

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**SEBEPLİLİK ÇERÇEVESİNDE EŞYANIN TABİATI SORUNU
GAZALİ'NİN ON YEDİNCİ MESELESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Esmâ TÜRKMEN

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

SEBEPLİLİK ÇERÇEVESİNDE EŞYANIN TABİATI SORUNU
GAZALİ'NİN ON YEDİNCİ MESELESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

Esmâ TÜRKMEN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

SEBEPLİLİK ÇERÇEVESİNDE EŞYANIN TABİATI SORUNU
GAZALİ'NİN ON YEDİNCİ MESELESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı:

- 1- Prof. Dr. Gürbüz DENİZ**
- 2- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN**
- 3- Doç. Dr. Kamil SARITAŞ**

Tez Savunma Tarihi

08.06.2022

**Türkiye Cumhuriyeti
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ danışmanlığında hazırladığım “**Sebeplilik Çerçevesinde Eşyanın Tabiatı Sorunu Gazali’nin On Yedinci Meselesi Bağlamında Bir İnceleme (Ankara. 2022)**” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 01.07.2022

Esmâ TÜRKMEN

ÖN SÖZ

Felsefi düşüncede varlık anlayışına dair geliştirilen teorilerin önemli bir kısmı eşyanın tabiatı sorunu etrafında şekillenmiştir. Eşyanın kendine özgü bir tabiatının olup olmadığı, eğer varsa bu tabiatın mahiyetinin ne olduğu gibi sorular metafizik, doğa felsefesi ve ilâhiyat alanlarının kesişim noktasında yer alan temel meselelerden biri olarak öne çıkmıştır. Bu sorular, yüzyıllar boyunca filozofların, kelamcılarının ve düşünürlerin zihinlerini meşgul etmiş, farklı felsefi akımların ve dinî yorumların doğmasına zemin hazırlamıştır.

Özellikle İslam düşünce geleneğinde, eşyanın tabiatına yönelik yaklaşımlar çoğu zaman Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Yaratılmış varlıkların tabiatlarının mahiyeti, Tanrı'nın onları yaratma biçimiyle de yakından ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede, bir yanda Tanrı'nın dilediği anda dilediği şeyi yapabileceği düşüncesi; diğer yanda ise Tanrı'nın kendi sünnetini (değişmez yasalarını) takip ederek fiillerini her zaman benzer şekilde gerçekleştireceği görüşü, kelam ve felsefe tarihinde merkezî bir konuma sahip olmuştur. Bu ikilik, ilahi irade ve evrensel düzen arasındaki gerilimi açıkça ortaya koymuştur.

Bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak, evrende meydana gelen olayların hangi ilkelerle gerçekleştiği ve bu olayların açıklanmasında sebeplerin ne kadar belirleyici olduğu sorusu öne çıkmıştır. Bu bağlamda, özellikle İslam filozofları, varlık düzenini anlamada sebepliliği vazgeçilmez bir ilke olarak görmüş ve evrende olup biten her olayın gerek fiziksel gerekse metafiziksel sebeplerle açıklanabileceğini savunmuşlardır. Buna karşın Tanrı'nın her şeyi mutlak irade ve kudretiyle, dilediği zamanda ve şekilde yarattığını benimseyen kelamcılar ise bu zorunlu nedensellik fikrine itiraz etmişlerdir. Bu yaklaşım, zorunlu sebeplilik anlayışını reddederek, eşyanın sabit ve değişmeyen bir tabiatı olamayacağı fikrini gündeme taşımıştır.

Sebeplilik ilkesi, eşyanın tabiatını anlamlandırmada merkezi bir rol oynayan, felsefenin en kadim ve temel sorunlarından biridir. Bu ilke, varlığın ve var olanların anlaşılmasında kritik bir öneme sahiptir. Nitekim bu konu, metafizik ve tabiat felsefesi alanlarında İslam filozofları ile kelamcılarını sıklıkla karşı karşıya getirmiştir. Filozoflar, sebepliliği hem mantıksal hem de ontolojik bir zorunluluk olarak kabul ederken, kelamcılar bunu yalnızca Tanrı'nın yaratma alışkanlığına dayanan düzenli bir ardışıklık olarak açıklamışlardır.

“Sebeplilik Çerçevesinde Eşyanın Tabiatı Sorunu Gazali'nin On Yedinci Meselesi Bağlamında Bir İnceleme” başlığını taşıyan bu çalışma, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan el-Ġazālî'nin (ö. 1111) meşhur eseri *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin on yedinci meselesini

merkeze almaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, el-Ğazālî'nin eşyanın tabiatına dair görüşlerini ve bu görüşlerin sebeplilik anlayışıyla olan karmaşık ilişkisini ortaya koymaktır. Bu bağlamda metin, yalnızca filozofların iddia ettiği zorunlu nedensellik ilkesinin el-Ğazālî tarafından hangi gerekçelerle reddedildiğini değil, aynı zamanda bu reddin arkasında yatan teolojik ve felsefi saikleri de derinlemesine incelemeyi hedeflemektedir.

Bu çalışmada cevap aranan temel sorular şunlardır: El-Ğazālî, filozofların savunduğu zorunlu nedensellik fikrini hangi argümanlarla ve ne tür bir entelektüel kaygıyla reddetmektedir? Bu reddedişin ardında yatan felsefi gerekçeler ile teolojik öncüller (Tanrı'nın mutlak kudreti ve iradesinin korunması, mucizelerin imkânı gibi) arasındaki etkileşim ve öncelik nedir? Eğer zorunlu bir nedensel bağ yoksa, doğada gözlemlenen düzenlilik el-Ğazālî tarafından nasıl açıklanmaktadır ve bu düzenliliğin ontolojik statüsü nedir? Son olarak, el-Ğazālî'ye göre eşyanın, kendi fiillerini ve etkileşimlerini belirleyen, öngörülebilir kılan sabit bir tabiatı var mıdır ve eğer yoksa, bu durum bilginin kesinliği açısından ne gibi sonuçlar doğurmaktadır? Bu sorulara verilecek kapsamlı yanıtlar, el-Ğazālî'nin düşünce sistemindeki konumunu ve eşyanın tabiatı sorununa dair özgün pozisyonunu belirlemek açısından hayati bir önem taşımaktadır. Zira onun bu konudaki görüşleri, sadece fiziksel dünyaya dair ontolojik kabullerini değil, aynı zamanda bilgi, Tanrı ve insan anlayışını da derinden etkileyen bir kilit taşı niteliğindedir.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinden nihai hâlini almasına kadar her aşamada desteğini esirgemeyen değerli danışmanım Prof. Dr. Gürbüz Deniz'e, bana yeni perspektifler kazandıran kıymetli hocam Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a, özellikle çalışmamın neticelenmesinde büyük bir katkısı olan Doç. Dr. Tuba Nur Umut ve kıymetli dostum Ebrar Tenşi Abanoz'a, çalışma süresince maddi-manevi desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen aileme ve son olarak, bu hikayeye sonradan katılmasına rağmen en büyük paya sahip olan, düşüncelerimi özgürce ifade etmeme imkan tanıyan, eleştirileriyle ufkumu genişleten ve hem bu eserin ihyasında hem de hayat yolculuğumda bana yoldaşlık ettiği için sevgili eşim Arş. Gör. Ahmet Hamdi İşcan'a teşekkürlerimi sunmayı borç biliyorum.

Esmâ TÜRKMEN

Ankara, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: EL-ĞAZĀLĪ ÖNCESİ DÖNEMDE SEBEPLİLİK BAĞLAMINDA EŞYANIN TABİATI	9
1. Terminoloji ve Tarihî Arka Plan.....	10
2. Kelamcılarda Sebeplilik ve Eşyanın Tabiatı	21
2.1. Mu'tezile Atomculuğu ve Eşyanın Tabiatı.....	22
2.2. Eş'arī Atomculuğu ve Eşyanın Tabiatı	27
2.3. El-Cuveynī' de Sebeplilik ve Eşyanın Tabiatı	32
II. BÖLÜM: <i>TEHĀFUT'UL-FELĀSİFE</i> 'NİN ON YEDİNCİ MESELESİNDE SEBEPLİLİK VE EŞYANIN TABİATI	39
1. <i>Tehāfutu'l-Felāsife</i> 'de Fail Kavramının Anlamı	43
2. On Yedinci Meselenin Mahiyeti ve Kavramsal Çerçevesi.....	45
3. On Yedinci Meselenin Argümanları	50
3.1. Birinci Argüman: Gözleme Dayalı Ontolojik Zorunluluk	50
3.2. İkinci Argüman, Birinci Yaklaşım: İlkelerin Etkisi ve Eşyanın Tabiatı.....	61
3.3. İkinci Argüman, İkinci Yaklaşım: Mucizelere Dair Açıklama.....	68
4. El-Ğazālī'nin Argümanlarının Burhaniliği Sorunu	74
4.1. El-Ğazālī'ye Göre Burhan (Apodeictic)	75
4.2. El-Ğazālī'ye Göre Burhanın Türleri	77
4.3. On Yedinci Meselenin Burhaniliği.....	79
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	86
ÖZET.....	98
ABSTRACT.....	99

GİRİŞ

Felsefi düşüncenin tarihsel seyrinde varlığın mahiyetini anlama çabası, onun sadece özünü ve tanımını hedefleyen “ne” olduğu sorusuyla sınırlı kalmamıştır. Bu sorgulama varlığın çok katmanlı yapısını anlamaya yönelik daha kapsamlı bir düşünsel çaba olarak tezahür etmiştir. Antik Yunan’dan itibaren filozoflar, varlığı yalnızca bir öz (essentia) ya da tanım (definition) meselesi olarak değil, aynı zamanda bir oluş (genesis), bir nitelik (qualitas) ve bir varlık tarzı (modus essendi) olarak da ele almışlardır. Bu bağlamda “ne olduğu” sorusu varlığın tanımlanabilir özüyle ilgilenirken “nasıl olduğu” sorusu onun görünüş biçimlerini, modalitelerini ve tezahürlerini merkeze almıştır. “Neden/niçin olduğu” sorusu ise hem metafizik hem de kozmolojik düzlemde nedensellik (causalitas) ve ereksellik (teleologia) gibi ilkeleri gündeme getirmiştir. Burada varlığın bir sebebe mi dayandığı, yoksa kendi içinde mi temellendiği sorusu, özellikle Aristotelesçi dört neden öğretisinde ve daha sonra İslam filozoflarının *illet-ma lül* (sebeup-sonuç) tartışmalarında belirleyici bir yer tutmuştur. Bu tartışmalar ışığında özellikle İbn Sīnā (ö. 1037) gibi düşünürler, varlığı *zorunlu* ve *mümkün* düzeylerde tasnif ederek varoluşun yalnızca dışsal sebeplerle değil, aynı zamanda ilahi zorunluluktan ileri gelen, dolaylı ve içsel zorunluluklar bağlamında da anlaşılması gerektiğini ortaya koymuşlardır.

Bir şeyin ne olduğu ve nasıl olduğu soruları, bilgiyi elde etme sürecinin temelini oluştururken bunlara eşlik eden ve aynı derecede kritik olan bir diğer soru da “niçin” ya da “neden” sorusudur. Bu üç temel soru, varlık hakkında anlamlı ve bütünlüklü bir bilgiye ulaşmanın asgari şartlarıdır. Bu sorularla birlikte, daha derin ve ontolojik düzeyde bir sorgulama alanı daha açılır: “Bir şey, hangi koşullar altında varlık kazanmaktadır?” sorusu. Bu soru, yalnızca fenomenlerin ne olduğu veya nasıl meydana geldiğiyle sınırlı kalmayıp onların varlık kazanma biçimlerini belirleyen daha temel ilkeleri araştırır. Burada mesele, yalnızca nedensel bağları çözmek değil, aynı zamanda varlığın arkasında işleyen zorunluluk ilkelerini anlamaktır. Bu sorgulama, bizi doğrudan ontolojik zorunluluk (necessitas), kozmik determinizm, ilahi takdir ve hatta özgürlük gibi kavramların kesişim noktasına taşır ve varlığı açıklamanın çok daha karmaşık bir boyutunu açığa çıkarır. Varlığın mutlak bir zorunlulukla mı yoksa belirli koşullar altında mı gerçekleştiği felsefenin hem ontoloji hem de teolojiyle kesiştiği ince bir sınırdadır tartışılmıştır. Böylece varlık, salt bir “olan” değil, aynı zamanda bir “olma sürecinde olan” şey olarak ele alınmış; bu çok yönlülük de felsefi düşüncenin derinliğini ve kapsamını belirleyen temel unsurlardan birine dönüşmüştür.

Yukarıda zikredilen temel ontolojik sorgulamalar aynı zamanda varlığın

bilinebilirliğini, başka bir deyişle evrenin insan akli tarafından kavranabilir olup olmadığını sorgulayan daha geniş bir epistemolojik ve kozmolojik çerçevenin de temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda doğa (physis) kavramının Antik Yunan felsefesinden itibaren işaret ettiği gibi, eşyanın kendi içkin yasallığını, değişim ve sürekliliğini sağlayan bir tabiat ilkesine sahip olup olmadığı sorusu, felsefi düşüncenin en dirençli ve süreklilik arz eden meselelerinden biri hâline gelmiştir.

Bir varlığın tabiatı, onun sadece biçimsel mahiyetini değil, aynı zamanda davranış örüntülerini ve potansiyel etkinlik alanlarını da belirler. Bu anlamda tabiat, nesneyi dışsal nedenlerin edilgen bir taşıyıcısı olmaktan çıkararak ona kendi varoluşsal yönelimi içinde aktif bir işleyiş kazandırır. Nesne, artık sadece etkilenmeye açık bir “madde” değil, aynı zamanda belirli durumlara kendi yapısal cevabını veren, dolayısıyla belirli sonuçlara eğilimli bir “varlık” olarak kavranır. Özellikle İbn Sīnā gibi İslam filozoflarının geliştirdiği tabiî güçler/*el-kuvā et-tabī‘iyye* (القوى الطبيعية)¹ anlayışı üzerinden fiziksel dünyanın düzenliliğini açıklayan temel bir ilke olarak değerlendirilmiştir. Bu durum doğrudan sebeplilik (‘illiyye) ilkesiyle iç içe geçmiştir. Zira bir şeyin aynı şartlar altında sürekli olarak aynı sonucu doğurması, onun özünde belirli bir *nedensel yatkinlik* (disposition) yahut *etkenlik potansiyeli* taşıdığını varsayar. Bu tür bir içsel potansiyel, nedensel etkinliğin rastlantı değil mahiyetten türeyen bir zorunluluk olduğunu ortaya koyar.

O halde bir nesnenin tabiatını bilmek, onun belirli şartlar altında hangi etkileri doğuracağını ya da hangi etkilere nasıl tepki vereceğini önceden öngörebilmek anlamına gelir. Bu da tabiatın, yalnızca varlığın açıklamasında değil, aynı zamanda bilgi üretiminde kullanılacak bir epistemik araç olduğunu gösterir. Nitekim, Aristoteles’in (M.Ö. 322) *doğa her şeyi bir amaca yönelik olarak yapar*² ilkesinden İbn Sīnā’nın küllî tabiat anlayışına, oradan Spinoza’nın (ö. 1677) *natura naturans* kavramına kadar birçok düşünür, eşyanın tabiatını açıklamaya çalışırken onun hem varoluşsal bir ilke hem de nedensel bir açıklama zemini

¹ İbn Sīnā’nın tabiî güçler/*el-kuvā et-tabī‘iyye* (القوى الطبيعية) öğretisi, Aristoteles’ten devraldığı kuvve-fiil ve doğa (tabī‘a) kavramları çerçevesinde, canlı ve cansız varlıkların irade dışı, içkin işlevlerini açıklar. Organik bedenlerin doğaları gereği gerçekleştirdiği büyüme, beslenme, üreme gibi işlevleri kapsayan bu güçler, genellikle el-nefs en-nebātiyye’nin alt işlevleri olarak değerlendirilir ve bitkisel nefis ile hayvansal nefis arasında, doğrudan bedensel yapıyla ilişkili aktif ve yönlendirici ilkeler olarak konumlanır. Bkz. İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā’*: *Nefs*. (Ankara: Türkiye Bilimleri Akademisi, 2021). Metin boyunca kullanılan Arapça eserlerin yalnızca tahkikinden yararlanılmış olup Arapçadan Türkçeye yapılan tercümelemeler tarafıma aittir.

² Aristoteles’in felsefesinde "doğa her şeyi bir amaca yönelik olarak yapar" ilkesi, tek bir metnin belirli bir sayfasında geçen bir ifade olmaktan ziyade, onun bütüncül doğa felsefesine içkin bir teleoloji ilkesidir. Bu ilkenin en temel kaynağı, Aristoteles’in hareket ve değişim nedenlerini incelediği *Fizik* (Physica) adlı eserinin II. Kitabı’dır. Bu eser, söz konusu ilkenin felsefi zeminini oluşturan dört neden kuramının, özellikle de ereksel nedenin (causa finalis) ele alındığı yerdir. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020).

olduğunu kabul etmiştir. Modern dönemde ise bu tartışma, Hume'un (ö. 1776) nedenselliğe ilişkin şüpheciliği ve Kant'ın (ö. 1804) doğa yasalarını aklın yapısıyla temellendirmesi gibi eleştirel dönüşümlerle daha da karmaşık bir hâl almıştır. Ancak hangi düşünsel gelenek içinde ele alınırsa alınsın tabiat kavramı, varlık-bilgi, zorunluluk-özgürlük, etki-amaç arasındaki ilişkileri yeniden düşünmek için vazgeçilmez bir felsefi merceğe devam etmektedir.

Sebeplilik ilkesi, yalnızca art arda gelen olaylar arasında gözlemlenebilir bir ardışıklık yahut istatistiksel düzenlilik fikrinden ibaret değildir. Daha temelde bu ilke, evreni kaotik ve tesadüfî olaylar toplamı olmaktan çıkararak insan aklının anlayabileceği ve açıklayabileceği tutarlı bir yapı, yani evreni *kozmetik bir düzen* olarak kavramamızı sağlayan hem zihinsel hem de ontolojik bir varsayımı temsil eder. Çünkü *düzen* fikri, olgular arasında yalnızca tekrar eden bağlantılar değil, aynı zamanda bu tekrarların rastlantıdan bağımsız, gerekçelendirilebilir ve belirli ilkelerle açıklanabilir olduğunu ima eder. Bu ilkelerin en temel örneği ise nedensel bağlardır. Dolayısıyla, benzer sebeplerin benzer sonuçlar doğuracağına ve her olayın kendisinden önce gelen bir veya daha fazla sebebe dayanarak açıklanabileceğine dair varsayım olmaksızın, *doğa yasaları* kavramlarının anlamı kaybolur. Zira doğa yasaları gerçekte olaylar arasında zorunlu bağların varlığını ima eden evrensel ilkeler olarak iş görür. Bu yasaların keşfi ise ancak bu tür nedensel düzenliliklerin gerçekliğine ve aklın onları idrak edebileceğine duyulan inançla mümkündür. Aksi takdirde bilimsel bilginin temeli olan öngörülebilirlik, açıklanabilirlik ve tekrar edilebilirlik ilkeleri geçerliliğini kaybeder. Bu bağlamda sebeplilik ilkesi yalnızca doğa anlayışının değil, aynı zamanda bilgi kuramının da kurucu bileşenlerinden biri hâline gelir.

Ne var ki bu ilkenin kendisi de felsefî bir problem olmaktan kurtulamamıştır. Özellikle David Hume'un radikal eleştirisiyle gündeme gelen bu konu şu soru etrafında şekillenmiştir: *Gözlemlenen düzenli birliktelikler, gerçekten zorunlu bağlara mı işaret eder, yoksa bu zorunluluk fikri zihnimizin alışkanlığından mı kaynaklanır? Yani gözlemlediğimiz nedensellik, doğanın kendisine mi içkindir yoksa sadece insan zihninin bir kurgusu mudur? Bu sorunun cevaplanma biçimi hem doğa anlayışını hem de bilimsel yöntemin meşruiyetini doğrudan etkiler. Eğer nedensellik gerçek bir zorunluluk ifade etmiyorsa bilim yalnızca betimleyici olur, açıklayıcı ve öngörücü gücünü kaybeder.*

Yukarıda zikredilen metafizik düğüm, Tanrı'nın varlığına ve evrenle etkin ilişkisine inanan teistik düşünce geleneklerinde daha da karmaşık bir hâl almıştır. Zira bir yandan Tanrı'nın mutlak irade ve kudreti, yani her şeyin yaratıcısı ve hâkimi olması kabul edilirken öte yandan evrendeki olguların kendi tabiatları gereği belirli etkiler doğurduğu, yani nedensel bir

işleyişin bulunduğu gözlemlenir. Buradaki gerilim şudur: *Eğer her şey Tanrı'nın mutlak iradesine bağlıysa sebeplerin sonuç doğurmasında gerçek bir etkenlikleri (faillikleri) var mıdır? Yoksa bu sebepler yalnızca görünürde mi etkilidir?* Bu soru İslam düşüncesinde Eş'arî ve Mâtürîdî kelimeleriyle İbn Sînâ ve İbn Ruşd (ö. 1198) gibi filozoflar arasında uzun süren bir tartışmanın merkezini oluşturmuştur.

Kelamcılar, her fiilin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını savunurken filozoflar ise, eşyanın kendi tabiatı gereği belirli etkiler doğurduğunu ve bu etkinin ilahi takdirle çelişmediğini ileri sürmüşlerdir. Buradaki yaklaşım farkı yalnızca metafizik bir ayırım olarak kalmaz aynı zamanda evrendeki düzenin nasıl kavrandığı, insan özgürlüğünün nasıl temellendirileceği ve bilginin imkânına nasıl ulaşıldığı gibi daha geniş felsefi soruları da beraberinde getirir.

İşte tam bu noktada *eşyanın tabiatı* sorunu hem felsefi hem de teolojik tartışmaların en kritik düğüm noktalarından birine dönüşür. Bu düğüm, sadece metafizik düzeyde değil Tanrı-âlem ilişkisini temellendirme biçimimiz üzerinde de belirleyici etkiye sahiptir. Söz konusu olan artık yalnızca varlığın ne olduğu değil, aynı zamanda nasıl işlediği ve bu işleyişin arkasında hangi türden bir zorunluluğun bulunduğudır. Temel soru şudur: Eğer bir varlık, belirli şartlar altında belirli bir fiili tutarlı, düzenli ve zorunlu biçimde ortaya koyuyorsa bu zorunluluk o varlığın kendi içkin özünden ve tabiatından mı kaynaklanmaktadır? Bu durumda, her bir varlık, belirli nitelikler ve eğilimlerle donatılmış, kendi içsel düzeni ve potansiyeli dâhilinde fiilde bulunan bir *kısmi fail* midir? Böyle bir kabul, tabiatı yalnızca bir pasif mahiyet değil, aktif ve yönlendirici bir ilke olarak değerlendirmeyi gerektirir. Bu görüş özellikle Aristoteles'in *dört neden* teorisinde ve İbn Sînâ'nın *tabiî güçler/el-kuvâ et-tabî'iyye* (القوى الطبيعية) kuramında güçlü şekilde savunulmuş; varlığın içkin bir işleyişe sahip olduğu ve bu işleyişin ilahi kudretle çelişmediği öne sürülmüştür.

İslam felsefesi düşünürlerine karşılık kelam geleneklerinin çoğunda -özellikle Eş'arî ekolünde- bu türden içkin zorunlulukların kabulüne, Tanrı'nın mutlak iradesine ve sürekli yaratım fiiline bir sınır koyma riski taşıdığı için şüpheyle yaklaşmıştır. Her fiil, her olay, her sonuç, yalnızca *görünürde* bir sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanabilir; gerçekte ise tüm etkiler, Tanrı'nın her an yeniden yaratışıyla meydana gelmektedir. Bu görüşte tabiat, bir nedensel yapı değil alışkanlıkların ya da sünnetullah'ın görünüşüdür.

Bu noktada bir parantez açmak ve sünnetullah (سُنَّةُ اللَّهِ) ile âdetullah (عَادَةُ اللَّهِ) kavramlarına değinmek yerinde olacaktır. Sünnetullah kelimesi, sünnet ve Allah lafızlarının birleşiminden oluşur. "Sünnet" kelimesi Arapça *s-n-n* kökünden gelir ve filolojik olarak "bir

şeyi açık ve belirgin kılmak; bir yol, yöntem veya tarz belirlemek; bir uygulamayı sürekli hale getirmek” anlamlarına sahiptir. Bu bağlamda sünnetullah, Allah’ın kâinatta cari kıldığı yasalar, düzenlilikler ve işleyiş biçimleri anlamına gelir.³ Terim, Kur’ân’da da benzer bir çerçevede kullanılmıştır; örneğin “Allah’ın sünnetinde bir değişme bulamazsın”⁴ ifadesi, bu yasaların değişmezliğine vurgu yapar. Benzer şekilde, âdetullah kavramı da âdet ve Allah kelimelerinin birleşiminden türetilmiştir. “Âdet” kelimesi Arapça ‘-v-d kökünden gelir ve “geri dönmek, tekrarlamak, bir şeyi alışkanlık haline getirmek” anlamlarını taşır. Terim olarak ise, âdetullah kâinattaki olayların düzenli tekrarı ve bu tekrarın ilahî iradeye dayalı alışkanlık niteliğini ifade eder.⁵

İslâm düşünce tarihinde, özellikle el-Ğazālî bu iki kavramı farklı eserlerinde çeşitli bağlamlarda kullanmıştır. Onun terminolojisinde sünnetullah ve âdetullah, çoğu kez tabiat kanunları anlamında birbirinin yerine geçecek biçimde kullanılmıştır.⁶ El-Ğazālî’ye göre doğa yasaları Allah tarafından belirlenmiştir ve bu düzenlilikte bir zorunluluk değil, bir alışkanlık söz konusudur. İşte bu alışkanlık âdet kavramıyla karşılanmıştır. El-Ğazālî’nin bu kavramları özellikle *Tehāfutu’l-Felāsife*’de ileride de açıklanacağı üzere epistemolojik bir strateji olarak kullandığı görülür.⁷ Ona göre, sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu değil, yalnızca mümkün bir ilişkidir. Dolayısıyla, âdetullah doğa yasalarının mutlak zorunluluk taşımadığı; yalnızca Allah’ın iradesinin sürekli ve istikrarlı bir biçimde aynı sonuçları yaratması sayesinde gözlemlenen düzenlilikler olduğu fikrine dayanır. Bu anlamda âdetullah, doğada gözlenen düzenin metafizik teminatıdır, fakat ontolojik zorunluluğun değil, ilahî iradenin sürekliliğinin bir ifadesidir.

Bahsi geçen iki yaklaşım yani İslam Filozofları ile kelamcılar ve el-Ğazālî’nin fikirleri arasındaki fark sadece fiziksel evrenin işleyişine dair ontolojik bir tasavvur meselesi değildir, aynı zamanda Tanrı’nın evrenle ilişkisini nasıl kurduğumuza dair ilahî tasavvurumuzu da derinden etkiler. Eğer tabiatlar gerçek ve etkinse, Tanrı’nın evrenle ilişkisi daha çok İlk Sebep, Yasa Koyucu ya da Mimar şeklinde anlaşılabilir. Bu görüş, Tanrı’nın dünyayı belli yasalarla

³ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 159-160.

⁴ Fâtır 35/43.

⁵ Hayreddin Karaman, “Adet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 369-373.

⁶ Bkz. Selami Yalçın, “Ğazālî’ye Göre Âdetullah ile Sünnetullah Kavramlarının Anlamı ve Nedensellik”, *Eskiye*, 52 (Mart 2024), 257, 263.

⁷ Bkz. Sayfa 68.

donatıp kendi iç işleyişine bıraktığı bir kozmolojiye kapı aralar. Eğer her fiil, her an Tanrı tarafından doğrudan yaratılıyorsa o hâlde Tanrı, sürekli ve dinamik bir *fa'āl li-mā yurīd* (dilediğini dilediği gibi yapan) fail olarak varlık âlemine her an müdahil olan bir güçtür. Bu bağlamda eşyanın tabiatı ile Tanrı'nın iradesi arasında kurulan ilişki hem metafizik hem de teolojik denge arayışının merkezindedir. Buna bağlı olarak, doğa yasalarının ne ölçüde gerçek bir ontolojik statüye sahip olduğu da tartışmalıdır: Acaba bu yasalar, eşyanın tabiatından türeyen içkin ilkeler midir yoksa Tanrı'nın evrende tecelli ettirdiği, ancak dilediğinde askıya alabileceği bir tür ilahi alışkanlık mıdır? Bu noktada mucize meselesi devreye girer. Eğer tabiatlar kendi başlarına zorunlu ve değişmezse, mucize nasıl mümkün olur? Mucize, tabiatın askıya alınması mıdır? Yoksa Tanrı'nın sıra dışı bir sünneti midir? Bu tür sorular, yalnızca ilahî müdahalenin doğasını değil, aynı zamanda doğa kavramının kendisini de yeniden tanımlamayı gerektirmektedir.

Bu çalışma el-Ġazālī'nin varlıkların (eşyanın) kendilerine içkin, fâil etkinliklerini belirleyen sabit bir tabiata sahip olup olmadığına dair sistematik bir görüş geliştirip geliştirmediğini; eğer geliştirmişse bu görüşün felsefi ve kelimî temellerini kapsamlı bir biçimde araştırmayı, analiz etmeyi ve netleştirmeyi amaçlamaktadır. El-Ġazālī'nin filozofların metafizik ve doğa felsefesi sistemlerine yönelik eleştirilerini içeren meşhur eseri *Tehāfutu'l-Felāsife*'sinde, özellikle on yedinci meselede ele aldığı sebeplilik tartışması, onun eşyanın doğasına yönelik düşüncelerini anlamak açısından belirleyici bir öneme sahiptir. Zira filozofların savunduğu zorunlu nedensellik anlayışı, büyük ölçüde eşyanın etkin ve kendilerine has sabit tabiatlara sahip olduğu öncülüne dayanır ki el-Ġazālī'nin temel itirazlarından biri de tam bu öncüle yönelik görünmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızda yanıtı aranacak temel sorular şunlardır: El-Ġazālī, filozofların anladığı şekliyle, bir sebebin sonucunu zorunlu olarak meydana getirdiği ve eşyanın bu türden içkin nedensel güçlere sahip olduğu fikrini hangi argümanlarla ve ne tür bir entelektüel kaygıyla reddetmektedir? Bu reddedişin ardında yatan felsefi gerekçeler (örneğin, duysal deneyimin sınırlarına dair şüpheci yaklaşımlar veya mantıksal zorunluluğun yanlış yorumlanması gibi) ile kelimî öncüller (özellikle Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesinin korunması, âlemin sürekli yaratılma halinde olduğu fikri veya mucizelerin imkânı gibi) arasındaki etkileşim ve hangisinin etkili olduğu. Eğer iddia edildiği gibi zorunlu bir nedensel bağ yoksa, sebep-sonuç ilişkisiyle ortaya çıktığı gözlemlenen ve tabiatta müşahade edilen düzenlilik (âdetullah/sünnetullah) el-Ġazālī tarafından nasıl açıklanmaktadır ve bu düzenliliğin ontolojik statüsü nedir: Bu, sadece zihinsel bir alışkanlık mıdır, yoksa ilahi bir âdetin istikrarlı

bir yansıması mıdır? Nihayetinde, el-Ġazālî'ye göre eşyanın, kendi fiillerini ve etkileşimlerini belirleyen, öngörülebilir kılan sabit bir tabiatı var mıdır? Şayet böyle bir tabiat yoksa, evrendeki bu görünürdeki düzen ve süreklilik nasıl temellendirilmekte ve bu durum, nesnelere hakkındaki bilginin kesinliği ve mahiyeti açısından ne gibi epistemolojik sonuçlar doğurmaktadır?

Yukarıda sıralanan temel sorulara verilecek kapsamlı cevaplar el-Ġazālî'nin düşünce sistemi bütünlüğü içinde eşyanın tabiatı sorununa dair özgün pozisyonunu belirlemek açısından hayati bir önem taşımaktadır. Zira bu pozisyon, onun sadece fiziksel dünyaya dair ontolojik kabullerini değil, aynı zamanda bilgi, Tanrı ve insan anlayışını da derinden etkileyen bir kilit taşı niteliğindedir.

