlı olarak Yunan ve Hint atomculuğundan kimi etkiler taşıdığı anlaşılan ancak belli ölçülerde özgünlük de içeren (Pines 2017: 95-111), töz (cevher)-ilinek (a'râz) metafiziği inşa etmişlerdir. Buna göre evren, bölünmeyen paça (el-cüz lâyetecezze) olan atomlardan, ilineklerden ve boşluktan oluşmaktadır. Atomlar, niceliksizdir, basittir ve uzamdan yoksundur (Günaltay 2008: 76-78); ancak birleşince nicelik ve uzama sahip olurlar. İlinekler, atomlardan ayrı olamazlar; bu yüzden cismi oluşturan atomlarla varlık kazanırlar. Yine ilineklerin birinin diğerinden üstünlüğü söz konusu değildir; onlardan birisi diğerini de gerektirmez. Kelamcılar, ilineklere gözlemlenen sürekli değişimlere işaret ederek onların yaratılmış olduğunu kanıtlamaya yönelirler. İlinekler sürekli olarak değiştiği için onların iki anda varlıklarını sürdürmeleri (bekâ) olası değildir (İbn Meymûn 1974: 201-204). Atom ilineklerden yoksun olmayacağına göre, ilineklere mahal olan atomların da yaratılmış olması gerektiği sonucuna ulaşırlar. Yaratılmış olan atomlar da sürekliliğe sahip değildir. Buna göre, atomlar ve ilineklerden oluşan bileşik cisimlerin birbirlerinden farklılığını sağlayan şey sahip oldukları nitel ilineksel özelliklerdir. Örneğin, demir ile tereyağının tözleri arasında hiçbir farklılık yoktur; her ikisi de birbirine benzer atomlardan oluşmaktadır; aralarındaki fark ilineklerden kaynaklanmaktadır (Günaltay 2008: 84). Bu hâliyle, atom

ve ilinekler sürekli olmadıkları, sürekli yeniden yaratıldıkları için, onlardan oluşan cisimler de sürekli yeniden yaratılırlar. Bu, evrenin ve evrendeki şeylerin sürekli olarak Tanrı tarafından yok edilip yeniden yaratıldığı (teceddüt) anlamına gelmektedir. Tanrı şeylerde süreklilik (bekâ) ilineğini yaratmayınca veya süreklilik ilineğini alınca, şeyler var olmayı durdururlar; yani bozulurlar. Tıpkı atomlar ve ilinekler gibi zaman ve hareket de parçalıdır; hareket sükûnların, zaman ise bölünmez birimler olan an'ların toplamıdır. Atom ve ilinek gibi, zamanın ve hareketin varlığı da anlıktır; Tanrı onları da sürekli olarak yeniden yaratır (Günaltay 2008: 79-81). Kelamcılara göre, evrendeki bu parçalı yapı, Tanrı'nın sürekli ve anlık yaratımını (halk fi külli vakt) gerekçelendirmeye olanak sağlamaktadır. Tevellüd (doğuş), ma'nâ (nedenler), kümûn ve zuhûr (gizlenme ve ortaya çıkma) gibi görüşler geliştirerek, Tanrı'nın adaletini ve insan özgürlüğünü temellendirmek için doğada kısmi de olsa bir nedensel sürekliliğin olduğuna inanan birkaç Mu'tezilî kelamcıyı bir kenara bırakırsak, söz konusu tasarımın kelam çevrelerinde genel bir kabul gördüğünü söylemek olasıdır (Dağ 1987: 35-36; Wolfson 2001: 427-442; Aydın 2009: 65-81). Öyle anlaşılıyor ki, kelamcılar, antik materyalist atomcu öğretide, atomların boşlukta dolaşırken rastlantısal olarak çarpışmaları sonucu bileşik şeylerin meydana geldiği anlayışındaki rastlantıyı kaldırıp yerine eylemleri sorgulanamayan mutlak kudretli fail-i muhtar Tanrı'yı oturtmuşlardır (Turhan 1992: 109-110; Wolfson 2001, 398-399). Böylece rastlantının yerine konulan özgür ve mutlak kudretli Tanrı, evrenin ve evrendeki şeylerin yapı taşları olan parçaları, yani atomları ve ilinekleri, boşlukta keyfi olarak dilediği gibi birleştiren bir varlık olarak tasarlanmış olmaktadır (İbn Meymûn 1974: 201 vd.). Bu tasarımda evren, Tanrı'nın mülkü/iktidar alanı olarak görülmektedir ve Tanrı mülkünde dilediği gibi davranabilme olanağına sahiptir. O, aklen imkân dâhilinde olan her şeyi yapabilir (Gazzâlî 1962: 160 vd.). Dolayısıyla kelamcılara göre, Tanrı odaklı parçalı ve süreksiz evrende, duylara kendini gösteren olağan düzen de sabit değildir; evrende her şey olasıdır; bizim düzen olarak gördüğümüz şey, sadece Tanrı'nın bilgi, irade ve kudretine dayalı olağan âdetidir. (İbn Meymûn 1974: 207). Bu tasarımı anlamak için, Bağdat Mu'tezilîlerinden Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İşkâfi'nin (öl. 854) şu deyişi oldukça uyarıcıdır: "Tabiat düzeni sabit değildir, dolayısıyla ateş yanma olmadan oduna değebilir ve taş düşmeden de havada kalabilir" (Tritton 1983: 124). İlk köklerini Mu'tezilî düşünürlerde bulduğumuz söz konusu atomcu, anlık, parçalı ve süreksiz evren tasarımı (İbn Meymûn 1974: 204-205), Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Bağdâdî, Bâkillânî ve

Cüveynî gibi Eş'arî kelimeler geleneğine mensup düşünürlerce devralınmış ve geliştirilmiştir; aynı anlayışın izdüşümleri Mâturidî kelimelerde de gözlenir (Aydın 2009: 81-103). Bu anlayışta Aristotelesçi anlamda bir şeyi o şey yapan form ya da doğa diye bir şey yoktur; bizim form ya da doğa dediğimiz şey sadece Tanrı'nın anlık yaratıcı eylemlerinin sonucudur. Bu gelenek, sadece cansız nesnelere dünyasını değil, daha ileriye giderek, canlıların ve daha da önemlisi insanın eylemlerini de, töz-ilinek metafiziği kapsamına sokar. Söz-gelimi, Eş'arî ve Maturidî kelimelere göre, gözümüz açık, nesne karşıda ve ışıklı bir ortam olsa da, Tanrı görmeyi yaratmayınca görme gerçekleşmez; yine benzer bir şekilde, çıkarım için gerekli tasım oluşturulsa bile, Tanrı sonucu yaratmayınca akli inceleme ve akıl yürütme bilgiyi doğurmaz; bilgi bir ilinedir, tüm ilineler gibi onun da Tanrı tarafından anlık olarak yaratılması gerekir (İbn Fûrek 1987: 23; Gazzâlî 1994: 115-116; Dağ 1980: 109-110). İbn Meymûn'un deyişiyle, bu tasarıma göre, bir giysiyi kırmızıya boyadığımızda, onu boyayan biz olmayıp Tanrı'dır. Giysiye kırmızı renkli boya ilişince, biz her ne kadar boyanın renginin giysiye geçtiğini sansak da, giyside oluşan rengi yaratan Tanrı'dır. Bununla birlikte, Tanrı'nın yarattığı âdet gereği giysiyi kırmızı renk iliştiğinde, siyah renk meydana gelmez. Siyahlık ancak siyah boya iliştiğinde ortaya çıkar. Siyah boya giysiye ilişince de ortaya çıkan siyahlık iki zaman biriminde sürekli kalmaz; söz konusu renk o anda yok olup gider ve yerine bir başka siyahlık yaratılır. Tanrı'nın yarattığı başka bir âdet ise, söz konusu siyahlık yok olduktan sonra onun yerine kırmızı veya sarılık ilineğini yaratmayıp aksine onun gibi bir siyahlık ilineğini yaratmasıdır (İbn Meymûn 1974: 203). Yine yazma sırasında, insanın kalemi hareket ettirme iradesini, hareket ettirme gücünü, elin ve kalemin hareketini ayrı ayrı yaratan Tanrı olmak durumundadır. Bütün bu parçalar ya da ilineler, Tanrı tarafından sürekli yeniden yaratılır. Elin kalemle birlikte bulunması, Tanrı'nın alışkanlığını ya da âdetini yerine getirmesinden başka bir şey değildir (İbn Meymûn 1974: 203-204). Ancak bu, daima Tanrı'nın alışkanlığını ya da âdetini yerine getireceği anlamına gelmemektedir. Tanrı dilerse, ölü insanı diriltip ona ciltler dolusu kitap yazdırabilir (Gazzâlî 1927: 205). Çünkü Tanrı, özgür hareket eden, dilediğini yapan, dilediğini yaratan ve yaptıklarından ve yarattıklarından sorumlu olmayan bir varlıktır (İbn Meymûn 1974: 206). Bu yüzden, evrende bir şey, diğer bir şeyin gerçek nedenidir denilemez (Günaltay 2008: 86). Öyle anlaşılıyor ki, kelamın metafizik tasarımı, ilk yaratılışla yetinmemekte, insan eylemleri dâhil evrendeki her şeyin sürekli yeniden yaratıldığını iddia etmektedir (İbn Meymûn 1974: 205 vd.). Onlar her an

yaratıcı olan Tanrı'ya neden demeyi de reddederler (İbn Hazm 2015: 29; Gazzâlî 1962: 26), Tanrı'yı hâlik (yaratıcı), muhassis (tahsis edici) ya da muraccih (tercih edici) olarak görürler. Bundan dolayı kelam metafiziğinin nedensellik bakımından aranedenci ya da vesileci olduğu söylenir (Fakhry 1958: 1 vd.). Kelamcılar neden böyle bir anlayışa tevessül etmişlerdir? Bunun temel nedeni, evrenin Tanrı'nın özgür iradesiyle zaman içinde varedildiğini ve şeylerin sürekli yeniden yaratıldığını göstermek, Tanrı'yı her an faal kılmak ve sistemlerinde mucizeye yer açmaktır. Onlara göre, eğer neden-sonuç ilişkisi zorunluysa, Tanrı da ilk nedense, evren ondan zorunlu olarak çıkmış demektir; bu durum, evrenin öncesizliği sonucuna götürmekte, zorunlulukla eyleyen pasif bir Tanrı tasarımına yol açmaktadır. Öte yandan doğa (tabi'at) diye bir şey varsa ve doğa kendi iç işleyişine sahipse, şu halde, evrende Tanrı'nın irade ve kudretinin dışına çıkan kimi eylemlerin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Yine aynı durum, doğa eylemini zorunlulukla yerine getirdiği için mucizeye olanak bırakmaz. Oysa bu hususlar İslam inancıyla uyuşmaz (Gazzâlî 1962: 26 vd.).

Kelamcıların anılan tasarımına karşı felsefi çevreler, genelde Aristoteles'in *Metafizik* ile *Fizik* adlı yapıtları ve daha çok da yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen Yeni Platoncu *Kitâb Esûlûcyâ* ve *Kitâb el-İlel* gibi (Fahri 1992: 22-23; Aydın 2019: 13-67) yapıtlardan yola çıkarak suduru ya da türümü temel alan bir yaklaşım geliştirmişlerdir (Dağ-Aydın 2017: 71 vd.). Felsefecilerin sudurcu ya da türümcü yaklaşımlarında, tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi, Güneş ışığının Güneş'ten, soğuşun buzdan çıkması gibi evreni Tanrı'dan zaman dışı bir çıkışla var olduğu savunulur. Bu durum, evrenin zamanda öncesiz kıldığı gibi, Tanrı'yı da zorunlulukla eyleyen bir neden konumuna sokmaktadır. Bu sudurun nedeni, Tanrı'nın akletmesi, bilgisi, yetkinliği, cömertliği ve iyiliğidir. Çünkü akleden, bilgin, yetkin, cömert ve iyi olan taşar. Bu tasarımda, Tanrı ilk neden olmakla birlikte, gücünü ilk nedenden alan ikincil nedenlerin (sevâni) de varoluşta işlevsel rolleri vardır (Fârâbî 1910: 4 vd.; Fârâbî 1994: 22 vd.; İbn Sînâ 2019: 35-36, 50-51, 89 vd.). Sudurla varolan bu evren ay merkez alınarak, ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayrılır: Ay-altı evrendeki her şeyin nedeni ve ilkesi ay-üstü evrende yer alır. Bu nedenler ve ilkeler; ilk neden, ikincil nedenler ve etkin akıldır (Fârâbî 1994: 2; İbn Sînâ 2019: 186-187). Bunlar, aşağı ya da ay-altı evrenin ilkeleri olan nefis, form (suret) ve maddenin de ilkeleridir (Fârâbî 1994: 2; İbn Sînâ 2019: 83-92). İlk neden Tanrı'dır. Tanrı kendi özünü bilir. Özü bütün varlıkların formlarını kapsadığı için, özü-

nü bilince, bütün var olanları da tümel olarak bilir. Yalnızca Tanrı birdir; onun dışındaki varlıklar çokluğa sahiptir. O, kendisinde hiçbir eksiklik bulunmayan en yetkin ve en erdemli varlıktır; diğer tüm varlıklar ona benzemeye çalışır (Fârâbî 1910: 62-65; Fârâbî 1994: 13-15; İbn Sînâ 2019: 21 vd.). Tanrı'nın kuşatamadığı hiçbir varlık yoktur. Eğer böyle bir varlık bulunsaydı, Tanrı o varlığı kuşatandan daha aşağı bir düzeyde yer alır ve Tanrı olamazdı. Tanrı'nın varlığı bir başkası için olmadığı gibi, bir başkasına da gereksinme duymaz; bu nedenle o, hem akıl hem akil hem ma'kûl (düşünce, düşünen ve düşünülen)'dur; hem bilgi hem bilen hem de bilinendir (Fârâbî 1994: 5-6; Fârâbî 1995: 11; İbn Sînâ 2019: 21 vd.) hem seven (âşık) hem de sevilen (maşûk)'dir (Fârâbî 1994: 17; İbn Sînâ 2019: 134). Başkası ona gereksinme duyar, ondan varlık kazanır. Başkasının ondan varlık kazanması feyz ya da sudur (akış) yoluyla olur (Fârâbî 1994: 15-17; İbn Sînâ 2019: 50-51, 89 vd.). İkincil nedenler, ayrık akıllar diye nitelendirilir ve meleklele özdeşleştirilir. Tanrı'nın kendi özünü düşünmesiyle ilk akıl oluşur ve böylece akıllar dizisi başlamış olur ve bu dizi ay küresinin aklına değin sürer. Her akıl kaynağı gibi tek olmakla birlikte, varlıklarında ikilik vardır; çünkü onlar kendi özleri dolayısıyla olumsal (mümkün), başkası dolayısıyla zorunludur (vacib). Böylece her akıl kendisinden öncekini, kendisini var edeni düşünerek bir sonraki akıl, kendi varlığının başkası dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünerek sırasıyla gök kürelerinin neflerini, kendi varlığının özüyle olumsal olduğunu düşünerek gök kürelerinin cisimlerini meydana getirir. Böylece her akıldan üç şey çıkar: Bir sonraki akıl, gök küresinin nefsi ve gök küresinin cismi (Fârâbî 1995: 23-25; Fârâbî 1994: 21-22; İbn Sînâ 1985: 136-137). Kendinden zorunlu tek varlık olarak Tanrı'dan sonra gelen bütün varlıklar olumsal (mümkün) ve nedenli varlıklardır. Ancak olumsal varlıklardan ay-üstü evrende bulunanlar başkasıyla zorunlu oldukları, yani zorunluluğu Tanrı'dan aldıkları halde, ay-altı evrendeki bütün varlıklar her yönden olumsal varlıklardır. Zorunluğu Tanrı'dan alan varlıklar var olup yok olmazlar; değişmeye uğramazlar. Bunlar eksik varlıklar oldukları için en yüce mutluluğa kendiliklerinden sahip olamazlar; bir başka deyişle, onlar kendi başlarına mutlu olmaya yeterli değildirler. Ancak kendilerini ve ilk varlığı (Tanrı'yı) düşünmekle, ona benzemeye çalışmakla mutlu olurlar (Fârâbî 1994: 22; İbn Sînâ 2005: 35 vd.; İbn Sînâ 1985: 288 vd.). Ay-altı evrende varolan her şeyin gizil (kuvve) haldeki edilgin nedeni, değişmelere rağmen aynı kalan ilk maddedir (el-heyûlâ) (Fârâbî 1994: 2; İbn Sînâ 2019: 180). Maddenin varlığının kanıtı, cisimleri oluşturan dört ögenin (toprak, su, hava ve ateş) birbirine dönüşmesidir (Fârâbî 1910: 9;

Fârâbî 1994: 7-10). Sözelimi, su ısıtılınca buhar olur; buhar yoğunlaşır ve su olur. Burada değişen yalnızca söz konusu öğenin formu olup, bu formun altında yatan şey, yani ilk madde değişmemektedir. İlk maddeyi somut varlık alanına çıkararak ilke formudur. Öğeyi belirleyen forma “ögesel form”, cinsi belirleyen forma “cismani form”, türü belirleyen forma da “türsel form” adı verilir ve bu formların hepsi göksel kaynaklıdır (Fârâbî 1994: 31-32; Fârâbî 1910: 8-9). Mekân, yer kaplayan cismin niteliği olup, kendinden var olamaz. İslam filozofları mekânı tıpkı Aristoteles gibi (1936: 212a 20), kapsayan cismin kapsanan cisme dokunduğu sınırdır biçiminde tanımlarlar (Fârâbî 1910: 11; İbn Sînâ 2004: 144-145). Buna göre, cisimden boş bir uzam düşünülemez. Bir başka deyişle boşluk diye bir şey yoktur (Fârâbî 1951; İbn Sînâ 2004: 156 vd.). İslam filozoflarının Aristoteles'ten gelen maddenin sürekliliği görüşü, maddenin süreksizliğini, bir başka deyişle atomun ve boşluğun varlığını kabul eden kelamcıları ve atomcu bir filozof olan Ebû Bekir er-Râzî'yi eleştirmelerine neden olmuştur. Cisim üç boyutlu olduğu, ondan bağımsız bir mekân olmadığı ve tüm evren cisimlerle dolu olduğu için (Fârâbî 1910: 11-12; İbn Sînâ 1985: 156-161), cisim gibi tüm evrenin de sınırlı olması gerekir. Sınırsız bir evren düşünülemez. İslam filozofları hareket ve zaman konusunda da yine Aristoteles'i (1936: 200b 33-35 ve 201a 1-4) izlerler; hareket göksel ve yersel olarak düşünülür; göksel hareketin sürekli, öncesiz ve küresel hareket olduğunu ileri sürülür. Yersel hareket var oluş biçimine göre; a-) döngü hareketi (el-hareket ed-devriyye), b-) uzamsal hareket (el-hareket el-mekâniyye), c-) nicel hareket (el-hareket el-kemmiyye) ve d-) nitel hareket (el-hareket el-keyfiyye) (Fârâbî 1910: 10; İbn Sînâ 2004: 126 vd; İbn Sînâ 1985: 142-143); hareket ilkesi açısından ise; a-) doğal hareket (el-hareket et-tabî'iyye), b-) istençli hareket (el-hareket el-irâdiyye), c-) zoraki hareket (el-hareket el-kasriyye) biçiminde bölümlere ayrılır (Fârâbî 1910: 11; İbn Sînâ 1985: 145-146). Doğal hareket doğal nesnelerin hareketidir, onların kendi doğal yerlerine doğru olan bir harekettir; çünkü evrendeki bütün varlıkları oluşturan dört öğenin evrende belirlenmiş doğal yerleri bulunmaktadır. O dönemde kütle ve çekim kavramları bilinmediği için, her şey kendilerine yaratılıştaki verilen bir işlevle açıklanmıştır. Sözelimi, dört öğeden toprağın doğal yeri evrenin merkezi sayılan yeryüzüdür, ateşin doğal yeri evrenin sınırını oluşturan en yüksek gök küresidir; su ve hava bunların arasında yer alır. Bu öğeler kendi yerlerinden çıkarıldıklarında doğal yerlerine dönme eğilimindedirler (Fârâbî 1910: 12; İbn Sîna 1985: 145 vd.). İstençli hareket hayvanlara, insanlara ve gök kürelerine ait olan nefsanî harekettir (Fârâbî 1910: 11-12; İbn Sînâ 1985:

145-146). Zoraki hareket ise bir cismi doğal yerinden uzaklaştırma hareketidir; sözgelimi, doğal yeri yeryüzü olan bir taşı gökyüzüne fırlatma ve taşın gökyüzüne doğru hareket etmesi zoraki bir harekettir (İbn Sînâ 1985: 145-146). Zaman, hareketteki önce ve sonraya bağlı olarak hareketin ölçüsüdür. Ancak her hareketin değil, en yüksek gök küresinin hareketinin ölçüsüdür. Hayal gücünde geçmişle geleceği birleştiren ya da geçmişle gelecekte ayıran sınır olarak kabul edilen “an”, süresi olmadığı için, zaman değildir (Fârâbî 1910: 11; İbn Sînâ 2004: 189-194). İslam filozofları, bu âlemdeki varlıkların var oluşu için Aristoteles’in belirlediği dört nedeni olduğu gibi kabul ederler (Aristotle 1998: 983a vd.; Owens 1963). Bunlar; fail neden, maddesel neden, formel neden ve ereksel nedendir. Maddesel neden alıcı nedendir ve edilgin-dir; fail neden eyleme geçiren, hareket ettiren nedendir; formel neden varlığa çıkarıcı, tözsel ya da var oluşsal dönüşümü sağlayan nedendir; ereksel neden ise, bir şeyin evrendeki yerini ve işlevini belirleyen nedendir (Fârâbî 1994: 29-30; İbn Sînâ 2004: 59 vd.). Ay-altı evrendeki varlıklar, bir başka deyişle yeryüzünde bulunan varlıklar, maddeye verilen ögesel formlar sayesinde oluşan öğelerden (toprak, su, hava ve ateş) başlayarak, bu öğelerin belli oranlarda dengeli ve uyumlu bileşimlerinden kaynaklanır. Bu bileşimler kendilerine sağlanan denge ve uyum ölçüsünde türsel formları almaya hazırlıklı hale gelir ve bu formların verilmesiyle de madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar oluşur. Gerek öğeleri belli oranlarda dengeli ve uyumlu bir bileşime sahip olarak kendilerine uygun formları almaya hazırlıklı duruma gelmelerinde gerekse onlara uygun formların verilmesinde ruhani evrende (ay-üstü evrende) var olan akıllar, gök küreleri ve onların hareketleriyle meydana gelen oluşumlar fail neden olarak etkili olurlar (Fârâbî 1994: 31-32; Fârâbî 1910: 14-15; İbn Sînâ 2019: 190). Ortaya koyduğumuz bu tasarım, Tanrı’nın yaratma eylemini (sudur, feyz) zorunlu görmekte, onu ilk neden olarak nitelemekte ve Tanrı’nın dışında göksel varlıklar, doğa (tabi’at) ve nefis gibi başka şeyleri ikincil neden olarak kabul etmektedir. Bu nedenleri uzak ve yakın neden olarak da nitelemektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda evrende Tanrı’dan başlayıp, maddeye inen katı nedensel bir hiyerarşi var saymaktadır. Evrendeki düzen ve tanrısal inayet de bu değişmez hiyerarşik nedensel düzen ile açıklanmaktadır. Bu düzene büyük varlık zinciri ve iyilik düzeni adı da verilmektedir. İslam filozoflarına göre, Aristoteles’te olduğu gibi, nedensellik ontik varoluşun temeli olduğu gibi, bilginin de temelidir. Çünkü onlara göre, Tanrı dışında her şey nedenlidir ve bir şeyi bilmek demek o şeyin nedenlerini ve ilk nedenini bil-

mek demektir. Bu yüzden, Tanrı'da olduğu gibi, bir şey nedensiz ise, o şey hakkıyla bilinemez. Bilgi ya nedenden sonuca ya da sonuçtan neden gidilerek elde edilir (İbn Sînâ 2004: 68 vd.).

İslam dünyasında, ana hatlarıyla özetlediğimiz bu iki evren tasarımı, yani atomcu ve süreksiz evren tasarımı ile Aristotelesçi madde-form ilişkisine odaklı hiyerarşik ve sürekli evren tasarımı, uzun süre birbiriyle çatışmıştır (Aydın 2009: 155 vd.). Bu çatışmada ana sorunsal, yukarıdaki anlatımlardan da sezileceği gibi, Tanrı'nın neden (illet) olarak görülüp görülemeyeceği (İbn Hazm 2015: 29; İbn Meymûn 1974: 180; Pines 2017: 46-47), ona bir şeyin zorunlu (vâcib) olup olamayacağı, evrenin zamanda bir başlangıcının bulunup bulunmadığı, şeylerin eylemlerini gerektirici bir tabiat ya da doğalarının olup olmadığı, ikincil nedenlerin bulunup bulunmadığı (Gazzâlî 1927: 195-205; İbn Rüşd 1998-a: 627-658; İbn Meymûn 1974: 180 vd.) gibi konularda yoğunlaşmaktadır. Daha felsefenin İslam dünyasına girişiyle başlayan bu tür tartışmaların, ortaçağ İslam kültüründe Gazzâlî ile birlikte tehâfüt (tatarsızlık) yazınının doğmasına yol açtığı söylenebilir (Aydın 2009: 107 vd.). Nitekim Gazzâlî *Tehâfüt el-Felâsife* adlı eserinde kelim geleneğinden yola çıkarak felsefenin Tanrı ve evren tasarımının bir eleştirisini yapmış (Gazzâlî 1927: 27 vd.), İbn Rüşd ise yaklaşık bir asır sonra felsefe geleneğinden yola çıkarak Tehâfüt et-Tehâfüt adlı eseriyle ona yanıt vermiş, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları kimi konularda Aristoteles'ten ayrılmakla suçlarsa da, felsefi geleneğin genel çizgilerini savunmaya çalışmıştır (İbn Rüşd 1988-a: 15 vd.). İslam kültüründe daha sonra başka tehâfütler de yazılmıştır (Demir 2005: 52-72). Tehâfüt geleneğinde nedensellik tartışması 17. tartışma olarak karşımıza çıkar; ancak tartışmanın hem Tanrı ve evren tasarımı hem Tanrı-evren ilişkisiyle köklü bir bağının bulunması, onu tehâfütlerdeki tüm tartışmaların düğüm noktası yapar. İşte bu makale, tehâfüt tartışmalarının düğüm noktası olan nedensellik sorununa odaklanmaktadır. Tartışmayı tarihsel bir zemine oturtmak bakımından önce Gazzâlî'nin doğal nedenselliğin zorunluluğu düşüncesine yönelttiği eleştiriler, ardından bir filozof olarak İbn Rüşd'ün Gazzâlî karşısında nedensel zorunluluğu savunusu ele alınacak, tartışmaların dayandığı ontolojik ve epistemolojik temeller ana hatlarıyla gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Nedensellik tartışması sadece felsefi bakımdan değil, İslam dünyasındaki bilimsel düşüncenin serüveni bakımından da yaşamsaldır; zira kimi araştırmacılar, Eş'arîlerin ve özellikle Gazzâlî'nin nedenselliğin zorunluluğunu eleştirisini, nedenselliğin inkârı olarak yorumlamışlar ve neden-

sellik düşüncesi bilimde köklü bir işlev yüklediği için, Eş'ari zihniyeti ile bu zihniyetin en güçlü savunucusu Gazzâlî'yi İslam dünyasında yaşanan bilimsel duraklamanın baş müsebbibi ilan etmişlerdir (Sayılı 1963: 10 vd.; Rahman 1996: 94; Bouthoul 1975: 93 vd.; Hoodbhoy 1992: 157 vd.; Yıldırım 1994: 67 vd.; Atay 2012: 643-652). Hatta kimi düşünürler, 'el-Eş'ari ile el-Gazzâlî İslam dünyasındaki zihniyete yeni bir istikamet vermemiş olmasalardı, Araplar Galileleri, Keplerleri ve Newtonları yetiştiren bir millet olabilirdi' demekten kendini alamamışlardır (Sayılı 1963: 10). Durumun gerçekten böyle olup olmadığını görmek ve sağlıklı karar verebilmek için nedensellik tartışmasını ayrıntısıyla ele almak gerekmektedir.