Mevcut akademik literatür incelendiğinde, el-Ġazālî'nin eşyanın tabiatına ilişkin görüşlerinin ve bu görüşlerin nedensellik anlayışıyla olan bağının, genellikle Tanrı'nın fiilleri ve sıfatları, insanın irade özgürlüğü ve fiillerinin sorumluluğu, nübüvvet müessesesinin ve peygamberlerin gösterdiği mucizelerin imkânı ve mahiyeti gibi daha geniş teolojik ve felsefi tartışmaların bir alt başlığı veya bir uzantısı olarak dolaylı bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Ne var ki "eşyanın tabiatı" problemi, el-Ġazālî'nin özellikle ilahi kudretin mutlaklığı, yaratmanın sürekliliği ve âlemdeki düzenin kaynağı gibi temel metafizik ve kalamî tezlerinin anlaşılmasında oynadığı merkezi role ve bu konudaki argümanlarının felsefi derinliğine rağmen, müstakil bir araştırma konusu olarak ve kendi başına bir problematik olarak nadiren odak noktası yapılmıştır. Bu çalışma, literatürde açıkça hissedilen bu boşluğu doldurma iddiasıyla yola çıkmaktadır. El-Ġazālî'nin düşüncesinde eşyanın kendine özgü, sabit ve içkin bir tabiatının olup olmadığı sorunu, başta *Tehāfutu'l-Felāsife* olmak üzere ilgili temel metinleri üzerinden, karşılaştırmalı metin çözümlemesi ve argüman rekonstrüksiyonu yöntemleriyle sistematik biçimde ele alınmaktadır.

Çalışmanın temel amacı el-Ġazālî'nin zikredilen meseleye ilişkin nihai konumunu hem felsefi hem de kalamî düzeyde düşünsel tutarlılığı ve muhtemel gerilim alanlarıyla birlikte bütüncül bir yaklaşımla ortaya koymaktır. Böylesi derinlemesine bir analizin, sadece el-Ġazālî'nin meşhur nedensellik eleştirisinin altında yatan daha temel ontolojik ve epistemolojik varsayımları değil, aynı zamanda onun varlık, bilgi ve değer felsefesine dair daha geniş kapsamlı ve bütüncül kavrayışını da önemli ölçüde aydınlatacağı ve bu yolla İslam düşünce tarihi araştırmalarına özgün bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Kitabın birinci bölümünde el-Ġazālî öncesi dönemde sebeplilik ve eşyanın tabiatı konusu ele alınacaktır. Bu kapsamda öncelikle terim analizi ve kısa bir tarihsel arka plan sunulacak; ardından ise el-Ġazālî'nin düşünsel arka planını oluşturan kalamî geleneklere —

özellikle Mu‘tezile kelamcıları, Eş‘arī kelamcıları ve el-Cuveynī’ye— ait sebeplilik anlayışları değerlendirilecektir. Böylece bu geleneklerin eşyaya bakış açısı ortaya konacaktır.

İkinci bölümde ise el-Ġazālī’nin *Tehāfutu’l-Felāsife* adlı eserindeki on yedinci meseleye odaklanılacaktır. Bu bölümde el-Ġazālī’nin sebeplilik anlayışını hangi temellere dayandırdığı ve bu anlayışı hangi gerekçelerle reddettiği ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Buna ilaveten eleştirilerinin muhatabı olan İbn Sīnā’nın muhtemel cevapları ile İbn Ruşd’ün *Tehāfutu’t-Tehāfut* adlı eserindeki karşı tezleri incelenecektir. Bu yönüyle bu tartışma, el-Ġazālī’nin görüşlerinin tutarlılığını değerlendirmek açısından da önemli bir zemin sunacaktır. Ardından burhaniliğin sorgulandığı alt bölümde el-Ġazālī’nin burhan anlayışı çerçevesinde meseleye ne ölçüde burhani bilgiyle yaklaştığı tartışılacaktır. Son olarak tüm bu çözümler ışığında el-Ġazālī’nin eşyanın tabiatına ilişkin temel tutumu ve gerekçeleri ortaya konacaktır.

I. BÖLÜM: EL-ĞAZĀLĪ ÖNCESİ DÖNEMDE SEBEPLİLİK BAĞLAMINDA EŞYANIN TABİATI

İnsan zihni, mahiyeti itibariyle eşya ve olaylar arasında anlamlı bağlantılar kurarak onları rasyonel bir bütünlük içerisinde kavrama eğilimindedir. Bu eğilim, yalnızca açıklama ihtiyacının değil, aynı zamanda varoluşsal bir yönelimin de tezahürüdür. Bu bağlamda insan, kendisini kuşatan dünya ile arasında düzenli, anlamlı ve ilkeli bir ilişki kurmak istemiş; böylece varlığın yapısını, işleyişini ve dayandığı ilkeleri anlama çabası felsefi düşüncenin merkezî meselelerinden biri hâline gelmiştir.

Bütünlük içerisinde incelemeye dair zikredilen söz konusu eğilim, Antik Yunan düşüncesinden itibaren *neden* sorusu etrafında şekillenen ve varlığın temellendirilmesini hedefleyen felsefi yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede sebeplilik (‘illiyye) ilkesi, yalnızca metafiziğin değil; epistemoloji, ahlak ve doğa felsefesi gibi farklı disiplinlerin de yapı taşlarından biri olmuştur. Sebepler aracılığıyla olgular arasında düzenli ve tutarlı ilişkiler kurmak, filozoflar açısından hem açıklama ilkesinin hem de bilgi üretiminin temelini oluşturmuştur. Bu nedenle sebeplilik meselesinin, yalnızca teknik bir ilişki modeli değil, aynı zamanda gerçekliğin doğasına ilişkin köklü bir metafizik iddia olduğunu söylemek mümkündür.

İslam düşünce geleneğinde sebeplilik tartışmaları, felsefe ile dinî dünya görüşünün kesişiminde yer alan bir problematiğe dönüşmüştür. Özellikle varlık, bilgi ve ilahî irade gibi temel alanlarda, sebeplerin gerçekliğini ve etkililiğini tartışmak hem filozoflar hem de kelimciler için asli bir felsefi uğraş hâline gelmiştir. Bu tartışmalar çerçevesinde geliştirilen *vesilecilik* (tefvîz, occasionalism) anlayışı, özellikle kelimî atomculukla ilişkilendirilerek Tanrı’nın fiillerinin sürekliliği, iradesinin doğası ve doğa olaylarının açıklanma biçimleri açısından derin etkiler üretmiştir. Vesilecilik yaklaşımıyla düşünürler, eşyanın kendi tabiatları gereği değil, doğrudan ilahî müdahale yoluyla etki ve sonuç doğurduğunu savunarak sebep ile sonuç arasındaki bağı iradeye ve kudrete dayalı bir şekilde yeniden yorumlamıştır.

Bu bölümde eşyanın tabiatı konusu, İslam düşünce tarihi bağlamında sebeplilik ilkesi çerçevesinde incelenecektir. Öncelikle konunun kavramsal temelleri ve klasik felsefi gelenekteki tarihsel arka planı ortaya konulacaktır. Ardından, el-Ğazālî’nin *Tehāfutu’l-Felāsife* adlı eserinin on yedinci meselesinde ortaya koyduğu sebeplilik eleştirileri değerlendirilecektir. Son aşamada ise özellikle kelimî atomculukla irtibatlı olarak şekillenen vesilecilik teorisi, Mu‘tezile ve Eş‘arî gibi akımlar ile İmāmu’l-Hāreym el-Cuveynî (ö. 1085) gibi düşünürlerin yaklaşımlarıyla birlikte ele alınacak, bu çerçevede eşyanın tabiatına dair nasıl bir görüş inşa

ettikleri tartışılacaktır.

1. Terminoloji ve Tarihî Arka Plan

Bu eserde karşımıza en sık çıkan, farklı bağlamlarda anlam genişlemesine uğrayan ve felsefi tartışmanın merkezinde yer alan temel kavramlara yakından bakmak yerinde olacaktır. Bu kavramlar yalnızca metnin dilsel omurgasını kurmakla kalmaz, aynı zamanda düşüncenin kavramsal yönelimini de belirler.

Eşyā (الأشياء), Arapça *şey* (شيء) kökünden türetilmiş çoğul bir kelimedir. Kök anlamı itibarıyla istemek, yönelmek anlamlarını da içerir. Şey terimi, varlıkla irade arasındaki derin bağı ima eder. Sözlükte şey, var olan, mevcut bulunan yahut varlığı aklen mümkün olan anlamlarını taşır. Dolayısıyla yalnızca fiilen var olanı değil, aynı zamanda varlığı mümkün olan her şeyi kapsar. Bu yönüyle şey, varlığın tüm imkân alanını kuşatan en genel ontolojik kategorilerden biridir.⁸

Eşya kavramı felâsife tarafından pek çok bağlamda kullanılmış bir kavramdır. Onlara göre eşya sadece varlık değil, aynı zamanda bilginin konusu olan her şeydir. Bu nedenle epistemolojik düzlemde eşya tasavvur ve tasdik nesnesi olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda bilgi, zihnin eşya ile kurduğu temsili ilişkidir. Nitekim Kindî'ye göre (ö.866) felsefe insanın gücü ölçüsünde eşyanın hakikatini kavramasıdır. Bu tanım, onun tüm mevcudâtı eşya kavramı altında düşündüğünü göstermektedir. Kindî'ye göre felsefi bilginin gayesi, eşyanın hakikatini idrak etmektir. Dolayısıyla eşya hem varlık alanını hem de bilginin nesnesini kuşatır. Öte yandan İbn Sînâ, eşya kavramını daha geniş bir anlamda kullanır. Ona göre eşya, yalnızca fiilen var olanları değil, zihnen tasavvur edilebilir tüm mümkünatı da kapsar. İbn Sînâ'ya göre bizim eşyaya dair bilgimizin nedeni çoğu zaman onların varlığıdır ancak kimi durumlarda, bizde ortaya çıkan bilgi de o eşyayı var eden sebep konumundadır. Böylece İbn Sînâ, bilgi ile varlık arasındaki ilişkinin çift yönlü doğasına işaret eder.⁹

Ṭabī'a (الطبيعة), Arapça *tab* (طبع) kökünden türemiş olup sözlükte yaratmak, biçim vermek, mühürlemek, bir şeye iz bırakmak anlamlarına gelir. Bu kökten türeyen kelime, bir varlığın yaratılıştan gelen içsel yapısını, eğilimini ve mahiyetini ifade eder.¹⁰ Yunanca *phýsis* terimiyle yakın anlamlı olan tabiat, Aristotelesçi gelenekte hareket ve sükûn ilkesinin

⁸ İlhan Kutluer, "Şey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), cilt 39, 34-36.

⁹ İbn Sînâ, *et-Talikât (Felsefi-Bilimsel Fragmanlar -I-)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 229.

¹⁰ Şaban Ali Düzgün, "Tabiat," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), cilt 39, 325-327.

kendisinde bulunduğu şey olarak tanımlanır. Nitekim Aristoteles *Fizik* isimli kitabında doğadan şu şekilde bahsetmektedir: “Doğa öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilenekselle olmayan bir anlamda bulunur.”¹¹ Bu tanım, phýsisin bir iç ilke olarak varlığın kendi içinde taşıdığı erekselliğe gönderme yapar. Dolayısıyla doğa, dıştan itilen bir güç değil, kendi kendine yön veren bir içsel düzen ve nedenselliklidir. Bu anlayış, Helenistik dönemden itibaren İskenderiyeli yorumcular aracılığıyla Arapça felsefeye, oradan da İslâm düşüncesine felâsife kanalıyla taşınmıştır.

Tabiat kavramı İbn Sînâ tarafından “kendisinde bulunan şeyin bizzat hareketi ve sükunu nedeniyle bizzat ilk ilkedir.” Şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre her şey kendi tabiatını, yani hareket ve durağanlık ilkesini kendi özünde taşır. Böylece doğa, şeylerin değişimini açıklayan dışsal bir kuvvet değil, onların varoluş tarzına içkin bir faaliyet ilkesidir. Her doğal varlık, kendi tabiatı gereği belirli bir yönde hareket eder ve bu hareket onun özüne uygun bir düzen içinde gerçekleşir.¹²

Sebepl¹³ Arapça: ‘ille; Latince: *causa* kavramı hem gündelik dilde hem de felsefî ve dinî metinlerde çok katmanlı anlamlara sahip temel bir terimdir. Türkçede sebep, genel olarak “bir şeyin olmasına veya belli bir hâlde bulunmasına yol açan unsur”¹⁴ ya da “bir olay ya da durumu doğuran ve onu gerektiren başka bir olay veya durum”¹⁵ şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda sebep, hem nedensel zincirde önce geleni ifade eder hem de sonucun zorunlu olarak ona bağlı olduğu fikrini içerir. Bu kullanım, felsefî anlamda nedenselliğin (*causalitas*) temelini oluşturur.

Lügat anlamında ise sebep kelimesi daha geniş ve çeşitli anlamlar taşır. Klâsik Arapça sözlüklerde “ip, urgan, bağ” gibi maddî aracı anlamlarının yanı sıra, “kendisiyle bir sonuca ulaşılan vasıta” yahut “bir şeyi mümkün kılan dışsal unsur”¹⁶ olarak tanımlanmıştır.¹⁷ Buradaki anlam genişliği, sebep kavramının sadece fiziksel olaylar arasında değil, epistemik ve metafizik alanlarda da kullanılmasına imkân tanımıştır. Özellikle kelam literatüründe sebep herhangi bir müessir olmaksızın bizi hükme ulaştıran yol şeklinde tarif edilerek, bilgi üretiminde delil ile sebep arasındaki farkı belirginleştiren bir işlev üstlenmiştir.

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 51.

¹² İbn Sînâ, *Kitabu'l Hudud*, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, (Ankara: Elis Yayınları: 2019), 38-40.

¹³ Bu çalışmada sebep/sebeplilik ile neden/ nedensellik kavramları birbirinin yerine ve eş anlamlı olarak kullanılacaktır.

¹⁴ Hamit Atalay, *Türkçe Sözlük*, cilt II (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 1926.

¹⁵ Atalay, *Türkçe Sözlük*, 1640.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 740; İlhan Kutluer, “İllyyyet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), cilt 22, 120.

¹⁷ Seyyid Şerîf el-Curcânî, *Kitabu'l-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 117.

İslam felsefesi geleneğinde sebep kavramı, Grek felsefesinden yapılan çeviri faaliyetleriyle birlikte *'ille* terimiyle karşılanmış ve mantık, fizik, metafizik ve ahlâk gibi birçok disiplinde temel bir açıklama ilkesi olarak kullanılmıştır. Özellikle el-Fārâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ'nın eserlerinde sebep hem bilgi kuramının hem de ontolojinin yapısal taşıyıcısı hâline gelmiştir. Bu çerçevede sebep kavramı, yalnızca sözlük anlamlarıyla sınırlı bir terim değil, aynı zamanda tarih boyunca insanın evreni, Tanrı'yı, doğayı ve kendisini anlamlandırmak için başvurduğu en köklü düşünme kategorilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batı dillerinde karşılığı olan *causa* terimi ise Latince'de hem "neden" hem de "gerekçe" anlamlarında kullanılmış ve Antik Roma hukukundan felsefeye kadar geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur. Söz konusu terim, Orta Çağ Latin geleneğinde Aristoteles'in dört neden teorisiyle sistematik bir metafizik temele oturtulmuş, ardından skolastik düşünce içinde *causa efficiens* (etken neden), *causa finalis* (ereksel neden) gibi alt başlıklara ayrılmış, böylelikle kavramın analitik gücü artırılmıştır.

Arapça kökenli bir kelime olan *'ille* (illet), klasik sözlüklerde çok katmanlı anlamlar taşıyan bir terim olarak yer almıştır. Lügat bağlamında hastalık, gerekçe, sebep, bir şeyin kaynağı, isnad ve aşırı alışkanlık gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelimenin kullanımına dair bu çeşitlilik, hem fiziksel bir durumu (örneğin hastalık) hem zihinsel bir yönelimi (alışkanlık) hem de mantıksal/müsebbibî bir ilişkiler ağını ifade edebilmesine olanak tanımıştır.¹⁸ Felsefî literatürde ise *'ille*, özellikle Aristotelesçi gelenekte karşılık bulduğu *causa* (neden) kavramına denk şekilde, bir şeyin varlık kazanmasında etkili olan temel unsur anlamında kullanılmıştır. Buradaki kullanımda illet, bir varlığın ya da olayın ortaya çıkması için zorunlu olan, onun meydana gelişine içkin bir unsur olarak kavranır. Bu bağlamda illet, sadece bir araç ya da eşlik eden unsur değil, sonucu doğuran asli gerekçedir. Dinî literatürde ise söz konusu kavram daha teknik ve özel bir anlam kazanmıştır. Özellikle fıkıh usulünde "hükmün kendisiyle zorunlu olduğu şey" anlamında tanımlanmıştır. Burada illet, bir şer'î hükmün bağlandığı gerekçeyi ifade eder. Örneğin sarhoşluk, içki yasağının illeti/gerekçesidir; yani sarhoşluk gerçekleştiğinde yasağın hükmü zorunlu olarak devreye girer. Bu anlamıyla illet, nedensel olmaktan çok hükmî ve fonksiyonel belirleyici bir rol üstlenir.¹⁹

El-Ğazālî, *sebep* kavramını klasik filozoflardan farklı bir biçimde, daha çok araç ve vesile düzleminde ele almıştır. Ona göre sebep bir şeyin doğrudan kendisiyle değil, onun

¹⁸ Hasan Eren vd. *Türkçe Sözlük*, cilt II (Ankara: TDK Yayınları, 1992), 1073; İbrahim Kâi Dönmez, "İlet," *DİA*, cilt 22, 117; el-Curcânî, *Kitābu 'l-Ta 'rifāt*, 154.

¹⁹ El-Curcânî, *Kitābu 'l-Ta 'rifāt*, 154.

yanında veya vasıtasıyla meydana gelen unsurdur. Bu yaklaşım, sebebi zorunlu ve içkin bir etken olarak değil, sonucun gerçekleşmesinde yardımcı veya eşlik eden bir unsur olarak görür. Nitekim el-Ġazālī bu durumu şöyle dile getirmiştir: “Ulaşma (varış), yol sebebiyle değil, yürüme ile gerçekleşir. Fakat yol da gereklidir. Aynı şekilde, kuyudan su çıkarılması ip ile değil, suyu çekme fiiliyle olur. Ancak ip de gereklidir.”²⁰ Bu örnekte el-Ġazālī, sebeplerin mutlak ve zorunlu etkiler doğurmadığını, ancak sonucun gerçekleşmesinde belirli şartların bir araya gelmesini sağlayan araçlar olduğunu vurgular. Böylece sebep, yalnızca görünürde düzenli olan bir eşlik ilişkisine indirgenmiş olur. Bu anlayış, onun genel olarak sebepliliğe dair şüpheli tutumunu ve *vesileci* yönelimini yansıtır. Zira ileride de göreceğimiz üzere el-Ġazālī’ye göre gerçek etken (fā‘il) yalnızca Allah’tır; diğer bütün etkenler, fiilin meydana gelmesinde sadece vasıta rolü oynar ve zorunlu bir etki gücüne sahip değildir.

Yukarıda zikredilenler ışığında söylenebilir ki *‘ille* kavramı, kullanım bağlamına göre hem varlığın oluş sürecini açıklayan metafizik bir kategori, hem de hükmün bağlandığı aklî ya da şer‘î gerekçe olarak çok yönlü bir kavram hâline gelmiştir. Bu çok yönlülük, illetin hem kalamî hem fikhî hem de felsefî tartışmalarda neden bu kadar merkezi bir rol oynadığını açıkça ortaya koyar.

Muhammed ‘Ābid el-Cābirī (ö. 2010), İslam düşüncesinde gelişen kalamî bilgi formunu tanımlarken kullandığı beyanî epistemoloji çerçevesinde *sebeb* ve *illet* kavramları arasında önemli bir ayrım yapmıştır. Ona göre kalam literatüründe bu iki kavram sıklıkla birbirinin yerine kullanılsa da işlevsel ve kavramsal olarak aralarında belirgin bir fark bulunmaktadır. İlet, doğrudan nesneye ait bir içsel vasıf olup o nesne üzerinde etkili olan ve sonuç doğuran bir özelliğe sahiptir. Yani illet, ontolojik ve nedensel bir işlev üstlenir, bir şeyin oluşumunda gerçek bir etkenlik gösterir. Buna karşılık sebep ise iki şey arasındaki ilişkiyi sağlayan salt bir vasıta, başka bir deyişle bağlantı köprüsü niteliğindedir.

Sebeb kendi başına etki doğurmaz, yalnızca iki unsur arasında gözlenen süreklilik ya da ilişkiselliği ifade eder. Dolayısıyla sebep, daha çok epistemolojik bir düzenlilik iması taşıırken illet, ontolojik ve etken bir güç olarak değerlendirilir. El-Cābirī bu bağlamda Eş‘arî düşüncesinde sebep ile illetin çoğu zaman çelişik bir biçimde ele alındığını belirtmiştir. Zira Eş‘arîler, sebepleri yalnızca görünürde geçerli bağlantılar olarak görürken hakiki etki gücünü sadece Allah’a izafe etmişlerdir. Bu nedenle illet, kalamî atomculuk teorisi çerçevesinde gerçek anlamda var olan, bağımsız iş gören bir nedensellik ilkesi olarak kabul edilmemiştir. Atomculuk

²⁰ El-Ġazālī, *el-Mustasfā*, cilt I, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 154.

sisteminde varlıklar (cevherler ve arazlar) sürekli olarak Allah tarafından yaratıldıkları için, aralarındaki ilişki görünürde süreklilik arz etse de bu ilişkilerde zorunlu bir bağ değil, yalnızca alışkanlık düzeyinde bir düzenlilik söz konusudur.²¹

El-Cābirî'nin bu ayrımı, yalnızca kelim geleneğinde kavramsal bir ayrıştırmayı değil, aynı zamanda onun İslam düşüncesinde akıl yürütme biçimlerine ilişkin geliştirdiği genel sınıflandırmanın bir parçasını da yansıtır. Beyanî akıl, kavramlar arası katı sınırlar koyma ve dil merkezli bir düşünce yapısını benimsediği için sebep-illet ayrımının da bu yapı içinde farklı epistemik statüler kazandığını göstermektedir.

Felsefî literatürde ise *illet* farklı türlerde sınıflandırılmış ve her bir tür, varlığın ortaya çıkışındaki özgül rolüne göre tanımlanmıştır. Bu bağlamda illetler öncelikle iki temel kategoriye ayrılmıştır: *Mahiyete dair illetler* ve *vücuda dair illetler*. Mahiyete dair illetler, bir varlığın “ne olduğu”nu belirleyen illetlerdir. Aristotelesçi gelenekte bu grup kendi içinde ikiye ayrılır: *Maddî illet*: Varlığın oluşumunda kullanılan, onun “ham maddesi” olan unsurdur. Örneğin, heykelin maddî illeti mermerdir; zira heykel mermerden yapılır. *Sûrî illet*: Varlığın biçimsel yapısını, yani ona özgü olan formu ifade eder. Heykel örneğinde sûrî illet, mermerin aldığı estetik ve düzenli biçimdir. Bu, sonucu zorunlu kılan nitelikli bir şekillendirme ilkesidir.

Vücuda dair illetler ise bir varlığın yalnızca ne olduğunu değil, nasıl var olduğunu, yani varlığa geliş sürecini açıklayan illetlerdir. *Fail illet*: Bir şeyi meydana getiren etkin sebep ya da faildir. Heykeltıraş, heykelin fail illetidir. *Gâî illet*: Varlığın hangi amaçla meydana getirildiğini gösteren ereksel sebeptir. Heykelin estetik bir amacı karşılaması, onun gâî illetidir. İslâm felsefesi geleneğinde de bu dörtlü yapı benimsenmiş, ancak özellikle *tam illet* ve *nâkıs illet* ayrımıyla konuya yeni bir kavramsal derinlik kazandırılmıştır. Nitekim tam illet, varlığın gerçekleşmesi için gereken bütün şartları kendinde barındıran, başka hiçbir nedene ihtiyaç duymayan ilkedir. Örneğin, Tanrı'nın varlığı bu tür bir tam illettir. O'nun varlığı hem zorunlu hem de kendi yetkinliğine dayanır. Nâkıs illet ise varlık kazanabilmesi için başka şartlara ya da yardımcı nedenlere ihtiyaç duyan etkindir. Ayaltı âlemde gözlemlenen doğal varlıklar -örneğin hayvanlar, bitkiler, insanlar- genellikle nâkıs illetlere dayanır. Çünkü bunlar tek başına yetkin bir varlık nedeni olamazlar, oluşumları süreklilik, zaman, ortam gibi dışsal etkenlere bağlıdır.²²

²¹ Muhammed 'Ābid el-Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2001), 256–260.

²² İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā'*: *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), cilt I, 169, 6–10, 20–21 (IV.III). El-Curcānī illetleri felsefî terminoloji bakımından ayrıca tam ve nakıs olarak ikiye de ayırmaktadır. Bu ayrım yine kendisinin yapmış olduğu tam sebep ve tam olmayan (gayr-i tam) sebep ayrımını çağrıştırmaktadır. Bkz. El-Curcānī, *Kitābu 'l-Ta'rîfāt*, 117-154.

Yukarıda izahı verilen sebep ve illet kavramlarından türeyen sebebiyet/illiyet, Arapça kökenli bir terim olup, İngilizcede causality veya causation, Türkçede ise nedensellik kavramıyla karşılanmaktadır. Kavramsal olarak sebebiyet ve illiyet, bir olayın başka bir olayı zorunlu ya da düzenli bir şekilde ortaya çıkarması hâlini, yani neden-sonuç ilişkisini ifade eder. Felsefî bağlamda sebeplilik ilkesi evrende meydana gelen her olayın bir nedeni olduğunu ve benzer nedenlerin benzer şartlar altında aynı sonuçları doğuracağını öne sürer. Aynı zamanda akıl/mantık ilkelerinden dördüncüsü olan yeter-sebepe ilkesinin iki türünden de biridir. Bu ilke, “Her şeyin bir nedeni vardır; aynı şartlar altında aynı nedenler aynı sonuçları doğurur.”²³ şeklinde formüle edilir ve hem doğa yasalarının işlerliğini hem de aklın bilgi üretme kabiliyetini mümkün kılan temel ilkelerden biri olarak değerlendirilir. Buradaki kasıt neden ve sonuç fenomenlerinin arasındaki ilişkinin zorunlu olduğudur.²⁴

Bu zorunlu ilişkiyi yalnızca fenomenler arası dışsal bir düzenlilik olarak değil, aynı zamanda sebeplerin kendi iç yapılarında taşıdığı etkide bulunma potansiyeli üzerinden düşünmek gerekir. Başka bir ifadeyle, sebepler yalnızca doğurdukları sonuçlar üzerinden tanımlanmaz; aynı zamanda kendi içsel doğaları, yani tabiatları doğrultusunda etki ederler. Bu noktada sebeplerin etkide bulunmalarını açıklamak için kullanılan illiyet ve sebebiyet terimleri, birbirinin yerine kullanılabilen fakat farklı bağlamlarda farklı vurgular taşıyan kavramlardır.²⁵ Her iki terim de sebebin etkileyici bir unsur olarak iş görme durumunu, yani neden ile sonuç arasındaki ilişkiselliği ve bu ilişkinin zorunluluğunu ifade eder. Ancak illiyet, daha çok felsefî bağlamda ontolojik bir zorunluluk ilişkisini, sebebiyet ise fiilî etki ve vasıtalık boyutunu öne çıkarır. Bu nedenle bir illetin sonuç doğurabilmesi, onun sadece zaman ve mekân içinde uygun

²³ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 742; Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük*, 1079.

²⁴ Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 741.

²⁵ Kutluer, “İlliyet,” 121. Filozoflara göre illiyet, dış dünyada gözlenebilir bir durum değildir. Bu yüzden illiyet teorisi, metafiziğin çalışma alanına dâhil olup metafizikle ispatlanmaya çalışılmaktadır. Harici dünyada bir illetin var olup olmadığı duyuşsal olarak idrak edilemez. Zira duyuşsal yeti bunu gerçekleştirebilecek bir kapasiteden yoksundur. Filozoflara göre, duyu ancak ardışıklığı bilir. Duyu örneğin, çakmak çakıldığında çakmağın yandığını algılar. Fakat çakılma ile yanma arasında nasıl bir ilişkinin var olduğunu algılayamaz. Çakma ile yanma arasında varolan bu ilişkinin niteliğini akıl bilir. Peki, akıl bunu nasıl bilmektedir? En az iki farklı unsurun iştirakiyle süreklilik arz eden tekrarların, tesadüfî olmadığını akıl anlar. Bunun gerçekleşmesi haricî olan birtakım etkenlerden dolayı değildir. Aksine, onun o şekilde olmasını zorunlu kılan ve aynı zamanda doğasında var olan birtakım özellikleridir. Akıl, ilgili şeyde var olan bu özellikleri anlamakla eylemini gerçekleştirmektedir. Bu yetiye sahip bir tür olarak, bu ikili arasında var olan illiyet ilişkisini kurmaktayız. Bu özelliğinden dolayıdır ki illiyet makul bir ilkedir, mahsus bir ilke değildir. Bir diğer ifade ile illiyet, duyulur bir ilke olmaktan ziyade akledilir bir ilkedir. Bu yönüyle illiyet metafiziğin konusudur. Dış dünyada hiyerarşik bir yapılanmaya sahip olan illiyetin, bu hiyerarşik özelliğine bağlı olarak disiplinler oluşmaktadır. Disiplinlerin her biri de burhanda belirtilen bu tabloya göre araştırmalarını gerçekleştirmektedirler. Bu niteliği yakalayıp gerçekleştirdikleri ölçüde burhani olma niteliğini kazanmaktadırlar. Uzak kaldıkları ya da yakalayamadıkları ölçüde de ya meşhûrâtı kullanma durumuna bağlı olarak cedelî olurlar ya da makbûlâtı yani otorite bilgisini kullanmaktan dolayı hatabî olurlar. Hatta amaç olmamasına rağmen safsatanın kullanılma durumu da söz konusu olabilir. Başka bir ifade ile anlam ya da lafzdeki mugalâta fark edilmeksizin kıyas oluşturulabilir.

koşullarla birleşmesiyle değil, aynı zamanda kendi doğasında taşıdığı nedensel etkinlik gücüyle mümkündür.

İnsan zihninin doğal bir eğilimi ve aynı zamanda varlık bilgisine ulaşmanın temel şartı olarak kabul edilen sebebiyet ilkesi hem bilimsel hem de felsefi düşüncenin kurucu ilkelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu ilke özellikle Aristoteles ve onu takip eden İslam filozofları tarafından bilginin yapısını ve oluşumunu açıklamada temel bir referans noktası olarak benimsenmiştir. Nitekim Aristoteles'e göre gerçek anlamda bilgi (episteme), bir şeyin nedenleri üzerinden kavranmasıyla mümkündür. Bu yaklaşım, bilginin yalnızca olgusal bir tasvir değil, aynı zamanda bu olguların niçin ve nasıl meydana geldiğini açıklayan nedensel bir yapı olduğunu ima eder. Bu doğrultuda, “Evren nasıl var olmuştur?”, “Yeryüzündeki yaşamın kaynağı nedir?”, “Gözlemlenen çokluk birliğe indirgenebilir mi?” gibi temel sorular, felsefenin en eski dönemlerinden beri düşünürlerin zihnini meşgul etmiştir.²⁶ Antikçağ Yunan doğa filozofları, varlığın temel ilkesini (*arkhē*) genellikle doğada bulunan bir öge ya da ilke üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin Thales'e göre arkhe (ilk ilke) sudur, Anaksimenes ve Diogenes hava ilkesini savunmuşlardır, Hippiasos ve Herakleitos ateşi temel unsur olarak görmüştür, Empedokles dört öge teorisiyle (hava, su, ateş, toprak) çoklu bir yapı önermiştir, Anaksagoras ise sonsuz sayıda ilkenin varlığını kabul etmiştir.²⁷ Bu yaklaşımların ortak noktası, varlığın temel nedenini yalnızca maddî ögelere dayandırmalarıdır. Ancak Aristoteles bu açıklamaların yetersizliğine dikkat çekerek önemli bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Ona göre bu filozoflar, varlığın sadece maddî zeminini göstermiş; fakat onun oluş nedenini ve özellikle hareketin ilkesini açıklamakta yetersiz kalmışlardır.²⁸ Bu sebeple Aristoteles, dört neden teorisini geliştirerek varlığı açıklamada yalnızca maddî değil, aynı zamanda sūrî (biçimsel), fâil (etkin) ve gâî (ereksel) nedenleri de hesaba katan çok boyutlu bir nedensellik anlayışı inşa etmiştir.

Araştırmamızın temelini oluşturan eşyanın tabiatı konusu, büyük ölçüde sebep kavrayışının nasıl şekillendiğine bağlıdır. Bu nedenle sebep teorisini sistematik bir bütünlük içinde ortaya koyan ilk filozof olarak Aristoteles'in düşüncesine başvurmak kaçınılmazdır. Aristoteles doğadaki değişimi, oluşu ve bozuluşu açıklamak amacıyla geliştirdiği dört neden teorisiyle yalnızca felsefi açıklamanın değil, aynı zamanda bilimsel düşüncenin temel yapı

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 37.

²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 93–94; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 88–291.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 93–94; ayrıca bkz. Aristoteles, *Fizik*, 9–31.

taşlarından birini inşa etmiştir.²⁹

Maddî neden (causa materialis), bir şeyin kendisinden meydana geldiği ham maddesidir. Örneğin bir heykelin maddî nedeni, onun yapıldığı tunçtur. Değişim, bu madde üzerinde meydana gelir. Sûrî/formel neden (causa formalis), varlığı belirli bir türde tanımlayan ve onu başka varlıklardan ayıran içsel formdur. Aynı heykelin formel nedeni, onun belirli bir sanat tarzında şekillendirilmiş “heykellik” özelliğidir. Fâil/etken neden (causa efficiens), varlığı fiilen meydana getiren değişimi başlatan etkin ilkedir. Heykeltıraşın heykeli işlemesi bu türden bir nedenselliklerdir. Gâî/ereksel neden (causa finalis) ise varlığın ulaşmak üzere yöneldiği amacı ifade eder. Heykeltıraşın eseri estetik bir değer uğruna yapması bu bağlamda gâî nedendir.³⁰ Aristoteles’e göre bu dört neden yalnızca insan fiillerinde değil, doğadaki tüm canlı ve cansız varlıklarda hem bilinçli eylemlerde hem de tabii süreçlerde birlikte işlerlik gösterir. Yani bir taşın düşmesi de bir insanın yürüyüşe çıkması da aynı dört neden kategorileri çerçevesinde analiz edilebilir. Bu anlayış doğadaki çokluğun ardındaki düzeni ve ilkeleri anlamaya çalışan klasik düşünce için vazgeçilmez bir açıklama modelidir.³¹

Aristoteles’e göre dört nedenin hiçbirisi doğrudan varlık yaratma yetisine sahip değildir, çünkü ona göre doğa içinde gerçek anlamda yaratma (ex nihilo) değil, oluş (gignesthai) ve hareket (kinēsis) söz konusudur. Bu nedenle Aristoteles’in düşüncesinde varlıkların meydana gelişi potansiyelin (dynamis) aktüel hâle (energeia) geçmesiyle açıklanır. İlk Sebep ya da En Yüce Gâî Sebep, evrendeki tüm hareketin yöneldiği nihai ilkedir; yani doğrudan etkileyen değil, çekici ve yönlendirici olan bir işlev görür. Tanrı bu anlamda “hareket ettirici” değil, harekete neden olan hedef konumundadır. Aristoteles’e göre bir varlığın ne olduğunu bilmek (mahiyet bilgisi), onun var olup olmadığını bilmekten ayrıdır. Bir şeyin var oluşuna dair bilgi sadece onun sûrî (formel) nedenini bilmekle mümkündür. Bu nedenle sûret (form), hem bir varlığı belirleyen içsel yapı hem de onun ne olduğu bilgisinin taşıyıcısıdır. Ancak bu bilgi, o şeyin fiilen varlıkta olup olmadığını garanti etmez.

Aristoteles’in “hareket etmeyen hareket ettirici” (prōton kinoun akinēton)³² anlayışı, tüm evrendeki oluş ve bozuluşun nihai kaynağını açıklamak üzere geliştirilmiş olsa da varlık veren bir fâil neden fikrinden uzak durması nedeniyle sonraki şârihler tarafından eleştirilmiştir.³³ Bu eleştirilerin başında Aristoteles’in Tanrı’sının yalnızca harekete sevk eden

²⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 124.

³⁰ Aristoteles, *Fizik*, 61–63; Aristoteles, *Metafizik*, 236, 87–89; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 124.

³¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 125.

³² Aristoteles, *Metafizik*, 502-504.

³³ Philoponus, *On Aristotle Physics 2*, çev. A. R. Lacey (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 54; ayrıca bkz.

bir gâî ilke olması, yaratıcı bir kudret taşımaması gelir. Bu açığı kapatmak için Aristotelesçi şârihlerden biri olan Aphrodisiaslı İskender “hareket etmeyen hareket ettirici” fikrini Platon’un idealar öğretisiyle sentezleyerek felsefî anlamda bir “varlık veren” ilke kurmaya çalışmıştır.³⁴ Bu sentez girişimi özellikle faal akıl kavramı etrafında şekillendirilmiş ve epistemolojik işlevi olan aklın aynı zamanda kozmik varlık düzeninde etkin olduğu savunulmuştur.

Antik çağın son dönemlerinde gelişen Yeni-Eflatuncu şerh geleneği, Aristoteles’in bu düşüncelerini daha metafiziksel bir zemine taşıyarak yeniden yorumlamıştır. Bu gelenekteki düşünürler -örneğin Plotinos (ö. 270), Proklos (ö. 485) ve Simplikios (ö. 480)-özellikle fâil ve gâî neden üzerinde yoğunlaşmış; bu nedenleri sadece fiziksel açıklamanın unsurları değil, aynı zamanda varlık veren dışsal ilkeler olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Aristoteles’in her varlığın, kendi içinde taşıdığı potansiyeli gerçekleştirme eğiliminde olduğu fikri, Yeni Eflatuncular tarafından daha metafizik bir anlamda genişletilmiştir. Onlara göre var olan her şey kendi varlık imkânını gerçekleştirmeye çalışır, bu ise ancak mutlak varlık kaynağına yönelme yoluyla mümkündür. Bu bağlamda, fâil neden, salt fizikî hareketin başlatıcısı olmaktan çıkarılmış ve varlık veren etkin ilke konumuna yükseltilmiştir. Aynı şekilde gâî neden de yalnızca bir erek değil, aynı zamanda varlığın yöneldiği ilk hakikat olarak yorumlanmıştır. Bu gelenekte fâil ve gâî neden birleştirilerek varlığın hem başlangıcı hem de ereği olarak Tanrı metafizik bir ilkede toplanmıştır. Böylece Tanrı hem varlık veren ilke (causa essendi) hem de dönülmesi gereken nihai amaç (causa finalis) hâline getirilmiş, Aristoteles’in sistemine teleolojik ve yaratıcı bir yön kazandırılmıştır.³⁵

Yeni Eflatuncu filozoflar şudür (emanation) öğretisini merkeze almışlardır. Bu sistemde Aristoteles ve Platon’un felsefî miraslarını bir kenara bırakmak yerine, onların öğretilerini uzlaştırarak yeni bir sentez meydana getirmeyi amaçlamışlardır.³⁶ Bu uzlaştırıcı yaklaşım özellikle sebep anlayışında kendini göstermiştir. Aristoteles’in yalnızca hareket veren Tanrı’sı ile Platon’un varlık veren Tanrı’sı arasında bir köprü kurulmaya çalışılmıştır.³⁷ Bu çabaya göre yalnızca doğadaki dört nedenin oluş ve bozuluşu açıklamada yetersiz kaldığı açıktır. Zira eğer

İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali,” *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 66.

³⁴ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, çev. Athanasios P. Fotinis (Washington D.C.: University Press of America, 1979), 116–120; ayrıca bkz. İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali,” 50; Şenol Korkut, “İskender Afrodîsî’nin Faal Akıl Teorisi,” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (tarihsiz), 58–63.

³⁵ Michel E. Marmura, “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sînâ),” içinde *Islamic Theology and Philosophy* (Albany, 1984), 178; Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sina’nın Sebeplik Teorisi* (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 28–33.

³⁶ Üçer, “Aristotelesçi Felsefe”, 50-51.

³⁷ Üçer, “Aristotelesçi Felsefe”, 66.

Platon'un öğretisindeki gibi doğa, oluşun nihai ilkesi olarak kabul edilirse bu durumda aklî ilkelerden yoksun, rastlantısal ve düzensiz bir evren görüşü ortaya çıkar. Yeni Eflatuncular bu problemi aşmak ve doğadaki düzeni açıklamak üzere Platon'un aitia–sunaitia (birincil ve ikincil nedenler)³⁸ ayrımını yeniden gündeme taşımış ve nedensellik anlayışını altı kategoride temellendirmiştir.³⁹ Bu çerçevede birincil nedenler *mîsal*, *fâil* ve *gâye*; ikincil nedenler: *araçsal*, *suret* ve *madde* olarak belirlenmiştir.⁴⁰

Bu tür bir nedensellik modeli, varlık düzeninin yalnızca metafizik ilkelere dayalı olarak değil, aynı zamanda zorunlu ve değişmez ilişkilere tabi olduğu düşüncesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda nedenselliğin zorunlu ve evrensel işleyişine yapılan vurgu, felsefe tarihinde *determinizm* (belirlenimcilik) adı verilen yaklaşımda sistematik bir form kazanmıştır. Her olayın, maddî veya manevî birtakım nedenlerin zorunlu sonucu olduğunu kabul eden bu felsefî görüş, Türkçede bazen “belirlenimcilik” olarak da karşılır ve Latince *determinatio* (sınırlama, belirleme) kökünden türetilmiştir. Determinizm, evrende meydana gelen her olayın, kendisinden önce gelen belirli nedenler tarafından zorunlu olarak belirlendiğini ileri sürer. Buna göre aynı nedenler, aynı şartlar altında her zaman aynı sonuçları doğurur.

Determinizm yalnızca fiziksel olaylara değil, aynı zamanda insan davranışları, tarihî süreçler ve zihinsel durumlar gibi daha karmaşık olgulara da uygulanabilecek evrensel bir açıklama modeli olarak anlaşılmıştır. Nitekim determinizm, doğa yasalarının yalnızca betimleyici değil aynı zamanda zorunlu bağlayıcılığa sahip açıklayıcı ilkeler olduğunu savunur. Bu bağlamda dünya, başboş veya rastlantısal olaylar silsilesi değil, aralarında içkin ve zorunlu ilişkiler bulunan neden-sonuç zincirleriyle örülmüş bir bütünlük olarak görülür.⁴¹ Dolayısıyla gerçekleşmiş olan her durum mutlaka bir başka durumun kaçınılmaz sonucudur.⁴² Bu yaklaşım, klasik fizik (özellikle Newtoncu evren modeli) başta olmak üzere birçok bilimsel ve felsefî sistemin temelini oluşturmuştur. Ancak aynı zamanda özgür irade, ahlâkî sorumluluk ve ilâhî irade gibi hem kalamî hem de etik problemlere kapı aralayan çetin tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Eğer her fiil önceden belirlenmiş bir nedenin zorunlu sonucuysa, insan özgürlüğü nasıl temellendirilecektir? İşte bu soru, determinizmin sadece ontolojik değil, aynı zamanda teolojik ve ahlâkî düzeyde de tartışılmasına neden olmuştur.

³⁸ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 57–58.

³⁹ İbrahim Halil Üçer, *Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 252.

⁴⁰ Philoponus, *On Aristotle Physics 2*, 54; Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, çev. David T. Runia and Michael Share (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 110; Simplicius, *On Aristotle Physics 2*, çev. Barrie Fleet (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 74.

⁴¹ İlhan Kutluçer, “Determinizm,” *DİA* 9 (1994), 216.

⁴² Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 189.

Ne var ki, bu güçlü nedensellik ve zorunlu sebep-sonuç ilişkisi anlayışı, özellikle Tanrı'nın mutlak kudreti ve yaratıcı iradesiyle ilgili teolojik tartışmalar bağlamında farklı bir doğrultuda sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamanın sonucunda özellikle İslâm keliminde ve Batı skolastiğinde gelişen vesilecilik anlayışı ortaya çıkmıştır. Okazyonalizm ya da vesilecilik, klasik anlamıyla evrendeki her olayın yalnızca Tanrı'nın doğrudan fiiliyle meydana geldiğini savunan felsefî ve teolojik bir görüştür. Terim olarak “vesile” kelimesi, sözlükte “fırsat, uygun durum, sebep, vasıta, yakınlık kuran şey” gibi anlamlara gelse de⁴³ felsefî bağlamda bu kelime sebep-sonuç ilişkisini reddederek görünürdeki nedenlerin yalnızca birer vesile olduğunu ve gerçek etkenin yalnızca Tanrı olduğunu ifade eden bir metafizik anlayışı temsil etmiştir.⁴⁴

Başlangıçta yalnızca ruh-beden ilişkisini açıklamak amacıyla öne sürülen vesilecilik düşüncesi, zamanla genel nedensellik ilkesini kapsayacak biçimde genişletilmiş ve metafizik düzeyde bir ontoloji modeli hâline gelmiştir. İki olgu arasında gerçek bir nedensel zorunluluk olup olmadığına, bu bağın akıl ya da deney yoluyla bilinip bilinemeyeceğine dair tartışmalar, Batı felsefesinde özellikle Nicolas Malebranche'la (ö. 1715) birlikte sistematik bir düzeye ulaşmıştır. Malebranche'a göre yaratılmış varlıkların hiçbirisi gerçek anlamda bir etkiye sahip değildir. Evrenin düzeni yalnızca Tanrı'nın sürekli ve doğrudan müdahalesiyle açıklanabilir. Bu görüşte ikincil sebepler bütünüyle reddedilir ve her fiil, yalnızca Tanrı'nın mutlak kudretine dayalı olarak açıklanır. Böylece nedensellik ontolojik bir bağ olmaktan çıkar, yalnızca ilahî takdirin sürekliliği olarak yeniden tanımlanır.⁴⁵

Vesilecilik düşüncesinin bu yönelimi Malebranche'tan çok daha önce, 9. yüzyılda İslam kelamı çerçevesinde temellendirilmiştir. Özellikle el-Eş'arî (ö. 936) ve Bâkıllânî (ö. 1013) gibi kelamcılar, evrendeki her türlü oluş ve bozuluşu açıklamak için *vesileci atom metafiziği* adı verilebilecek özgün bir doktrin geliştirmişlerdir. Bu yaklaşım İslam kelamı içinde yaygın biçimde benimsenmiş ve güçlü teolojik temellere dayanan kapsamlı bir tabiat teorisi olarak şekillenmiştir.⁴⁶ Bu doktrine göre evrendeki her varlık, madde (cevher) ve onun niteliklerinden (araz) oluşur; ancak bu nitelikler her an yeniden yaratılır. Gerçek neden, her an yeniden yaratan Allah'ın kudretidir. Bu anlayışa göre zamanın her anında, mekânın her noktasında meydana

⁴³ Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük, “Occasion” md.

⁴⁴ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen & Unwin, 1958), 9–44; Mâcid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 167–172.

⁴⁵ Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 9–10.

⁴⁶ Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 205–206.

gelen her oluşum, doğrudan Allah'ın iradesiyle varlık kazanır.

Tarihsel ve kavramsal izahta görüldüğü üzere, sebeplilik ilkesi, düşünce tarihinin en köklü ve en sürekli tartışma başlıklarından biri olmuştur. Antik Yunan doğa filozoflarının kozmik düzeni açıklama çabasından, Platon ve Aristoteles'in nedenselliği metafizik ve ontolojik düzlemde temellendiren sistemlerine; buradan Yeni-Platoncu düşüncenin varlık hiyerarşisine dayalı aşkın nedensellik modeline ve nihayet modern determinizmin zorunlu doğa yasalarına dayalı evren tasavvuruna kadar uzanan bu düşünce çizgisi, nedensellik kavramının farklı ontolojik ve epistemolojik bağlamlarda nasıl yeniden inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

2. Kelamcılarda Sebeplilik ve Eşyanın Tabiatı

“Eşyanın tabiatı” ifadesi, bir varlığın mahiyetinde/özünde yer alan zorunlu nitelikleri, eğilimleri ve işleyiş yasalarını ifade eder. Başka bir deyişle, onun ne olduğunu ve varlık düzenini belirleyen temel özellikler kastedilir. Bu bağlamda, bir şeyin kendine özgü bir özü olup olmadığı, varsa bunun sabitliği ile özelliklerinin içsel mi yoksa dışsal bir etkiden mi kaynaklandığı soruları etrafında şekillenir. Bu ontolojik mesele İslam düşünce tarihinde özellikle kelamcılar tarafından ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. 8. ve 9. yüzyıllardaki tercüme hareketleriyle birlikte İslâm dünyasında Yunan felsefesiyle daha derin bir temas kurulmuş; özellikle Aristoteles, Galen, Plotinus ve Stoacıların eserleri gibi birçok temel metin Arapçaya çevrilmiştir. Bu çeviriler, söz konusu tartışmaları kelam literatürünün merkezî meselelerinden biri hâline getirmiştir. Süreçte kelamcılar, Yunan felsefesinden aktarılan bazı metafizik ilkeleri kısmen benimsemiş; ancak bunları olduğu gibi almak yerine, kendi teolojik önceliklerine uygun biçimde dönüştürmüştür. Bu dönemde ele alınan meselelerden biri de “vesileci atomculuk” olarak adlandırılabilir özgün bir açıklama modelinin geliştirilmesidir.

Atomculuk fikri her ne kadar Demokritos ve Epikuros gibi Antik Yunan filozoflarına kadar götürülebilse de İslâm kelamcıları bu modeli yalnızca fiziksel gerçekliği açıklamakla sınırlı görmemiş; onu teolojik bir zeminde yeniden kurgulayarak bambaşka bir boyuta taşımıştır. Yunan atomculuğunda atomlar, kendi başlarına var olan, hareket eden ve içkin bir nedensel güce sahip unsurlar olarak kabul edilirken; kelamcılar, atomların ne ontolojik olarak bağımsız ne de kendi doğalarından kaynaklanan bir etkinliğe sahip olduğunu savunmuştur. Aksine, onların varlığını ve hareketini her an ilahî iradenin doğrudan fiiline bağlamışlardır. Bu anlayışta eşyanın tabiatı, kendi özünden gelen içkin zorunluluklara değil, Allah'ın kesintisiz yaratma ve idare etme fiiline dayandırılmaktadır.

Bu çerçevede, öncelikle el-Ğazālî'nin sebeplilik anlayışına zemin oluşturan Mu'tezile,

Eş'ariler ve özellikle el-Cuveynî'nin atomculukla ilişkili görüşleri ele alınacaktır. Ardından, kelimî atomculuğun doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkan ve zamanın her anında Tanrı'nın yaratıcı ve düzenleyici müdahalesini esas alan vesilecilik anlayışı incelenecektir. Zira vesilecilik, yalnızca kelimî bir açıklama modeli değil, aynı zamanda el-Ğazālî'nin düşünce sistemine yön veren temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

2.1. Mu'tezile Atomculuğu ve Eşyanın Tabiatı

Kelamcılar, kadîm olan Allah'ı hādîş olan varlıklardan ayıran esas farkın O'nun zâtı, sıfatları ve fiillerindeki aşkınlık olduğunu savunmuşlardır. Bu farklılıkların doğru bir şekilde tanımlanıp temellendirilmemesi Allah'ın varlığına dair şüphelerin ortaya çıkmasına ve hatta şirk tehlikesine yol açabilecek düşünsel sapmalara neden olabilir. Nitekim yaratıcı ile yaratılan arasındaki zât, sıfat ve fiil farklılıkları, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyetinin kavranmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Allah ile âlem arasında kurulacak ilişkinin niteliği kelimî düşüncenin merkezî problemlerinden biri hâline gelmiştir. Zira bu ilişki çerçevesinde yalnızca Allah'ın kudreti ile insan kudretinin sınırları değil, aynı zamanda eşyanın tabiatına dair değerlendirmeler de şekillenmiştir. O halde eşyanın tabiatının nasıl anlaşılması gerektiği meselesi, doğrudan doğruya ilâhî kudretin sınırları ve işleyişiyle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir.

Kelamcıların eşyanın doğasına ilişkin yaklaşımları, özellikle hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren sistemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Bu bağlamda her ekolün hattâ neredeyse her bir kelamcının Allah-âlem ilişkisi bağlamında şekillenen kendine özgü bir doğa anlayışı geliştirdiği görülmektedir. Ortak amaç, Allah'ın kudretini sınırlamadan, âlemdeki oluş ve bozuluşu rasyonel bir şekilde açıklayabilmektir. Bu bağlamda özellikle Ebû'l-Huzeyl el-'Allāf (ö. 841) ile başlayıp, Kāḏī 'Abdulcebbar (1024) ve öğrencilerine kadar devam eden Mu'tezilî kelam geleneğinde, eşyanın tabiatına dair düşünceler belirgin bir biçimde şeylerin özsel doğalarını reddeden bir yönelim kazanmıştır. Mu'tezilîler, şeylerin mahiyetinde sabit ve değişmez bir doğa bulunduğunu kabul etmenin, Allah'ın fiillerini zorunlu ve bağımlı hâle getireceğini düşünmüşlerdir. Eşyanın doğasına ilişkin bu yaklaşım, onların atomculuk teorisiyle doğrudan bağlantılıdır ve ancak bu teorik çerçeve içinde anlam kazanır.

Tercüme faaliyetleriyle birlikte İslâm dünyasına aktarılan atomculuk düşüncesi Mu'tezilîler tarafından sistematik bir biçimde benimsenerek kelimî bir metafizik çerçevenin temel dayanağı hâline getirilmiştir. Bu özgün sistem, artık klasik kaynaklarda kelam atomculuğu ya da daha genel bir ifadeyle İslâmî atomculuk olarak anılmakta ve kendine has

epistemolojik ve ontolojik varsayımlar barındırmaktadır. Kalam atomculuğunun kurucu ismi olarak kabul edilen ve aynı zamanda Mu‘tezile mezhebinin öncülerinden biri olan Ebū’l-Huzeyl el-‘Allāf İslâm düşünce tarihinde *cevher-i ferd* fikrini ilk kez sistematik şekilde ele alan düşünürdür.⁴⁷ Onun ortaya koyduğu bu teorik çerçeve, özellikle onuncu yüzyılda Ebū ‘Alī el-Cubbā’ī (ö. 915) ve oğlu Ebū Hāşim el-Cubbā’ī (ö. 933) tarafından daha da geliştirilmiş, kalamî düşünce içinde atomculuğun kapsamı genişletilmiştir.⁴⁸ Bu yaklaşıma göre, atomlar ve onlardan meydana gelen cisimler, kendi içkin doğalarından kaynaklanan sabit özellikler taşımaz. Bunun yerine, söz konusu varlıkların tüm nitelikleri ve işlevleri yukarıda belirtildiği üzere her an Allah’ın fiili ve iradesiyle belirlenir. Bu durum, varlıkların sürekli bir yeniden yaratılış süreci içerisinde bulunduğu anlamına gelir. Dolayısıyla eşyanın tabiatı, kendi özünden gelen değişmez bir ilkeye değil; zamanın her anında ilahî takdire bağlı olarak ortaya çıkan arızî sıfatlara dayandırılır.⁴⁹

Mu‘tezilî kalamcılara göre, Kur’an’da yer alan “Allah her şeyi bir bir sayıp tespit etmiştir”⁵⁰ ayeti, evrende mevcut her şeyin sayılabilir ve dolayısıyla sonlu olduğu düşüncesine dayanak teşkil etmektedir. Onlara göre bu ifade, varlığın sonsuz ve bölünemez parçacıklardan yani atomlardan meydana geldiği görüşünü desteklemekte; böylece atomculuk anlayışlarının hem teolojik hem de kozmolojik temelini oluşturmaktadır.

Bu ilke onların evren anlayışında sürekli ve sınırsız bölünebilen bir varlık modelini değil, aksine sayılabilir ve sonlu parçalardan oluşan bir evren tasavvurunu benimsemelerine yol açmıştır. Onlara göre âlem, sınırlı sayıda atomdan meydana gelir; her atom bir bütünün parçası, her bütün de atomların birleşimidir. Her bütün, daha küçük parçalara bölünebilir; ancak bu bölünme süreci sonsuza dek devam edemez. Aksi hâlde sayılabilirlik ilkesi ihlal edilmiş olur. Dolayısıyla bölünmenin zorunlu olarak son bulduğu, daha fazla parçalanamayan en küçük birim vardır. Mu‘tezilî terminolojide *cevher-i-ferd* olarak adlandırılan bu atom, hem fizikî varlıkların temel yapı taşı hem de evrendeki düzenin aklen kavranabilir bir ilkesi olarak kabul edilmiştir.⁵¹

⁴⁷ Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-‘Allāf*: (İstanbul, 1966), 39–40; İlhan Kutluer, “Cevher,” *DİA*, cilt 7, 452.

⁴⁸ Mu‘tezile kalamcılarının atomculuğu kabul etmeyenler de vardır. Zira Nazzām, Sumāme b. Eşres ve el-Cāhiz, atomların sonsuza kadar parçalanabileceğini iddia ederek atomculuğu reddetmişlerdir. Bu düşünce illiyet prensibinin kabulünü içermektedir. Bkz. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Cāhiz’in Ahlāk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 40–49.

⁴⁹ Kādī ‘Abdülcebbār, *el-Muğnī*, cilt IX, 14, 27–28, 48; Josef van Ess, “Mu‘tezile Atomculuğu,” çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 259, 272.

⁵⁰ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Cin, 28.

⁵¹ İlhan Kutluer, “Cevher,” *DİA*, cilt 7 (1993), 452; el-Cābirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 237–238, 254–

Mu‘tezilî kelamcılara göre, âlem yani maddî evren, cevher ve arazlardan oluşur. Cevher, kendisinde arazların bulunabileceği bir varlık kategorisidir. Arazlar ise sonradan yaratılmış ve sürekli değişen niteliklerdir. Bu iki unsur ontolojik olarak birbirine bağımlıdır: Cevherler arazsız var olamaz, aynı şekilde arazlar da cevhersiz tek başlarına varlık kazanamazlar. Bu noktada dikkat çeken husus, kelamcıların evreni hem cevher hem de araz açısından ilişkisel bir yapı olarak tasavvur etmeleridir. Buna ilaveten Mu‘tezilî kelamcılar başta Ebū’l-Huzayl el-‘Allāf olmak üzere tüm cevherlerin birbirine *mutemāsil* yani denk olduklarını kabul etmişlerdir. Bu görüş, yalnızca Mu‘tezilî düşüncenin temel taşlarından biri olmakla kalmamış; aynı zamanda Eş‘arî kelam okulunun da bu yaklaşımı belirli yorum farklılıklarıyla benimseyip kendi metafizik sistemine dâhil etmesine zemin hazırlamıştır. Böylece iki ekol arasında, farklı teolojik önceliklere rağmen, atomculuk anlayışında dikkate değer bir süreklilik ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda, *cevherlerin denk olması* ilkesi, ontolojik açıdan evrenin düzenli, eşit ve sayılabilir parçalardan oluştuğu bir yapı olarak tasavvur edilmesine imkân tanımıştır. Teolojik açıdan ise bu ilke, Tanrı’nın her bir cevher üzerindeki doğrudan, kesintisiz ve eşit düzeyde gerçekleşen fiilini açıklamak için sağlam bir felsefî zemin sunmuştur. Böylece, atomculuk öğretisi yalnızca kozmolojik bir model olmaktan çıkmış, ilahî irade ve kudretin evrendeki sürekliliğini temellendiren bir doktrin hâline gelmiştir.⁵²

Atomcu düşünce, başlangıçta Ebū’l-Huzayl el-‘Allāf tarafından Allah’ın ilmî kuşatıcılığını kanıtlamak amacıyla ortaya atılmış; ancak sonraki dönemlerde Allah’ın kudretini ve âlemin yaratılmışlığını temellendirmek için de önemli bir epistemolojik araç hâline gelmiştir. Kelamcılar, bu temellendirmeyi rasyonel akıl yürütmeye dayalı olarak sistemleştirmiştir. Onlara göre akıl, âlemin ontolojik statüsünü belirlerken yalnızca iki ihtimali dikkate alabilir: Âlem ya kadîmdir ya da hâdiştir üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. Bu noktada kelamcılar, âlemi oluşturan cisimlerin daha küçük parçalardan meydana geldiğini ileri sürerek, âlemin kadîm mi yoksa hâdiş mi olduğunu belirlemek için bu cüzlerin mahiyetinin incelenmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁵³

Buradan hareketle, her şeyin bölünebilir olduğunu ancak bu bölünmenin sonsuza kadar devam edemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bu iddiayı somutlaştırmak için verdikleri örnek oldukça dikkat çekicidir: Bir karınca ile bir fili parçalara ayırdığımızı varsayalım.

256, 262–263; Frank Griffel, *Gazâlî’nin Felsefî Kelamı*, 205–210, 214; onlara göre atomun varlığının kanıtı, aynı zamanda Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığı, kudretinin ise cisimlerin bütünlüğünü en küçük parçaya kadar bölmeye gücünün yeteceğini temellendirmektedir.

⁵² El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 237-263; Griffel, *Gazali’nin Felsefî Kelamı*, 206.

⁵³ El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 237-263.

Gözlemlerimiz, karıncanın parçalarının filin parçalarına eşit olmadığını gösterecektir. Eğer parçalanma süreci sonsuza kadar devam edebilseydi, her iki canlının en küçük parçaları sonsuz küçüklükte olacaklarında birbirine eşit olmalıydı. Oysa böyle bir eşitlik gözlemlenemez; bu da bizlere parçalanmanın bir sınır noktasında son bulması gerektiğini gösterir. Bahsi geçtiği üzere bu parçalanamaz en küçük parça yani cüz, kelam terminolojisinde *cevher-i-ferd* olarak adlandırılmıştır.⁵⁴

Bu yaklaşım doğrultusunda kelamcılar, âlemin cisimlerden oluştuğunu, cismin ise arazların taşıyıcısı olarak varlık kazandığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla cismin varlığı, taşıdığı arazların varlığına bağlıdır. Arazlar ise kelamcıların nezdinde hâdîstir yani sonradan yaratılmış ve süresizdir. Bu sebeple cisim de hâdîstir ve onunla birlikte oluşan âlem de hâdîstir. Böylece kelamcılar, atomculuk teorisi aracılığıyla âlemin yaratılmış olduğunu mantıksal bir gerekçeye dayandırarak ispat etmişlerdir.⁵⁵

Kelamcılar *her hâdîsin bir muhdişi olmalıdır* ilkesinden hareketle Allah'ın varlığını ve fiilî kudretini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım, klasik *hudûş* delilinin merkezinde yer alır. Hudûş, yani bir şeyin sonradan meydana gelmiş olması, ontolojik olarak onun varlıkta zorunlu değil mümkün olduğunu ve bir dış etken olmadan varlığa gelemediğini gösterir. Bu çerçevede Allah hem varlığın zorunlu ilk sebebi hem de irade sahibi olan Fâ'îl-i Muhtâr olarak konumlandırılır.

Bu delilin epistemolojik statüsü ise önemli bir tartışma konusudur. Bu bağlamda ilk cevaplanması gereken soru şudur: Buradaki ispat, Aristotelesçi anlamda bir burhan yani zorunlu kıyaslara dayalı kesin bilgi midir, yoksa müşâhedeye yani gözleme dayalı kıyaslara bağlı bir bilgi midir? Kelamcıların kullandığı gerekçelendirme biçimi genelde günlük yaşamdan alınan kıyaslarla somutlaştırılır: Sanat bir sanatkârı, yemek bir aşçıyı gerektiriyorsa var olan her şey de bir var edeni gerektirir. Bu yaklaşım, mantıksal geçerliliği olan fakat gözleme de dayanan kıyaslar içerdiğinden *burhan-ı temsîlî* yani örneklere dayalı kıyas/örneğe dayalı kanıtlama türüne daha yakındır. Ayrıca kelamcılar hâdîs olan varlığı, ontolojik olarak varlığı ve yokluğu mümkün olan, yani zorunlu olmayan şekilde tanımlamışlardır. Bu mümkün varlıklar aynı zamanda olduğundan farklı şekilde var olmaları da mümkün olduğu için, mevcut halleriyle varlık kazanmış olmaları bir iradeye delalet eder. Buradaki ana fikir şudur: Her mümkün varlık, kendi varlığı ve vasıfları bakımından zorunlu olmadığına göre, bunları belirleyen bir tercih, yani irade gereklidir. Onlara göre bu irade

⁵⁴ El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 237-263.

⁵⁵ El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 238.

yalnızca Allah'a nispet edilebilir.