II

Gazzâlî, yukarıda ana hatlarıyla özetlediğimiz ve kelam çevrelerinde genel bir kabul gördüğü anlaşılan ve Tanrı'nın kudretini ön plana çıkartan parçalı, süreksiz ve teosentrik (Tanrı odaklı) anlayışın en güçlü savunucuları arasındadır. Onun teosentrizmi, büyük ölçüde Eş'arî kelam ekolünden, özellikle de hocası Cüveynî'den beslenmekte (Dağ 1976: 11 vd.) ve ekol daha Ebû el-Hasan el-Eş'arî'den beri Tanrı'nın kudretine vurguyla onun evrene anlık müdahalesine izin veren, evrende tek gerçek özne olarak Tanrı'yı ve onun mutlak kudretini gören bir anlayışa gönderme yapmaktadır (el-Eş'arî 1991: 27 vd.). Gazzâlî, devraldığı Tanrı odaklı yaklaşımdan yola çıkarak hem evrende kısmi bir sürekliliğin olduğunu ima eden kimi Mu'tezilî düşünürlerin savunduğu doğuş (tevellüd) kuramını hem de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam kültüründe yetişmiş şöhretli filozofların ikincil nedenleri onaylayan ve nedenselliği zorunlu sayan bakışlarını tartışmaya açar (Gazzâlî 1962: 95 vd.; Gazzâlî 1927: 190 vd.). Onun eleştirileri, Tanrı dışında varolanları imlediğini söylediği evrenin Tanrı'nın eylemi (fili), onun sıfatlarının bir tezahürü olduğu görüşünden hareket eder. Bu yüzden olsa gerek o, 'biz evreni yer, gök ve âlem olarak değil, Tanrı'nın bir yaratığı ve eylemi olarak düşünüyoruz' (Gazzâlî 1962: 4) dedikten sonra, sözlerini şöyle sürdürür: "Biz nedenle sadece tercih edeni (Tanrı'yı) kastediyoruz (ve nahnü lâ nüridü bi's-sebebi illâ el-muraccih)" (Gazzâlî 1962: 26).

Gazzâlî ilk önce Bişr bin Mu'temir ve takipçileri tarafından büyük bir olasılıkla Eski Yunan'daki tartışmalara (Kranz 1994: 183) dayanılarak geliştirmiş oldukları doğuş (tevellüd) kuramının bir eleştirisini sunar (Gazzâlî 1962: 95 vd.). Ancak doğuş kuramı konusunda Gazzâlî'nin çelişkili ifadeler kullandığı

görülür. O, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd* adlı yapıtında onu tümünden yadsırken daha sonraları kaleme aldığı *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ* adlı yapıtında onu onayladığını ima eden ifadeler kullanır. Nitekim bu yapıtında su saatini anlatırken, çarklardaki eylemlerin birinin diğerinden doğduğunu (mâ yetevelledü minhe) iddia eder (Gazzâlî el-Maksad, 68). Mu'tezilî kökenli doğuş kuramı, bir eylemin ya da bir nesnenin diğerinden çıkmasını, bir başka deyişle, doğmasını ifade etmektedir (el-Eş'arî 2005: 296; Gazzâlî 1962: 98). Kimi Mu'tezilî düşünürler bu kuramı, önceleri büyük olasılıkla insanın eyleminden doğan sonuçları insana maalemtmek için benimsemiş gibi görmektedirler; ancak tartışmaların gelişimi konunun nesnelere dünyasına taşınmasına da yol açmıştır. Bu konuda verilen örnekler şunlardır: Fırlatılan taşın hareket etmesi, havaya atıldığında taşın yuvarlanması, yine yay bırakıldığında okun gitmesi, darbe vurulduğunda acının meydana gelişi, okun isabet ettiği insanın ölmesi, annenin karnından çocuğun doğması, bir etkiden doğan renkler, tatlar ve kokular gibi ilinekler (el-Eş'arî 2005: 296). Gazzâlî'ye göre, doğada sürekliliğin olduğunu ima eden doğuş (tevellüd), Tanrı'nın mutlak kudretine sınır koymasının yanı sıra, evrende Tanrı'nın dışında kimi etkin öznelerin ve evrenin kendine özgü bir iç işleyişinin olduğunu ima eder ki, bu, Tanrı'nın dışında başka yaratıcılar benimsemek ve ona ortak (şirk) koşmak anlamına gelir (Gazzâlî 1986-a: 34-35). Ayrıca ona göre bu tutum, eyleminin sonucunu bilemeyen ya da eyleminden hiç haberi olmayan bir varlığı, etkin kılmaya çalışan boş bir gayrettir (Gazzâlî 1962: 95 vd.; Gazzâlî 1986-a: 35). O, doğuş kuramını tartışırken, evrendeki tüm hareketlere örneklik teşkil etmesi için, 'yüzüğün hareketinin elin hareketinden doğması', 'topraktan çıkan bir bitki gibi ceninin anne karnından çıkması' ve 'akıl yürütmenin ya da çıkarımın bilgiyi doğurması' örneklerini verir ve tartışmasını, 'elin hareketinden doğan yüzüğün hareketi' örneği üzerinde yoğunlaştırır (Gazzâlî 1962: 95-96). Gazzâlî'ye göre, akıl yürütme zorunlu olarak bilgiyi doğurmadığı gibi, anne karnından çocuğun doğması da, annenin çocuğun nedeni olduğu anlamına gelmez. Aynı durum, elin hareketiyle gerçekleştiğini gördüğümüz parmaktaki yüzüğün hareketi için de geçerlidir. Gazzâlî'ye göre, gerek eldeki gerekse yüzüğün takılı olduğu parmaktaki hareketler ilinektir ve ilineklerin birinin diğerinden çıkması olanaksızdır; zira onların varlığı anlaktır. Ayrıca elin hareketinin bir içi de bulunmamaktadır. Bu durumda, yani içi olmayan şeyden, bir hareketin doğduğu söylenemez. Buna ek olarak, el kendisinden kimi şeylerin çıkacağı, birtakım nesnelere içeren bir varlık olmadığı gibi, hareket elin özünü, yani kendisinden ayrılamayan bir niteliği de değildir. Şu

halde, el hareket ettiği halde parmaktaki yüzüğün hareket etmemesi olasıdır. Çünkü elin hareketiyle yüzüğün hareketi arasında ayrılma kabul etmeyen mantıksal, özsel bir ilişki yoktur. Bu koşullar altında, yüzüğün hareketinin elin hareketinden doğduğunu söylemek için hiçbir akılsal neden söz konusu değildir. Yani yüzüğün hareketinin elin hareketinden doğduğu a priori olarak kanıtlanmaz (Gazzâlî 1962: 96-97). Acaba bu olguyu gözlem kanıtlayamaz mı? Onun bu soruya verdiği yanıt da olumsuzdur; çünkü gözlem sadece iki şeyin yan yana ve birlikte olduğunu gösterir, birinin diğerinden doğduğunu değil. Dolayısıyla anılan ilişki a posteriori olarak da kanıtlanamaz. Gazzâlî, parmaktaki yüzüğün hareketinin elin hareketinden doğduğunu gözlemden hareketle biliyoruz diyenlere şu karşılığı verir:

“Sizin, bu hususun gözlem ile bilindiğine dair sözünüz, kuşkusuz, cehalet (cehl) ve ahmaklıktan (hamâkat) başka bir şey değildir. Zira bu hareketin, sadece elin hareketiyle birlikte meydana geldiğini gözlemlemek olasıdır. Fakat onun gerçekten elden doğmuş olduğunu görmek imkân dâhilinde değildir” (Gazzâlî 1962: 96).

Gazzâlî'ye göre, eğer anılan hareketi Tanrı yaratmışsa, gerek yüzüğün gerekse suyun hareketi olmaksızın elin hareketini yaratması gerekir karşı çıkışı da yersizdir. Zira ona göre, imkânsızın, güç yetirilen nesne ve koşul bulunmaksızın koşullunun var olması akılsal değildir (Gazzâlî 1962: 97). Anılan akıl yürütmesiyle Gazzâlî, bir eylemin ya da bir nesnenin diğerinden doğmasını, yan yanalık ve birliktelik ilişkisi olarak sunar ve bu tür ilişkilerdeki zorunluluğu sadece, imkânsızlık ya da koşulla koşullu arasındaki ilişkiye indirger. Böylece zorunluluğun dış dünyada değil, mantıksal alanda geçerli olduğunu ima eder (Gazzâlî 1962: 97-98). O, sözünü Tanrı'nın kudretine ve yoktan yaratmasına getirerek şöyle der:

“İşte böylece, doğuş (tevellüd) görüşünü ileri süren Mu'tezilenin, akli inceleme (nazar), soruşturma ve araştırma bilgiyi doğurur (...) gibi ve uzatılmasında fayda görmediğimiz buna benzer daha birçok sözleri, doğuşun (tevellüd) açıklanmasında kendilerini tahmin edilemeyecek derecede büyük hata ve çelişkilere sürüklemiştir. (...) Esasen bütün bu anlattıklarımızdan da anlaşılıyor ki, canlı ve cansız varlıkların özünde yaratılmış olan tözleri ve ilinekleri ancak Tanrı'nın kudretiyle meydana gelmektedir. Bunların varedilmesi (icâd) ve yoktan yaratılmaları, ancak onun

üstün kudretiyle gerçekleşmektedir. Yaratıkların bazıları diğer bazı yaratıklar vasıtasıyla meydana gelmeyip, bütün bunlar sadece Tanrı'nın kudreti ve yaratmasıyla varolmaktadır” (Gazzâlî 1962: 99).

Gazzâlî'nin filozoflarla girdiği polemik, Mu'tezile ile girdiği polemikten daha kapsamlıdır ve doğrudan onların evren kurgularını hedef almaktadır. Nitekim ona göre filozoflar, ilk nedenden (Tanrı'dan) yola çıkıp, ayrık akılları ve gök-sel varlıkları ikincil neden kabul etmek ve yetkinliği gittikçe azalan nedenler dizisi varsaymak ve nesnelere doğalarını (tabi'at) etkin kılmakla, görünen nedenlerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu, neden olmadan sonucun, sonuç olmadan da nedenin varlığının güç ve imkân dâhilinde olmadığını ileri sürmüşlerdir (Gazzâlî 1927: 191 vd.). Oysa böylesi bir tutum, hem evreni öncesiz kılmakta hem Tanrı'yı zorunlu fiillerde bulunan bir fail konumuna indirgemekte hem de tanrısal âdete aykırı eylemleri imleyen mucizelerin yadsınması sonucuna götürmektedir. O şöyle der: “Doğadaki olguların olağan akışını, son derece zorunlu bir akış olarak gören kimseler, bütün (...) mucizevî olayları imkânsız görmüş olurlar” (Gazzâlî 1927: 192).

O, evrenin zaman içinde Tanrı'nın mutlak irade ve kudretiyle yaratıldığını ve yaratımının sürekli olduğunu temellendirmek ve evrende mucizevi olayların olası olduğunu göstermek için, filozofların zorunlu ilişki dedikleri şeyin, ontolojik bir zorunluluk mu, yoksa salt epistemolojik, yani mantıksal bir zorunluluk mu olduğu sorusundan yola çıkar. Bir başka deyişle, zorunlu ilişki denilen şey, dış dünyada mı, yoksa sadece zihinsel alanda mı geçerlidir? Onun kanısına göre, neden-sonuç ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir; en azından dış dünyada ve nesnel gerçeklikler alanında böyle bir zorunluluktan söz edilemez. İki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, ‘bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de, diğerinin reddini; birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılması gerekir’ (Gazzâlî 1927: 195). Bu koşulları taşıyan bir ilişki, dış dünyadaki olgular alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür. Bu mantıksal zorunluluğu, nesnelere dünyasına taşımak bilgisizlikten kaynaklanmaktadır (Gazzâlî 1927: 196; Gazzâlî 1962: 96). Gazzâlî anılan savını temellendirmek için, iki ana yöntem benimser. İlki, doğrudan kendi öz düşüncesinden, kendi felsefi çözümlerinden; ikincisi ise bir eytişim (cedel) yöntemi olan, müsellemtân, yani karşıtın görüşünden hareket eder.

Gazzâlî, kendi görüşünden hareket ettiğinde, ‘doğada neden olarak düşünülen şey ile sonuç olarak düşünülen şey arasındaki ilişki bizce, zorunlu bir ilişki değildir’ diye başlar ve ‘susuzluğu gidermekle su içmek, doymakla yemek yemek, yanma ile ateşin ilişmesi, aydınlıkla güneşin doğması, ölümle boyunun kesilmesi, iyileşme ile ilacın içilmesi gibi gözleme dayalı ilişkilerde ve bu ilişkilere dayanan tüm zanaatlarda, birinin diğerini gerektirmesi gibi bir durumun olmadığını’ (Gazzâlî 1927: 195) söyler. Ona göre, aralarında ilişki bulunan tüm bu olgular, Tanrı’nın öncesiz takdirinde bulunmaktadır ve Tanrı bunları birbiri ardınca yaratmaktadır. Anılan ilişkiler, kendi özlerinde ayrılmayı kabul etmeyen özsel ilişkiler değildir; ‘tersine, yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak ve boyun kesildiği halde yaşamı sürdürmek ve bunlara benzer tüm ilişkileri yaratmak Tanrı’nın gücü dâhilindedir.’ Çünkü Tanrı mantıksal çelişki taşımayan her şeyi yapabilir (Gazzâlî 1927: 195-196). Gazzâlî, anılan anlayışını, ateş-pamuk örneğinden hareketle temellendirmeye girişir. Ona göre, olağan âdet uyarınca, ateş pamuğa yaklaştırılınca pamuk yanar; ancak bu, onların birbirine değmeksizin, pamuğun yanıp kül olamayacağı anlamına gelmez; çünkü yanmayı meydana getiren özne, filozofların sandığı gibi, ateş değil, Tanrı’dır; çünkü ateş, cansızdır ve cansızların hiçbir etkinlikleri yoktur (Gazzâlî 1927: 195-196). O şöyle der:

Pamukta siyahlığı ve parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve kül haline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık Tanrı’dır. Tanrı, böyle bir şeyi, ya melekler aracılığı ile ya da hiçbir aracı bulunmaksızın meydana getirir (Gazzâlî 1927: 196).

Öte yandan, filozofların, ateş dokunduğu anda, yanmanın gerçekleştiğine ilişkin tek kanıtları gözlemdir. Oysa gözlem, nedenin sonuçla birlikte, yan yana ve bir arada bulunduğunu gösterir; hiçbir deneyim, sonucun nedenden çıktığını göstermez. Gazzâlî’nin bu anlayışının, nedensellik öğretisine eleştirel yaklaşan antik septik gelenek içinde Ainesidemos ve Sekstus Empiricus gibi düşünürlerce de savunulduğu görülmektedir (Empiricus 2017: 85-87). Gazzâlî düşüncesini şöyle dillendirir:

Oysa bu gözlem, yanmanın ateşe temas sırasında meydana geldiğini gösterir; yoksa onun tarafından meydana getirildiğini değil. Açıkça görülmektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmeyi gerektirmez (Gazzâlî 1927: 196).

Gazzâlî'ye göre, pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığı sanısı, Tanrı'nın anlık yaratımlarını imleyen âdeti sonucu, her defasında, ateşle pamuğu yan yana ve birlikte gözlemekten kaynaklanan psikolojik alışkanlığın ürünüdür (Gazzâlî 1927: 196). Böylece Gazzâlî, neden-sonuç ilişkisini, daha sonra Nicholas d'Autrecaurt ve David Hume'da karşılaştığımız gibi alışkanlığa indirger (Aydın 2003: 38 vd.) ve ilişkideki zorunluluğu reddeder. Ona göre, baba ile cenin arasında da birliktelik ve yan yanalık ilişkisi bulunmasına rağmen, İbn Sinâ gibi Tanrı'nın varlığına inanan filozoflar, babanın, ne spermayı rahme bırakmak suretiyle ceninin öznesi ne onun yaşamasının ne görmesinin ne de işitmesinin nedeni olduğunu ileri sürerler (Gazzâlî 1927: 196). Filozoflarca da, tüm bu olgular, Tanrı'nın doğrudan ya da melekler aracılığı ile meydana getirdiği eylemlerdir. Ancak onlar, diğer olgular söz konusu olduğunda, yan yanalık ilişkisini zorunlu ilişki saymaktadırlar (Gazzâlî 1927: 196). Gazzâlî, böyle düşünen filozofları doğuştan kör olup sonradan gözü açılan insana benzetir. Şöyle der:

Gözünde perde bulunan ve gece ile gündüz arasındaki farklılık konusunda insanlardan hiçbir şey işitmemiş olan doğuştan kör kimsenin gözünden söz konusu perde gündüzün kalkar ve o kimse göz kapaklarını açıp renkleri görürse, gözündeki renklerin formlarının (sûret) kavranmasını sağlayan şeyin, gözün açılması olduğunu; gözü sağlam, açık, söz konusu perde kalkık ve karşısındaki nesne renkli olduğu sürece mutlaka görebileceğini sanır ve Güneş batıp hava kararınca, Güneş ışığının renklerinin onun gözü üzerinde izlenim bırakmasının nedeni olduğunu bilinceye dek, göremeyeceğini aklına getirmez (Gazzâlî 1927: 196-197).

Gazzâlî'ye göre, yan yana ve birlikte olan olguların birinin diğerini gerektirmediği anlayışını aslında filozofların ileri gelenleri de kabul etmişlerdir. Hatta onlar, nesnelerin yan yana olmaları ve birbiriyle ilişkilerinin farklı olması hâlinde, ortaya çıkan ilişki ve olguların, sadece formların vericisinden, yani melek ya da meleklerden çıktığına inanmışlardır. Hatta onlara göre, renklerin formlarının gözde izlenim bırakması, formları veren varlıktan kaynaklanmaktadır. Onlara göre, Güneş'in doğması, sağlam bir göz ve renkli cisim, yalnızca mahalli, bu formu kabul etmeye hazırlayan ve yetkin kılan unsurlardır. Gazzâlî'ye göre onlar, bu anlayışlarını her olaya uygulamışlardır. Onca bu onay, ateşin yanmanın, ekmeğin doymanın, ilacın sağlığın vb. öznesi olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır (Gazzâlî 1927: 197).

Gazzâlî, ardından, önceli olan nesnelere, kendi ilkelerinden zorunlu olarak çıktığını kabul eden, fakat formları almaya hazırlıklı olmanın, bu evrendeki görünür nedenlerden kaynaklandığını söyleyen filozoflarla tartışmaya girişir (Gazzâlî 1927: 197 vd.). Çünkü onların kanısına göre, bu ilkelerden nesnelere, isteme ve seçme yoluyla değil, ışığın Güneş'ten çıkması gibi zorunlu ve doğal olarak çıkmaktadır ve mahaller alıcılık bakımından yeteneklerinin farklı oluşu nedeniyle farklılık gösterir. Sözelimi, parlak nesne, Güneş'in ışınlarını alır ve bir başka yeri aydınlatmak üzere yansır; mat cisim ise, onu kabul etmez. Bazı nesnelere Güneş'te yumuşar, bazıları ise sertleşir. Bunun gibi, ilke tek olduğu halde, mahaldeki yetenek hallerinin farklılığından ötürü, sonuçlar farklılaşır (Gazzâlî 1927: 197-198). Gazzâlî, böylesi bir anlayışın, ateşe atıldığında, İbrâhîm'in yanmamasının olanaksız olduğu sonucunu doğuracağını söyler; çünkü bu durum, iki parça pamuğun, aynı ölçüde ateşle temas etmesi halinde, birinin yanıp, diğerinin yanmamasının olanaksızlığına benzemektedir. Nitekim anılan görüşü benimseyen filozoflar, Hz. İbrâhîm'in, ateşe atıldığında yanmamasının sadece iki şekilde tasarlanabileceğini, ama ikisinin de olası olmadığını ileri sürmüşlerdir. İlki, ateşten sıcaklığın kaldırılmasıyla olabilir ki, bu ateşi, ateş olmaktan çıkarır. İkincisi ise, Hz. İbrâhîm'in taş veya ateşin etki etmeyeceği bir maddeye dönüşmesidir. Oysa bu da, İbrâhîm'i İbrâhîm olmaktan çıkarır (Gazzâlî 1927: 198). Gazzâlî anılan sava, iki yanıt vermektedir. İlk yanıt, irade tartışmasıyla ilintilidir ve onca, ne ilkeler ne de Tanrı, zorunlu olarak bir eylem meydana getirir. Tüm eylemler iradi olunca, pamukta yanmanın meydana gelmesi de iradi bir eylem olur. Şu hâlde iradesiyle, pamukta yanmayı yaratan Tanrı'nın, yine iradesiyle onda yanmayı yaratmaması olasıdır (Gazzâlî 1927: 198). Böylesi bir sav, yani, neden sonuç arasında zorunlu ilişkiyi yadsıyıp, her şeyi tanrısal irade ve kudrete bağlamak bir takım imkânsız durumların kabulüne yol açmaz mı? Gazzâlî, tıpkı Sekstus Empiricus (2017: 201-202) gibi, karşıtları adına bu soruyu yöneltip, onların verebileceği olası yanıtı şöyle betimler:

Şöyle diyenler olabilir: 'Böyle bir anlayış, çirkin birtakım olursuz sonuçlara ulaşılmasına yol açar. Çünkü sonuçların nedenlerden zorunlu olarak çıktığını inkâr edip, bunları yaratıcının iradesine bağladığımız ve iradenin de, belirlenmiş özel bir yolu bulunmayıp, çeşitli dallara ve türlere ayrılması mümkün olduğu takdirde, her birimizin yırtıcı bir aslanın, alevli ateşlerin, görkemli dağların ve silahlarla donanmış düşmanların karşısında bulunduğunu, fa-

kat Tanrı, her birimizde görme duyusunu yaratmadığı için, onları göremediğimizi olası saymak gerekir. Yine, evinde kitap bırakan kimsenin, onu, eve geri döndüğünde, yakışıklı ve becerikli bir çocuğa ya da bir hayvana; evde bıraktığı çocuğun köpeğe, küllün güzel kokulu bir nesneye, taşın altına ve altının taşa dönüşmüş halde bulunduğunu mümkün görmek gerekir.' Bu kimse, kendisine, söz konusu hususlara dair bir şey sorulduğunda, şöyle diyebilir: 'Şu anda evde neyin olduğunu bilmiyorum; tek bildiğim şey, evde bir kitap bırakmış olduğumdur; bu kitap belki de, şu anda bir at olmuş ve kütüphaneyi, idrarı ve dışkısıyla kirletmektedir; yine evde bir parça ekmek bırakmıştım, belki de o, şu anda elma ağacına dönüşmüştür; çünkü Tanrı'nın her şeye gücü yeter; atın spermden, ağacın çekirdekten yaratılması zorunlu olmadığı gibi, herhangi bir şeyden yaratılması da zorunlu değildir; belki de Tanrı, daha önce var olmayan birtakım nesnelere yaratmaktadır.' Nitekim, daha önce hiç görmediği bir insana bakan bir kimseye, 'bu doğmuş mudur' diye sorulursa, biraz durakladıktan sonra şöyle diyebilir: 'Çarşıda satılan kimi meyvelerin insana dönüşmüş olması olasıdır; işte kendisine baktığın insan budur; çünkü Tanrı'nın, mümkün olan her şeye gücü yeter.' Sözüne ettiğimiz şey mümkündür; dolayısıyla, insan tereddüt içinde kalmadan edemez (Gazzâlî 1927: 198-199).

Gazzâlî'nin sisteminin götürebileceği anılan olası sonuca verdiği yanıt, bunların özünde imkânsız şeyler olmadığı, bunları özünde imkânsız sayanların tanrısal âdetin zihinlerinde yarattığı koşullanmışlığın etkisinde oldukları, ancak Tanrı'nın bu türden mümkün şeyleri her an yaratmayıp, sadece mucize anlarında yarattığı şeklindedir. Ona göre Tanrı, olağan zamanlarda âdetini değiştirmeyeceğine ilişkin, bizde, bir bilgi yaratmıştır. Kaldı ki Tanrı, âdetini bozsa bile, bu pratik yaşamı olursuz kılmaz; çünkü Tanrı, âdet değiştirdiğinde, değişime koşut olarak bizdeki bilgiyi de değiştirir. Çünkü her şey gibi bilgiyi de o yaratmaktadır (Gazzâlî 1927: 199-200).

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik ikinci yanıtını verirken benimsediği yöntem, onların görüşlerinden hareket etmektedir. Ona göre, ateşe iki parça pamuk yaklaştırıldığında, ateşin onları zorunlu olarak yaktığı ileri sürülse bile, yine de herhangi bir peygamber ateşe atıldığında, onun yanmamasını olası görmek mümkündür. Çünkü Tanrı, ya ateşin ya da Hz. İbrâhîm'in niteliğini de-

ğiştirebilir. Bu yolla, Tanrı ya da melekler, ateşte sıcaklığını, kendi cismiyle sınırlı, o cismin dışına taşmayan ve böylelikle sıcaklığı kendisi ile birlikte kalan ve onun form ve hakikatini alan; fakat sıcaklığı ve etkisi bunun ötesine geçmeyen bir nitelik yaratır; ya da onlar, kişinin bedeninde, onu, et ve kemik olarak kalmaktan alıkoyan bir nitelik var eder ve bu nitelik, ateşin etkisini ortadan kaldırır. Nitekim, ona göre, İbn Sînâ'nın da dediği gibi kendisini talkla ovalayan ve ateş ocağına oturan kimseleri ateşin yakmadığını görmekteyiz (Gazzâlî 1927: 199-200). Ayrıca Tanrı, madde her şeyi alıcı olduğundan, sözgelimi, toprak ve öteki öğeler, bitkiye; kendilerini hayvan yemesiyle kana; sonra kan spermaya dönüşür; daha sonra da, sperma, rahimde yerleşerek canlı varlık tabiatını alır; bu durum, doğanın olağan akışında çok uzun zaman almasına rağmen, olağandan daha kısa bir zamanda olmasını, hatta bunu göz açıp yumuncaya değin geçen kısa bir sürede gerçekleşmesini sağlayamaz mı? Böylece doğadaki, görünürdeki neden-sonuç ilişkisinin yan yanılığı yadsınmadan, dış dünyada olağanüstü şeylerin gerçekleşmesi ve mucizenin ortaya çıkması olası olur (Gazzâlî 1927: 200-201). Gazzâlî, filozofların yağmurun yağması, yıldırımların düşmesi, yerin sarsılması gibi peygamberin nefis gücüyle meydana getirmesini olası saydıkları şeyleri, aracısız olarak ya da meleklerin aracılığı ile Tanrı'ya bağlamayı önerir. Bu türden olguların ve olayların gerçekleşme anının da, peygamberin şeriatı tesis etmek için, yardıma muhtaç olduğu an olarak sunar (Gazzâlî 1927:201). Ardından şöyle der: "Bütün bunlar filozofların görüşlerinin hedeflerine uygundur ve görüşlerinin zorunlu sonucudur" (Gazzâlî 1927: 201).