Bu çerçevede âlem *hādīs* yani sonradan yaratılmış ve değişebilir bir varlık alanı olarak tanımlanırken Allah, hem âlemi ilk kez var eden hem de onu her an yeniden varlıkta tutan kudret sahibi olarak tanımlanır. Bu anlayışta Allah'ın iradesi yalnızca ilk yaratılış anıyla sınırlı kalmaz; her bir varlık anı, Allah'ın aktif müdahalesiyle mümkün görülür. Dolayısıyla burada Allah-âlem ilişkisi bir kerelik yaratma fiilinden ibaret olmayan, sürekli bir ontolojik irtibat olarak kurgulanmıştır.⁵⁶ Bu yaklaşım, aynı zamanda kelamcılarının deterministik olmayan bir kozmoloji inşa etme gayesini de açıkça ortaya koyar. Zira varlıklar kendi tabiatlarından değil Allah'ın irade ve kudretinden doğar. Böylece sebepler ile sonuçlar arasındaki ilişki de ontolojik olarak Allah'ın tercihlerine bağlı kılınmış olur.

Mu'tezile kelamcıları, sebeplilik anlayışında klasik felsefenin zorunlu sebep-sonuç ilişkisini kabul etmezler. Onlar için sebep, bir olaya vesile olan veya aracı işlevi gören bir unsur niteliğindedir. Bu yaklaşım doğrultusunda, sebep ile sonuç arasındaki bağ zorunlu değil, sadece mümkün ve aracılık eden bir ilişkidir. Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Kāḏī 'Abdulcebbār (ö. 1024), sebebi failin kudreti dahilinde bulunan sonucu ortaya çıkarmaya yarayan bir araç olarak tanımlar. Ona göre sebep, tıpkı failin iradesiyle işlev gören bir alet gibi, ancak Allah'ın iradesi ve kudretiyle etki edebilir. Bu yaklaşım, sebebin sonucu zorunlu olarak doğuran Aristotelesçi illet-malûl ilişkisinden farklıdır. Zira bir sebebin varlığı, sonucun mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelmez.

Kāḏī 'Abdulcebbār'a göre, illetin sonucu kendisinden ayrılmaz ve onu zaman bakımından öncelemezken, sebebin yokluğu sonucun yokluğunu gerektirmez ve sebep-sonuç ilişkisi eş zamanlı olmak zorunda değildir. Bunun nedeni, sonucun sebepten ayrı *hādīs* bir olgu olmasıdır. Bu düşünce, zaman ve mekândaki tüm varoluşların *hādīs* olduğu kabulüyle birlikte, Allah'ın yaratmasının sürekli olduğu tezini güçlendirir. Sebebin varlığı, ancak Allah'ın kudretiyle anlam kazandığı için her sonuç doğrudan Allah'a bağlıdır; sebebin kendisinden bağımsız bir etki doğurması mümkün değildir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, görünürdeki düzeni, zorunlu nedensellikler yerine, Allah'ın iradesine tabi olan düzenli bir yaratım olarak açıklamayı amaçlar. Bu bağlamda evrendeki düzen doğal bir zorunluluğun değil, ilâhî hikmet ve adaletle bağlı olarak tecelli eden bir kudretin ürünüdür. Böylece, sebeplerin zorunlu sonuçlar

⁵⁶ Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm*, 543; el-Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 238; Frank Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, 207.

doğurabileceği fikri reddedilerek, yaratma fiilinin yalnızca Allah'a ait olduğu temellendirilir.⁵⁷

Boşluk teorisi ve arazların sürekliliği gibi fikirlerle bu konuyu daha da ileri taşıyan Kādî Abdülcebbār'a göre cisimlerin hareketini sağlayan unsur arazlardır. Ancak bu hareket, cisimde var olan mevcut arazların yönünü değiştirecek başka bir araz Allah tarafından yaratılmadıkça değişime uğramaz. Yani cismin hareket etmesi ancak daha önce mevcut olan harekete uygun bir arazın varlığı ile mümkün hâle gelir; fakat bu durum hareketin gerçekleşmesini zorunlu kılmaz. Bu yaklaşım, arazların sınırlı bir süreklilik taşıyabileceği düşüncesine kapı aralamaktadır. Buna göre arazlar belli bir zaman boyunca varlıklarını sürdürebilir ve bu süre boyunca cisim üzerinde etki doğurabilirler. Fakat bu etki zorunlu bir illiyet ilişkisine dayanmaz. Çünkü arazlar birer illet değil, sadece sebeptir. Bu ayırmadan anlaşılacağı üzere sebep ile illet arasında açık bir fark gözetilmektedir: Sebep, bir şeyin meydana gelmesini mümkün kılan, fakat onun gerçekleşmesini zorunlu kılmayan unsurdur. Oysa illet sonucu zorunlu olarak doğuran ve ondan ayrılmayan bir unsurdur. Hareket açısından düşünüldüğünde sebep, bir hareketin olmazsa olmaz ön koşuludur; ancak hareketin gerçekten meydana gelmesi sebebin varlığından ibaret değildir. Bu hareketin gerçekleşebilmesi için her defasında Allah'ın dışarıdan müdahalesi gereklidir.⁵⁸

Sonuç olarak, Mu'tezile'nin Allah'ın süreklilik arz eden yaratma eylemiyle âleme her an müdahil olduğu yönündeki temel düşüncesi, eşyanın zatında sabit ve bağımsız bir tabiat bulunmadığı kanaatinin dayanağını oluşturur. Bu bağlamda, eşyanın kendine ait bir tabiatı yoktur; varlıkların sahip olduğu nitelikler ve işlevler, yalnızca Allah tarafından her an yaratılan geçici arazlara dayanır. Bu anlayış, eşyanın sürekli bir yeniden yaratılış süreci içerisinde olduğunu ve varlıkların kendi başlarına bağımsız bir etkinlik sergileyemeyeceğini vurgular. Böylece Mu'tezile, Allah'ın yaratma fiilini, varlıklar arasındaki zorunlu nedensellik bağlarının sınırlayıcılığından kurtararak, mutlak bir irade ve kudret tezahürü olarak temellendirmiş olur.

2.2. Eş'arî Atomculuğu ve Eşyanın Tabiatı

Mu'tezile, zamanın sürekli bir akış değil, insanın algılayamayacağı ölçüde küçük sıçramalarla (Tafra teorisi) ilerlediğini savunmuştur ve bu anlayış hareketin süreklilik değil, kesintili bir dizi eylemden oluştuğu düşüncesine temel teşkil etmiştir. Bu anlayıştan hareketle sonraki dönemlerde bir olayın deneyim ve gözlem yoluyla kendisinden önce gelen bir nedene

⁵⁷ Kādî 'Abdulcabbār, *el-Muğnī*, IX, 48-49; el-Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 262; Josef. Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", 259.

⁵⁸ Kādî 'Abdulcabbār, *el-Muğnī*, IX, 14.

zorunlu olarak bağlanamayacağını savunan *vesilecilik* adı verilen felsefi görüş ortaya çıkmıştır. Vesilecilik yukarıda da zikredildiği üzere herhangi iki fiziksel olgu arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi kurulamayacağını, görünüşteki bu ilişkinin Tanrı'nın her defasında yeniden yarattığı süreksiz bağlantılar yoluyla gerçekleştiğini ileri süren felsefi akımı ifade eder.

Atomculuk zemininde geliştirilen bu düşünce başlangıçta Mu'tezile'nin katkılarıyla şekillenmiş; ancak Tanrı'nın mutlak kudretini korumak ve her türlü nedenselliği O'na bağlamak amacıyla Eş'arîler tarafından sistematik hale getirilmiştir. Böylece Eş'arî düşüncede sebepler ve sonuçlar arasındaki görünen ilişki, sadece Tanrı'nın iradesiyle kurulan geçici ve tekrarlanan bir bağ olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışta nesnelere kendi başlarına sürekli ve zorunlu etkiler doğurması imkânsızdır; çünkü bu Tanrı'nın kudretini sınırlandıracak bir doğallık fikrini çağırır. Dolayısıyla, her oluşun ve değişimin doğrudan failinin Tanrı olduğu düşüncesi Eş'arî atomculuğunun ve vesileciliğinin temelini oluşturur.⁵⁹

Eş'arîler tarafından derinleştirilen atomculuk teorisi üç temel ilkeye dayanmaktadır. Birinci ilke *arazlar peş peşe iki anda varlıklarını sürdüremez* şeklinde formüle edilir. Bu anlayış Eş'arî kelamında arazın tabiatına yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Araz, süregiden bir varlığa değil, geçici ve yok olmaya mahkûm olan bir olguya işaret eder. Bu nedenle bir arazın bir an önce var olup bir sonraki anda ortadan kalkması zorunludur. İkincisi *cevherler arazlardan bağımsız olamaz* ilkesidir. Buna göre bir cevherin arazsız var olması mümkün değildir; çünkü bir cevher ya bir niteliğe ya da o niteliğin zıddına sahiptir. Her iki durumda da bir araz söz konusudur. Böylece cevher ve araz arasındaki ilişki, zorunlu bir birliklilik olarak düşünülmektedir. Üçüncü ilke ise *atom ve araz arasındaki ilişkinin varlığı Tanrı'nın sürekli yaratımına bağlıdır* şeklindedir. Bu anlayış Eş'arî düşüncenin merkezindeki ilahi mutlak kudret fikrinin bir yansımasıdır. Bu yaklaşıma göre varlıkta süreklilik değil, her an yeniden yaratılma söz konusudur. Dolayısıyla herhangi bir nesnenin veya niteliğin varlık kazanması ve sürmesi için Tanrı'nın onu her an yeniden irade etmesi ve yaratması gerekmektedir.⁶⁰

Eş'arî kelamında geliştirilen atomculuk teorisine göre atom, yer ve zaman bakımından sonlu olan âlemin bölünemez en küçük parçası olarak kabul edilir. Bu atomlar, herhangi bir yön ile kayıtlı değildir; çünkü yön izafe edilmesi, onların bir yüzey ya da taraf barındırdığını ve dolayısıyla bölünebilir olduklarını ima eder ki bu Eş'arî ontolojisine aykırıdır. Eş'arî

⁵⁹ Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, 206-208.

⁶⁰ İbn Fürekan, *Mucerrred Makâlâtü'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 132-133, 202-215, 203-211, 283. Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, 208-209.

yaklaşımında atomlar homojendir (mütecanis); yani her atom yapısal olarak diğerleriyle aynı özelliktedir, aralarında niteliksel hiçbir farklılık yoktur. Bu durumda varlıklar arasındaki farklılıkların kaynağı atomların kendisi değil, onlara yüklenen nitelikler, yani arazlardır.⁶¹ Arazlar, cevher üzerine ilâve edilen ve süreklilik taşımayan geçici niteliklerdir. Böylece Eş'arî sistemde cevherler tek biçimli ve değişmez, arazlar ise çok çeşitli ve değişkendir. Dolayısıyla varlık dünyasında gözlenen farklılıklar atomların kendisinden değil, Tanrı'nın her an yarattığı ve yok ettiği arazların farklılığından kaynaklanmaktadır.

Eş'arî atomculuğuna göre bölünemez en küçük varlık birimi olan atom, üzerine arazların yüklenmesiyle birlikte cismi oluşturur. Âlemin tamamı da bu türden cisimlerden, dolayısıyla cevher ve araz bileşimlerinden oluşmaktadır. Bu sistemde yalnızca atom, yani cevher, sürekli formdur ve maddi varlığa sahiptir; bunun dışındaki tüm oluşlar arazlar vasıtasıyla geçici ve süreksizdir. Araz, varlığını ancak bir cevher üzerinde sürdürebilir; kendi başına kaim olamaz ve başka bir araza da kaim olamaz. Yani bir arazın başka bir araza yüklenmesi imkânsızdır. Bununla birlikte arazların ne bir cevherden diğerine geçmesi ne de bir andan başka bir ana süreklilik göstermesi mümkündür. Her bir araz yalnızca ait olduğu cevherde ve yalnızca ait olduğu anda vardır. Bu anlayış Eş'arî düşüncesinde Tanrı'nın her an yeni yaratımı fikrinin metafizik zeminini oluşturur. Çünkü arazların süreksizliği, âlemdaki her hâlin ve her olayın Tanrı tarafından her an yaratıldığını ve yok edildiğini göstermektedir.⁶²

Eş'arî düşüncesine göre arazların süreksiz olması nedeniyle herhangi bir niteliğin sürekliliği için her bir anda yeniden yaratılması gerekir. Meselâ bir cismin renginin sabit kalması, o rengin Tanrı tarafından her anda yeniden yaratılmasına bağlıdır. Bu çerçevede kalıcılık da başlı başına bir araz olup onun da her anda yeniden yaratılması gerekmektedir. Tanrı'nın bir anda yarattığı araz ile bir sonraki anda yarattığı benzer araz arasında herhangi bir nedensel bağ (sebe-sonuç ilişkisi) bulunmamaktadır.⁶³ Yani, ikinci anda yaratılan bir arazın ortaya çıkışı, birinci andaki araza bağlı değildir. Aralarındaki benzerlik ise yalnızca Tanrı'nın yaratmasındaki düzenlilikten (veya Tanrı'nın aynı fiili tekrar etmesinden) kaynaklanır, yoksa bunlar arasında zorunlu bir doğal ilişki yoktur. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre zaman içinde yaratılmış her şey, herhangi bir dış etki, doğal neden veya zorunluluk olmaksızın yalnızca Tanrı'nın iradesiyle ve doğrudan yaratımıyla meydana gelir. Tanrı'nın yaratma fiili hiçbir biçimde nedensel bir zincirin parçası değildir; o tam anlamıyla özgürdür ve herhangi bir önceki

⁶¹ İbn Füreke, *Mucerred Maqâlâti'l-Eş'arî*, 203-211.

⁶² İbn Füreke, *Mucerred Maqâlâti'l-Eş'arî*, 203-210.

⁶³ İbn Füreke, *Mucerred Maqâlâti'l-Eş'arî*, 283; Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, 208.

olguya sınırlı değildir. Bu anlayış, klasik anlamda doğada gözlenen düzenin nedensel değil, düzenli bir ilahî müdahalenin sonucu olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Eş'arîler'in *varlıklar sürekli değildir; süreklilik ancak kâdir olan Allah'ın onları her an yaratmasıyla mümkündür* şeklindeki temel iddialarına karşı yöneltilebilecek önemli bir sorudur: Bu varlıkların yok olmasına sebep olan şey nedir? Zira bir şeyin sürekli olarak yaratılmasına ihtiyaç duyulması o şeyin süresiz ve fani olduğu anlamına gelir; fakat bu fanilik hangi ilkeye dayandırılmaktadır? Eş'arîler bu soruya aslında kendi metafizik sistemlerinin içinde mündemiç olan bir ilkeyle cevap verirler: Allah, nasıl ki bir şeyi dilediğinde yaratabiliyorsa aynı şekilde dilediğinde yok edebilir. Ancak bu cevap, onların başka bir temel kabulü olan *Allah boşluğu yaratmaz* ilkesiyle görünüşte çelişmektedir. Çünkü eğer Allah bir şeyi yaratmayı durdurursa ve o şey yok olursa, o zaman bu yoklukla birlikte boşluğun meydana gelmesi gerekir. Ancak Eş'arî öğretisine göre Allah yokluğu yaratmaz, sadece yaratma fiilini durdurur. Bu durumda yokluk bir fiilin ürünü değil, failin yani Allah'ın yaratmayı durdurmasının sonucudur.

Bu yaklaşım Eş'arîlerin eşyanın kendine ait bir tabiatı olmadığını ileri sürmelerinin zorunlu sonucudur.⁶⁴ Zira bir varlık kendisine ait içkin bir doğaya sahip olsaydı, varlığını sürdürebilmesi için Tanrısal yaratmaya sürekli ihtiyaç duymazdı. Bu ise Eş'arî teolojisinin Tanrı tasavvurunu zayıflatırdı. Ne var ki Eş'arîlerin bu sürekli yaratma fikri, klasik anlamdaki sebeplilik (illiyet) anlayışıyla açık biçimde çelişmektedir. Çünkü sebeplilik, bir olayın ya da varlığın belirli bir neden tarafından açıklanabileceği varsayımına dayanır. Oysa Eş'arî sistemde bir nesnenin varlığı ya da yokluğu, herhangi bir doğal neden ya da zorunlu bağa dayanmaz; tüm açıklama, Allah'ın her an yeniden yaratması veya yaratmayı durdurmasına bağlanır. Bu durumda doğada gözlenen düzenli nedensellik (örneğin ateşin yakması, taşın düşmesi) yalnızca Tanrısal alışkanlığın ürünü olan ardışık yaratımlar olarak açıklanır, aralarında zorunlu bağ bulunmaz.

İki şeyin birbirine etkide bulunabilmesi için aralarında belirli bir fark olması gerektiği, klasik felsefî ilkelerden biridir. Çünkü etki edebilmek için bir şeyin diğerinde bir değişim meydana getirmesi, bu da etkileşim içinde olan varlıklar arasında ontolojik veya niteliksel bir ayrımın bulunması anlamına gelir. Ne var ki Eş'arî düşüncesinin temellendirdiği atom teorisine göre atomlar her bakımdan birbirinin aynısıdır: bölünemez, müstakil ve aralarında hiçbir yönel fark bulunmayan parçacıklardır. Bu atomlar yalnızca yan yana gelerek cisimleri meydana

⁶⁴ İbn Füreik, *Mucerred Mağâlâti'l-Eş'arî*, 132-133; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 256-260;

getirirler. Ancak bu yan yana gelişin kendisinde nedensel bir ilişki bulunmamaktadır, çünkü hiçbir atom bir diğerine etkide bulunamaz; hepsi eşit derecede etkisizdir.⁶⁵ Bu yaklaşım, sebeplilik ilkesini fiilen geçersiz kılmaktadır. Zira sebeplilik ilişkisinin anlamlı olabilmesi için etki eden şeyin, etkilediği şeyde bir durum değişikliği meydana getirmesi gerekir. Ayrıca sebeplilik yalnızca tekil bir etki değil, aynı zamanda süreklilik arz eden bir etkileşim düzeni de varsayar. Oysa Eş'arî sistemi içerisinde atomların yan yana gelişinde ne böyle bir değişim ne de süreklilik söz konusudur. Eş'arîlere göre değişim yalnızca arazlarda meydana gelmektedir. Atomların kendisi değişmediğinden, cisimlerde gözlemlenen hareket ve dönüşümler, yalnızca her an yeniden yaratılan arazların farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada hareket, fiziksel bir süreçten ziyade arazların zaman içinde Tanrı tarafından sürekli farklılaştırılması olarak açıklanır.

Atomlar ve arazlar, kendi başlarına varlıklarını sürdüremeyen, ancak Allah'ın yaratmasıyla bir anlığına var olan geçici varlıklardır. Bu ontolojik kırılma, evrende kendi kendine, bağımsız olarak bir an bile var olabilen hiçbir şeyin bulunmadığı fikrine kapı aralar. Bu düşünce, kelamcıları kaçınılmaz olarak şu sonuca götürmüştür: Yaratılmış hiçbir şey ne kendi varlığı üzerinde ne de başka bir şey üzerinde etkide bulunma kudretine sahiptir. Bu yaklaşım, klasik anlamda *ikinci nedenlerin* varlığını kategorik olarak reddeder. Çünkü her şey, varlığa geldiği anda bir anda yok olmakta; varlık, ardışık süreksiz anlardan ibaret bir yaratılma zinciri olarak tasavvur edilmektedir. Bu durumda bir cismin başka bir cismin ortaya çıkmasına neden olması şöyle dursun, herhangi bir cismin kendi varlığını devam ettirmesi bile mümkün değildir.

Eş'arî düşünceye göre gözleme dayalı olarak aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurduğu ve buradan hareketle tabiatta bir düzen ve yasaların olduğu sonucuna ulaşmak, sadece insan zihninin alışkanlıklarından kaynaklanan bir vehimdir.⁶⁶ Bu bağlamda doğa yasaları, ontolojik olarak değil, sadece psikolojik alışkanlıklarla kurulan bir tahmin modelinden ibarettir. Gerçekte ise her bir hadise, bağımsız ve kendi başına Tanrı'nın iradesiyle var kılınmaktadır.

Tüm bu yaklaşımlar dikkate alındığında Eş'arîlerin, felsefî gelenekte savunulan

⁶⁵ El-Cābirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 254-255; el-Cābirī, kelamcıların cisimlerin parçalanmayan, yan yana bulunan fakat birbiriyle birleşmemiş parçalardan oluştuğunu kabul etmelerini, miktarı veya ölçüyü reddetmeleri anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre cevher-i ferd teorisini benimseyen kelamcılar, bağlantı ve sürekliliği kabul etmemektedir, nitekim miktar sürekliliği ve ittisali gerektirdiğinden onların kabul edemeyeceği bir husustur, ona göre bunun bir sonucu olarak geometrinin tümünden reddedilmesi gerekmektedir.

⁶⁶ Şamil Öçal, "Eş'arîlik ve Eşyanın Doğası," *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 56; Griffel, *Gazali'nin Felsefî Kelamı*, 206-210.

cevherlerin kendilerine özgü bir tabiatı vardır şeklindeki temel görüşü bilinçli biçimde reddettikleri anlaşılmaktadır.⁶⁷ Onlara göre bir cevherin belirli bir tabiata sahip olması, o cevherin gelecekte alabileceği formları sınırlandırır; bu ise Tanrı'nın iradesini belirli sebeplere bağımlı hâle getirerek onun mutlak kudretini kısıtlar. Bu nedenle Eş'arî düşünceye göre, taşın düşmeden havada asılı kalması ya da ateşe maruz kalan bir nesnenin yanmaması imkânsız değildir. Zira hiçbir varlık doğal bir zorunlulukla kendi sonucunu doğurmaz, bütün olaylar Tanrı'nın her an yeniden yaratmasıyla gerçekleşir.

Evrende gözlemlenen düzenlilik Eş'arîlere göre Tanrı'nın iradesiyle sürdürdüğü bir adet meselesidir. Ancak bu düzenlilik ontolojik bir zorunluluk değil, Tanrı'nın alışılmış şekilde yaratmayı sürdürmesi anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı dilediği an kendi âdetini bozabilir. Bu anlayış mucizelerin doğasını açıklamak açısından da kritiktir. Mucize, kalamî çerçevede Tanrı'nın sürdürmekte olduğu âdetini kesintiye uğratmasıdır.⁶⁸ Başka bir deyişle mucize, tabiat yasalarının askıya alınması değil, aslında tabiat yasaları olarak görülen düzenin Tanrı'nın süreklilik arz eden yaratma biçiminden ibaret olduğunun göstergesidir. Bu nedenle Tanrı dilerse alışılmış düzenin dışında bir tarzda yaratabilir ve bu durum herhangi bir çelişki doğurmaz.⁶⁹

Oliver Leman, Eş'arîlerin düzenlilik yaklaşımını hayatın sürdürülebilirliğini sağlayacak bir düzen fikrini muhafaza etmek bağlamında değerlendirir. Ona göre böyle olmadığında evrende olup bitenlere dair bir karmaşa oluşacak, insanlar geleceği planlayamayacak ve herhangi bir öngörü de bulunamayacaktır. Bu bağlamda düzenlilik fikri, epistemolojik değil pragmatik bir zemine oturtulmaktadır. Dolayısıyla, evrende gözlenen düzen, Tanrı'nın kudretini sınırlandıran bir zorunluluğun sonucu değil, yalnızca O'nun özgür iradesinin bir tezahürüdür.⁷⁰

2.3. El-Cuveynî'de Sebeplilik ve Eşyanın Tabiatı

11. yüzyıla gelindiğinde Nîşâbur'da Eş'arî geleneğin temsilciliğini üstlenen önemli iki isim İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî ve öğrencisi el-Ğazâlî ön plana çıkar. Bu iki düşünür, kalamî atomculuğun ve Eş'arî teolojisinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamışlardır. El-Cuveynî özellikle varlık, nedensellik ve ilahî fiiller konularında ortaya koyduğu teorik çerçeveye yalnızca yaşadığı dönemin kalamî meselelerine dair çözümler üretmekle kalmamış

⁶⁷ Öçal, "Eş'arîlik ve Eşyanın Doğası", 5-6.

⁶⁸ Öçal, "Eş'arîlik ve Eşyanın Doğası", 6; Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, 208; Nazif Muhtaroglu, *Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism* (Kentucky: University of Kentucky Department of Philosophy, Doktora Tezi, 2012), 33.

⁶⁹ Öçal, "Eş'arîlik ve Eşyanın Doğası", 6-7.

⁷⁰ Oliver Leman, *Islamic Philosophy*, 2. bs. (Cambridge: Polity Press, 2009), 34.

aynı zamanda el-Ġazālī'nin dūşünsel inşasına zemin hazırlayan teorik bir çerçeve sunmuştur. Bu sebeple el-Ġazālī'ye geçmeden önce, el-Cuveynī'nin özellikle sebeplilik anlayışı ve buradan hareketle eşyanın tabiatına ilişkin görüşlerini açıklamak gerekir.

El-Cuveynī'nin bu meseleye yaklaşımı kendisinden önceki Eş'arī ulemanın ortaya koyduğu sebeplilik karşıtı görüşleri daha aklî ve sistematik bir temele oturtma çabası olarak değerlendirilebilir. O, Allah-alem ilişkisini mutlak yaratma fikri çerçevesinde açıklarken fiziksel dünyada gözlemlenen düzenliliğin zorunlu değil, alışılmış bir yapıda olduğunu savunmuştur. Bu noktada el-Cuveynī'nin düşüncesi, yalnızca sebeplerin etkisizliğini göstermekle kalmamış, aynı zamanda varlıkların sürekliliği ve yok oluşu ile ilgili olarak kudret teorisini de merkezî bir noktaya yerleştirmiştir.

El-Cuveynī'nin sebeplilik teorisini ve eşyanın tabiatına dair düşüncelerini ele almadan önce, bu görüşlerin üzerine inşa edildiği şu üç meseleye açıklık getirmek gereklidir: (1) Allah-alem ilişkisi bağlamında hādīs-ķadīm meselesi, (2) Tanrısal kudretin evrendeki yeri ve işleyişi, (3) Adet teorisinin felsefî ve teolojik zemini. Bu üç başlık el-Cuveynī'nin ontoloji ve kozmolojiye dair yaklaşımının yalnızca kelamî değil, aynı zamanda felsefî bakımdan da tutarlı bir açıklama modeli sunduğunu göstermektedir.

El-Cuveynī'nin ontoloji sisteminde hādīs kavramı merkezi bir konumda yer almaktadır. O, varlığı açıklarken öncelikle cevher-araz ayrımı üzerinden hareket etmiş ve bu ayrımı âlemin hādīs oluşunu temellendirmek amacıyla kullanmıştır. El-Cuveynī'ye göre âlemin hādīs olduğuna hükmedebilmek için onu oluşturan en temel unsurlar olan cevher ve arazın da hādīs olduğunu göstermek gerekir. Böylece hādīslik, yalnızca fiziksel dünyanın değil, onun en küçük bileşenlerinin de zaman içinde yaratılmış olduğunu ifade eden bir ilkeye dönüşmüştür. Bu çerçevede el-Cuveynī, Allah ile âlem arasında açık bir ontolojik ayırım yapmıştır. Allah, ezeli ve ķadīm iken; âlem, cevher ve arazlardan meydana gelen yaratılmış bir varlık olarak hādīs kabul edilmiştir.

El-Cuveynī'nin cevheri tanımlarken kullandığı ifadeler onun fiziksel nesnelere açıklamak için atomculuğa dayalı bir ontoloji benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre cevher, arazları kabul eden, boşlukta yer kaplayan, varlık alanında bulunduğu yer işgal eden ve nefsiyle kâim olan bir varlıktır.⁷¹ Burada özellikle *cuz' lā-yetecezzā* yani bölünemez parça ifadesi, el-Cuveynī'nin ontolojisinde maddî sonsuz küçüklüğün sınırını belirleyen temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Araz ise varlığı sürekli olmayıp cevherle kaim olan

⁷¹ El-Cuveynī, *Luma 'u'l-Edille*, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2017), 77.

nitelik, nicelik, zaman, mekân, etki, edilgi, görelilik, durum gibi niteliklerden ibarettir. Dolayısıyla bir cevher, belirli bir araz ile nitelenmekte ve bu nitelik onun görünüşünü şekillendirmektedir. Ne var ki el-Cuveynî'ye göre bir cevherde bulunan bir arazın diğer bir cevhere geçmesi ya da ona etki etmesi imkânsızdır. Zira her cevher bulunduğu yere özgüdür ve yalnızca kendi arazıyla nitelenir. Bu düşünce onun fiziksel nedenselliğe karşı tutumunu belirginleştiren bir yaklaşımdır.

El-Cuveynî'ye göre arazlar, cevherlerin üzerine eklenen ve onları belirli bir görünümde kılan hareket, sükûn, yaşlık, kuruluk gibi hâllerdir. Fakat burada önemli bir ayrım göze çarpar: Herhangi bir cevherin hareket etmesi onun taşıdığı araza bağlanamaz. Bu hareketin bir tercihe bağlı olarak meydana gelmesi gerekir ki, bu tercihi yapan bir *muhaşşîş* yani belirleyici olmalıdır. El-Cuveynî'ye göre bu *muhaşşîş* Tanrı'nın kendisidir.⁷² Tanrı, her anda arazları yeniden yaratarak cevherlerin değişimini sağlar ve böylece nedensellik ilişkisi ontolojik olarak değil, teolojik olarak açıklanır. Nitekim el-Cuveynî, *Kitābu'l-İrşād* adlı eserinde sebeplilik konusunu Tanrı'nın kudreti ve kulun kudreti bağlamında ele alır.⁷³ Bu çerçevede, yaratılmış varlıkların nedensel bir etkiye sahip olmadıklarını açıkça ifade eder. O, insan kudretinin sınırlarını Tanrı'nın mutlak kudretiyle karşılaştırmalı olarak tartışır ve şu sonuca ulaşır: Kulun kudreti, Tanrı'nın kudret alanı içinde yer almak zorundadır. Başka bir ifadeyle, yaratılmış olan her şey Tanrı'nın doğrudan kudretiyle varlıkta olduğu için, bir fiilin insan tarafından bağımsızca gerçekleştirilmesi imkânsızdır. İnsan eylemlerinin Tanrı'nın iradesi ve kudreti dışında gerçekleştiği düşüncesi el-Cuveynî'ye göre aklen ve kelamî olarak muhaldir.⁷⁴

El-Cuveynî, yukarıda zikredilen düşüncesini yalnızca teorik düzlemde değil, ontolojik temellendirmelerle de desteklemeye çalışmıştır. Ona göre arazlar hâdîs niteliklerdir. Örneğin bir cisimde hareket hâlinde bulunan bir araza, sükûn arazı geldiğinde hareket ortadan kalkar. Bu durum, arazların birbirini izleyerek varlık kazandıklarını ve süreklilik taşımadıklarını gösterir. Eğer hareket ve sükûn gibi arazlar sürekli olsaydı, ortadan kalkmaları ve birbirlerini takip etmeleri mümkün olmazdı. Dolayısıyla bu geçicilik, onların hâdîs oluşlarının ve sürekli yeniden yaratılmaları gerektiğinin bir delilidir.⁷⁵

Benzer şekilde el-Cuveynî için cevherin de kadîm olması mümkün değildir. Zira cevher,

⁷² İmāmu'l-Hāremeyn el-Cuveynî, *Kitābu'l-İrşād*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 163-164.

⁷³ El-Cuveynî, *el-İrşād*, 163.

⁷⁴ El-Cuveynî, *el-İrşād*, 163; Mehmet Dağ, *İmāmü'l-Hāremeyn el-Cuveynî'de Nedensellik Kuramı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 44.

⁷⁵ El-Cuveynî, *eş-Şāmil* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 406. Mehmet Dağ, *el-Cuveynî'de Nedensellik Kuramı*, 44.

farklı zamanlarda farklı arazlarla nitelendiğine göre, yani bir halden başka bir hale geçtiğine göre, bu değişim onun kendi başına varlığını koruyamadığını gösterir. Bu da cevherin mutlak varlık değil, Tanrı tarafından her an varlıkta tutulması gereken bir şey olduğunu ortaya koyar. Bu noktada el-Cuveynî *sürekli yaratma* fikrine yönelir, çünkü hem cevherin hem de arazların varlığı, Tanrı'nın sürekli fiiline bağlıdır. Öte yandan el-Cuveynî, âlemde meydana gelen olaylar arasında gözlemlenen düzenliliği bütünüyle inkâr etmemiştir; bu düzenin kaynağını fiziksel nesnelere ya da doğal sebeplerin içkin tabiatlarında değil, doğrudan doğruya ilâhî irade ve bilgiye dayandırmıştır. Nitekim ona göre cevher ile araz arasındaki ilişki ya da bir olayın diğerini takip etmesi, hiçbir şekilde zorunlu bir sebeplilik bağı oluşturmaz. Bu birliktelikler, Allah'ın iradesiyle takdir ettiği ve süreklilik arz eden bir âdetin sonucudur. Bu anlayış, el-Cuveynî'nin *âdet teorisi* olarak bilinen yaklaşımının temelini oluşturur. Tabiat olayları arasında görülen nedensellik görüntüsü, Allah'ın iradesiyle oluşturduğu düzenli bir birlikteliktir; ancak yukarıda da ifade edildiği üzere bu düzenlilik ontolojik zorunluluk içermez. Daha açık ifadelerle iki olayın sürekli beraber vuku bulması, birinin diğerini zorunlu olarak meydana getirdiğini göstermez. El-Cuveynî bu hususu şu şekilde açıklar: “Bir şeyin istenci, onun hakkında bilgimiz olmadan gerçekleşmez; ancak ikisinin birlikte bulunması, birinin ötekini var ettiği, gerektirdiği ya da doğurduğu anlamına gelmez.”⁷⁶

El-Cuveynî, *Kitābu'l-İrşād* adlı eserinde *muhdes kudret* kavramına odaklanarak, yaratılmış varlıkların nedensel etkisizliğini temellendirir. Ona göre muhdes kudret, zâtî bir varlığı olmayan, sadece belirli bir anda mevcut olabilen geçici bir arazdır. Bu nedenle, ne bir andan diğerine süreklilik gösterebilir ne de fiil üzerinde bağımsız bir etki gücüne sahiptir. İnsan da dâhil olmak üzere tüm yaratılmış varlıkların fiilleri, bu geçici kudretin fiilin gerçekleştiği anda Allah tarafından yaratılmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla, her fiilin yegâne faili ve nedeni Allah'tır. Bu yaklaşımla el-Cuveynî, kelamcılarının sebep-sonuç ilişkisini reddetme eğilimini, insan fiilleri bağlamında da net bir biçimde yansıtır.

Sonuç olarak el-Cuveynî öncesi Eş'arî kelamcılarında olduğu gibi doğa olayları arasında gözlenen düzenlilik, yalnızca Tanrı'nın koyduğu bir âdetin yansımasıdır. Bu düzenlilikten zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi çıkarmak ontolojik bir yanılgıdır. Buradan hareketle o, filozofların savunduğu şekilde tabiatın nedensel belirleyicilik taşıyan bir ilke olduğu fikrini açıkça reddeder. Ona göre tabiat ne kadīm bir ilke olabilir ne de kendi başına sonuçlar doğurabilecek bir etkinliğe sahip olabilir. Çünkü bu düşünce Allah'ın mutlak

⁷⁶ El-Cuveynî, *el-İrşād*, 6.

kudretiyle çelişir ve evreni Tanrı'dan bağımsız bir düzen içinde tasarlamaya yol açar. El-Cuveynî bu düşüncesini destekler nitelikte eserinde şu ifadelere yer verir:

“Belirleyicinin tabiat olduğunu iddia eden kişi sapıtılmış olur. Zira tabiatın belirleyici olduğunu iddia edenler nezdinde, engeller ortadan kalkınca tabiat, sonuçlarını zorunlu olarak doğurur. Şayet tabiat kadim ise alemin de kadim olduğuna hükmedilir; hadis ise kendisi de bir belirleyiciye ihtiyaç duyar. Bu kadarı onları reddetmek için yeterlidir.”⁷⁷

El-Cuveynî, insanın veya eşyanın *istiṭā'atı* yani bir şeyi yapabilme kudreti hususunda da aynı prensibi sürdürmüştür. Ona göre bu kudret, fiil anından önce mevcut değildir; sadece fiilin vuku bulduğu anda yaratılır ve fiil sona erdiğinde yok olur. Bu görüşe göre insanın bir fiili gerçekleştirme gücü, önceden var olan sabit bir yetiden değil geçici ve yaratılmış bir durumdan kaynaklanır. Bu açıdan el-Cuveynî'ye göre insan fiilleri, insanın önceden sahip olduğu bir kudretin sonucu olarak ortaya çıkmaz. Aksine her fiil yalnızca o fiilin gerçekleştiği anda yaratılan bir kudret sayesinde vuku bulur. Bu yaklaşım muhdes kudretin ontolojik etkisizliğini de beraberinde getirir. Çünkü bu kudret ne fiilden önce var olabilir ne de fiil üzerinde etkin bir rol oynayabilir. Fiilin hem kudreti hem de kendisi aynı anda Tanrı tarafından yaratılmakta, böylece ikinci nedenler ya da insanın bağımsız failliği devre dışı bırakılmaktadır.⁷⁸ Bu yönüyle el-Cuveynî'nin görüşü, kelamcılarının sebep-sonuç ilişkisini reddetme eğilimini, insan fiilleri bağlamında da net biçimde yansıtmaktadır.

Tüm bu açıklamalara rağmen el-Cuveynî'nin geç döneme ait eseri olan ve vezir Nizāmu'l-Mulk'e ithaf ettiği *El- 'Aḳīdetu 'n-Nizāmiyye*, insan fiilleriyle ilgili olarak daha dikkat çekici ve nüanslı bir yaklaşım sunmaktadır. Bu eserde el-Cuveynî, insanın gerçekleştirdiği fiilin mutlaka onun iradesiyle bağlantılı olması gerektiğini vurgulamakta ve insanın kısmen de olsa fâil rolünü üstlenebileceğini ifade etmektedir. Buradaki vurgu, insanın fiil üzerinde tam anlamıyla belirleyici değilse de etkileyici bir konumda olabileceğini ortaya koymaktadır. Ancak bu vurgu, insanın kendi fiilini Tanrı'dan tamamen bağımsız olarak kendi kendine gerçekleştirdiği anlamına gelmemelidir.⁷⁹ Zira el-Cuveynî, yine kelamî geleneğin çizgisinden ayrılmadan insanın bir fiili yapmaya karar verdiğinde, yani bir fiil yönünde iradesini ortaya koyduğunda Allah'ın o kişide muhdes bir kudret yarattığını ileri sürmektedir. Ona göre insan bir eylemi gerçekleştirebiliyorsa bu kudret sayesinde. Bu bağlamda insanın iradesi, fiilin

⁷⁷ El-Cuveynî, *el-İrşād*, 45.

⁷⁸ El-Cuveynî, *el-İrşād*, 45.

⁷⁹ El-Cuveynî, *El- 'Aḳīdatu 'n-Nizāmiyye*, çev. Muhittin Bağçeci (İstanbul: Kitabe, 2016), 32–35; Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, 214.

vuku bulması için gerekli olan şartlardan biridir, fakat yeterli sebep değildir. Bununla ilgili olarak el-Cuveynî, *El- 'Aḳīdetu 'n-Nizāmiyye* adlı eserinde şunları zikretmektedir:

“İnsanın kudreti Allah tarafından yaratılmıştır (...) ve muhdes kudret sayesinde mümkün olan fiil, kesinlikle bu kudret sayesinde meydana getirilir. Fakat bu fiil Allah tarafından belirlenmiş ve yaratılmış olması bakımından Allah’la ilişkilidir ve Tanrı’nın fiili sayesinde, yani fiilde bulunma kudreti aracılığıyla meydana getirilir. Fiilde bulunma kudreti insan tarafından gerçekleştirilen bir fiil değildir. Bu tamamen Tanrı’nın sıfatlarından biridir. Tanrı insana özgür tercihte bulunma hakkı vermiştir. Bu tercih aracılığıyla insan, fiilde bulunma kudreti üzerinde özgürce tasarrufta bulunur.”⁸⁰

El-Cuveynî’nin bu yaklaşımı hem insanın ahlaki sorumluluğunu hem de ilahî iradenin mutlak belirleyiciliğini uzlaştırmaya yönelik bir çaba olarak okunabilir. İnsanın fail olarak konumlandırılması, onun fiili isteme ve yönelme kapasitesine dayanmakta; fakat bu istemin etkili bir sonuca dönüşebilmesi yine Tanrı’nın fiil anında yaratmayı murad etmesiyle mümkün olmaktadır. El-Cuveynî, bu çerçevede Eş’arî geleneğin katı nedensellik karşıtlığına bağlı kalmakla birlikte insan fiilleri meselesinde determinist bir yorumu yumuşatarak ilahi yaratma ile beşerî yönelme arasında vasat bir ilişki kurmaya çalışmaktadır.

El-Cuveynî’nin insan fiilleri konusundaki yaklaşımında temel belirleyici unsurlardan biri, Tanrı tarafından yaratılan geçici kudretin insanın iradesiyle birleşerek fiilin ortaya çıkmasına zemin hazırlamasıdır. Bu kudret, süreksiz bir nitelik arz eder ve yalnızca fiil anında yaratılır; bu nedenle kalıcı ve müstakil bir güç olarak değil, Tanrı’nın iradesine tâbi ve yaratmaya bağlı bir imkân olarak değerlendirilir. Bununla birlikte el-Cuveynî, insanın iradesinde bir tür özgürlüğü kabul eder. İnsan, belirli bir fiili gerçekleştirme yönünde iradi bir yönelimde bulunduğu yani o fiili tercih ettiğinde, bu tercihi doğrudan Tanrı tarafından yaratılan kudretle birleşir ve fiil bu iki unsurun eşzamanlılığı sonucunda meydana gelir.⁸¹ Bu çerçevede fiilin meydana gelişi ne sadece insanın iradesine ne de yalnızca Tanrı’nın yaratma fiiline indirgenebilir; aksine, insanın iradesi ile Tanrı’nın yaratıcı kudretinin kesiştiği noktada fiil vuku bulur.

El-Cuveynî’nin düşüncesi küllî olarak değerlendirildiğinde özellikle ontoloji, ilahi kudret ve insan fiilleri konularında tutarlı bir sistematik sunmaktan ziyade farklı metinlerinde

⁸⁰ El-Cuveynî, *El- 'Aḳīdatu 'n-Nizāmiyye*, 34-35.

⁸¹ El-Cuveynî, *El- 'Aḳīdatu 'n-Nizāmiyye*, 32.11.

ortaya çıkan farklı vurgu ve yönelimler dolayısıyla belirli bir muğlaklık arz etmektedir. Nitekim onun eserlerinde bir yandan kudretin tamamını Allah'a tahsis eden mutlak tevhid anlayışına sadakat görülürken, diğer yandan insanın fiilleri karşısındaki sorumluluğunu temellendirme çabası insanı kısmen de olsa fâil olarak konumlandırma ihtiyacını doğurmuştur. Bu durum el-Cuveynî'nin düşünce yapısında zaman zaman teolojik cebr ile ahlaki özgürlük arasında gidip gelen ikili bir eğilimin varlığına işaret eder. Elbette bu gerilim yalnızca el-Cuveynî'nin bireysel düşüncesinden kaynaklanmaz; aksine onun yaşadığı dönemin kalamî ve felsefî problemlerinin yansıması olduğu da açıktır. Nitekim 11. yüzyılın entelektüel atmosferinde bir tarafta tabiatçı filozofların zorunlu sebeplilik ilkesi bulunurken öte tarafta ilahi iradenin mutlaklığını vurgulayan kalamî gelenek -özellikle Eş'arî çizgide- güçlü biçimde savunulmaktaydı. El-Cuveynî bu iki eğilim arasında her iki tarafı da dışlamadan fakat tam olarak uzlaştırmadan düşünce üretmeye çalışmıştır.

El-Cuveynî'nin özellikle *adet teorisi* çerçevesinde şekillenen evren anlayışı ve kudret teorisi, halefi ve öğrencisi olan el-Ġazālî üzerinde ciddi etkilerde bulunmuştur. El-Ġazālî'nin sebeplilik meselesine dair geliştirdiği özgün teori el-Cuveynî'nin açtığı bu teorik imkânlardan beslenmiştir. Bu etki yalnızca miras alınan bir düşünce çizgisini devam ettirmekten ibaret olmayıp aynı zamanda Eş'arî keliminin felsefî derinliğe açılması bakımından bir eşiktir.

II. BÖLÜM: *TEHĀFUT'UL-FELĀSİFE*'NİN ON YEDİNCİ MESELESİNDE SEBEPLİLİK VE EŞYANIN TABİATI

İslam filozofları, Tanrı-âlem ilişkisini açıklarken geliştirdikleri sebeplilik teorisini ontolojik bir temele dayandırarak biçimlendirmişlerdir. Bu teorinin merkezinde Tanrı'nın *Vācibu'l-Vucūd* (zorunlu varlık) olması ilkesi yer alır. Buna göre Tanrı dışındaki tüm varlıklar *mumkinu'l-vucūd* (mümkün varlık) kategorisine dahildir; yani var olmaları da olmamaları da mümkündür ve var olabilmeleri için zorunlu bir illet gereklidir. Yine onlara göre sebep-sonuç zinciri sadece *el-illetu'l-ülā*'ya (İlk İlet) ulaşmakla değil, aynı zamanda farklı düzeylerde “yakın neden” ve “uzak neden” ilişkilerini de içerir. Yakın neden, belirli bir olay veya varlığın doğrudan sebebinin ifade ederken uzak neden, daha dolaylı ve aracı sebepler üzerinden açıklamayı gerektirir. Mesela ateşin pamuğu yakması yakın nedendir, ateşi ve pamuğu var eden Tanrı ise uzak nedendir. Bu hiyerarşi, *el-illetu'l-ülā* (İlk İlet) olan Tanrı'da son bulur. Bu anlayış hem kozmolojik hem de metafizik düzeyde zorunlu bir düzenin kabulünü beraberinde getirir. Bir yandan âlemdaki her bir mümkünün varlığının Tanrı'ya bağlanması zorunlu bir nedensellik ilişkisi oluştururken diğer yandan doğadaki olaylar arasında da zorunlu ve düzenli bir sebep-sonuç ilişkisi kurulmaktadır. Böylece metafizik düzlemde Tanrı'dan şudür eden zorunluluk, fiziksel düzlemde doğa yasaları biçiminde kendini gösterir.⁸²

Ne var ki bu düşünce yapısı özellikle Eş'arî kelamcılar başta olmak üzere birçok kelim âlimi tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Çünkü bu türden bir ontolojik zorunluluk kabulü, Tanrı'nın mutlak kudreti, iradesi ve özgürlüğüyle bağdaşmayacağı gibi, Tanrı'yı belirli bir düzeni zorunlu olarak yaratmaya mecbur bırakır görünmektedir. Özellikle el-Ġazālî bu eleştirileri sistematik bir biçimde *Tehāfutu'l-Felāsife* adlı eserinde dile getirmiştir. Ona göre on yedinci meselede illet-malûl arasındaki ontolojik eşzamanlılık tartışması, üç temel başlık altında toplanabilecek önemli felsefi problemleri gündeme getirir:⁸³

1. Sebep ile sonuç arasında ontolojik fasılasızlık iddiası; bu iddia filozofların şudür teorisinin temelini oluşturmaktadır. Bu anlayışa göre Tanrı'dan şudür eden ilk akıldan başlayarak âlemin tüm varlıkları zorunlu bir düzen içinde birbirinden taşmaktadır. Her ne kadar bu varlıklar hâdîş olarak tanımlansa da bu hâdîşlik, kelamcılarının savunduğu anlamda bir yoktan yaratma fikrine karşılık gelmez. Zira filozoflar açısından burada söz konusu olan şey, Tanrı'nın zaman içinde değil ezeli bir tarzda âlemi var etmiş olmasıdır. Bu ise yaratmanın ilâhî irade ve

⁸² İbn Sînâ, *Metafizik*, cilt I, 37; Kılıç, *Sebeplik*, 86.

⁸³ El-Ġazālî, *Tehāfutu'l-Felāsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 166–177.

kudretin bir eseri olarak anlaşılması gerektiğini savunan kelamcılar için kabul edilemez bir görüştür.

2. Şudûr teorisindeki içsel zorunluluk ilkesi; Şudûr; ilâhî bir tercih ve seçimle değil, daha çok *Ķādir-i Muṭlak* (kudreti mutlak olan) terimiyle karşılık bulan Tanrı'nın zatından kaynaklanan zorunlu bir taşmayı ifade etmektedir. Bu yaklaşım kelam geleneğinde güçlü şekilde savunulan *Fā'il-i Muḥtār* (irade eden ve seçen fail) anlayışı ile çatışır. Kelamcılar açısından Tanrı her şeyi murâd ettiği gibi yaratandır, O'nun fiilleri zorunluluğa tabi kılınmaz. Bu yüzden Tanrı'nın yaratması zorunlu sudûr fikrine değil, mutlak kudret ve irade tasarrufuna dayandırılır.

3. Mucize ve nübüvvetin imkânı meselesi; evrendeki olaylar arasında zorunlu sebeplilik ilişkilerini savunan felsefi sistemler, olağanüstü olayların imkânını teorik olarak ortadan kaldırmaktadır. Zira doğa yasaları ya da neden-sonuç ilişkileri zorunlu kabul edildiğinde bu düzenin istisnai biçimde kesintiye uğraması yani mucize açıklanamaz hale gelir. Bu da İslam inancının temel taşlarından biri olan peygamberlik kurumunun makul bir zeminde savunulmasını zorlaştırır.

El-Cuveynî ile temelleri atılan sebeplilik eleştirileri el-Ġazālî'nin düşüncesinde hem daha sistematik bir yapıya kavuşur hem de felsefeye yönelttiği eleştirilerin merkezinde yeniden şekillenir. El-Ġazālî felsefenin özellikle metafizik alanındaki iddialarını sorgularken sebeplilik ve eşyanın tabiatı gibi temel meseleleri yeniden yorumlar.

El-Ġazālî felsefeyi genel anlamda altı temel disipline ayırır: matematik, mantık, doğa bilimleri, fizik, metafizik, siyaset ve ahlâk.⁸⁴ Bu disiplinler arasında özellikle metafizik, onun nazarında İslam akaid sistemiyle en çok gerilim yaşayan alandır. El-Ġazālî'ye göre metafizik diğer felsefi disiplinlerden farklı olarak İslam inanç esaslarıyla doğrudan çatışma potansiyeline sahip birtakım problemlili iddiaları bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle el-Ġazālî belirli filozofların metafizik alanındaki görüşlerini tutarsız ve temelsiz bulur, bu görüşlerin eleştiriye tabi tutularak geçersizliğini ortaya koymayı felsefeye yönelik temel amacı olarak belirler.⁸⁵ Ona göre bu eleştirel çaba, yalnızca teorik bir problem çözme girişimi değil, aynı zamanda İslam toplumunu itikadî bakımdan koruma ve sapkın düşüncelerin etkisinden muhafaza etme sorumluluğunu da içerir.

El-Ġazālî'ye göre mantık ve matematik alanındaki ilerleme ve başarının metafizik

⁸⁴ El-Ġazālî, *el-Munkız mine'd-Dalāl*, çev. Abdulrezzak Tek (Bursa: Akademi Yayınları, 2020), 17.

⁸⁵ El-Ġazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, "Giriş", IX.

alandaki *burhani* bilgiye uyarlanabilirliği yanlıgısı, felsefeye iyimser bir perspektif kazandırsa da ilmî kesinlikten uzak teorilerden başka bir şey değildir.⁸⁶ Ona göre metafizik sahada ortaya konan birçok görüş burhani bilgi düzeyine ulaşmayan, spekülâtif ve zanni teorilerden ibarettir. El-Ğazālî'ye göre insan akli hataya düşmekten münezzehtir değildir, ona göre bir filozofun ortaya koyduğu sistemin kendisinden sonra gelen başka bir filozof tarafından çürütülmesi bu durumun en açık kanıtıdır.⁸⁷

El-Ğazālî, felsefe geleneği içerisinde hakikati arayan düşünürleri, onların varlık anlayışları ve metafizik kabulleri doğrultusunda üç temel kategoriye ayırmaktadır. Bunlar: *Dehriyyūn* (zamanın ezeliliğini savunanlar), *Ṭabī'yyūn* (doğa filozofları) ve *İlâhiyyūn* (metafizikçiler) şeklinde sınıflandırılmaktadır.⁸⁸ El-Ğazālî, Dehriyyūn ile Ṭabī'yyūn'u açıkça zındıklıkla suçlamakta ve onları İslam inancı açısından reddedilmesi gereken gruplar arasında görmektedir. Bu iki grup Tanrı'nın varlığını, âlemin başlangıcını ve ilahî iradeyi ya bütünüyle inkâr etmekte ya da doğaya indirgeyen açıklamalar sunmaktadır. Buna karşılık üçüncü grup olan İlâhiyyūn, metafizik problemlerle meşgul olan ve Tanrı'nın varlığını kabul eden filozoflardır. El-Ğazālî bu grup içerisinde özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarını ve onların İslam dünyasındaki en önemli temsilcileri olan el-Fārâbî ve İbn Sînâ'yı zikretmektedir.⁸⁹

El-Ğazālî'ye göre el-Fārâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles felsefesinden aktardıkları görüşler, dinî hüküm açısından üç farklı kategoriye ayrılabilir:⁹⁰ (1) Karşı çıkılmasına gerek olmayan görüşler: Bu grup mantık, matematik ve doğa bilimleri gibi akli disiplinlerde ortaya konan ve dinle herhangi bir çatışma içerisinde olmayan bilgileri kapsar. (2) Bid'at olarak değerlendirilen görüşler: Bunlar İslam'ın temel inanç esaslarıyla doğrudan çelişmeyen, ancak İslâmî düşünce geleneği içerisinde meşruiyeti tartışmalı olan spekülâtif metafizik görüşlerdir. (3) Küfür hükmünde olan görüşler: El-Ğazālî'ye göre bu kategori âlemin ezeliliği, Allah'ın cüz'ileri bilmemesi ve bedenlerin haşrinin inkârı gibi doğrudan İslam akaidinin temel esaslarına aykırı olan ve açıkça küfür sayılması gereken görüşlerden oluşur.⁹¹

⁸⁶ El-Ğazālî, *Tehâfut 'ul-Felâsife*, "Giriş", X.

⁸⁷ El-Ğazālî, *Tehâfut 'ul-Felâsife*, "Giriş", IX.

⁸⁸ El-Ğazālî, *el-Munkız*, 14.

⁸⁹ El-Ğazālî, *Tehâfut 'ul-Felâsife*, 40; el-Ğazālî eserinde filozoflar hitabını kimler için kullandığını şöyle ifade etmektedir; "İslam filozofları arasında (Aristoteles'i) en iyi nakledip inceleyen Ebü Naşr el-Fārâbî ve İbn Sînâ'dır. O halde biz, bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin öğretilerinden seçip doğru buldukları görüşleri geçersiz kılmakla yetineceğiz." Bkz. El-Ğazālî, *Tehâfut 'ul-Felâsife*, 4.

⁹⁰ El-Ğazālî, *el-Munkız*, 17.

⁹¹ El-Ğazālî kaleme aldığı eserleri yalnızca konu ve içerik bakımından değil, aynı zamanda hitap ettiği kitle açısından da kategorize etmektedir. Ona göre eserler üç temel gruba ayrılabilir: avam (genel halk), vasat seviyedeki bilginler ve rasihûn (derinleşmiş ilim sahipleri, mütebahhir âlimler). Bu tasnif el-Ğazālî'nin düşünsel üretiminin

Bu bağlamda *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinde filozofların temel iddialarını aktarmış ancak bu aktarım detaylı bir felsefi çözümleme veya sistematik bir doktrin inşası şeklinde değildir. Kendisinin de kabul ettiği üzere daha çok üstünkörü ve eleştirel bir değerlendirme düzeyinde yapılmıştır. Onun bu eserdeki maksadı felsefi argümanların derin teknik çözümlenmelerini yapmaktan ziyade, onların İslam inanç sistemiyle olan tutarsızlıklarını görünür kılmak ve genel kabul gören bazı kanaatleri sorgulamak olmuştur.⁹²

El-Ğazālī, filozofların hangi noktalarda ve ne ölçüde yanıldıklarını ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *Tehāfutu'l-Felāsife*⁹³ adlı eserini dört mukaddime ve bir fihrist ile başlatmıştır. Bu mukaddimelerde eserin amacı, yöntemi ve kavramsal çerçevesi açıklanmakta; fihristte ise tartışılacak meselelerin sistematik bir özeti sunulmaktadır. Ardından eser iki ana bölüm halinde yapılandırılmaktadır. Bu bölümlerden ilki metafizik, ikincisi ise tabiat bilimleri ile ilgilidir. Eser toplamda yirmi mesele üzerine inşa edilmiştir. Bu meselelerin dağılımı, el-Ğazālī'nin yukarıda dile getirdiği hüküm kategorileriyle doğrudan uyumludur. Bu bağlamda el-Ğazālī filozofların görüşlerini sadece içerik açısından değil, aynı zamanda metodolojik ve epistemolojik statüleri bakımından da sınıflandırarak gerekli hükmü ortaya koymuştur.

El-Ğazālī'nin terminolojik tercihi, eleştirel yöntemi hakkında oldukça açıklayıcı bilgiler sunar. Bu yirmi meselenin on biri, filozofların iddialarını iptal (geçersiz kılma ve temelsizliğini gösterme) amacı taşır. Altı mesele *ta'cīz* (aciz bırakma) yöntemiyle ele alınır. Bu strateji, filozofları, savundukları görüşlerin sonuçlarını temellendirme veya açıklama konusundaki yetersizlikleri üzerinden eleştirir. İki mesele *'acz* (hasmın düşünsel yetersizliğini ifşa etme) kavramı çerçevesinde işlenmiştir. Burada el-Ğazālī filozofların belirli konuları temellendirmekte gösterdikleri mantıksal tutarsızlıkları ve epistemolojik zaafı göz önüne serer. Bir mesele ise filozofların argümanlarında başvurdukları *telbīs* (aldatma, yanıltma) unsurunu ortaya koymayı hedefler.⁹⁴ Bu kısımda özellikle görünürde sağlam gibi duran fakat temelde yanıltıcı olan akıl yürütmeler teşhir edilmektedir. Bu yapı el-Ğazālī'nin yalnızca kalamî bir eleştiri yapmakla kalmayıp aynı zamanda filozofların epistemolojik ve metodolojik

yalnızca entelektüel elitlere yönelik olmadığını, aynı zamanda toplumsal katmanların farklı ihtiyaçlarını da dikkate alan bir entelektüel strateji izlediğini göstermektedir. Bu yaklaşım el-Ğazālī'nin Müslüman coğrafyada çok geniş bir ilgi ve etki alanı bulmasının temel sebeplerinden biridir. O, hitap ettiği kitlenin düşünsel düzeyine uygun olarak hem sade hem de yüksek düzeyde felsefi ve kalamî eserler kaleme almış ve bu sayede farklı zihin seviyelerine hitap etmeyi başarmıştır.

⁹² Gürbüz Deniz, "The Method of Understanding Ghazzali," *Journal of Islamic Research* (Islamic University of Europa) 3, no. 2 (2010): 21.

⁹³ El-Ğazālī'nin bu aktarımdaki doğruluk derecesini yani bu ifadelerin hakikaten filozoflara ait olup olmadığı bu tezin amacını aşacağından, tartışma dışı bırakılacaktır.

⁹⁴ El-Ğazālī, *Tehāfut'ul-Felāsife*, X.

zeminlerini de sorguladığını açıkça ortaya koymaktadır.

El-Ġazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin giriş kısmında filozofların doğa bilimlerinde başarıyla uyguladıkları ve burhani bilgi ürettikleri metodolojiyi, aynı kesinlik ve zorunlulukla metafizik alana taşıma girişimlerini eleştiriye tabi tutar. Ona göre bu yaklaşım, metodolojik açıdan hatalı olduğu gibi bilgi değeri bakımından da zannî olmanın ötesine geçemeyen bir iddiadan ibarettir. Dolayısıyla bu eserin temel hedeflerinden biri, filozofların metafizik alanda sergiledikleri bu yöntemsel taşmayı ve beraberinde getirdiği içsel çelişkileri görünür kılmaktır. El-Ġazālī bu doğrultuda, filozofların argümanlarını çürütmeye çalışır bunu yaparken de onların savlarını zayıflatabilecek veya tutarsızlıklarını gösterebilecek her türlü epistemolojik ve mantıksal aracı kullanmaktan çekinmeyeceğini de açıkça ifade eder.⁹⁵

Tehāfutu'l-Felāsife'yi inşa ederken seçilen yöntem, El-Ġazālī düşüncesinin tam olarak anlaşılmasını zorlaştıran bir özellik taşır. Zira metin boyunca sergilediği yaklaşım, hangi argümanlara gerçekten inandığı ve hangilerini sadece filozofları zor durumda bırakmak için kullandığı sorusunu gündeme getirir. Bu durumu, el-Ġazālī'nin bilinçli bir metodolojik tercihi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu tercihin ardında, felsefenin epistemolojik kesinlik iddiasına dayanan zorunlu nedensellik anlayışını temelden tartışmaya açma amacı yatmaktadır. Böyle bir strateji, el-Ġazālī'nin yalnızca felsefi argümanları çürütmekle kalmayıp, aynı zamanda onların dayandığı epistemolojik zemini de sarsma gayesini ortaya koyar.

Bu bölümün amacı temelde el-Ġazālī'nin “kabul edilemez” olarak nitelendirdiği nedensellik anlayışının hangi aşamada problemleri gördüğünü, onun perspektifinden zorunlu nedensellik kavramının ne anlama geldiğini ve bu anlayışın metafizik ve teolojik düzeyde nelere yol açtığını *Tehāfutu'l-Felāsife* bağlamında analiz etmektir. Bu sorulara verilen cevaplar ışığında çalışmanın ana hedefi olan el-Ġazālī'nin eşyanın tabiatına dair geliştirdiği bakış açısı tespit edilecek ve sistematik bir şekilde ortaya konulacaktır.

1. *Tehāfutu'l-Felāsife*'de Fail Kavramının Anlamı

El-Ġazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de sebeplilik anlayışına yönelik eleştirisine öncelikle Tanrı'nın fail (etken özne) oluşunun mahiyetini yeniden tanımlayarak başlar. Ona göre bu mesele yalnızca teknik bir metafizik problem değil aynı zamanda ilahî sıfatlar, özellikle de irade ve kudret sıfatlarının doğru anlaşılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim el-Ġazālī'nin

⁹⁵ El-Ġazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*, 9; Mubahat Türker, *Üç Tehāfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları: 1956), 73–74.

sebepliliğe yönelik eleştirisi, onun fail ve irade kavramlarına yüklediği anlamlar anlaşılardan doğru bir şekilde çözümlenemez. Bu bağlamda ilk olarak el-Ğazālî'nin ortaya koyduğu, fail kavramının tanımı ve bu tanımın içerdiği ontolojik ve epistemolojik unsurlara bakılmalıdır. *Tehāfut 'ul-Felāsife* 'yi incelediğimizde üçüncü meselede faile dair şöyle bir tanımla karşılaşırız: Gerçek fail, fiilini bilerek isteyerek ve seçerek gerçekleştiren, yani bilinçli bir iradeyle eylemde bulunan varlıktır.⁹⁶ Bu tanımda özellikle vurgulanan nokta failin fiilini bilmesi ve istemesi yani irade etmesidir. Bu yönüyle de söz konusu tanım ontolojik bir ayrımı beraberinde getirir. Zira bu tanımdan hareketle fail olmak, canlılık ve bilinç gerektirir. Bu sebepten dolayı ona göre cansız varlıkların fail olarak adlandırılması kategorik olarak imkânsızdır.⁹⁷ Bu nokta, filozofların doğa yasalarına ve nedensel ilişkilere yüklediği fail anlamını reddetmesinin temelini oluşturur. Zira doğa yasalarının fail gibi işlemleri ya da zorunlu nedensellik ilkesinin canlı, bilinçli bir faile benzer şekilde çalışması el-Ğazālî açısından hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan yanlıştır.