Ona göre filozoflar, dört öğenin (toprak, su, hava ve ateş) farklı oranlarda birleşerek, belli bir nesnenin formunu almaya hazır olmasını ve bu formu almasını göksel etkilere bağladıklarından ve evrende bir takım tılsımlı-sihirli olayları olası gördüklerinden, anılan sonuçları kabul etmelidirler. Bu koşullar altında, onlarca da, Tanrı'nın ussal açıdan mümkün olan şeyleri yapabileceğini yadsımak olanaksızlaşmaktadır (Gazzâlî 1927: 202-203). Gazzâlî'ye göre, tecviz kuramı gereği Tanrı'nın yapamayacağı imkânsız şeyler, sadece çelişmezlik ilkesine aykırı hususlardır. Bunlar ise, 'bir şeyi aynı anda hem kabul hem reddetmek, genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek ve biri reddedip ikiyi kabul etmektir. Bunlarla ilgili olmayan tüm durumlar olasıdır ve Tanrı'nın gücü dâhilindedir. Bu nedenle Tanrı, ölü insanı oturtup elini hareket ettirerek, elinin hareketinden düzenli bir yazının çıkmasına neden olma ve buna benzer tüm olağanüstü şeyleri yapma gücüne sahiptir; bunlar

âdete aykırı görünseler de, özünde imkânsız şeyler değildir (Gazzâlî 1927: 203-205).

Gazzâlî'nin filozoflarla tartışırken benimsediği tutum, aslında tanrısal sürekli yaratmayı, görünürdeki neden-sonuç ilişkisinin yan yanalığını yadsımadan gerekçelendirmeye ve bu koşullarda mucize gibi olağan dışı olayları temellendirmeye dönüktür. Anılan görüşün ifade tarzı, Tehâfüt'te, ortaya konduğu biçimiyle, sanki Gazzâlî'nin kendisinin gerçekte katılmadığı bir görüş olduğu gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim o, yer yer Tehâfüt'teki kimi düşüncelerinin doğrudan kendi görüşü olmadığını ifade eder; çünkü düşmanı savmak için her düşünceden yararlanılabilir (Gazzâlî 1927: 43; Gazzâlî 1962: 215). Ancak, onun hayatının son dönemlerine doğru kaleme aldığı eserlerde, Tehâfüt'teki görüşlere benzeyen görüşlere rastlanır. Nitekim o, *el-Maksad*'da, evrende sürekli bir neden-sonuç ilişkisinin olduğu izlenimini veren, su saat örneğine başvurur. Örnek, her olayın bir başka olaya bağlı olduğu, hatta bir eylemin diğerinden doğduğu izlenimini uyandırır (Gazzâlî, *el-Maksad*, 68-69). Onun verdiği mekanik örnek, evrenin kendine özgü bir iç işleyişinin olduğu sanısını doğurur. Aynı durum, Stoacılar ve İslam filozoflarında olduğu gibi, evreni birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı bir siyasi-idari yapıya benzetmesi ve insan bedeninin işleyişiyle evrenin işleyişi arasında yaptığı benzetmelerde de ortaya çıkar. Her şeyin tümel nedenlere bağlı olduğu, bu nedenlerin değişmez olduğu ima edilir (Gazzâlî 1986-b: 12). Anılan örneklerin en ilginçini, su saati örneğidir ve onun işleyişi bütünüyle mekaniktir. Gazzâlî örneği şöyle ifade eder:

Belki namaz vakitlerinin bilinmesine yarayan su saatini görmüşsündür. Eğer görmemişsen sana anlatayım. Bu su saati, içinde belli bir miktar su barındıran, sütun gibi bir alet ile suyun üstüne konulmuş, içi boş diğer bir aleti içermektedir. Yine onun içinde, bir tarafı içi boş alete, diğer tarafı ise, suyun üstüne konmuş küçük kabın en altına bağlı bir ip bulunmaktadır. O küçük kaptan, yuvarlak bir top, topun altında da diğer bir tas yer almaktadır. Bu tas, top düştüğünde, duyulacak bir ses çıkarmak içindir. Sonra sütuna benzeyen aletin altından, belli ölçüde azar azar su damlaması için bir delik açılmıştır. Suyun seviyesi alçalınca, suyun üstüne konulmuş boş alet de alçalmaktadır. Buna bağlı olarak, kendisine bağlı olan ipi çekmekte, topun bulunduğu taraf harekete geçmektedir. Bu hareket, topun düşmesine ve 'dan' diye ses

çıkarmasına neden olmaktadır. Bu düşme, her saatin sonunda bir olmaktadır. İki saat arası, suyun yükselmesi ve alçalmasıyla bilinmektedir. Bu da, suyun damladığı deliğin genişliği ile ayarlanmıştır. Bu ayar da hesap aracılığı ile bilinmektedir. Böylece suyun belli bir miktarda damlaması, deliğin genişliğinin belli bir miktarda olmasıyla ilişkilidir. Suyun üstünün alçalması bu miktara bağlıdır. Bu sayede içi boş aletin alçalması ve kendisine bağlı ipi çekmesi ve topun bulunduğu tarafa doğru hareket oluşturması, belli bir ölçüye göre olmaktadır. İşte tüm bunlar azalıp çoğalmayan nedenlerin takdiriyle olmaktadır. Su saatinin işlemesi, topun tasa düşmesinin diğer bir harekete neden olması, bu diğer hareketin de üçüncü bir harekete neden olması ile gerçekleşmektedir. Bu durumda dikkati çeken, kendisinde hayret uyandıran hareketin belli bir ölçüye göre olduğu aşamalı hareketin bulunmasıdır. Tüm bu hareketlerin ilk nedeni, suyun belli bir ölçüye göre damlamasıdır. Eğer aracın yapımını kavradıysan, hareketin belli bir ölçüye göre takdir edildiğini, bunun ondan doğan (mâ yetevelledü minhe) hareketi belirlediğini anlamış olursun. Yine anladın ki, takdir edilmiş olayların meydana gelmesi, ne öne geçmekte ne de geri kalmaktadır; yani nedenine uymaktadır. Tüm bunların hepsi bir ölçüyle olmaktadır. Tanrı'nın emri açıktır; zira Tanrı her şey için bir ölçü koymuştur. Gökler, felekler, yıldızlar, yeryüzü, deniz, hava, evrendeki tüm büyük nesnelere, tıpkı su saati gibi yaratılmışlardır. Göklerin, yıldızların, güneşin hareketi, suyun inmesini sağlayan delik gibi belli bir ölçüyledir. Güneşin, ayın, yıldızların birtakım olaylara neden olması, suyun hareketinin saatin bilinmesini sağlayan topun hareketinin bilinmesine neden olması gibidir. (...) Gök yüzünün hareketinin yeryüzünde değişikliklere neden olduğu bilinmektedir (Gazzâlî, el-Maksad: 68-69).

Mekanik bir evren kurgusu, bilindiği gibi mucizeyi olursuz hâle getirmekte; evrenin kendine özgü değişmez bir iç işleyişinin olduğunu ima etmektedir. Acaba, durum böyle midir? Ya da Gazzâlî, en azından mekanik örnek verdiği *el-Maksad*'da, Tanrı'nın sonuçla bir arada, yan yana yarattığı nedenin, sonucu üzerinde etkili olduğunu söylemekte midir? Gazzâlî'nin bu soruyu nasıl yanıttığını anılan yapıtın, Tanrı'nın yarar veren (nâfi) ve zarar veren (dâri)

adını açıkladığı bölümde yakalamak olasıdır. O, yarar ve zarar verenin araçlar değil, Tanrı olduğunu, doğal neden olarak görünen şeylerin, sonucu üzerinde etkili olmadığını ifade eder ve aracı unsurları vesile (araneden) olarak niteler ve şöyle der:

Zehirin, kendi özüyle öldürdüğünü ve zarar verdiğini, yemeğin özüyle doğurduğunu ve yarar verdiğini, melek, insan ve şeytanın ya da felek, yıldızlar ve bu ikisinin arasındaki varlıkların, herhangi birinin özüyle, hayır veya şer, zarar veya yarar verme kudreti olduğunu sanma. Aksine bunların tümü, belli işlerle görevlendirilmiş, sadece Tanrı'nın görevlendirdiği işleri yapan nedenlerdir. Bunların tümü, Tanrı'nın öncesiz kudretiyle ilintilidir. Tıpkı, halkın inançlarında, kalemin kâtime ilişitirildiği gibi. Bu şuna benzer: Sultan, iyilik ya da zarar bildiren bir evrakı imzaladığında, onun fayda ya da zararı kalemde değil, kalemi bu iş için kullandıdır. Diğer nedenler, araçlar ve vasıtalar da aynen bunun gibidir. Halkın inancında sözünü kullanmamızın nedeni şudur: Cahil, kalemin kâtime elinde olduğunu sanır. Bilge (ârif) ise, kalemin Tanrı'nın elinde olduğunu bilir. Kâtime kendisini ve yazma kudretini yaratmak, onun üzerinde, kendisinde kuşku bulunmayan kesin yönlendiricilerle (dâ'iyye) egemenlik kurmak, parmağın hareket etmesini irade etmekle, kâtime, bu işi yapmaya memur kılan Tanrı'dır. Kalem istese de istemese de yazacaktır; hatta istememesi olası değildir. Şu halde kâtime, Tanrı'nın elinde, insan elindeki kalem gibidir. Yani kâtime vesiledir; ona yazdıran Tanrı'dır. Durumun seçme sahibi (ihtiyâr) varlıklarda (hayevân) böyle olduğu bilinince, cansızlarda (cemâdât) daha açık olduğu kendiliğinden bilinir (Gazzâlî, el-Maksad: 115).

Aynı anlayış, aynı yapıtın bir başka pasajında ise şöyle ifade edilir:

Tek gereksinim duyulan Tanrı'dır; nesnelere ancak, onun sayesinde varlık ve süreklilik kazanmaktadır. Sen yemeğe, suya, yere, göğe, muhtaç olduğunda, sakın Tanrı'dan başkasına gereksinim duyduğunu sanma. (...) Sonra sakın, yavrunun annesine muhtaç olduğunu sanarak, Tanrı'ya gereksinimi bulunmadığını düşünme. Onun, gereksinim duyduğu tek varlık, Tanrı'dır. Zira annesinin memesindeki sütü, annesinin ona karşı olan şefkatini yaratan Tanrı'dır" (Gazzâlî, el-Maksad: 86-87).

Gazzâlî'nin bu söylemi, hangi nedeni ele alırsak ele alalım, tıpkı *Tehâfût ve el-İktisâd*'da savunduğu gibi, Tanrı'nın dışındaki tüm nedenlerin, sonucu üzerinde etkili olmadığını göstermektedir. Bizim doğal neden diye nitelediğimiz şeyler, Tanrı'nın memurları ya da araçlarıdır. Bu araçların kendinde güçleri yoktur; tek gerçek güç sahibi Tanrı'dır. Ona göre, dış dünyada gördüğümüz neden ve sonuç olarak adlandırdığımız şeyler tanrısal âdet gereği yan yana bulunmakta, biri diğerini tanrısal yaratmayla var kılmaktadır; yoksa neden sonucunu tabii ya da doğal olarak var etmemektedir (Gazzâlî, el-Maksad, 108). Bu durumda Gazzâlî'nin evrenin, kendine özgü bir iç işleyişi olan ve nedenin sonucunu var kıldığını ima eden su saati gibi mekanik bir örneği kullanmasının anlamı var mıdır? Sözü ona bırakalım; zira o su saati örneğinden sonra, bu soruya yanıt teşkil edebilecek ilginç bir ifadeye yer vermektedir: "Tanrısal işleri, örfî örneklerle anlatmak zordur; fakat örneklerden maksat, benzetme yapmaktır. Sen örneği bırak, amaca kulak ver; benzetme ve örnekten sakın" (Gazzâlî, el-Maksad: 69).

III

Eş'arîlerin, bu arada da Gazzâlî'nin birtakım dinsel kaygılarla evrendeki nedensel zorunluluğu ve nesnelerin özlerini ya da doğalarını (tabi'at) yadsımaları, Aristotelesçi İslam filozoflarınca tepkiyle karşılanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bu tepkiyi sistemli bir biçimde ele alan ilk düşünür İbn Rüşd'dür. O, Gazzâlî'nin filozofların düşüncelerini çürütmek için kaleme aldığı *Tehâfût el-Felâsif'e* karşı yazdığı *Tehâfût et-Tehâfût* adlı yapıtının doğa (tabi'at) bölümünde ve *Fasl el-Makâl ve el-Keşf an Minhâc el-Edille* adlı yapıtlarının çeşitli bölümlerinde konuyu eleştirel bir yöntemle irdeler. İbn Rüşd'ün iyi bir Aristotelesçi olduğunu, onun dört neden öğretisi ile birincil ve ikincil, uzak ve yakın neden anlayışını onayladığını belirtmek gerekir. Hatta İbn Rüşd'e göre, hem kozmik düzen hem de insani bilgi nedenselliğe dayanır. Neden yoksa ne kozmik düzenden ne de insansal bilgidен söz edebiliriz (İbn Rüşd 1998-a: 633-634). Evrensel düzenin ve bilginin yokluğunu ise ancak bir sofist ya da safсатаcı iddia edebilir. Bu yüzden olsa gerek İbn Rüşd, tartışmasının hemen başında, Aristoteles'e dayanarak nedensel zorunluluğu ve nesnelerin doğalarının yadsınmasının bir tür safсата olduğunu, bunun neden-sonuç ilişkisinin yadsınması anlamına geldiğini, böylesi bir yola başvuran kişinin ya gönlünde olanı diliyle yadsıdığı ya da safساتaya dayalı bir kuşkunun peşinde olduğunu belirtir (İbn Rüşd 1998-a: 631 ve 638). Şu halde İbn Rüşd'e göre Gazzâlî

nedensellik konusunda bir sofist gibi davranmakta ve safsata yapmaktadır. O şöyle der: “Biz kelimeler sanatında uzmanlaşmış olan bir kimsenin şartla şartlı, şeyle tanımı, şeyle nedeni ve şeyle kanıtı arasında yer alan zorunluluğu reddetmek yoluna başvurduğunu görmekteyiz. Bütün bunlar, ancak bir sofistin görüşleri arasında yer alabilir ve hiçbir anlamı yoktur” (İbn Rüşd 1998-a: 638).