El-Ğazālî, *Tehāfutu 'l-Felāsife* 'de filozofların Tanrı için fail kavramını kullanmalarına ve bu kavrama yükledikleri anlam biçimine karşı çıkar. Ona göre filozoflar Tanrı'nın irade sahibi olduğunu formel düzeyde inkâr etmiyor görünseler de aslında iradeyi Tanrı hakkında geçerli kılacak bir anlamda kabul etmekten kaçınmaktadırlar. Bu kaçınmanın arkasında iradenin Tanrı hakkında düşünülmesinin, filozofların nazarında bir eksiklik veya noksanlık anlamına geleceği yönündeki varsayım yatmaktadır. Bu sebeple onlar, esasen beşerî anlamda iradeyi reddetmekte ve Tanrı için iradeyi insan iradesinden kategorik olarak farklılaştırmaya çalışmaktadırlar. Filozoflar bu çerçevede failin fiilini gerçekleştirme biçimini ikiye ayırır: Tabii fail: Eylemi, doğası gereği ve zorunlu olarak gerçekleştiren fail. İradi fail: Eylemi bilerek, isteyerek ve tercihe dayalı biçimde gerçekleştiren fail. Fakat El-Ğazālî'ye göre böyle bir ayrım hatalıdır. Ona göre her sebep fail değildir ve her sonuç da mef'ül olarak adlandırılmaz. Bir varlığın sadece sebep olması onun fail olarak nitelenmesi için yeterli değildir. Çünkü ona göre fail olmak yalnızca sonuç doğurmak anlamına gelmez, bilakis bu sonucu irade ve ihtiyar yoluyla bilerek ve isteyerek meydana getirmesi anlamına gelir.

El-Ğazālî'ye göre filozofların bu yaklaşımı doğrudan onların zorunlu yaratma anlayışına dayanır. Zira ona göre filozoflar, 'illet-ma'lûl (sebepler-sonuç) ilişkisinde olduğu gibi Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi de ontolojik bir zorunluluğa indirgemektedirler. Bu ilişki el-

⁹⁶ El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 57; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 186.

⁹⁷ El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 59.

Ġazālī'nin sıkça başvurduğu mecazlarla, gölgenin cisimden ya da ışığın güneşten zorunlu olarak sadır olması ile açıklanır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın âlemi yaratmaması düşünülemez; çünkü bu yaratma O'nun zatının zorunlu bir sonucudur. El-Ġazālī, failin sebep olmasını kabul etmekle birlikte bu sebep olma durumunun ancak ve ancak failin irade ve ihtiyarına dayalı bir seçimle gerçekleşmesi halinde anlamlı olabileceğini söyler.⁹⁸

El-Ġazālī'nin *her sebep fail, her sebepli mef'ul değildir* şeklindeki temel tezi, onun fail kavramına yüklediği ontolojik anlamdan ileri gelmektedir.⁹⁹ Bu çerçevede o, cansız nesnelere fail olarak adlandırılmasının yalnızca mecaz anlamda mümkün olduğunu düşünür. Bu görüşünü somutlaştırmak amacıyla *Tehāfut 'ul-Felāsife* 'de oldukça dikkat çekici olan yuvarlanan taş örneğini verir. Eğer taşın merkeze doğru hareketi failce bir eylem olsaydı, taşın "merkeze ulaşmayı dilemesi" gerekirdi. Ancak ona göre istemek ve dilemek, istenen şeyin bilinmesiyle mümkündür.¹⁰⁰ Bilme ise el-Ġazālī'ye göre yalnızca canlı ve şuurlu varlıklara özgü bir yetidir. Dolayısıyla, bilme, isteme (irade) ve fiil arasında birbirine içkin bir ontolojik dizilim söz konusudur. Bu sebeple ona göre fiil, yalnızca bilme ve isteme kapasitesine sahip olan varlıkların gerçekleştirebileceği bir eylemdir.

Sonuç olarak el-Ġazālī'ye göre failin bilgi ve iradesi, eylemde bulunma yeteneğinin en temel şartlarıdır. Bilmek ve istemek, her türlü eylemin bir anlam taşıması ve doğru bir şekilde gerçekleştirilmesi için zorunlu unsurlardır. Bu noktada, failin eyleme yönelmesinde bilgi ve iradesinin rolü belirleyicidir. Bu anlayış, onun eşyanın tabiatına ilişkin görüşlerini de yansıtır. Çünkü eşyanın elemlerinin içsel yapısındaki amaç ve hikmetin göz ardı edilmesi, o eylemi sadece fiziksel bir hareketten ibaret kılacaktır. Bu bakımdan el-Ġazālī'nin fail anlayışı, eşyaya içkin bir nedenselliği dışlar.

2. On Yedinci Meselenin Mahiyeti ve Kavramsal Çerçevesi

El-Ġazālī, *Tehāfutu 'l-Felāsife* 'de ele aldığı yirmi meselenin on yedisinde filozofları hatalı bulurken bunlardan üçünde ise onların açıkça küfre düştüklerini beyan ederek oldukça radikal bir eleştiri ortaya koyar. Bu iddia yalnızca bir bilgi yanlışına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda bu yanlışın doğrudan itikadi sonuçları olduğunu da ima eder. Eserin ikinci bölümünü oluşturan doğa bilimleri ve fizik konularını kapsayan meselelerde ise el-Ġazālī bu derece sert bir tutum sergilemez ve bu alanlarda inkârı gerektirecek bir durum olmadığını özellikle belirtir.

⁹⁸ El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 58-59.

⁹⁹ El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 59.

¹⁰⁰ El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 59.

Bu bağlamda meseleleri sekiz asıl ve yedi fer'î başlık altında sistematik biçimde tasnif eder.¹⁰¹

On yedinci mesele el-Ġazālî'nin sebeplilik anlayışına yönelik en kritik müdahaleyi gerçekleştirdiği bölüm olarak öne çıkar. O, bu bölümün başlığında dikkat çekici biçimde klasik felsefi literatürde sıklıkla kullanılan 'illet-ma'lûl terimi yerine daha genel ve teknik bağlamı biraz daha geniş olan *sebeb-müsebbeb* kavramlarını tercih etmiştir. Bu tercih yalnızca dilsel bir farklılık değil aynı zamanda felsefi bir tutumun da göstergesidir. Zira erken dönem felsefe ve kelim literatüründe sebep, genel anlamda herhangi bir neden-sonuç ilişkisini ifade ederken illet ise özellikle zorunluluk bağı ve ontolojik gerekliliği imleyen daha güçlü bir kavramdır. Bu terminolojik kayma el-Ġazālî'nin filozofların önerdiği ontolojik zorunluluk temelli sebeplilik modeline yönelik eleştirisinin temelini oluşturur.

El-Ġazālî'nin bu meselenin girişinde kullandığı 'indenā (عندنا) ifadesi dikkate değerdir. Bu terim "bize göre", "bizim kanaatimizce" ya da "bizim yanımızda" gibi anlamlara gelmektedir. Bu ifadenin tercihi yalnızca dilsel bir tercih değil aynı zamanda metodolojik bir pozisyon beyanıdır. Zira el-Ġazālî bu ifade ile meseleye daha başlarken ortaya koyacağı eleştirilerin sadece filozofların düşünce sistemine yönelik dışsal bir müdahale değil, aynı zamanda kendi düşünsel perspektifine, epistemolojik konumuna ve teolojik çerçevesine içkin bir bakış açısı olduğunu da ima eder. Bu durum, on yedinci meselenin ilerleyen kısımlarında doğrudan zikredilmese dahi meselenin başında açık bir şekilde belirtilmiş olması nedeniyle el-Ġazālî'nin metodolojik niyetine dair güçlü bir ipucu sunar.¹⁰²

El-Ġazālî on yedinci meselede sebepliliğe yönelik kapsamlı ve çok katmanlı bir eleştiri geliştirir. Felsefe tarihinde sebeplilik teorisinin en çok tartışılan konularından biri, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olup olmadığıdır. O da bu eleştirisinde, filozofların sebep-

¹⁰¹ El-Ġazālî, *Tehâfut'ul-Felâsife*, 161-166; el-Ġazālî'ye göre asıl tabiat bilimleri sekiz bölümden oluşmaktadır bunlar; hareket ve değişim gibi şeyleri konu edinen Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri ikincisi alemin esasını oluşturan göklerle ilgili Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*, üçüncü oluş-bozuluş, gelişme-çürümeyi konu edinen *Oluş ve Bozuluş*, dördüncü meteoroloji, beşincisi mineroloji, altıncı botanik, yedinci zooloji ve sekizinci insan ruhunun yok olması imkânsız ruhani bir cevher olması delilidir. Bunların uzantısı durumundaki ilimleri ise yediye ayırmaktadır. Birincisi tıp, ikincisi astroloji, üçüncüsü firaset, dördüncüsü rüya, beşincisi tılsım, altıncısı büyüculük ve yedincisi kimya ilmidir. El-Ġazālî'ye göre bunlardan hiçbirine dini açıdan karşı çıkılmasına gerek olmayıp, yalnızca dört meselede sıkıntı vardır. Filozoflara karşı çıkacağı dört meseleyi burada şöyle özetlemektedir, ilk olarak sebep ile sebepli arasındaki ilişkinin zorunluluğudur. Filozofların sebep olmadan sebeplinin var olamayacağını söylemeleri ona göre bir itiraz konusudur. İkincisi, insan nefislerinin cisimle iç içe değil, bağımsız cevher olduklarını dolayısıyla da ölümünü beden nefis tarafından yönetilmesinin sona ermesi anlamına geldiğini iddia etmeleri, üçüncüsü, nefislerin var olduktan sonra artık yok olamayacaklarını söylemeleri, dördüncü ise nefislerin ölümden sonra bedenlere dönmelerinin imkânsız olduğunu söylemeleridir.

¹⁰² El-Ġazālî, *Tehâfut'ul-Felâsife*, 166; Efe Murat Balıkcıoğlu, "Doğada Fâillik mi? Tanrı'da Seçicilik mi? XV. Yüzyıl Tehâfüt'leri Bağlamında İlliyet ve Determinizm," *Osmanlı'da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, vd., (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 366; Richard M. Frank, "Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār," *Journal of the American Oriental Society* 87, no. 3 (1967): 25.

sonuç ilişkisine yükledikleri zorunluluk düşüncesinin Tanrı'nın fiillerine hangi açıdan kısıtlama getirdiklerini odak noktası olarak belirler. Meseleyi ele alırken bahsedilen zorunluluğun, iddia edildiği gibi mantıksal ve ontolojik bir zorunluluk mu, yoksa yalnızca alışkanlıklara ve gözlemsel düzenliliklere dayalı epistemik bir beklenti mi olduğunu sorgular.¹⁰³

El-Ğazālī, Eleştirisini daha sistematik hale getirebilmek için konuyu öncelikle İbn Sīnā'nın *şudūr* teorisi bağlamında temellendirir. Çünkü İbn Sīnā'nın bütün felsefi sistemi, nihayetinde Tanrı'nın *Vācibu'l-Vucūd* olarak varlığına dayanan şudūr ilkesine oturur; varlık ve düzen bu ilkeye göre açıklanır. Dolayısıyla bir bakıma el-Ğazālī'nin eleştirisi, Macid Fahri'nin de vurguladığı gibi sadece İbn Sīnā'nın sistemine değil, aynı zamanda bu temel üzerinde yükselen ve Tanrı-âlem ilişkisini zorunlu sebeplilik ilkesine göre kuran bütün metafizik anlayışlara yöneliktir. Dahası bu mesele yalnızca metafizik bir konu olmanın ötesinde, ilâhî kudretin mahiyeti, Tanrı-âlem ilişkisi, peygamberliğin imkânı ve mucizelerin rasyonel temellendirilmesi gibi birçok temel problemle bağlantılıdır.¹⁰⁴

Bu nedenle el-Ğazālī, bu meseleyi birkaç açıdan ele almanın yararlı olacağını varsayar ve sebeplilik teorisine yönelik eleştirisini iki ana düzlemde sistematize eder:

1. **Ontolojik sebeplilik:** Varlıkların gerçek nedenlere bağlı olarak zorunlu bir şekilde meydana geldiği iddiası. Bu iddia, özellikle şudūr öğretisi üzerinden Tanrı'nın fiillerini zorunlu bir biçimde açıklamaya çalışan felsefi sistemleri hedefler.
2. **Epistemolojik sebeplilik:** İnsan bilgisinin, gözlemlenen nedensel düzenlilikler üzerinden zorunlu bilgiye ulaşabileceği varsayımı. Bu düzlemde asıl sorun, nedensel düzenliliklerin zorunlu mu yoksa alışkanlık eseri mi olduğudur.¹⁰⁵

El-Ğazālī'nin yönelttiği en temel eleştiri, filozofların sebepliliği mutlak bir zorunluluk ilişkisi üzerine inşa etmeleridir. Filozoflar, doğada gözlemlenen sebep-sonuç ilişkisini sadece düzenli bir ardışıklık olarak değil, aralarında zorunlu ve kaçınılmaz bir bağ bulunduğu varsayımıyla temellendirmişlerdir. Bu yaklaşım, el-Ğazālī'nin “Varlıkta görülen sebepler ile sebepliler arasındaki ilişkiyi, onları birbirine bağlayan zorunlu bir ilişki saymışlardır. Ona göre sebepli olmadan sebebin, sebep olmadan sebeplinin varlığı ne güç ne de imkân dâhilindedir”

¹⁰³ Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 59-60.

¹⁰⁴ Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 58-60.

¹⁰⁵ Çoğu araştırmacı tarafından ontolojik nedensellik adı altında alemin kıdemi ve sudur teorisinin sebeplilikle ilgisi işlenmektedir. Bu çalışmanın kapsamı epistemolojik sebeplilikle sınırlandırıldığından bu konu hakkında bkz. El-Ğazālī, *Tehāfut'ul-Felāsife*, üçüncü meselesi; Ahmet Erhan Şekerci, *Gazālī ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize* (İstanbul: Fotoğrafica Yayıncılık, 2011), 48-75.

sözleriyle özetlenir.¹⁰⁶ Ona göre bu düşüncenin ardında, filozofların Tanrı'yı zatı itibarıyla bir neden olarak konumlandırmaları yatmaktadır. Bu anlayışta Tanrı, fiillerini aşkın bir iradeyle değil, tabiatının zorunlu bir sonucu olarak gerçekleştirir. Özellikle şudür teorisi çerçevesinde, âlemdeki tüm varlıkların kaynağı olan bu sebeplilik düzeni, nihayetinde İlk İlke'ye bağlanarak ontolojik düzeyde zorunlu bir ilişki yaratır. Böylece hem doğadaki düzenin işleyişi hem de bilgi edinme süreçleri, Tanrı'nın zatından zorunlu olarak sadır olan sebepler zinciriyle açıklanır. Dolayısıyla el-Ğazālî'nin analizine göre filozofların zorunlu sebeplilik anlayışı üç temel iddia üzerinde şekillenir:

1. Doğadaki sebepler ile sonuçlar arasındaki ilişki zorunludur.
2. Sebep ile sonuç arasındaki bağ, evrensel, değişmez ve ontolojik düzeyde koparılamaz ve istisnaya kapalıdır.
3. Tanrı, etkisiz bir sebep veya sebepsiz bir etki yaratmaz, çünkü fiillerini zatının zorunlu bir sonucu olarak gerçekleştirir.

El-Ğazālî bu üç temel iddiayı hem teolojik hem de felsefi bakımdan eleştirerek reddeder. Eleştirisi üç ana argümana dayanır:

1. **Mucizenin İmkânı:** Mucizenin aklen savunulabilirliği, sebep-sonuç ilişkisinin mahiyetine bağlıdır; eğer bu ilişki mutlak ve zorunlu ise, mucizeler metafizik olarak imkânsız hale gelir. Bu nedenle el-Ğazālî hem mucizenin ispatını hem de Allah'ın mutlak kudretini, bu meseledeki sebeplilik anlayışının doğru bir şekilde kavranmasına bağlar. Ona göre bu mesele, inanan bireyin itikadî bütünlüğü açısından hayati bir öneme sahiptir.

El-Ğazālî, sebeplilik tartışmasını epistemolojik bir problem olarak formüle ettiği izlenimini verse de bu tartışmanın nihai hedefi teolojik bir zeminde konumlanmaktadır. El-Ğazālî, bu epistemolojik sorgulamayı, mucizenin imkânını ve ilâhî kudretin sınırsızlığını savunmak amacıyla araçsal bir işlevle kullanır. Zira filozofların kabul ettikleri ve kabul etmedikleri iki tür mucizeden bahseder: Doğa yasaları çerçevesinde açıklanabilir ve âdetullahın sınırları içinde kalan olağanüstü olayları mucize olarak kabul edilebilecekler ile doğrudan sebep-sonuç ilişkisini kesintiye uğratan ve doğa düzenini askıya alan mucizeler ki bunlar metafizik olarak imkânsızdırlar. El-Ğazālî, am bu noktada filozofları eleştirerek onlardan ayırır; ona göre bu tür mucizeler hem ontolojik olarak mümkündür hem de ilahî kudretin doğrudan bir tezahürü olarak gereklidir.¹⁰⁷

¹⁰⁶ El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 163.

¹⁰⁷ El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 163.

Burada el-Ġazālī'nin vurgulamak istediği husus şudur; zorunlu sebepliliğe dayalı bir âlem anlayışı doğrudan mucize inancını imkânsız kılar. Çünkü mucize, sebep-sonuç ilişkisinin olağan akışının askıya alınmasını veya kesintiye uğramasını gerektirir. Eğer doğada ontolojik olarak zorunlu ve kesintisiz bir sebeplilik hüküm sürüyorsa bu durumda mucizenin metafizik bağlamda imkanından söz edilemez.

2. Tanrı'nın Mutlak Kudreti ve İradesi: El-Ġazālī'nin bu meselede vurguladığı ilke şudur; zorunlu sebeplilik anlayışı âlemde her şeyin zorunlu bir akışa tabi olduğunu varsayar. Bu ise Tanrı'nın mutlak kudretini ve iradesini sınırlar; çünkü Tanrı kendi zatının zorunlu sonuçlarını gerçekleştiren pasif bir fail konumuna indirgenmiş olur. Bu durumda Tanrı'nın özgür ve iradi bir şekilde fiilde bulunması imkânsız hale gelir.¹⁰⁸

El-Ġazālī'ye göre ilahî fiil zorunlu değil, iradî olmalıdır. Bu ilkeyi temellendirmek için irade, kudret ve bilgi sıfatlarının Tanrı'nın zâtıyla özdeş olmadığını; bilakis zâta zâid (zatın dışında ama ona bağlı) sıfatlar olduğunu ileri sürer. Zira eğer bu sıfatlar zâtın aynısı kabul edilirse, Tanrı'nın fiilleri de zatının zorunlu bir sonucu haline gelir. Bu durumda Tanrı, filozofların şudür öğretisinde olduğu gibi zorunlu olarak fiilde bulunan bir varlık konumuna düşer ki bu, el-Ġazālī'nin savunduğu ilâhî irade ve kudret anlayışıyla açıkça çelişir. Bu yaklaşım, ilâhî sıfatlar ve fiiller meselesinde Eş'arî kelâm geleneğiyle belirgin bir paralellik taşır. Ona göre varlıkta gözlenen değişim ve düzenlilik, kendi kendine işleyen tabîi bir zorunluluğun değil, Tanrı'nın her an yenileyici yaratışı sonucudur. Böylece evrendeki süreklilik dahi, ilâhî iradenin kesintisiz fiilinin tezahürü olarak anlaşılmalıdır.

3. Tanrı'ya Zorunluluk Atfedilemeyeceği: El-Ġazālī'ye göre Tanrı'ya ontolojik bir zorunluluk atfetmek mümkün değildir. Tanrı'nın fiilleri zatından zorunlu olarak meydana gelen sonuçlar değil, mutlak kudret ve mutlak irade ile bilinçli ve seçime dayalı bir şekilde gerçekleştirilen eylemlerdir.¹⁰⁹

Burada odaklanılan temel problem, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin gözlemlenebilir etkilerinin, bu ilişkinin ontolojik düzeyde zorunlu olduğunu ispatlayıp ispatlamadığıdır. Bu bağlamda el-Ġazālī'nin temel amacı, gözleme dayalı düzenliliklerin, nedensel zorunluluk anlamına gelip gelmediğini çözümlenektir. Bu noktada mesele, metafizik bir tartışma olmaktan çıkarak doğrudan epistemolojik bir problem haline gelir. Bu çerçevede analiz edilmesi gereken ilk husus onun epistemolojik düzlemde herhangi bir sebepsel ilişkiyi kabul edip etmediği; başka

¹⁰⁸ El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 167.

¹⁰⁹ El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 170.

bir ifadeyle sebeplilik bağının zorunlu olmamak kaydıyla ampirik bir gözlem veya tecrübe üzerinden onu meşru sayıp saymayacağıdır. Bu bağlamda yapılacak analiz aynı zamanda el-Ğazālī'nin düşüncesinin Eş'arī kelam geleneğiyle ne ölçüde örtüştüğünü veya hangi açılardan bu gelenekten ayrıştığını belirginleştirecektir. Özellikle onun Eş'arī doktrininin temel bileşenlerinden olan sürekli yaratma ve âdetullah kavramlarını sebeplilik tartışmasında hangi bağlamda kullandığı ortaya çıkacaktır.

3. On Yedinci Meselenin Argümanları

El-Ğazālī, on yedinci meseleyi, yalnızca tek bir argüman ekseninde değil, sistematik bir yapıda ele alır. Bu meseleyi çözümlenmek amacıyla düşüncesini belirli “makamlar” (aşamalar veya tematik bölümler) etrafında yapılandırır. Her bir makam el-Ğazālī'nin, sebeplilik anlayışına yönelik eleştirisinin farklı bir boyutunu temsil eder ve hem epistemolojik hem de teolojik düzeyde bir argümanın yapısı içerir. Çalışmanın bu bölümü, el-Ğazālī'nin metin içindeki bu yapısal tasnifine sadık kalarak her makamı bağımsız başlıklar altında incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece hem el-Ğazālī'nin sebeplilik eleştirisinin iç mantığını hem de bu eleştirinin ontolojik, epistemolojik ve teolojik sonuçlarını daha açık ve sistematik biçimde ortaya koymak mümkün olacaktır.

3.1. Birinci Argüman: Gözleme Dayalı Ontolojik Zorunluluk

El-Ğazālī'nin on yedinci meselede ileri sürdüğü ilk argüman, filozofların sebep-sonuç ilişkisine atfettikleri ontolojik zorunluluğun reddi üzerine kuruludur. Ona göre doğada gözlemlenen düzenlilikler ve ardışıklıklar, asla ontolojik bir zorunluluğun göstergesi değildir. Aksine bu tür ilişkiler yalnızca alışkanlık (âdet) yoluyla edinilen beklentilere dayanır. El-Ğazālī'nin bu noktada geliştirdiği temel tez şudur; herhangi bir varlık için “bu, zorunlu olarak şunun sonucudur” denilemez. Sebebin varlığı, kendi başına sonucu zorunlu kılmaz; aynı şekilde sonucun ortaya çıkışı da sebebin mutlak ve zorunlu bir şekilde etkili olduğunun kanıtı değildir. Ona göre bunun açık göstergesi gündelik yaşantıda gözlemlenen çeşitli fenomenlerdir. Yemekten sonra tokluğun hissedilmesi veya su içildikten sonra susuzluğun giderilmesi gibi olaylar ilk bakışta sebep-sonuç ilişkisi gibi görünse de bu ilişki mutlak ve zorunlu değildir. Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁰ Bu düşünce el-Ğazālī'nin metafizik sebeplilik anlayışının merkezinde yer alan ilkeyi açıkça ortaya koyar: Doğada gözlemlenen düzenlilik, varlıkların içkin tabiatlarından değil, Allah'ın her an ve sürekli olarak

¹¹⁰ El-Ğazālī, *Tehāfut'ul-Felāsife*, 166.

gerçekleştirdiği yaratma fiilinden kaynaklanır. Bu ifadeleriyle onun, Eş'arî kelam geleneğinin temel kabulü olan *tecdīdu 'l-halk* yani sürekli yaratma fikrini aynen benimsediği görülür. Eş'arî kelam geleneğine göre de sebeplilik, varlıkların kendi aralarındaki ontolojik bağlardan değil, Tanrı'nın iradesinin sürekliliğinden ve ardışıklığından neşet eder.

El-Ġazālī, yukarıda zikredilen eleştirisini ateş ve pamuk örneği üzerinden detaylandırır.¹¹¹ Ona göre filozofların bu konudaki temel yanlılığı, varlıkların kendi tabiatlarında zorunlu etki gücü taşıdığına dair inançlarıdır. Filozoflar, ateşin tabiatı gereği yakıcı olduğunu ve bu nedenle ateşin yanıcı bir madde ile temasa geçtiğinde zorunlu olarak o maddeyi yakacağını ileri sürerler. Bu görüş, doğadaki varlıkların kendi içkin güç ve potansiyelleri aracılığıyla etkide bulunduğunu varsayan Aristotelesçi nedensellik modelinin temelidir. El-Ġazālī ise bu iddiayı kesin bir dille reddeder; ateş ve pamuk birbiriyle temas ettiğinde pamuğun yanması ancak ve ancak Allah'ın o anda yanma fiilini yaratmasına bağlıdır. Yani ateşin yakması, onun tabiatına içkin bir zorunluluk değildir. Allah dilerse ateşin pamuğa temas etmesine rağmen yanma meydana gelmeyebilir. Bu durumda yanma fiilinin meydana gelmemesi, doğrudan ateşin yakıcı özelliğinin askıya alınmasından değil, Allah'ın o anda yanma fiilini yaratmayı tercih etmemesinden kaynaklanır.¹¹² Bu bağlamda el-Ġazālī ateşin pamuğu yakmaması ihtimalini yalnızca teorik bir olasılık değil, ontolojik olarak fiilen mümkün bir durum olarak düşünür. Zira doğa yasalarının Tanrı'nın iradesi karşısında hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Bu düşünce onun mucize anlayışının da temel metafizik zeminini oluşturur. Mucize, Allah'ın âdetullah gereği sürdürdüğü düzeni dilediği anda kesintiye uğratabilmesinin mümkün ve meşru bir sonucu olarak ortaya çıkar.

El-Ġazālī, ateş-pamuk örneğini sebeplilik tartışmasının merkezine yerleştirir ve bu örnek üzerinden filozofların nedensellik anlayışını üç aşamalı bir çözümleme yöntemiyle eleştirir. Her aşama, onların zorunlu nedensellik fikrine yöneltilmiş farklı bir eleştirel boyutu temsil eder.¹¹³

Birinci aşama, tabiatçı sebepliliğin reddiyle ilgilidir. Tabiatçılara göre ateş, yakıcı bir maddeye temas ettiğinde bu fiili bilinçsiz ve iradesiz biçimde, kendi doğası gereği gerçekleştirir; yani yakma eylemi, ateşin tabiatından zorunlu olarak doğar. El-Ġazālī, bu

¹¹¹ El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 166.

¹¹² El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 166.

¹¹³ El-Ġazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 166-177; el-Ġazālī üç aşamada işleyeceğini belirttiği sebeplilik teorisini ilginçtir ki iki aşamada işlemiş ve üçüncü aşamayı zikretmeden konuyu bitirmiştir. Buradaki son aşamanın eksikliğinin bilinçli bir şekilde mi terk edildiği sorusu akla gelmektedir. Bu konu araştırılmaya muhtaç bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

anlayışı reddeder. Çünkü ona göre bu görüş, hem eşyaya tabiat atfederek ona bağımsız bir etki gücü tanır, hem de Tanrı'nın kudret ve iradesine sınır koyar.¹¹⁴ Dolayısıyla bu tür bir açıklama, Tanrı'yı âlemin fiillerinden geri çeker ve fail konumunu ateşe devreder. Oysa el-Ğazālî'ye göre âlemde hiçbir şey tabiatı gereği fiilde bulunmaz. Her fiil, Tanrı'nın iradesine bağlı olarak her an yeniden yaratılır. Bu nedenle ateşin yakması zorunlu değil, yalnızca Tanrı'nın o anda yaratmayı dilediği fiilin zahirdeki vasıtasıdır.¹¹⁵

Sonuç olarak el-Ğazālî, yukarıda da belirtildiği üzere ateşin yakma ve pamuğun yanma fiillerinde gerçek failin yalnızca Tanrı olduğunu ileri sürer. Bu fiil ya doğrudan Tanrı'nın iradesiyle ya da melekler gibi vasıtalar aracılığıyla yaratılır. Ateş burada, yalnızca görünürde bir aracı (vesile) konumundadır. Gerçekte ateşin bizzat yakıcı bir etkisi yoktur. Zira cansız varlıkların bilme, isteme veya irade etme yetileri olmadığından, onların fiilde bulunmaları hakiki anlamda mümkün değildir. Dolayısıyla ateşin yakma fiiliyle olan ilişkisi, ontolojik değil, mecazi ve izafî bir nedenselliklidir.¹¹⁶

El-Ğazālî, filozofların yakma fiiline atfettiği “yakın sebep” veya “uzak sebep” gibi ara kategorileri de reddeder. Ona göre böyle bir ayırım, sebep-sonuç ilişkisine dolaylı bir zorunluluk atfederek Tanrı'nın sürekli müdahalesini perdelemeye yöneliktir. Bu anlayış, doğanın kendi içinde işleyen bağımsız bir düzen taşıdığı varsayımına dayanır ki, bu da hem ilahî tevhid ilkesine hem de Tanrı'nın mutlak iradesine aykırıdır. Bu noktada el-Ğazālî'nin ulaştığı nihai sonuç şudur; cansız varlıkların fiil üretme kapasitesi yoktur, onların fiil olarak algılanan etkileri, yalnızca Allah'ın irade ve kudretiyle her an ve sürekli olarak yaratılmaktadır.¹¹⁷

El-Ğazālî, filozoflara *yakma fiilini ateşin yaptığı nasıl bilinmektedir? Ateşin dokunması ile pamuğun yanmasını gözlemekten başka bir delil var mıdır? Yanma işlemi ateşin dokunmasıyla gerçekleştiği aşıkardır fakat ateş sebebiyle yandığı anlamına mı gelmektedir?* sorularını yönelterek onların bu konudaki kabullerini eleştirmektedir. El-Ğazālî bu soruların tamamına kesin ve olumsuz bir yanıt verir. Ona göre gözlem yoluyla yalnızca olayların ardışıklığını tespit etmek mümkündür; ancak bu ardışıklık, olaylar arasında zorunlu bir nedensel bağ bulunduğunu göstermeye yetmez.¹¹⁸ Bu düşüncesini daha açık ve doğrudan bir

¹¹⁴ Mutlak fâil kavramı İbn Ruşd'ün ifadelerinden alınmıştır. İbn Ruşd, el-Ğazālî'yi eleştirirken gerçekte hiçbir filozofun yanmanın fâilinin mutlak anlamda ateş olduğunu kabul etmediğini bildirmiştir. bkz. İbn Ruşd, *Tahāfutü't-Tahāfut: Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, cilt II (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 529.

¹¹⁵ El-Ğazālî, *Tehāfut'ul-Felāsife*, 167.

¹¹⁶ El-Ğazālî, *Tehāfut'ul-Felāsife*, 167.

¹¹⁷ El-Ğazālî, *Tehāfut'ul-Felāsife*, 167.

¹¹⁸ El-Ğazālî, *Tehāfut'ul-Felāsife*, 167.

biçimde şu ifadeyle temellendirir:

“Yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah’tır. Allah böyle bir fiili ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe sahip değildir.”¹¹⁹

El-Ġazālī’ye göre gözlemlerimiz bize yalnızca ardışıklık bilgisi verir; yani ateşin pamuğa yaklaşmasıyla birlikte yanmanın meydana geldiğini gösterir. Ancak bu ardışıklık, nedensel zorunluluk anlamına gelmez. Gözlem, sadece olayların birlikte veya art arda gerçekleştiğini ortaya koyar; fakat birinin diğerini zorunlu olarak meydana getirdiğini kanıtlamaz. Bu noktada el-Ġazālī, gözlemin sınırlarının aşılmasını ve deneysel ardışıklığın metafizik bir zorunluluk olarak genellenmesini epistemolojik bir hata olarak görür. Çünkü bu tür bir genelleme, duyu verilerinin sınırlarını aşarak bilgi alanından metafizik alana geçmek anlamına gelir.¹²⁰

El-Ġazālī, bu argümanını daha da güçlendirmek amacıyla filozofların başka alanlarda kabul etmekte tereddüt etmedikleri benzer yanılgılara dikkat çeker. Güneş ışığı, göz bebeği ve renkli cisimlerin görmeyi sağladığı düşünülür. Fakat aslında görme fiilini gerçekleştiren *Vāhibu’ş-Şuver/Faal akıl*’dır. Bu durumu daha da somutlaştırmak için el-Ġazālī şu analogiyi kurar: Görme yetisini kaybetmiş bir kimse (âmâ) gözleri açıldığında, ilk anda görme fiilinin sebebinin gözlerinin açılması olduğunu zanneder. Ancak hava karardığında gözlerinin açık olmasına rağmen göremediğini fark eder ve bu durum, görmenin asıl sebebinin gözün kendisi değil, ışık kaynağı olan Güneş olduğunu ona gösterir. Bu analogiyi sebep-sonuç ilişkisine uyarlayan el-Ġazālī aynı şekilde; yakma fiilini gerçekleştirenin ateş olduğunu, doymanın sebebinin ekmek olduğunu, sağlığın kaynağının ilaç olduğunu ileri sürenlerin de benzer bir yanılgı içinde olduğunu ifade eder.¹²¹

El-Ġazālī, ateş-pamuk örneği üzerinden geliştirdiği sebeplilik eleştirisiyle tartışmayı yalnızca sebeplerin metafizik statüsüyle sınırlı tutmaz; aynı zamanda bu eleştirinin kapsamı ve muhataplarının kimler olduğu sorusunu da tartışmaya açar. Bu bağlamda dikkat çeken önemli husus, el-Ġazālī’nin şu varsayımdır: Vasıtalı ya da doğrudan, hakiki failin yalnızca Allah olduğu görüşü, zaten filozoflar tarafından da kabul edilmektedir. Ancak bu varsayım, eleştirinin yöneldiği hedef kitlenin sınırlarını muğlaklaştırır. Zira eğer filozofların da nihai fail olarak

¹¹⁹ El-Ġazālī, *Tehāfut’ul-Felāsife*, 167.