İbn Rüşd'e göre, duyularla algılanan ilişkiler gerçek ilişkilerdir ve bilgi ile neden-sonuç ilişkisi arasında koparılmaz bir bağ vardır. Bu bağ inkâr etmek safsatadan ibarettir. Bu nedenle, İbn Rüşd'e göre, doğal nedenselliğin inkârının ontolojik ve epistemolojik açısından pek çok olumsuz sonucu söz konusudur. İbn Rüşd'ün, Gazzâlî karşısında ileri sürdüğü savların, septikler karşısında Stoacıların ileri sürdüğü savlarla benzerliği (Empiricus 2017: 201-205) oldukça ilgi çekicidir. İbn Rüşd'ün söyleminden yola çıkarak Gazzâlîci argümanlara karşı eleştirilerini altı madde hâlinde özetlemek olasıdır.

1-) İbn Rüşd'e göre, nesnelere arasındaki doğal ilişkileri yan yanalık ve birliktelik ilişkisi olarak görüp, nedensel zorunluluğu, bir diğer deyişle, nedenin sonucu üzerinde etkili olduğunu ve nesnelere özsel doğasının bulunduğunu yadsımak ve evrendeki tüm doğal süreçleri tanrısal âdete bağlamak, varlık bilimsel açıdan şu iki olumsuz sonuca yol açar: İlki, nesnelere türsel özellikleri inkâr edilmiş olur. Çünkü nesnelere doğaları gereği, insanlar ise nefslere gereği bir eylemde bulunur. Bunlar reddedilince, doğal olarak her eylemin biz öznesinin bulunduğu söylenemez. İkinci olarak, doğa reddedilince nesnelere sabit gerçekliği ortadan kalkmış olur; çünkü bir şeyin doğası onun formudur ve onu o şey yapan şeyi imler. Doğaya yoksa şeyleri birbirinden ayırmak olası olmadığı gibi, gördüğümüz nesnelere gerçek olduğunu da söyleyemez hale geliriz. İbn Rüşd, bu iki olgunun altını çizerek şöyle der:

Bunu (nedenselliği) yadsıyan kimsenin, her eylemin, mutlaka bir öznesi bulunduğunu kabul etmesi olası değildir. (...) Nesnelere tek tek, her varlığa özgü eylemleri gerektiren ve nesnelere özlerinin, adlarının ve niteliklerinin bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın, kendine özgü eylemi bulunmasaydı, kendine özgü bir doğası/tabiatı olmazdı. Kendine özgü bir doğası/tabiatı olmayınca da, kendine özgü ne bir adı ne de bir tanımı bulunur ve dolayısıyla, bütün nesnelere bir tek şey olabileceği gibi, bir tek şey olmayabilirdi de. (...) Var olanın doğası/tabiatı kaldırıldığında, yokluk gerekmektedir” (İbn Rüşd 1998-a: 631-632).

2-)Eğer neden-sonuç ilişkisi Gazzâlî'nin dediği gibi sadece bir yan yanlık ilişkisi ise, nesnelere zorunlu sonuçlar doğuran bir doğaları (tabi'at) bulunmuyorsa bu durumda evrenin varlığından ve değişmez bir evrensel düzenden nasıl söz edeceğiz? Gazzâlî bu sorunu aşmak için, tanrısal âdet kavramlaştırmasına başvurmuştur. Âdet kavramı, Gazzâlî'nin sisteminde, Tanrı'nın mutlak iradesine dayalı anlık yaratmasını imlemektedir ve evrenin ve evrendeki gözlemlediğimiz düzenin varlık nedenidir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin âdet kavramını da sorunlu bulmaktadır. Ona göre âdet, tıpkı Aristoteles'in tanımlamasında olduğu gibi çoğunlukla yapılan (ale'l-ekser) bir eylemi ifade eder ve üç anlamda anlaşılabilir. İlki, Tanrı'nın nesnelere düzenini belirleyen âdeti; ikincisi, nesnelere bu olağan düzene uygun âdeti; üçüncüsü ise, bizim nesnelere hakkında yargıda bulunma âdetimizdir. Bu âdet, Tanrı'nın âdeti olamaz; çünkü âdet, eylemin sık sık yinelenmesiyle kazanılan bir yetenektir. Nesnelere âdeti de olamaz; nefis sahibi olmayanlarda doğa (tabi'at) vardır ve eylemini zorunlulukla meydana getirir. Bizim nesnelere hakkında yargıda bulunma âdetimizden söz edilebilir; çünkü bu yetenek bizde vardır. Şu halde âdet, sonradan kazanılmayı ifade ettiği için Tanrı'ya iliştilenemez; yani Tanrı'nın bir âdetinin olduğu söylenemez (İbn Rüşd 1998-a: 634-635). Öte yandan Gazzâlî'nin sözünü ettiği âdet, ontolojik bir şey değil, epistemik bir şeydir. Yani ne Tanrı'dan ne doğadan kaynaklanmaktadır; onun kaynağı insandır. Kaldı ki, Gazzâlî'ye göre, âdet kesintiye uğramayan, hep sürekliliği olan bir âdet de değildir. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin tanrısal âdeti bozmasını mucize gibi olağandışı durumlarla sınırlaması da bir anlam ifade etmemektedir; çünkü Tanrı'nın, aklen olası olan her şeyi yapabileceğini, evren mülkü olduğu için orada dilediği gibi, hiçbir zorunluluğa dayanmadan, hiçbir amaç ve gaye gütmeyen hareket edebileceğini söylemektedir. Bu durumda, onun herhangi bir şeyi meydana getirmesinde uyacağı zorunlu bir ilke ya da kural yok demektir. Bu koşullarda evrende bir düzenin bulunduğu, tanrısal eylemlerin düzenli olduğu, evrenin kavranılabilir bir yapıda olduğu nasıl söylenebilir? (İbn Rüşd 1998-a: 643).

3-)İbn Rüşd'e göre, nedenlerin sonuçları üzerinde etkilerinin bulunduğu yadsınması, epistemolojik açıdan bilginin inkârını gerektirmektedir; çünkü bilgi ile nedensellik arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Tıpkı Aristoteles gibi, İbn Rüşd'e göre biz, ancak nedenleri bilinen şeyleri bilebiliriz. Bu nedenle Gazzâlî'nin, gözünde perde olan doğuştan körün, gündüzün

gözünden perdenin kalkmasıyla renkleri görmesinin nedenini, güzün açılmasına bağlayacağını ileri süren örneği gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü burada meydana gelen bilgi değil, sanıdır. Bilgi için gerçek nedenlerin bilinmesi gerekir. Nedenin sonucu üzerinde etkili olduğunun yadsınması, bilginin reddini gerektireceği gibi, nedenleri bilmemize yarayan aklın da reddini gerektirir. Bu bağlamda İbn Rüşd şöyle der:

Akıl varlıklarının nedenleriyle birlikte kavranmasından başka bir şey değildir. (...) O halde, nedenleri inkâr eden kişi, aklı yadsı-
mış olur. Mantık sanatı, nedenlerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları bilmenin, ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve tanımları oluşturan özünlülük kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını bilmesi gerekir” (İbn Rüşd 1998-a:633-634).

- 4-) İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin savunduğu gibi, dış dünyadaki tek özne Tanrı ve tanrısal niteliklerin bir yansıması ise, bu durumda evrenden hareketle Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine kanıt getirmek de olanaksızlaşmaktadır (İbn Rüşd 1985: 291-292). Çünkü eğer bu dünyada, sonucu üzerinde etkili eylemler yoksa yani sonucunu var kılan bir nedenden söz edilemiyorsa, Tanrı'nın evrenin nedeni olduğu söyleminin ne anlamı kalmaktadır? Öte yandan Tanrı'ya iliştilen nitelikler, insansal niteliklerin aşkınlaştırılmış bir biçimi olduğundan, insanın niteliklerini olumsuzlayarak, tanrısal nitelikler konusunda konuşmak da olanaksızlaşmaktadır. Zorunlu neden-sonuç ilişkisinin olmadığı bir yerde, hiçbir şey Tanrı ve nitelikleri için neden sayılamaz. Gazzâlî'nin, hudûs (yaratılmışlık, öncelilik) kanıtına dayanarak 'her öncelinin (hâdis) önceli oluşunun bir nedeni vardır' (Gazzâlî 1962: 24; Gazzâlî, İhyâ: 99) öncülünden hareketle, Tanrı vardır, sonucuna ulaşmaya çalışması, nedensel ilişkiyi yadsınması yüzünden, sistemsel bir çelişkiye neden olmaktadır. Bu çelişki, Gazzâlî'nin doğal nedenselliği yadsıdığı, ama tanrısal düzlemde iradi nedenselliği onayladığı savıyla da aşılabilir; zira görünür nedenlerin yadsındığı bir durumda, görünmez nedenden söz

etmenin bir anlamı kalmamaktadır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin anılan tutumunun, tanrısal hikmeti yadsımak anlamına geldiği gibi her şeyi rastlantısallığa mahkûm ettiğini belirterek şöyle der:

Kısaca, neden-sonuç ilkesini ortadan kaldıracak olursak, geriye rastlantısallığı; yani burada, bir yaratıcının olmadığını, bu evrende meydana gelen her şeyin, sadece maddi nedenlerden meydana geldiğini iddia edenleri yadsımaya yarayan bir şey kalmaz. Çünkü 'olası olan iki şeyden biri, özgür bir öznedenden çok, rastlantıya dayanır' diye açıklamak daha doğrudur. (...) Nedensiz ve illetsiz olan şey, rastlantısaldır; zira biz bu türden birçok olay gözlemlemekteyiz" (İbn Rüşd 1985: 293 ve 297).

5-) İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî, Tanrı'nın aklen imkânsız olmayan her dilediğini yapacağını, dilediğini yaratacağını söyler. Onun ne dilemesi ne de yaratması bir amaç ya da gaye tarafından güdülenmiştir (Gazzâlî 1962: 163 vd.; Gazzâlî 1986-c: 167). Onun eylemlerinin tek ilkesi, aklen çelişik olan şeyi yapmamaktır. Gazzâlî her ne kadar Tanrı'nın âdetini olağanüstü zamanlarda bozacağını söylese de, İbn Rüşd'e göre, bu onun ilkeli bir varlık olduğu anlamına gelmez; zira onun iradesinin belirlenmiş bir yolu bulunmamaktadır (İbn Rüşd 1998-a: 643). Tanrı neden-sonuç arasındaki ilişkiyi tanımadığına göre, o, ülkesini, herhangi bir ilke ya da geleneğe dayanmadan keyfî bir biçimde yöneten zalim bir sultana benzer. Tanrı, hiçbir kurala uymadığı için, onun eylemlerini kestirmenin bir yolu da bulunmamaktadır (İbn Rüşd 1998-a: 643). İbn Rüşd şöyle der:

Biz, böyle bir özneyi (fâ'il), ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan, yüksek güce sahip, başvuracağı ya da uyacağı bir yasa ve gelenek de bulunmayan zalim bir hükümdar gibi, varlıkları zorbalıkla yöneten biri olarak düşünmekteyiz. Aslında bu hükümdarın eylemlerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir eylem ortaya çıkarsa, bu eylemin, her an için varlığının sürekli olması da doğal olarak bilinemez." (İbn Rüşd 1998-a: 643).

Bu durum, Tanrı'ya inananın ona güven duymasına da engeldir; zira ona güvenip ibadet etse bile, onu ödüllendirmeyebilir; hatta ceza da verebilir. Buna karşılık kâfiri cennetine koyup onu ödüllendirebilir; çünkü o, dilediğini yapar

ve yaptıklarından dolayı da sorgulanamaz. Ayrıca o, her şeyin nedeni olduğu için, tüm kötülüklerin de nedenidir. İnsan eylemleri dâhil her şey onun takdiri ve dilemesiyle meydana gelmektedir.

6-)İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin İslam filozoflarının nesnelere doğaları gereği özünlülükler ve eylemler yüklemeleri ve nedensel ilişkinin zorunlu olduğunu savunmaları yüzünden mucizeyi açıklayamadıkları söylemi de kabul edilemez. Çünkü filozoflar, dinin konusu olduğu için bu sorunla ilgilenmemişlerdir. Öte yandan bir filozof olarak İbn Sînâ, neden-sonuç örgüsü içerisinde kalarak peygamberin nefis gücüne özgü ayrıcalıklı niteliklere ve ay-üstü evrenin ay-altı evrendeki maddeler üzerindeki form verici etkisine dayanarak, hayalgücü, akli ve eylemsel nefis yetisi düzeyinde mucizeyi açıklamaya çalışmıştır (İbn Rüşd 1998-a: 620 vd). Ancak İbn Sînâ her ne kadar mucizeyi açıklamaya çalışsa da, İbn Rüşd'e göre, mucize olgusu felsefenin değil, dinin konusudur, o yüzden bunu dine bırakmak gerekir. Zaten onca, filozofların bilgeleri de öyle yapmışlardır. İbn Rüşd bu bağlamda Gazzâlî'yi eleştirerek şöyle der:

Hz. İbrahim'in mucizesine karşı Gazzâlî'nin filozoflara mal ettiği itiraz, Müslümanlar arasında zındıklardan başkası tarafından yapılmamıştır. Çünkü filozofların bilgeleri, şeriatın ilkeleri üzerinde tartışmayı caiz görmemişlerdir. Onlara göre bu yola başvuran kimsenin şiddetle cezalandırılması gerekir. (...) O halde bu konuda söylenmesi gereken husus, şeriatın ilkelerinin insan aklını aşan ilahi ilkeler olduğu ve dolayısıyla onların nedenleri bulunmadığı halde, kabul edilmesi gerektiğini söylemektir. İşte bu nedenle eski filozoflardan hiçbirinin, âlemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde, mucizelerden söz ettiğini görmekteyiz. Çünkü mucizeler, şeriatı kanıtlayan ilkeler, şeriat ise erdemlerin ilkeleridir" (İbn Rüşd 1998-a: 638-639).