¹²⁰ El-Ġazālī, *Tehāfut’ul-Felāsife*, 167.

¹²¹ El-Ġazālī, *Tehāfut’ul-Felāsife*, 167.

Tanrı'yı kabul ettikleri varsayıyorsa, o hâlde el-Ġazālî'nin bu noktada hangi tür bir farkı sorun hâline getirdiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu durum, şu soruyu gündeme getirir: Eleştiri, Tanrı inancına sahip filozofları da mı kapsamaktadır, yoksa metafizik anlamda farklı bir ilkedен hareket eden -örneğin şudür ilkesine Tanrı'nın zâtı üzerinden zorunlu sonuçlar yükleyen- düşünörlere mi yöneliktir? Diğer bir ifadeyle, Tanrı inancını benimsemeyen veya Tanrı'yı sadece felsefî bir ilke olarak gören görüşler bu eleştirinin dışında mı kalmaktadır? sorusu, yalnızca retorik düzeyde değil metodolojik düzeyde de dikkate değerdir.¹²² Nitekim el-Ġazālî'nin *Maķāşidu'l-Felāsife* adlı eserindeki "Filozoflar, babayı çocuğun hakiki sebebi olarak görmemektedir." tespiti, bu sorunu daha da derinleştirir.¹²³

Yukarıda zikredilen ifade, aslında filozofların ontolojik zorunluluğu babanın fail olması üzerinden değil, daha yüksek ontolojik düzenlere (örneğin Vāhibu's-Şuver veya Faal Akıl) atfettiklerini gösterir. Bu bağlamda el-Ġazālî'nin filozoflara yönelttiği eleştirinin Vāhibu's-Şuver gibi metafizik fail kavramını kabul eden muhakkık filozoflar için ne ölçüde geçerli olduğu ciddi şekilde tartışmaya açıktır.¹²⁴ Diğer yandan el-Ġazālî, birinci argümanın ikinci dayanağı olan zorunluluk düşüncesini iki şeyin arka arkaya gelmesinin zorunlu bir birlikteliği doğurmayacağını ifade ederek reddetmektedir. Ona göre iki olayın gözlemlenebilir düzlemde sürekli art arda gelmesi, bu olaylar arasında ontolojik düzeyde zorunlu bir bağ bulunduğunu garanti etmez.¹²⁵

El-Ġazālî 'ye göre sebep ile sonuç arasındaki gözlemlenebilir ardışıklık, bu ardışıklığın zorunlu ve içkin bir nedensellik bağı içerdiğine dair bir epistemik garanti oluşturmaz. Başka bir ifadeyle duyuşal gözlem yoluyla edinilen ampirik bilgi, olaylar arasında mantıksal bir zorunluluk olduğunu göstermek bakımından yetersizdir. Bu noktada el-Ġazālî, mantık ve metafizik arasındaki sınırı özenle çizer. Mantıksal zorunluluk, yalnızca kavramsal içerim düzeyinde işler. Oysa ampirik olgular arasındaki ilişkiler, bu türden bir içerim zorunluluğu taşımamaktadır.

El-Ġazālî'nin sebeplilik anlayışına yönelttiği eleştiride göz ardı ettiği bir nokta vardır ki bu, onun filozoflara yönelttiği itirazın mutlak geçerliliğini tartışmalı hâle getirir. Zira İbn

¹²² El-Ġazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 167-168.

¹²³ El-Ġazālî, *Maķāşidu'l-Felāsife: Filozofların Maksatları*, çev. İsmail Karagözoğlu (Kayıhan Yayınları, 2022), 134.

¹²⁴ Michel E. Marmura, "Al-Ghazālî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahāfut*," in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (Delmar, NY: Caravan Books, 1981), 88-89; on yedinci meselenin ilk makamında el-Ġazālî'nin hedefi olan ve hasım olarak nitelendirdiği el-Fārābî ve İbn Sīnā'yı kastettiğini net bir şekilde söylemek ne kadar mümkündür? Sorusu akıllara gelmektedir.

¹²⁵ Griffel, *Gazali'nin Felsefî Kelamı*, 241-281.

Sīnā, *Metafizik* adlı eserinde bu konuya doğrudan temas eder ve duyu verisinin yalnızca olayların ardışıklığını gösterebileceğini kabul etmekle birlikte, bundan zorunlu nedensellik sonucunun çıkarılamayacağını özellikle belirtir. İbn Sīnā'nın ifadesiyle:

“Duyular bize yalnızca bir ardışıklığı verir. İki şeyin art arda gelmesi ise birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmaz. Duyu (hiss) ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması, bildiğin gibi, kesinlik bildirmez.”¹²⁶

Bu pasaj, el-Ġazālī'nin gözleme dayalı sebeplilik eleştirisinde dile getirdiği epistemik kaygının aslında İbn Sīnā tarafından da paylaşıldığını göstermektedir. Nitekim İbn Sīnā da yalnızca tekrarlanan gözleme dayanarak zorunlu bir sebeplilik bağı kurmanın mümkün olmadığını baştan kabul eder. Ancak onun bu kabulü, el-Ġazālī'nin düşündüğü gibi nedenselliği bütünüyle reddetmek anlamına gelmez; aksine, İbn Sīnā nedenselliği ampirik gözlemin ötesine geçen metafizik temellere dayandırır. Başka bir deyişle, İbn Sīnā'da nedensellik, el-Ġazālī'nin iddia ettiği gibi deneysel bir genelleme değil, varlığın mahiyetine içkin bir zorunluluk olarak düşünülür. Dolayısıyla burada incelenmesi gereken asıl mesele, İbn Sīnā'nın zorunlu nedenselliği gözlemden değil, varlık düzeninin ontolojik yapısından nasıl türettiğidir.

İbn Sīnā'nın sebeplilik anlayışı, salt fiziksel ya da deneysel olgularla sınırlı değildir. Onun düşüncesi, kendi varlık teorisinin temel kavramları olan vācib–mumkin, māhiyet–vucūd ve madde–sûret ayrımlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki yalnızca doğa düzeninde değil, metafizik düzlemde de işler. Zira varlıkların birbirine bağlılığı, zorunlu varlıktan sudûr eden bir ontolojik düzene dayanır. Bu düzende her mümkün varlık, kendi varlığını ancak başka bir varlığa, nihayetinde ise Tanrı'ya bağlı olarak kazanır. Dolayısıyla sebep ile sonuç arasındaki bağ, ampirik zorunluluk değil, varlık bağımlılığı biçiminde ontolojik bir zorunluluktur. Bu bakımdan el-Ġazālī'nin birinci makamda geliştirdiği eleştirinin, İbn Sīnā'nın sistemine doğrudan uygulanabilirliği tartışmalıdır. Çünkü İbn Sīnā'nın “zorunluluk” anlayışı, el-Ġazālī'nin eleştirdiği tabiata içkin, mekanik bir zorunluluk değil; varlığın hiyerarşik düzeninde temellenen metafizik bir zorunluluktur. Böylece İbn Sīnā'da nedensellik, Tanrı'nın kudretini sınırlandıran bir doğa yasası değil, Tanrı'dan varlığa doğru inen düzenin tezahürüdür.¹²⁷

İbn Sīnā, sebepliliğin yalnızca yakın sebepler üzerinden değil, aynı zamanda uzak

¹²⁶ İbn Sīnā, *Metafizik*, I, 6.

¹²⁷ İbn Sīnā, *Metafizik*, I, 6,12,13,18.

sebepler üzerinden de anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre bu uzak sebeplerin araştırılması, doğrudan metafiziğin konusudur. Bu yaklaşım, el-Ġazālî'nin zorunlu nedensellik eleştirisini büyük ölçüde sınırlandırır. Çünkü el-Ġazālî'nin eleştirisi, sebepliliği ampirik gözlem düzeyine indirirken; İbn Sīnā, nedenselliği gözlemin ötesinde, varlığın ontolojik yapısına dayandırır. Dolayısıyla onun nedensellik anlayışı, yalnızca fiziksel düzenin açıklaması değil, varlığın tüm katmanlarını kuşatan bir ontolojik zorunluluk sistemidir. Bu yaklaşım, el-Ġazālî'nin zorunlu nedensellik eleştirisini büyük ölçüde sınırlandırır. Çünkü el-Ġazālî'nin eleştirisi, sebepliliği ampirik gözlem düzeyine indirirken; İbn Sīnā, nedenselliği gözlemin ötesinde, varlığın ontolojik yapısına dayandırır. Dolayısıyla onun nedensellik anlayışı, yalnızca fiziksel düzenin açıklaması değil, varlığın tüm katmanlarını kuşatan bir ontolojik zorunluluk sistemidir.

Bu sistemde Tanrı, yalnızca “ilk neden değil, aynı zamanda mümkün varlıkların hem varlık kazanmalarının hem de neden olma kapasitelerinin nihai kaynağıdır. Başka bir deyişle, her mümkün varlığın failliği dahi Tanrı'nın ontolojik önceliğine ve sürekli yaratıcı kudretine dayanır. Böylece İbn Sīnā'nın zorunlu nedensellik öğretisi, El-Ġazālî'nin öne sürdüğü gibi Tanrı'nın iradesini sınırlayan bir zorunluluk değil, bizzat o iradenin evrendeki sürekliliğini temellendiren bir zorunluluktur.

İbn Sīnā'nın metafizik sebeplilik anlayışı,¹²⁸ varlık düzenine ilişkin iki temel ilkeye dayanır. İlk ilke onun “kendinden zorunlu varlık” *Vācib li-Zātihī* ile “başkasında zorunlu varlık” *Vācib li-Ġayrihī* ayrımına dayalı ontoloji anlayışının merkezinde yer alır. Birinci ilke şudur: (1) Mümkün varlık, kendi zatı gereği ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olmadığı için, mutlaka kendisi dışında bir sebebe dayanmak zorundadır. İkinci ilke ise bunu tamamlar niteliktedir: (2) Sebebe dayalı her mümkün varlık, ancak kendisi dışındaki bir zorunlu varlık aracılığıyla varlık sahasına çıkabilir.¹²⁹ Bu yaklaşımda zorunlu, mümkün ve muhal kavramları anahtar rol oynar. Zira İbn Sīnā'ya göre muhal zaten varlık kazanamaz, mümkün varlık ise kendi zatında ne varlığı ne de yokluğu gerektirir, yani var olması da yok olması da eşit derecede mümkündür. Buna karşılık zorunlu varlık *Vācibu'l-Vucūd*, zatı gereği var olmak durumundadır, varlığı başkasına bağlı değildir ve yokluğu tasavvur edilemez.¹³⁰

¹²⁸ Marmura bu konuyu detaylıca işler ve sebepliliğin temellerinin ampirik ve a priori sebeplere dayandığı bunun ise İbn Sīnā'nın eserlerinden ulaştığını ifade etmektedir, detayı için bkz. Marmura, “*The Metaphysics of Efficient Casuality in Avicenna*”, 178.

¹²⁹ Marmura, “*The Metaphysics of Efficient Casuality in Avicenna*”, 178-179.

¹³⁰ İbn Sīnā, *Metafizik*, I, 37; Kılıç, *Sebeplik Teorisi*, 86.

Her mümkün varlık, varlığını kendinden değil, başka bir varlıktan alır. Eğer her mümkün varlık, başka bir mümkün varlığa dayanıyorsa, o hâlde bu ikinci varlığın da varlığını açıklayacak bir sebep bulunmalıdır. Ancak bu ilişki sonsuza kadar geri giderse, teselsül (sonsuz nedensel geri gidiş) meydana gelir. İbn Sīnā bu ihtimali kesin biçimde reddeder; çünkü ona göre sonsuz bir nedensel zincir, varlık düzeninin rasyonel bir açıklamasını imkânsız kılar. Her bir varlık başka bir varlığa dayandığı sürece, hiçbirinin varlığı zorunlu olamaz.

Böylece varlık düzeni, ontolojik zorunluluğun hiyerarşik bir yansıması olarak teşekkül eder: Mümkün varlıklar, zorunlu varlıktan varlık olarak bir sebep–sonuç zinciri oluştururlar. Bu yapı İbn Sīnā’yı ikinci ilkeye götürür: Varlık sahasına çıkan her mümkün varlık, kendi zatı bakımından mümkün, sebebine nispetle ise zorunludur. Aksi hâlde onun varlığı açıklanamaz; zira kendi zatında ne varlığı ne yokluğu gerektirmeyen bir varlık, ancak kendisi dışında zorunlu bir sebebe dayanarak varlık kazanabilir. Bu durumda, varlık zincirinin bir noktasında varlığı kendinden olan ve başka hiçbir şeye dayanmayan bir ilk ilke, yani kendinden zorunlu varlık bulunmak zorundadır. İşte bu varlık, Tanrı’dır: Hem bütün mümkünlerin varlık kaynağıdır hem de varlık düzeninin nihai açıklama ilkesidir.

Metafizik eserinin *Fail ve Kabul Edici İletlerin Sonluluğu* bahsinde değinildiği gibi varlık zinciri, ara nedenler (*mümkün varlıklar*) ve bir uç nedenden (*zorunlu varlık*) oluşur. Ara nedenler varlığa çıkmak için doğası gereği bir nedene muhtaçtır. Bu nedenler sonsuza kadar gittiğinde ve aynı kriter uç neden için de geçerli olduğunda, uç neden de mümkün varlıklar gibi sebepli statüsüne dahil olacaktır. Bu da uç neden ile ara nedenler arasındaki farkı ortadan kaldırdığı gibi, ara nedenlerde sonsuz bir döngü oluşmasına sebep olur. Sonsuz döngüde nedensellik bakımından varlığa çıkış izah edilemeyeceğinden varlık açıklanamaz ve anlaşılamaz hale gelir.¹³¹ Diğer bir deyişle eğer nedenlerin tümü mümkün olsaydı, her biri kendi varlığı için bir başkasına muhtaç olurdu; bu durumda varlığı başkasına dayanmayan hiçbir şey kalmazdı. Varlığa çıkmanın koşulu ilk sebebe dayandığı için varlık zincirinin gerçek bir başlangıcı olmadan, zincirin bütünü de varlığa çıkamaz. Bu nedenle mümkün varlıkların varlık kazanabilmesi, ancak bir uç neden, yani kendinden zorunlu olan *Vācibu’l-Vucūd*’a dayanmakla mümkün olur.¹³²

İbn Sīnā’da teselsülün niçin aklen muhal olduğuna değindikten sonra bu düşüncenin merkezinde fail ve münfail güçlerin yer alma gerekçelerine değinmek yerinde olur. Fail güç etkin olan, yani etkide bulunan sebep; münfail güç ise bu etkilenmeye açık olan unsurdur. Ateş

¹³¹ İbn Sīnā, *Metafizik*, II, 71-72.

¹³² İbn Sīnā, *Metafizik*, I, 35-38; Kılıç, *Sebeplik Teorisi*, 85.

ve pamuk örneğinde olduğu gibi yanmanın meydana gelmesi, yakıcı ile yanıcının karşılaşmasına bağlıdır. Bu karşılaşma gerçekleştiğinde yanma fiilinin meydana gelmesi zorunlu hâle gelir. Ancak bu zorunluluk yakma fiilinin tabiatın kendisine içkin düzeninden kaynaklanır; zâtı gereği zorunlu olma anlamında değildir.¹³³

İbn Sīnā, nedensel zorunluluğun yapısını matematiksel bir örnek aracılığıyla da açıklar. “4” sayısı kendi başına ele alındığında var olması bakımından ne zorunludur ne de imkânsız; ancak “2+2” birleşimi varsayıldığında, onun “4” sonucunu doğurması kaçınılmaz hâle gelir. Bu ilişki, sebeple sebep olunan arasındaki zorunluluk bağımlı simgeler. Yani sonuç, sebep varsayıldığında zorunlu biçimde ortaya çıkar; fakat tek başına, yani sebebinden bağımsız olarak zorunlu değildir. İbn Sīnā aynı yapıyı doğadaki olaylara da uygular. Yanma kendi zâtı bakımından zorunlu bir varlık değildir; ancak doğası gereği yakıcı güç ile yanıcı güç karşılaştığında zorunlu olarak meydana gelir. Dolayısıyla yanma olayı, tıpkı “2+2=4” örneğinde olduğu gibi, belirli şartların bir araya gelmesiyle zorunlu hâle gelir. Bu örnek, İbn Sīnā’nın nedensellik anlayışında zorunluluğun mutlak değil, ilişkisel bir nitelik taşıdığını yani sebep-sonuç bağımlılığının varlıkların özsel bağımlılığına dayandığını gösterir.¹³⁴

İbn Sīnā’nın sebeplilik anlayışında kullandığı temel kavramların, doğrudan meselenin metafizik boyutuna işaret ettiği açıkça görülmektedir. Kılıç’a göre İbn Sīnā’nın zorunluluk anlayışı, öncelikle metafizik düzlemde temellenir; yani tabiatta gözlenen zorunluluk ancak Tanrı’yı sebepler zincirinin ilk halkası olarak kabul ettikten sonra açıklanabilir. Bu yaklaşım, İbn Sīnā’nın “zâtı gereği zorunlu olan” ile “zâtı gereği zorunlu olmayan fakat başkasından dolayı zorunlu olan” şeklindeki ayırımında net bir biçimde görünür. Ona göre bu ayırım, doğrudan fiziksel olgular düzeyinde değil, ontolojik ve metafizik bir düzlemde işler. Bu da demektir ki sebep ile sebepli arasındaki ilişki, İbn Sīnā’da yalnızca fiziksel nedensellik ilkeleriyle değil, metafizik ilkelerle kategorileriyle açıklanır.¹³⁵

İbn Sīnā’ya göre sebeplinin sebep tarafından zorunlu kılınmadığını düşünmek, mantıksal açıdan bir çelişki üretir.¹³⁶ Zira daha önce de bahsi geçtiği üzere mümkün bir varlık, kendi zatında varlık zorunluluğuna sahip değildir ve dolayısıyla varlığı ancak kendisi dışında bir sebebe ihtiyaç duyar ve onun aracılığıyla mümkün hâle gelir. Bu bağlamda, ateş ve pamuk örneğinde olduğu gibi ateş fail, pamuk ise münfail konumundadır. Her bir karşılaşmalarında

¹³³ İbn Sīnā, *el-mebde’ ve’l-me’ād*, thk. ‘Abdullāh Nūrānī, (Tahran: Tahran Univ. & McGill Univ., 1984), 2; Kılıç, *Sebeplik Teorisi*, 77-78.

¹³⁴ Kılıç, *Sebeplik Teorisi*, 77.

¹³⁵ İbn Sīnā *el-mebde’ ve’l-me’ād*, s. 2; Kılıç, *Sebeplik Teorisi*, 77-78.

¹³⁶ Kılıç, *Sebeplik Teorisi*, 77.

biri yakıcı diğeri yanıcı tabiatları gereği zorunlu olarak tepkimeye girer ve sonuçta yanma gerçekleşir. Dolayısıyla bu süreç, yalnızca ardışıklığa dayalı rastlantısal bir gözleme indirgenemez. Aksine bu zorunluluk, varlıkların taşıdığı fail ve münfail güçlerin tabiatı gereği ortaya çıkar. Bu durum el-Ğazālî'nin ileri sürdüğü gibi İbn Sīnā'nın yalnızca ampirik gözleme dayanarak sebep-sebepli ilişkisini zorunlu kabul ettiği yönündeki eleştirisinin yetersiz olduğunu açıkça gösterir. İbn Sīnā'nın burada ortaya koyduğu sebeplilik anlayışı, gözleme dayalı ampirik bir genellemeden değil, varlığın metafizik yapısından, yani mümkün ve zorunlu varlık arasındaki ontolojik ilişkiden beslenir. Bu nedenle onun zorunluluk anlayışı, fiziksel fenomenlerin ötesinde bizzat varlığın mahiyetine kök salan bir ilkedir.

Tehāfutu't-Tehāfut adlı eseriyle el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife*'sini eleştiriye tâbi tutan İbn Ruşd'ün bu konudaki görüşüne başvuracak olursak; O, duyulur nesnelere dünyasında etkin nedenlerin varlığını reddetmenin, aynı zamanda her fiilin mutlaka bir faili olması gerektiği düşüncesiyle çelişeceğini savunur. Ona göre bu reddiye, sadece tutarsız değil aynı zamanda açıkça bir safsatadır. Çünkü gözlemlenen olguların ardındaki nedensel ilişkileri inkâr etmek hem aklın hem de duyuların ortak tanıklığını hiçe saymak anlamına gelir. Bu düşüncesini geliştirirken İbn Ruşd, sebeplilik konusunda iki ayrı duruma dikkat çeker, ilki sebebin tamamen bilinmemesi ve algılanamaması, ikinci ise sebebin mevcut olması ama sebep-sonuç ilişkisinin doğrudan algılanamaması. Ona göre kelamcılar¹³⁷ ikinci durumu göz ardı etmektedir. Duyularla doğrudan algılanamayan etkin nedenlerin varlığı konusunda şüphe duymak makul bir tutum değildir. Çünkü bu durumda duyularla bilinemeyen herhangi bir şeyin ilk bakışta tamamen nedensiz olduğunu düşünmek aklın işleyişine aykırıdır. İbn Ruşd burada açıkça şunu savunur: Eğer bazı varlıkların veya olayların nedenlerini doğrudan algılayamıyorsak bu onların nedensiz olduğunu değil, yalnızca bu ilişkinin doğrudan duyulara kapalı olduğunu gösterir. Bu çıkarımdan hareketle İbn Ruşd'ün, el-Ğazālî'nin sebeplilik eleştirisini “safsata üzerine inşa edilmiş” olarak nitelendirdiği söylenebilir. Ona göre doğa gözlemlenebilir etkin nedenlerle doludur ve bu nedenleri inkâr etmek hem duyulara hem de akıl yürütmeye aykırıdır. Dahası, sebepliliğin kendinden mi geldiği yoksa başka bir kaynaktan mı türediği sorusu, onun gözünde spekülasyon bir metafizik problem değil, çözülmesi gereken felsefi ve doğal bir meseledir.¹³⁸

İbn Ruşd'e göre her varlık, kendine özgü fiiller gerektiren bir tabiatla donatılmıştır. Bu tabiat, yalnızca o varlığın fiilini belirlemekle kalmaz; aynı zamanda o varlığın özünü, ismini ve

¹³⁷ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 631; İbn Ruşd, el-Ğazālî'yi eleştireceğini söyledikten sonra kelamcılar ibaresini “yine kelamcılar” şeklinde kullanmaktadır, buradan el-Ğazālî'yi de kelamcı kabul ettiğini düşünmek mümkündür.

¹³⁸ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 631-632.

tanımını da tayin eder. Dolayısıyla bir şeyin kendine özgü fiilinin olmadığını söylemek, onun bir tabiatının da olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Ona göre böyle bir durumda o şeyin ne kendine ait bir formunun ne de ayırt edici bir tarifinin olması mümkündür. Bu düşüncenin mantıksal sonucu oldukça nettir, bir şeyin tabiatı ortadan kalkarsa o şeyin kendisi de varlık sahnesinden silinecektir. Bu ilkedен hareketle İbn Ruşd, ateşin her daim yakıcı olmasının onun varlık tanımının bir parçası olduğunu savunur. Buna göre eğer ateş, tanımında yer alan yakıcılık niteliğini kaybederse o artık ateş olarak var olamaz. Dolayısıyla ateş, yakıcı niteliğini koruduğu sürece duyarlı bir nesneye yaklaştırıldığında -bu fiili engelleyen harici bir mâni yoksa- yakma fiilini zorunlu olarak gerçekleştirecektir.¹³⁹ Burada İbn Ruşd'ün vurguladığı şey oldukça açıktır: Sebeplilik varlığın kendisine içkin bir şeydir; yani varlıkların özleriyle fiilleri, özleriyle etkileri birbirinden ayrılmaz. O hâlde bir nesnenin fiilini ya da etkisini inkâr etmek, doğrudan o nesnenin varlığını ve tabiatını inkâr etmeyi gerektirir. Bu ise düşünsel düzlemde her şeyi birbirine indirgemek ve varlık çokluğunu anlamsızlaştırmak demektir.

İbn Ruşd'e göre aklın asli işlevi, var olanları nedenleri aracılığıyla kavramaktır. Bu ifade, onun düşünce sisteminde yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir ilke olarak belirleyicidir. Çünkü İbn Ruşd'e göre bilgi, şeylerin kendilerinden bağımsız biçimde değil, aralarındaki nedensel bağlar üzerinden inşa edilir. Dolayısıyla sebepliliği reddetmek, yalnızca doğa düzenini değil, aklın işlevini de ortadan kaldırmak anlamına gelir. Bu nedenle İbn Ruşd, mantık disiplininin temel ilkesine *sonuçlar ancak nedenler aracılığıyla bilinebilir* özel bir vurgu yapar. Mantığın, tümevarımın ve bilimsel bilginin tüm yapısı bu ilke üzerine kuruludur. Zira neden-sonuç arasındaki zorunlu ilişki olmaksızın, aklın kavrayışı yalnızca duysal verilere indirgenir ve bilgi, süreksiz izlenimlerin toplamı hâline gelir. Bu durumda ortaya çıkan şey, İbn Ruşd'ün ifadesiyle epistemolojik bir yıkımdır. Çünkü eğer sebepler yok sayılırsa, varlıkların bilinebilirliği de ortadan kalkar; kesin bilgi imkânsızlaşır ve düşünce, rastlantısal zannın sınırlarına hapsolür. İbn Ruşd için sebepliliği inkâr etmek, yalnızca fizikî dünyanın düzenini değil, insan aklının bilme kapasitesini de fiilen inkâr etmektir.¹⁴⁰

İbn Ruşd, bu akıl yürütmeden hareketle derin bir epistemolojik argüman geliştirir. Ona göre zorunlu bilgiyi reddeden kimse, kendi reddinin de zorunlu olmadığını kabul etmek zorundadır. Bu ise düşüncenin kendi mantıksal temelini iptal etmesi anlamına gelir. Bu argüman, kelâmcıların sebeplilik karşıtı tutumlarının içsel bir çelişki taşıdığını açıkça gösterir. Zira sebepliliği reddeden biri, aynı anda bu reddin doğruluğunu temellendirecek hiçbir rasyonel

¹³⁹ İbn Ruşd, *Tehāfutu 't-Tehāfut*, 631-632.

¹⁴⁰ İbn Ruşd, *Tehāfutu 't-Tehāfut*, 633-634.

ilkeye sahip değildir. Nedensel zorunluluğu ortadan kaldırdığında, kendi düşüncesinin doğruluğunu zorunlu olarak ileri sürme imkânı da kalmaz. Böylece, her bilgi iddiası olumsal hâle gelir ve akıl, kendi kesinlik ölçütünü kaybeder. İbn Ruşd'ün bu yaklaşımı hem mantıksal tutarlılığı koruma çabasıdır hem de bilginin ontolojik temellerini savunan bir rasyonalite anlayışını yansıtır. Ona göre, sebep–sonuç bağı yalnızca doğa düzeninin zorunlu bir ilkesi değil, aynı zamanda düşüncenin kendi meşruiyetinin de koşuludur.¹⁴¹

3.2. İkinci Argüman, Birinci Yaklaşım: İlkelerin Etkisi ve Eşyanın Tabiatı

El-Ğazālî'ye göre, filozoflar geçici olaylar ve duyulur dünyada meydana gelen fiziksel oluşları, semavî ilkelerin etkisiyle açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre, varlıklar sahip oldukları kabul istidadı ile bu ilkelerin etkilerini almaya elverişlidir; dolayısıyla belirli koşullar bir araya geldiğinde sonuçlar zorunlu olarak ortaya çıkar. Güneş'ten ışığın zorunlu olarak yayılması örneğinde olduğu gibi, bu etkiler de ne rastlantısal ne de bilinçli bir tercihin ürünüdür; bilakis varlıkların tabiatına içkin bir zorunluluk gereğidir. Bu sistemde semavî ilkeler gerçek anlamda fail neden konumunda değildir. Onların işlevi, varlıkların kendi doğalarında taşıdıkları istidatlara uygun şekilde etkide bulunmaktır. Her varlık, bu etkilere ancak kendi istidadının derecesi ölçüsünde katılır. Böylece oluş ve değişim süreci, Tanrı'nın doğrudan iradesine değil, varlıkların doğalarındaki potansiyel kabiliyetlere bağlanmış olur.¹⁴²

El-Ğazālî, filozofların bu yaklaşımını eleştirirken klasik “ateş ve pamuk” örneğini kullanır: “Yakma özelliğine sahip bir ateş ve aynı türden iki pamuk bulunsun. Eğer bu iki pamuk aynı anda ateşe temas etse, biri yanıp diğeri yanmadan kalabilir mi?” Bu örnek, onun nazarında filozofların sistemindeki çelişkiyi açığa çıkarır. Çünkü ona göre bu görüşte Tanrı'nın ihtiyarî fiil özelliği ortadan kalkmaktadır. Zira filozoflara göre semavî ilkeler bilinçli bir iradeye sahip olmadıkları için onların etkileri zorunludur; bu zorunluluk da nesnelere doğalarına içkin kabul yeteneğine bağlıdır. Böylece Tanrı'nın kudreti ve iradesi fiilî alandan dışlanmış olur; zorunluluk ilkesi ilahî iradenin yerini alır. Bu şekilde el-Ğazālî, filozofların kozmolojik açıklamasının görünüşte düzenli ve tutarlı, fakat teolojik olarak Tanrı'nın iradesini geçersiz kılan bir yapı sergilediğini vurgular.¹⁴³

¹⁴¹ İbn Ruşd, *Tehāfutu 't-Tehāfut*, 633-634.

¹⁴² El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 168.

¹⁴³ El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 169.