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirileriyle yetinmemekte, onun düşüncelerini tümünden mahkûm etmek için başka argümanlar da ileri sürmektedir. O, Gazzâlî'nin filozoflara ve nedensellik anlayışına yönelik eleştirisini itibarsızlaştırmak için olsa gerek, onun İbn Sînâ'nın eserleri dışında felsefe kitabı okumadığını (İbn Rüşd 1998-a: 284), felsefe bilmediği için sık sık safsata yaptığını ve sık sık çelişkiye düştüğünü söyler (İbn Rüşd 1998-a: 30, 140, 478). Ona göre Gazzâlî, kitap yazarken, belli bir mezhebe bağlanmayı bile

gerekli görmemiş, Eş'arilerle Eş'arî, sufilerle sufi, nihayet filozoflarla filozof olmaya kalkışmıştır. Bu bakımdan onun durumu şu şiirdeki duruma benzer: “Yemenli biri karşılaştığım bir günde Yemenli, Ma'di kabilesinden birisine rastladığım diğer bir gün de Adnan kabilesindenim” (İbn Rüşd, 1985: 113-114). Öte yandan Gazzâlî, halkın anlayamayacağı ve onlara açılmaması gereken konuları halka açmış, onları hakikat ve bilim düşmanı yapmış, yine tevil edilmemesi gereken dinsel konuları tevil ederek küfre düşmüştür. O, halk için onların kapasitelerine uygun en sağlam ilaç olan şeriati bozmuş, ilacın doğasına zarar vermiştir. Söz konusu harika ilacı ilk bozan ve terkiğini değiştiren Hariciler, sonra Mutezile, sonra Eş'ariler ve onlardan sonra da mutasavvıflar olmuştur. Daha sonra Gazzâlî gelmiş ve kapıyı ardına kadar açmıştır. Çünkü o, anlayışının ulaşabildiği kadarıyla filozofların görüşlerini ve bütünü ile felsefeyi halka açıkça anlatmıştır. Onun düşünceleri ne dine ne de felsefeye yarar sağlamıştır. Nedensellik ilişkisini yadsıyarak, Tanrı'yı hiçbir yasa ve geleneğe uymayan zalim bir krala çevirmiş, ona ulaşacak bir yol bırakmamış, doğa düzenini ve varlıklardaki hikmeti yadsımış, insani bakımdan bilgi elde etmeye olanak bırakmamıştır (İbn Rüşd 198: 196-198). İbn Rüşd, Gazzâlî ile ilgili tümel yargısını şöyle ifade eder:

Gazzâlî, felsefeyi halka anlattı; bu kitabına *Makâsıd el-Felâsife* adını verdi. (...) Daha sonra filozofları reddeden *Tehâfütü'l-Felâsife* diye bilinen eserini yazarak, iddiasına göre icmayı aştılar diye üç sorunda filozofları tekfir etti; diğer birtakım sorunlarda ise onların bidatçı olduklarından dem vurdu. Savını kanıtlamak için bu kitapta insanı şüpheye düşüren kanıtlar, şaşkırtıcı itirazlar ortaya koydu. Böylelikle birçok kimseyi hem felsefeden hem de dinden uzaklaştırarak saptırdı. Sonra *Cevâhir el-Kur'ân* diye bilinen eserinde, *Tehâfüt'te* yazdığı şeylerin birtakım cedeli sözler olduğunu, hakiki sözlerinin *el-Mednün bibi alâ Gayri Ehlîhi* adlı eserinde bulunduğunu ileri sürdü. Daha sonra *Mişkât el-Envâr* diye bilinen bir eser yazdı. Burada Tanrı'yı bilenlerin mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: Tanrı hareketsiz olan ilk göğü yarattı ve onu hareket ettirdi. Bu gök, Tanrı'nın kendisinden sudûr eden ilk varlıktır. Bunun böyle olduğuna inananlar hariç, diğer insanlar hakikat karşısında perdelenmişlerdir, yani önlerinde perde bulunduğu için hakkı ve hakikati görememişlerdir. İşte bu söz, metafizik alanda filozofların inancının onun tarafından

kabul edildiğinin açık kanıtıdır. (Yine o, bu görüşüyle çelişerek), filozofların diğer bilimlerdeki durumunun aksine, metafizik sahadaki görüşlerinin birtakım tahminlerden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. *El-Munkiz min ed-Dalâl* adını verdiği diğer bir eserinde filozoflara saldırmış; bilginin, ancak halvet ve tefekkürle hâsil olacağını, bu mertebenin de peygamberlerin bilgideki mertebelerine benzediğini ileri sürmüştür. Bu görüşünü aynen *Kimya es-Saadet* adlı yapıtında yinelemiştir. Onun çelişkileri ve yapıp etmeleri yüzünden halk ikiye bölünmüştür: Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme, diğer kısmı isi dini tevil etme yolunu tutarak felsefeye yönelmiştir. Hâlbuki tüm bunlar yanlıştır. Çünkü dini zahiri üzere kabul etmek, dinle felsefenin uzlaştırılması konusunda halka açıklama yapmamak gerekir. Bu hususta açıklama yapmak, hakkında kanıtı sahip olmadıkları halde felsefenin sonuçlarını halka yaymak anlamına gelir. Bu ise ne helaldir ne de caizdir. (...) *Faysal et-Tefrika beyn el-İslam ve'z-Zendeka* ismini verdiği bir başka eserinde tevillerin türlerini saydıktan sonra, yapmış oldukları tevilde icmayı aşsa bile tevilci kâfir olmaz demesine (rağmen başka eserlerinde farklı teville konu olan şeyleri küfür saymıştır). (...) Bu adamın yapmış olduğu iş iyice incelenirse, bunun, hem dine hem de felsefeye büyük zarar verdiği görülür ” (İbn Rüşd 1998-b: 150-152).

IV

Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında yaşanan bu nedensellik tartışması neye işaret etmektedir? Bunun yanıtı açıktır: İslam dünyasında iki büyük dünya görüşü, iki farklı episteme çatışmıştır. Bu görüşlerden hangisi galip çıkmış, hangisi kesintisiz varlığını korumuştur? Bunun yanıtı da bilinmektedir; pek çok araştırmacı, İslam dünyasında dine köklü referanslarda bulunan Eş'arî ve Gazzâlcî bakış açısının üstün geldiğini söylemektedir. Söz gelimi, İslam felsefesi araştırmalarıyla ünlü Fazlur Rahman'a göre (1996: 94), 10-12. yüzyıllarda teşekkülünü tamamlayan Eş'arî kelamı, İslam fikhının temellerini sağlamlaştırmaya yönelmiş; bu sıfatla, tanrısal kudreti savunmak için nedenselliği yadsımış, insan iradesini hiçe saymış; iyi ve kötünün sadece vahiyle bilinebileceğini ileri sürmüş; parçalı ve süreksiz bir evren görüşüne ulaşmıştır. Ona göre, Eş'arîliğin yayılmasında ve Sünnî Müslümanların çoğunluğunun akide-

si haline gelmesinde Gazzâlî ve medrese önemli bir rol oynamıştır. Mübahat Türker'e göre (1956: 29), İslam dünyasında kelamın bu üstün gelmesi nedensiz değildir; kelam her ne kadar İslam dışı unsurlardan kimi etkiler almışsa da, gerçekten o, İslam'a has ve orijinal bir fikir hareketidir, deyiş yerindeyse İslam'ın gerçek felsefesidir; hâlbuki felsefe, isminden de anlaşılacağı gibi, kökü Yunan'da olan ve İslam düşüncesine sonradan, çeviriler yoluyla girmiş bulunan bir düşünce tarzıdır; o yabancıdır, ötekidir ve otantik ve yerel olan kelam karşısında yenilmesi adeta yazgısıdır. Felsefe, kelam karşısında yenilse de, onun tümüyle yok olduğunu söylemek olası değildir; en azından geriye doğru yapılan modern araştırmaların da gösterdiği gibi, Gazzâlî sonrası felsefleşen kelamda, felsefenin dine aykırı bulunan hususları ayıkladıktan sonra pek çok öğesinin kelam içinde varlığını sürdürdüğü görülür. Aynı durum tasavvufta da gözlenir, o da felsefenin kendine uygun olan ahlak ve nefis öğretisi gibi pek çok yönünü içselleştirmiş ve bünyesine katmıştır. Ancak, Osmanlı medreselerinde uzun süre okutulan *Şerh-i Mevâkıf* adlı felsefi kelam eserine bakıldığında, onda İslam felsefesinden tevarüs eden pek çok felsefi unsurun yer almasının yanında, nedensellik bahsi söz konusu olduğunda, Gazzâlîci bakışın büyük ölçüde varlığını koruduğunu söylemek olasıdır. Nedensellik tartışması İslam filozoflarından tevarüs etmiş kavramlarla zenginleştirilmiş olmakla birlikte, ilineklerin iki anda varlığını sürdüremeyecekleri anlayışı ile onların anlık yaratıldıkları olgusu (Cürcânî 2015: 48-62) ve nedenin sonucu zorunlu kılmadığı hususu (Cürcânî 2015: 840-912) aynen yinelenmektedir. Bu durum, filozofların sürekliliği temel alan ve ikincil nedenlere itibar eden yaklaşımlarının daha sonraki süreçlerde kabul görmediğini göstermektedir. Şu halde, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye ve Eş'arîlere doğadaki sürekliliği, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsımaları, nedenin sonucu üzerinde etkili olmadığını savunmaları ve bu ilişkiyi yan yanalık ve birliktelik ilişkisine indirgemeleri yüzünden yönelttiği eleştiriler, İslam dünyasında güçlü bir yankı uyandırmamış; her şeyin nedeni olarak Tanrı'yı gören, ikincil ve doğal nedenleri inkâr eden Eş'arîlerin ve Gazzâlî'nin süreksiz ve Tanrı'nın her an müdahalesine izin veren evren tasavvuru genel bir kabul görmüştür denilebilir. Hatta bu tasavvurun, İslami bir inanç, bir doğma haline geldiği bile ileri sürülebilir. Aslında doğal nedenlerin, sonucu üzerinde etkisinin olduğunun yadsınması olgusunun İslam dünyasında nedenli pekiştğini görmek için, İslam dünyasındaki kitlelerin bugün dahi güneş tutulması, trafik kazası, deprem, sel, hastalık vb. olguları doğrudan Tanrı'ya bağlamalarına, Müslümanların dilinde hala varlığını sürdüren inşaallah, maşallah, biizzillallah vb. deyişlere bakmak bile yeterlidir. Bu dil Eş'arîci ve Gazzâlîci bir dildir. Eş'arîci ve Gazzâlîci

bakışın egemenliği yüzünden olsa gerek, İbn Rüşd İslam dünyasında uzun süre unutulmuş, o etkisini Batı'da göstermiş; İslam dünyasında onun düşüncelerine ilgi ancak modern dönemde Batı aracılığıyla başlamıştır. İbn Rüşd o denli unutulmuştur ki, Osmanlı döneminde tehâfüt yazan düşünürlerin hepsi hem Gazzâlî'yi haklı bulmuşlar hem de tehâfüt adlı yapıtlarında nerdeyse İbn Rüşd'ü görmezden gelmişlerdir. Söz gelimi, Mübahat Türker (1956: 60), Hocazade'nin *Tehâfüt*'ünü kastederek, onda "ne İbn Rüşd'ün ve ne de eserinin adı geçmektedir" demektedir.

Şimdi, tam bu bağlamda son bir soru daha sormak gerekmektedir: Bu iki epistemeden ya da iki büyük dünya görüşünden hangisi bilimsel düşünceye daha yatkındır? Bu soruya hem olgusal tarihsel gerçeklikten hem de felsefi çözümlerden hareketle yanıt verilebilir. Tarihsel açıdan baktığımızda, kelimelerin İslam dünyasında gelişen akli/felsefi bilimlere bir katkıının olmadığı bilinen bir gerçektir. Bunda şaşılacak bir şey de yoktur; çünkü kelamcılar özde din adamlarıdır. Ancak oluşturdukları zihniyetin bilimsel dünya görüşüne yer verip vermemesi önemli bir sorundur. Biliyoruz ki, ortaçağ İslam kültüründe bilimsel ve felsefi düşünce, doğal ya da ikincil nedenlere vurgu yapan ve daha çok saraylarda danışmanlık görevi üstlenen filozoflar tarafından geliştirilmiş ve işlenmiştir. Yine tarihsel açıdan biliyoruz ki, 11-12. yüzyıllarda Eş'arî ya da Gazzâli zihniyetin pekişmesi, siyasal hayatta ve toplumda egemen olması ve medrese programını belirlemesiyle, filozoflar gözden düşmüş; danışmanlar kelamcı ve mutasavvıflardan seçilmeye başlanmış, bunlara koşut olarak bilimsel-felsefi üretim de kötürümleşmiş; yer yer cılız ışıldamalarla karşılaşılrsa da, bilimsel-felsefi kültür sığlaşarak kendisini tekrara düşmüş, paradigmal bir dönüşüm yaratamamıştır. Şii İslam dünyasında mistik ve gnostik eğilimiyle bir tür inanç sistemine dönüşmüş İshrâkî felsefe varlığını nispeten modern dönemlere değin korusa da (Dağ-Aydın 2017: 398 vd.), sünni çevrelerde, bilimle uğraşan filozof sanlı insanların soyu zaman içinde tükenmiştir (Çelebi 1990: 38-43). Bu tarihsel durum neye işaret etmektedir? Bu açıkçası, Eş'arî ve Gazzâli zihniyetle bilimsel ve felsefi dünya görüşü arasında ters bir ilişkinin bulunduğunu düşündürmektedir. Pek çok modern araştırmacının İslam dünyasındaki bilimsel-felsefi duraklamanın ve kötürümleşmenin ana sebebi olarak bu zihniyeti görmesinin (Sayılı 1963: 10 vd.; Rahman 1996: 94; Bouthoul 1975: 93 vd.; Hoodbhoy 1992: 157 vd.; Yıldırım 1994: 67 vd.; Atay 2012: 643-652) nedeni de bu olsa gerektir. Tek neden bu zihniyet midir? Buna tümüyle evet demek elbette olası değildir; sorun görüldüğünden daha karmaşıktır. Elbette sorunun sosyo-ekonomik yapıdan kaynaklı başka birçok nedeni vardır (Demir 2015: 21 vd.). Hatta kanımızca

İslam felsefecilerinin savunduğu Yeni Platoncu, erekselci, bilgiyi etkin akılla ilişkilendirip tanrısal aydınlamaya indirgeyen yaklaşımlarının da bu konuda rolleri vardır (Aydın 2016: 179-229). Ancak Eş'ârî ve Gazzâlîci zihniyetin rolünü de yabana atmamak gerekmektedir. Zihniyetle sosyo-ekonomik koşullar arasında diyalektik bir ilişki vardır; biri diğerini etkilerken öbürü de diğerini etkiler ve belirler. Şimdi felsefi açıdan baktığımızda, Eş'ârîci ya da Gazzâlîci tasavvura göre, hangi doğal olguya bakarsak bakalım, yanıtımız bellidir: Buna göre, her doğal olgu veya olayın doğrudan nedeni Tanrı'dır. Doğada neden ve sonuç diye gördüğümüz şeyler, Tanrı'nın anlık yaratımının ürünüdür ve âdetinin bir sonucudur. Doğa cansızdır ve cansızların hiçbir eylemi olmaz. Hiçbir şey bir diğerinden doğmaz. Doğal neden olarak gördüğümüz şeyler ile onların sonuçları ayrı ayrı Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Yani Tanrı dışında hiçbir şey nedeni üzerinde etkili değildir. Tanrı sürekli yaratımını imleyen âdetine de sadık kalmak zorunda değildir, dilerse âdetini değiştirip, evrendeki her şeyi farklı şekilde yapabilir. Bu durumun İbn Rüşd'ün de fark ettiği gibi, mucizeyle sınırlı olduğu da söylenemez; çünkü Gazzâlî tıpkı öncüsü Eş'ârîler gibi sihirli, tılsımlı olaylara inanmakta, keramet gibi şeyleri de mümkün saymaktadır. Şimdi evrendeki düzenin pamuk ipliğine bağlandığı, doğa yasası yerine Tanrı'nın anlık yaratımını imleyen âdetullahın yerleştirildiği, her olgu ve olayın yanıtının tanrısal yaratma olarak görüldüğü bir paradigma içinde doğal neden-sonuç ilişkisine odaklanan bilimsel bir anlayışın ve bilimsel faaliyetin gelişmesini beklemek mümkün müdür? Felsefenin ve bilimin temeline oturan doğal nedenselliğin, bir diğer deyişle nedenin sonucu üzerinde etkili olduğu anlayışının, Eş'ârîler ve onların en güçlü savunucusu olan Gazzâlî tarafından dinsel gerekçelerle inkârının, İslam dünyasında bilim ve bilimsel düşüncüyü olumsuz yönde etkilemediğini söylemek, bilimin doğasıyla anılan anlayışın karşıtlığına gözleri yummak demektir. Her şeyi her an Tanrı'nın yarattığı savı, felsefi olarak doğanın araştırılacak bir iç işleyişinin olduğu düşüncesini yok saydığı gibi, doğadaki iyi ve kötü her şeyi Tanrı'ya bağlamaya neden olmaktadır. Böylesi bir evren, her an her şeyin olabileceği sihirli ve mucizevi bir evrendir ve böylesi bir evrende Tanrı'nın olağanüstü eylemleri dışında araştırılacak hiçbir şey bulunmamaktadır. Batı'da gelişen modern bilimin serüveninin, ereksel nedenin ya da tanrısal nedenselliğin mümkün olduğunca uzaklaştırılması ve ikincil ya da doğal nedenselliğin ön plana çıkarılması serüveni olduğu düşünülürse, Eş'ârîci ve Gazzâlîci bakışın İslam dünyasındaki negatif etkisi daha iyi anlaşılır. Neden-sonuç ilişkisinin yadsınması, bunun yerine araneden olarak Tanrı'nın anlık yaratımının ikamesi doğal olgular arasındaki ilişkiyi askıya aldığı gibi, insan ve eylemleri

arasındaki nedensel ilişkinin de askıya alınmasına yol açmaktadır. İnsan ve eylemleri arasındaki ilişkiyi askıya almak, kaderciliğe yol açmak, insanı yok saymak, insanlardaki kendine güven ve üretme hırsını yok etmektir. Böylesi edilgin bir insanın, bilimin ön koşulu olan yüzünü bu dünyadaki nedenler ve nedensel düzeneklere döndürmek ve onları araştırmak yerine Tanrı'ya ve öte dünyaya döndürmesine yol açması kaçınılmazdır. Gerçekten de İslam dünyasında gözlenen durum tam da budur.

V

Şu hâlde, İslam dünyasında, filozoflar ve onların ikincil nedenlere vurgusuyla doğup gelişen bilim ve felsefenin Eş'arî ve Gazzâlici düşüncenin pekişmesiyle kötürümleşmeye girmesini, bu zihniyet egemen olduktan ve eğitim aracılığıyla yaygınlaştırıldıktan sonra bilim insanı ve filozof yetiştirmede sorunlar yaşamasını, başka anlayışların (sosyo-ekonomik nedenlere ek olarak bilgiyi esine ya da tanrısal yaratıya ya da keşfe indirgeme, farklı düşünenleri dinsizlikle suçlama, nesnelere dünyasına erekselci bakma, maddeyi küçümseme ve doğayı reddetme vb.) yanında nedensellik düşüncesinin yadsınmasıyla da bağlı olduğu gerçeği inkâr edilemez. Nedensellik düşüncesinin Batı felsefe geleneğinde de, güçlü eleştirilere uğradığı görülür. Sözgelimi neden-sonuç ilişkisine en köktenci eleştirileri yönelten David Hume, bunu bilgikuramsal kesinliğe ulaşmanın mümkün olup olmadığını irdelemek ve neden sonuç ilişkisiyle temellendirilen rasyonel teolojileri yıkmak için yapmıştır. Yoksa Gazzâlî'nin yaptığı gibi dinsel endişelerle değil. Bu nedenle, David Hume'un eleştirileri Batı'da bilgi felsefesi ve bilim felsefesi alanlarında canlı bir tartışma geleneği yaratmışken, Gazzâlî'nin eleştirileri, her şeyi, aranedenci/vesileci düşüncesi gereği Tanrı'ya bağladığı, doğadaki düzeni pamuk ipliğine bağlı hale getirdiği, doğa yasası düşüncesini tanrısal âdete indirgediği için, kaderciliğin pekişmesine ve olayların doğal nedeninin araştırılmasına ket vurmuş gibidir. Zira her şeyin nedeni olarak Tanrı'yı gören bir dizgede, doğal nedensel sorgulamalara yer bulmak ne ölçüde mümkündür? Son dönemlerde kimilerinin yaptığı gibi, psikolojik teselli arayışı içinde Eş'arîci ve Gazzâlici anlayışla kuantum fiziği arasında bağ kurmak da mümkün değildir; kuantumda bazı şeylerin nedensizliği dile getirilse de, her şey hala doğal süreçlere indirgenmeye çalışılmaktadır. Oysa Gazzâlî her şeyi anlamlı olan tanrısal yaratmaya indirgemektedir ve Tanrı dışında aktif, kendinde işleyişi olan doğa diye bir şey kabul etmemektedir. Doğanın kabul edilmediği bir düşünce dizgesinde bilim kendisine nasıl yer bulabilir?

KAYNAKLAR:

- Aristotle (1936). *Physics*, trs: W. David Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (1998). *Metaphysics*, trs: H. Lawson-Tancred, London: Penguin Books.
- Atay, H. (2012). “Gazzali’nin Felsefeye Karşı Tutumu”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu (Bildiriler Kitabı)*, İstanbul.
- Aydın, H. (2009). *Eski Yunan’dan İslam’ın Klasik Çağında Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- _____ (2003). “Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik Kuramı (Karşılaştırmalı Bir İnceleme)”, *OMÜİF Dergisi*, sayı: 16, Samsun.
- _____ (2019). *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve ‘Salt İyi’ ya da ‘Nedenler Kitabı’*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- _____ (2016). *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Bouthoul, G. (1975). *Zibniyetler*, çev.: Selmin Evrim, İstanbul: İÜEF Yayınları.
- Cürçânî, S. Ş. (2015). *Şerbu’l-Mevâkıf*, cilt: I-II-III, çeviren: Ömer Türker, İstanbul: TYEK Başkanlığı.
- Çelebi, K. (1990). *Mizanu’l-Hakk fi İhtiyârî’l-Ehak (İslam’da Tenkid ve Araştırma Usulü)*, yay. haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul.
- Dağ, M.–Aydın, H. (2018). *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe (Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar)*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Dağ, M. (1987). “İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2, sayı: 2, Samsun.
- _____ (1976). *Cüveynî’nin Âlem ve Allah Görüşü*, Doçentlik Tezi, Ankara.
- Demir, R. (2005). *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, Ankara: Lotos Yayınları.
- _____ (2015). *Nerede Hata Yaptık? (Doğuda Bilimin Gerileyişinin Harici ve Dâhili Nedenleri Üzerine Bir Tartışma)*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- el-Eş’arî, E. H. (1952). “Kitâb el-Luma’ fi er-Redd alâ Ehl ez-Zeyğ ve el-Bid’a”, tahkik: R. J. McCarthy, *Theology al-Ash’ari* içinde, Beyrût.

- _____ (2005). *Makâlâtü'ül-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çeviren: M. Dalkılıç-Ö. Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- _____ (1991). *el-İbâne an Usûl ed-Diyâne*, tahkik: M. el-Hazar el-Hüseyn, Beyrut.
- el-Mâturidî, E. M. (2005). *Kitâb et-Tevhîd*, neşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruci, Ankara: İSAM TDV Yayınları.
- Empiricus, S. (2017). *Kuşkuculuk*, çeviren: M. S. Sütçüoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fahri, M. (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları.
- Fakhry, M. (1958). *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas*, London.
- Fârâbî (1995). *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, Beyrut.
- _____ (1994). *es-Siyâse el-Medeniyye*, Beyrut.
- Fârâbî (1910). *Uyûn el-Mesâ'il fi el-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefe el-Kadime*, Kahire.
- Gazzâlî, E. H. (1986-a). "Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn", *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: IV, Beyrût.
- _____ (1986-b) "el-Hikme fî Mahlûkât Allah Azze ve Celle", *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, cilt: III, Beyrût.
- _____ (1986-c). *Me'âric el-Kuds fi Medarici Ma'rife en-Nefs*, Beyrut.
- _____ (1962). *el-İktisâd fi el-İ'tikâd*, tahkik: İ. A. Çubukçu-Hüseyn Atay, Ankara: Nur Matbaası.
- _____ (trs.). *el-Maksad el-Esnâ fi Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût.
- _____ (1322). *el-Mustesfâ min İlmi el-Usûl*, cilt: I, Mısır.
- _____ (trs.). *İhyâ' Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, Beyrût.
- _____ (1927). *Tehâfût el-Felâsife*, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrût.
- _____ (1994). *Mibekk en-Nazar*, tahkik: Refik el-Acem, Beyrût.

- Günaltay, M. Ş. (2008). *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Hoodbhoy, P. (1992). *İslam ve Bilim*, çeviren: Eser Birey, İstanbul: Cep/Düşün Yayınları.
- İbn Füre (1987). *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebu el-Hasan el-Eş'ari*, tahkik: D. Gımarat, Beyrut.
- İbn Hazm (2015). *er-Redd alâ el-Kindî el-Feylosûf (Filozof Kindî'ye Reddiye)*, tahkik ve çeviren: Mevlüt Uyanık ve diğerleri, Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Meymûn (1974). *Delâlet el-Hâ'irin*, neşreden: H. Atay, Ankara: AÜİF Yayınları.
- İbn Rüşd (1985). "Faslu'l-Makâl ve el-Keşf an Minhâci'l-Edille", *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- _____ (1998-a). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tebâfüt et-Tebâfüt)*, cilt: I-II, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- _____ (1998-b). *el-Keşf, an Menâhic el-Edille fî Akâ'id el-Mille*, tahk.: M. Abid el-Cabiri, Beyrut.
- İbn Sînâ (2019). *et-Ta'likât (Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -1-)*, çeviren: İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları.
- _____ (1985). *en-Necât*, tahk.: Macit Fahri, Beyrut.
- _____ (2005). *Şifâ, Metafizik*, cilt. I, haz.: E. Demirli-Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayınları.
- _____ (2004). *Şifâ, Fizik*, cilt: I, haz.: E. Demirli-Ö. Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- _____ (1303) *Kitâb eş-Şifâ'*, cilt: I, Tahran.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe/Metinler, Açıklamalar*, çeviren: Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kumeyr, Y. (1992). *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: F. Olguner, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Owens, J. (1963). *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

- Pines, S. (2017). *İslâm Atomculuğu*, çeviren: Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sayılı, A. (1963). "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri", *Araştırma Dergisi* içinde, DTCF, cilt: I, Ankara.
- Rahman, F. (1996). *İslam ve Çağdaşlık, (Fikri Bir Geleneğin Değişimi)*, çeviren: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaçoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Turhan, K. (1992). *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: MÜİF Yayınları.
- Türker, M. (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara: TTK Basımevi.
- Tritton, A. S. (1983). *İslâm Kelamı*, çeviren: Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yayınları.
- _____. (1942). "Foreign Influences on Muslim Theology", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. X, Part 4, London.
- Wolfson, H. A. (2001). *Kelam Felsefeleri (Müslüman, Hıristiyan, Yahudi Kelamı)*, çeviren: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yıldırım, C. (1994). *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