El-Ġazālī, filozofların yukarıda belirtilen nedensellik anlayışının mucize fikriyle bağdaşmadığını savunur. Ona göre filozofların ortaya koyduğu mantık takip edildiğinde, Hz. İbrāhīm'in ateşe atıldığında yanmaması gibi mucizeler, tabiat düzenine aykırı oldukları için aklen imkânsız hâle gelir. Zira bu görüşte, ateş “yakıcı” bir nitelik taşıdığı sürece ve pamuk (ya da beden) “yanıcı” bir tabiatta oldukça, bu iki unsurun bir araya gelmesi zorunlu olarak “yanma” fiilini doğurmak durumundadır.¹⁴⁴ El-Ġazālī, bu düşünceyi iki aşamalı bir argümanla eleştirir. İlk olarak, *Tehāfutu'l-Felāsife*'nin birinci meselesinde geliştirdiği yaklaşım çerçevesinde, semavî ilkelerin zorunlu ve iradesiz bir biçimde etkide buldukları yönündeki iddiayı reddeder. Ona göre Tanrı'nın fiilleri, filozofların öne sürdüğü gibi ontolojik bir zorunluluğun sonucu değil, mutlak irade ve ihtiyar ile gerçekleşir. El-Ġazālī bu noktada şu şekilde ifade eder: “Pamuğun ateşe dokunmasıyla birlikte, yakma fiilini iradesiyle yaratan failin bu fiili yaratması zorunlu değildir; aksine, failin o anda yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür.” Bu yaklaşım, ilahî fiillerin hiçbir şekilde belirli sebeplere bağlı olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla Allah, dilediği anda, dilediği şeyi, dilediği biçimde yaratabilir. Böylece el-Ġazālī hem nedenselliğin zorunlu yapısını kırar hem de mucizeyi hem düşünsel hem teolojik açıdan mümkün kılar.¹⁴⁵

El-Ġazālī'ye göre, sebep ile sebepli arasındaki ilişkinin ontolojik düzeyde zorunlu olmaması, yani bu ilişkinin varlık düzeninde içkin bir gereklilik taşımaması; her fiilin yalnızca failin iradesine bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmek anlamına gelir. Bu kabul, ilk bakışta oldukça radikal metafizik sonuçlar doğurur. Çünkü bu durumda evrendeki her olayın meydana gelip gelmemesi bütünüyle ilâhî iradenin takdirine bağlı hâle gelir. Dolayısıyla herhangi bir olayın gerçekleşmesi de gerçekleşmemesi de aklen mümkün olur; başka bir ifadeyle, her şey mümkündür ama hiçbir şey zorunlu değildir. Bu yaklaşım, doğa yasalarının zorunlu değil, sadece alışkanlık biçiminde işlediği düşüncesini temellendirir. El-Ġazālī, bu pozisyonun kelâm geleneğinde daha önce gündeme gelen bazı itirazları yeniden doğuracağını farkındadır. Bu nedenle el-Ġazālī, *Tehāfutu'l-Felāsife*'de yalnızca filozofların görüşlerini reddetmekle yetinmez; aynı zamanda kendi yaklaşımının doğurabileceği muhtemel eleştirileri muarızlarından önce kendisi dile getirir. Bu yöntemi, hem diyalektik bir strateji olarak kullanır hem de kendi düşüncesinin iç tutarlılığını güçlendirmeyi amaçlar. O bu yöntemi şu ifadeyle özetler:

“Bu görüş bir takım çirkin imkansızlıkları kabullenmeye yol açar. Eğer

¹⁴⁴ El-Ġazālī, *Tehāfut'ul-Felāsife*, 169.

¹⁴⁵ El-Ġazālī, *Tehāfut'ul-Felāsife*, 169.

sebepler ile sebeplililer arasında gerekli olan ilişki kabul edilmez ve olan yapanın iradesine nispet edilirse -halbuki iradenin de belli bir yöntemi bulunmayıp çeşitli şekilde gerçekleşmesi mümkündür- bu takdirde her birimiz, kendi önünde yırtıcı hayvanların, alevli ateşin, yüksek dağların ve öldürmeye hazır düşmanların bulunduğunu fakat yüce Allah onları görme fiilini onda yaratmadığı için göremediğini mümkün saymalıyız!”¹⁴⁶

El-Ġazālī, bu tür eleştirilere karşı Eş‘arī kelâm geleneğinin sebeplilik anlayışını savunacak biçimde “adet teorisi” üzerinden insan bilgisini yeniden temellendirir. Ona göre evrende gözlemlenen düzenlilik, olayların belirli bir sıra ve süreklilik içinde meydana gelmesi, ontolojik bir zorunluluk değil, Allah’ın iradesiyle bu düzenin sürekli biçimde yaratılmasının bir sonucudur. Bu görüş, doğa yasalarının kendinde zorunlu olmadığını, sadece alışkanlık biçiminde tekrarlanan ilahî fiiller olduğunu öne sürer. Dolayısıyla el-Ġazālī’ye göre bilgi, sebepler arasındaki zorunlu bağların keşfi değil; Allah’ın zihnimize sürekli tekrarladığı ardışıklık düzeninin idrakidir. Bu anlayışta insan, olaylar arasındaki düzeni zorunlu olarak değil, yalnızca tecrübe ettiği sürekli birliktelik olarak kavrar. Böylece bilgi, dış dünyadaki sebep–sonuç bağlarının mahiyetini değil, Tanrı’nın iradesiyle sürdürülen düzenin algısal sürekliliğini yansıtır.¹⁴⁷

El-Ġazālī, burada Allah’ın mutlak kudretinin her şeyi mümkün kıldığını, ancak bu kudretin keyfi bir biçimde işlemediğini vurgular. Ona göre Tanrı’nın fiilleri, salt bir güç gösterisi değil, hikmet ve ilim ilkeleriyle uyum içinde cereyan eder. Allah, kendi ezeli bilgisi doğrultusunda, insanların bilgiye ve tecrübeye güvenini sarsmayacak şekilde evrendeki düzeni sürdürür. Bu nedenle, mucize niteliğindeki olağanüstü olayların sürekli meydana gelmemesi, Allah’ın kudretinin sınırlılığından değil, hikmetine dayanan bir tercihten kaynaklanır. El-Ġazālī’ye göre Tanrı’nın iradesi mutlak olsa da bu irade kaotik veya düzensiz bir biçimde

¹⁴⁶ El-Ġazālī, *Tehāfut’ul-Felāsife*, 169-170.

¹⁴⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam-Türk Ansiklopedisi*, cilt I (İstanbul: MEB Yayınları, 1995), 68; adet kavramı, alışılmış, alışlagelen ve aynı tarzda devam eden şey manalarına gelir, terim olarak âdetullah kâinattaki olayların düzenli tekrarı ve bu tekrarin ilahî iradeye dayalı alışkanlık niteliğini ifade eder; el-Cabirī, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 235; el-Ġazālī’nin sebeplilik konusundaki görüşlerinin imkân ilkesi ile açıklamaya çalışmış olması önemli diğer bir husustur, çünkü bu şekilde belirlenen yol Mu‘tezile ve Eş‘arī kelimcilerin eşyanın tabiatı hakkında görüşleri belirleyen ve felsefi anlamdaki sebeplilik ilkesinin reddini içeren adet teorisinin kabulünü içermektedir. Dahası kelimcilerin atomculuk fikrinin temeli de bu ilkeye dayanmaktadır.

işlemez; bilakis, yaratılmış düzenin istikrarını koruyacak şekilde tecelli eder. Nitekim el-Ğazālī bu durumu şöyle ifade eder: “Allah’ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven kalplerden silinir bu sebeple Allah olağanüstü olayı yaratmaz.”¹⁴⁸

Marmura’nın isabetle belirttiği üzere el-Ğazālī’nin burada yaptığı şey yalnızca Eş’arī kelamcılarının sebeplilik anlayışını savunmak değildir; aynı zamanda bu anlayışı, kendisine yöneltilen veya yöneltilecek olan akıl dışı ve ifratçı suçlamalardan korumaktır. Böylece Eş’arī düşünceyi hem felsefi hem teolojik düzeyde savunulabilir kılmayı amaçlar. Zira ona göre bu eleştiriler Eş’arī düşüncenin mahiyetini anlamaktan ziyade, yüzeysel ve indirgemeci yaklaşımların ürünüdür.¹⁴⁹

Goodman’a göre sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddetmenin doğuracağı epistemolojik ve ontolojik sorunlar yalnızca el-Ğazālī’ye yönelik bir eleştiri değildir. Benzer itirazlar daha önce Mu‘tezile’nin geliştirdiği atomcu kozmolojiye de yöneltilmiştir. Zira bu yaklaşım varlıkta gözlemlenen düzenin ve nedensel ilişkilerin tamamen ilahi iradeye dayalı olduğunu savunur. Ancak bu düşüncenin insan bilgisinin ve düzen algısının temellerini sarsabileceği endişesi, Eş’arī kelamcılarını “kesb”¹⁵⁰ (iktisap) teorisi aracılığıyla vesileci atomculuğu daha esnek ve işlevsel hâle getirmeye sevk etmiştir. Goodman’a göre el-Ğazālī, bu gelenekten hareketle aynı eleştirilerden kurtulmayı ve kendi pozisyonunu güçlendirmeyi amaçlamaktadır.¹⁵¹

Wolfson, bu meseleyi Goodman ve Marmura’ya kıyasla daha radikal bir biçimde değerlendirir. Ona göre el-Ğazālī’nin formüle ettiği sebeplilik anlayışı, Tanrı’yı yalnızca varlığın ilk nedeni olarak değil, evrendeki her bir tikel olayın doğrudan olarak konumlandırır. Bu yaklaşım, klasik vesileci görüşü andırmakla birlikte, ondan daha derin bir metafizik bağlılık içerir. Tanrı’nın yaratıcı kudreti yalnızca kozmik düzenin başlangıcını değil, aynı zamanda en basit fiziksel olayları dahi kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Wolfson’a göre el-Ğazālī’nin sistemi, Tanrı’nın yaratıcı kudretini yalnızca kozmik düzenin başlangıcına değil, aynı zamanda en basit fiziksel olaylara örneğin bir taşın düşmesi, bir pamuğun yanması, bir kalbin atması kadar genişletir. Bu, Tanrı’nın yaratma fiilinin her an yeniden cereyan eden bir eylem olduğu

¹⁴⁸ El-Ğazālī, *Tehāfut’ul-Felāsife*, 170-171.

¹⁴⁹ Marmura, “Al-Ğazālī’s Second Casual Theory”, 85-112.

¹⁵⁰ Hüseyin Aydın, “Eş’arī’nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi,” *İslâmî İlimler Dergisi* 6, no. 2 (2011): 7-38.

¹⁵¹ Lenn E. Goodman, “Did Al-Ghazālī Deny Causality?”, *Studia Islamica* 47 (1978): 83-120, 101; Hüseyin Aydın, “Eş’arī’nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/2, (Güz 2011): 7-38.

düşüncesine dayanır.¹⁵²

Bu noktada asıl ihtilafın Tanrı'nın sıfatlarının nasıl konumlandırıldığı meselesinde düğümlendiği söylenebilir. Filozoflar Tanrı'yı saf akıl (*el-'aql el-mahz*) ve kudret ilkesi üzerinden tasavvur ederken, el-Ġazālî Tanrı'nın hem ilim hem irade hem de kudret sıfatlarını asli bir biçimde muhafaza ederek sistemini inşa etmeye çalışır. Ona göre ilahî fiiller, zorunlulukla belirlenmiş bir akışın değil, mutlak irade ve kudretin eseri olarak anlaşılmalıdır.

Filozofların “zorunluluk” anlayışı, âlemdeki sebep–sonuç ilişkilerinin zorunlu ve değişmez bir düzen içinde cereyan ettiği fikrine dayanır. Onlara göre semavî akıllar ve ilkeler, varlıkların fiillerini zorunlu olarak belirler; ateşin yakması ya da Güneş'in ışık saçması gibi örnekler bu türden nedensel zorunluluk olarak görülür. Bu yaklaşımda Tanrı'nın fiilleri de kendi zatından taşan aklı zorunluluklarla açıklanır.

Buna karşılık el-Ġazālî için “zorunluluk” kavramı, Tanrı'nın kudretiyle bağdaşmayan beşerî bir kısıtlamadır. Ona göre Tanrı'nın fiillerini zorunluluk altına almak, O'nu adeta kozmik bir yasaya tâbi kılmak anlamına gelir. El-Ġazālî, burada özellikle “aklen muhal” ile “zorunluluk” arasındaki farkı vurgular: Aklen muhal olan şey (örneğin hem var hem yok olan bir şey) zaten tasavvur edilemez; fakat “zorunluluk” iddiası, Tanrı'nın irade ve kudretini kısıtlayan yanlış bir felsefî varsayımdır. Dolayısıyla el-Ġazālî'ye göre Allah'ın fiilleri zorunlu bir akışın değil, ezeli ilmin, mutlak iradenin ve sınırsız kudretin sonucudur.¹⁵³

Böylece filozoflarda Tanrı, varlıkların zorunlu düzeninin kaynağı olarak aklı bir ilke hâline gelirken; el-Ġazālî'de Tanrı, hiçbir zorunluluğa tâbi olmayan, fiillerini ezeli ilmi, mutlak iradesi ve sınırsız kudretiyle gerçekleştiren özgür bir fail olarak temellendirilir.

Argümanı kaldığımız yerden incelemeye devam ettiğimizde, el-Ġazālî'nin Hz.

¹⁵² Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 440; bu yönüyle Wolfson, Gazālî'nin görüşlerinin Philoncu nedensellik (Philon, Tanrı'yı yalnızca başlangıçta evreni yaratan ilk neden (causa prima) olarak değil, her an evrende faal olan sürekli neden (causa continua) olarak görür.) anlayışının bir yeniden gözden geçirilmesi olarak düşünülebileceğini belirtir.

¹⁵³ Burada bir parantez açarak Courtenay'ın görüşüne bakacak olursak; *Tehâfutu'l-Felâsife'nin* on yedinci meselesine odaklanan Courtenay, el-Ġazālî'nin nedensel ilişkilerde zorunlu bağ fikrini reddettiğini, ancak Tanrı'nın evrende süreklilik arz eden düzeni yine sebepler aracılığıyla yürüttüğünü kabul ettiğini belirtmektedir. Courtenay'e göre el-Ġazālî'nin burada yaptığı şey, ontolojik zorunluluğu reddetmekle birlikte fenomenolojik düzeyde sebepler arasındaki düzeni inkâr etmemektir. Bkz. J. Courtenay, “The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalists,” *Harvard Theological Review* 66 (1973): 77; bu konu hakkında *Tehâfutu'l-Felâsife'nin* on yedinci meselesini yapısal, bağlamsal ve semantik düzeyde çözümleyerek farklı bir görüş geliştiren Alon'a baktığımızda; el-Ġazālî'nin aslında kelamcılarının ve filozofların sebepliliğe ilişkin iki zıt yaklaşımını uzlaştırmaya çalıştığını ileri sürmektedir. Alon'a göre el-Ġazālî Tanrı'nın fiillerinde fiziksel sebeplerden yararlandığını ve bu çerçevede evrende “imkansızlığın” da mevcut olduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşım onun yalnızca epistemolojik zorunluluğu değil, aynı zamanda belli ölçüde ontolojik zorunluluğu da kabul ettiğini düşündürmektedir. Bkz. I. Alon, “Al-Ghazālî on Causality,” *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980): 397–405.

İbrahim'in ateşe atıldığı hâlde yanmamasını açıklamak için filozofların önerdiği iki temel varsayımı da reddettiği görülür. Ona göre bu olağanüstü olay sebeplilik ile açıklanamaz. El-Ğazālî'ye göre bu durumun en doğru ve makul açıklaması Allah'ın iradesiyle ya doğrudan ya da melekler aracılığıyla, ateşe yanma etkisini engelleyen yeni bir nitelik vermesi veya Hz. İbrahim'e yanmaya karşı koruyucu bir vasıf kazandırmasıdır. Bu açıklama hem el-Ğazālî'nin ısrarla vurguladığı “failin yalnızca Allah olduğu” görüşüyle hem de Eş'arî gelenekteki adetullah anlayışına uygundur. Bu yaklaşım tabiatta gözlemlenen düzen ve nedensel ardışıklık, ontolojik bir zorunluluğun değil, Tanrı'nın iradesinin ve hikmetinin bir sonucu olduğu teziyle uyumludur. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Tanrı, dilediği anda bu düzeni sürdürebileceği gibi dilediğinde de askıya alabilir.¹⁵⁴

Bu konuda bir yorum geliştiren İbn Ruşd, el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife'de* filozoflara yönelttiği, “ilkelerin doğası gereği ve zorunlu olarak etki ettiği; fakat bu etkinliğin herhangi bir seçme ya da iradi tercih içermediği” şeklindeki ithamını reddetmektedir. Ona göre bu iddia el-Ğazālî'nin kastettiği İslam filozoflarına ait değildir ve onlara isnat edilmesi de doğru değildir. Zira filozofların görüşü, ayrık ilkelerin seçimle değil, tabiatları gereği etki ettikleri yönündedir. Ancak burada kasıt onların gelişigüzel etkide bulunmaları değildir. Aksine bu etki, varlıkta eksik olanı yetkinleştirme ve varlığın düzenini muhafaza etme yönünde işler.¹⁵⁵

İbn Ruşd'e göre filozoflar varlıkların tabiatında bulunan eksiklikleri tamamlamak ve onları en yüksek mümkün yetkinliğe ulaştırmak amacıyla bu etkin sürecin işlediğini savunurlar.¹⁵⁶ Dolayısıyla bu süreç bilinçli bir seçme anlamında değil; hikmetin ve düzenin gereği olarak zorunlu bir biçimde işler. Bu bağlamda el-Ğazālî'nin özellikle Hz. İbrahim'in ateşe atılması hadisesine ilişkin filozoflara yönelttiği eleştirileri yersiz ve dayanaksız bulur. Dahası İbn Ruşd, bu tür bir yaklaşımın İslam filozoflarına değil, ancak zındıklara ait olabileceğini ifade eder. Çünkü ona göre hakiki filozoflar şeriatın temel ilkeleriyle çatışacak herhangi bir görüşü savunmaktan imtina ederler. Çünkü bilgeliğin ve erdemin gereği, insanın şeriatla uyumlu düşünmesidir. Aksi yönde bir tavır yalnızca epistemolojik bir sapma değil, aynı zamanda ahlaki ve dinî bakımdan da ciddi bir sapkınlıktır. Dahası İbn Ruşd böyle bir iddiada bulunanların cezalandırılmayı hak ettiğini söyleyecek kadar bu tavrı keskin bir biçimde reddetmektedir.¹⁵⁷

İbn Ruşd, el-Ğazālî'nin failin yalnızca failin, yani Allah'ın iradesiyle meydana geleceği

¹⁵⁴ el-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 171.

¹⁵⁵ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 638.

¹⁵⁶ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 638.

¹⁵⁷ İbn Ruşd, *Tehāfutu't-Tehāfut*, 638-639.

yönündeki görüşüne de itiraz etmektedir. Ona göre eğer bir fiilin gerçekleşmesi ilahi iradenin mutlak keyfiyetine bağlıysa bu durumda evrende sürekli ve tutarlı bir düzenin varlığından söz etmek mümkün değildir. Daha önce de belirtildiği üzere bu durum kesin bilgiye ulaşmayı imkânsız hâle getirir. Çünkü kesin bilgi, varlıkları olduğu gibi bilmek demektir. Ona göre eğer Allah'ın fiilleri bilinemez ise ve kendi içinde mahiyeti meçhul bir tabiata sahipse, bu durumda O'nun herhangi bir fiili ne zaman yaratacağı ya da ne kadar sürdüreceğini bilmek imkânsız olur. Bu ise ona göre bilginin nesnesinin istikrarsız ve muğlak olduğu bir evrende, sağlam bir bilgi yapısının kurulamayacağı anlamına gelir.¹⁵⁸ El-Ġazālî bu tür itirazları önlemek için “Allah, insanlarda mucize anlarında, o andaki duruma dair doğru bilgi yaratır” şeklinde bir açıklamaya başvurursa da İbn Ruşd bu savunmayı ikna edici bulmaz. Ona göre bizde yaratılmış olan bilgi, sürekli olarak ancak var olan nesnenin tabiatına bağlı olan bir şeydir. Yani bilgi, ancak nesnelerin kendi içsel yapılarının ve tabiatlarının istikrarı sayesinde mümkündür.

İbn Ruşd, bu konuda özellikle el-Cuveynî'yi bu eğilimin en belirgin temsilcisi olarak gösterir.¹⁵⁹ Ona göre el-Cuveynî'nin kabul ettiği sürekli yaratma ve sebepliliğin inkârı fikri, nesnelerin sabit bir tabiatı olduğu düşüncesini ortadan kaldırmakta ve bilgi imkanını temelden sarsmaktadır. Bu sorunun çözümü ise İbn Ruşd'e göre oldukça nettir ve varlık yapısının ontolojik düzeniyle ilgilidir. Ona göre var olan nesnelere ikiye ayrılır: *karşıtlar* ve *uygunlar*. Bu kategoriler varlığın içsel düzeninin temelidir. Eğer uygunlar (birbirini tamamlayanlar) birbirinden ayrılabilseydi karşıtların da birlikte bulunması mümkün olurdu, ancak bu mümkün olmadığından birlikte bulunmaları da mümkün değildir. Zira doğada karşıtlar aynı anda mevcut olamaz ve uygun olan şeyler de zorunlu olarak birlikte bulunur. Bu, doğada gözlemlenen düzenin ve nedensel sürekliliğin temel yasasıdır. İbn Ruşd bunu “Allah'ın varlıklardaki hikmeti ve yaratılmış nesnelereki sünneti (tabii yasası)” olarak adlandırır.¹⁶⁰

Sonuç olarak İbn Ruşd, kelamcılarının başvurduğu adet teorisinin Tanrı'ya değil, nesnelere ait olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre kelamcılarının adet dediği şey, filozofların tabiat kavramı ile aynıdır. Dolayısıyla ontolojik düzenin kaynağı ilahi iradenin keyfiliği değil, varlıkların özsel ve sabit tabiatlarıdır. Bu nedenle ona göre el-Ġazālî'nin sebeplilik eleştirisi hem bilgi teorisi açısından hem de ontolojik süreklilik bakımından ciddi tutarsızlıklar barındırır.¹⁶¹

Tüm itirazlarının yanı sıra İbn Ruşd, eşyanın tabiatının inkâr edilmesinin doğrudan aklın

¹⁵⁸ İbn Ruşd, *Tehāfutu 't-Tehāfut*, 643.

¹⁵⁹ İbn Ruşd, *Tehāfutu 't-Tehāfut*, 657-658.

¹⁶⁰ İbn Ruşd, *Tehāfutu 't-Tehāfut*, 657-658.

¹⁶¹ İbn Ruşd, *Tehāfutu 't-Tehāfut*, 643-644.

işleyişine yönelik yıkıcı sonuçlar doğuracağını dile getirir. Ona göre bir şeyin tabiatının olmadığını iddia etmek, bizzat aklın da bir tabiatı olmadığını kabul etmeyi zorunlu kılar. Ancak bu kabul edildiğinde aklın doğruluk ve gerçeklik ile kurduğu bağ da temelden kopar. Zira aklın tabiatı yoksa akılda var olan doğruların da nesnel varlıkların doğruluğu ile hiçbir ilişkisi kalmaz. Bu da bilginin tüm nesnellliğini ve gerçeklik iddiasını ortadan kaldırır. Bu nedenle İbn Ruşd kelamcılarının bu düşüncenin doğal sonucunu kabul etmekte zorlanacaklarını ve muhtemelen “şart ile şartlının, şey ile tanımın, şey ile nedenin ve şey ile kanıtın” arasındaki zorunlu ilişkiyi inkâr etme yoluna gideceklerini ileri sürer. Ancak bu yol onun nazarında yalnızca sofistlerin benimseyebileceği bir düşünme biçimidir. Zira sofistler hakikatin olmadığını veya hakikatin yalnızca görelî olduğunu savunurlar. Dolayısıyla kelamcılarının bu pozisyona sürüklenmeleri, akıl ve bilgi adına yıkıcı bir sonuçtur.¹⁶²

3.3. İkinci Argüman, İkinci Yaklaşım: Mucizelere Dair Açıklama

Arapça ‘a-c-z (عجز) kökünden türeyen *mu‘cize* kavramı, sözlükte “güç yetirememe, acizyet, karşı koyulamayan şey” anlamlarına gelir. İslam düşüncesinde ise terim olarak peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğunu göstermek üzere Allah’ın yaratmasıyla, olağan tabiat düzenini aşan, benzerini insanların getirmekten âciz kaldığı ve genellikle meydan okuma (teheddî) şartıyla gerçekleşen hârikulâde olay olarak tanımlanır.¹⁶³

Mucize meselesi yalnızca peygamberlik kurumunun epistemolojik bir kanıtı olarak değil, aynı zamanda Tanrı ve âlem ilişkisinin mahiyeti bağlamında derin bir metafizik problem olarak İslam düşünce tarihinde belirleyici bir yere sahiptir. Bu bağlamda tartışma iki temel ekseninde şekillenmiştir: Tanrı’nın kudreti mutlak mıdır? ve Evren zorunlu nedensel ilişkilere mi dayanır? Bu sorular etrafında şekillenen mucize tartışması, doğrudan Tanrı’nın iradesi ile âlemdeki düzen arasındaki ilişkiyi konu edinir.

Tartışmanın en sert ve sistematik biçimini el-Ğazālî’nin *Tehāfut* geleneğiyle başlattığı felsefe eleştirisinde görmek mümkündür. El-Ğazālî’nin mucizeyi mümkün kılacak şekilde nedensel zorunluluğu reddetmesi ve bu reddiyeyi Tanrı’nın mutlak kudretiyle temellendirmesi İslam kelamı ile İslam felsefesi arasında temel ayrışma noktalarından birini oluşturur.

El-Ğazālî, mucizeyi klasik Eş‘arî öğretiyi uyumlu şekilde doğa yasalarının askıya alınması ve muhataplarını aciz bırakan olağanüstü bir Tanrısal fiil olarak tanımlar.¹⁶⁴ Ona göre

¹⁶² İbn Ruşd, *Tehāfutu’l-Tehāfut*, 643-644.

¹⁶³ Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Şubat 2019).

¹⁶⁴ El-Ğazālî, *el-İktisād fi’l-İtikād*, ed. Hüseyin Atay ve İbrahim Ağah Çubukçu (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 191–192, 202, 188–189, 203–210. El-Ğazālî, *el-İktisād*’ta “Şeriat ancak mucizeye bakmakla sabit olur.” “Mucize

mucize, aklî anlamda imkânsız olan durumların dışında her şeye kadir olan Tanrı'nın irade ve kudretinin doğrudan tezahürüdür. Bu bağlamda mucize, yalnızca peygamberliğin doğruluğunu teyit eden bir olay değil, aynı zamanda Tanrı'nın evren üzerindeki mutlak tasarrufunun en açık göstergesidir.¹⁶⁵

El-Ğazālî'nin tanımıyla mucize “Tanrı'nın, peygamberini tasdik etmek amacıyla evrendeki alışılmış düzeni (âdeti) bozması ve bu yolla muhataplarını aciz bırakması” şeklindedir.¹⁶⁶ Bu yaklaşım el-Ğazālî'nin sebeplilik eleştirisiyle doğrudan bağlantılıdır. Ona göre, Mu‘tezile ile başlayan ve İbn Sînâ'da zirveye ulaşan sebeplilik konusu, doğrudan evren tasarımı ile iç içe geçmiştir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere İslam filozoflarının savunduğu şudür teorisine dayalı zorunlu sebeplilik, Tanrı'nın mutlak kudreti ve fiili üzerinde ciddi bir sınır oluşturmaktadır. Onun eleştirisi de tam bu noktadan olacaktır. Ayrıca el-Ğazālî'nin bu eleştiride sıkça “filozoflar” ifadesini kullandığı görülse de aslında eleştirisinin merkezinde İbn Sînâ bulunur. Zira bu konuyu eleştirirken İbn Sînâ'nın sebeplilik anlayışını, şudür öğretisini ve zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımını hedef alır.¹⁶⁷

3.3.1. Mutehayyile Gücüne Ait Mucize

El-Ğazālî'ye göre filozofların mucizeyi açıklamada başvurduğu ilk düzey *mutehayyile* (hayal) gücüne dayalı mucizedir. Bu yaklaşımda mucize, doğrudan doğa yasalarının askıya alınmasıyla değil, insan zihninin bilişsel yapısı üzerinden açıklanır. Mutehayyile, duyulardan gelen etkileri geçici olarak askıya alarak metafizik düzeyde bulunan *Levh-i Mahfûz*'un suretlerine doğrudan erişim sağlar. Bu erişim, gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan tikel olayların zihinde temessül etmesiyle sonuçlanır. Bu yetenek sıradan insanlar için ancak rüya hâlinde, peygamberlerde ise hem uyanıklık hem de uyku hâlinde ortaya çıkabilir. Filozoflara göre bu durum peygamberliğin ayırt edici yetilerinden biridir ve mutehayyile gücünün olağanüstü derecede gelişmiş olması sayesinde gerçekleşir. Ancak burada söz konusu olan, fiziksel gerçeklikte bir değişim değil; zihinsel düzeyde oluşan temsiller ve sezgisel bilgidir.¹⁶⁸

gösteren herkes davasında haklıdır.” “Kur'an Mucizedir.” “Tanrı, gönderdiği peygamberlerin doğruluğunu sağlamak için kendilerine mucize gösterme imkânı sağlar.” “Mucize peygamberin haberinin doğruluğuna delalet eder.” “Peygamberler, hayret verici hadiselerin ve alışılmamış işlerle doğruluklarını ispat etmişlerdir; peygamberin nübüvveti bir takım olağanüstü fiillerle sabit olmuştur.” ifadeleri ile mucizeden bahsetmektedir.

¹⁶⁵ Bkz. El-Ğazālî, *el-İktisād fi'l-İtikād*, 202.

¹⁶⁶ Bkz. El-Ğazālî, *el-İktisād fi'l-İtikād*, 188-189;

¹⁶⁷ Bkz. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri* (İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2006), 241.

¹⁶⁸ İbn Sina, “Etki ve Edilginin Kısımları,” çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal ve Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, no. 9 (2000): 625; el-Ğazālî, *Tehâfut ul-Felâsife*, 163-164.

3.3.2. Teorik Akıl Gücüne Ait Mucize

El-Ğazālī'ye göre filozofların zikrettiği ikinci tür mucize, teorik aklın gücüne dayalı mucizedir ve bu da temel olarak *sezgi* yani *hadıs* yetisine bağlıdır. Sezgi, zihnin öncüller arasındaki bağı zahmetsiz ve hızlı bir biçimde kurabilme yeteneğini ifade eder. Burada söz konusu olan aklın, normal akıl yürütme süreçlerini atlayarak doğrulara aracısız bir şekilde ulaşabilmesidir.¹⁶⁹

Filozoflara göre, zeki ve güçlü akla sahip bir birey, iki öncülü duyduğunda bu öncülleri birbirine bağlayan orta terimi zihninde kendiliğinden bulur ve sonuca hızla ulaşır. Bu durum, insandan insana değişen bilişsel bir kapasitedir. Bazı bireyler hiçbir dış yardıma ihtiyaç duymadan meseleleri kavrayabilirken bazıları ancak hatırlatma yoluyla, daha az yetkin olanlar ise ancak öğretim ve tekrar yoluyla kavrayabilir. Filozoflar bu farkı genel halk (avâm) ile seçkinler (havâs) arasındaki bilişsel ve varoluşsal ayrım bağlamında temellendirirler. Onlara göre arınmış ve mükemmelleşmiş bir nefis, evrensel aklın bilgilerini doğrudan ve sürekli bir şekilde idrak edebilir. Bu tür bir nefsin öğrenmeye, kıyas yapmaya ya da düşünme sürecine ihtiyacı yoktur; bilginin ona doğrudan aksetmesiyle o, hakikate ulaşır. Bu durum peygamberlere özgü olan teorik akla dayalı mucizedir. Filozoflar, bu olguyu “Nur üstüne nur”¹⁷⁰ ayetiyle ilişkilendirerek açıklamışlardır. Bu benzetmede kandilin ışığı ilahi bilginin akla yansımasını, kandil yağı ise nefsin arınmışlığını temsil eder.¹⁷¹

3.3.3. Nefsin Ameli Gücüne Ait Mucize

El-Ğazālī'ye göre İslam filozofları mucizeyi yalnızca mutehâyyile veya teorik aklın sezgisel gücüyle değil, aynı zamanda nefsin ameli gücü ile de ilişkilendirmişlerdir. Bu anlayışa göre nefis, yeterince yetkinleştğinde yalnızca bedeni değil, doğal dünyayı da etkileyebilecek bir güce ulaşır ve doğal nesnelere üzerinde belirli etkiler meydana getirebilir.¹⁷²

Filozoflar bu durumu nefsin beden üzerindeki etkisine dair gündelik deneyimlerle temellendirirler. Örneğin kişi lezzetli bir yiyeceği hayal ettiğinde tükürük bezlerinin harekete geçmesi ve ağzının sulanması, ip üzerinde yürümeyi deneyen birinin düşmeyi hayal etmesiyle gerçekten düşmesi gibi olgular, nefsin bedensel organlar üzerindeki etkisinin doğrudan göstergeleri olarak kabul edilir. Bu tür örneklerden hareketle filozoflar, nefsin kendi bedeni üzerindeki bu yönlendirici etkisini belirli koşullar altında bedenin dışındaki maddi varlıklar

¹⁶⁹ El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 164.

¹⁷⁰ En-Nür, 24/35.

¹⁷¹ İbn Sīnā, *Etki ve Edilginin Kısımları*, 625; Bkz. El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 164.

¹⁷² El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 165.

üzerinde de icra edebileceğini savunurlar. Bu yaklaşıma göre, insan nefsi -bedenle ontolojik olarak bitişik değil, bağımsız bir cevher olmak bakımından- varlığı gereği bedeni yönetme yetisine sahiptir. Bu durum nefsin yalnızca bedeni değil, dış dünyayı da etkileyebilme potansiyeline sahip olduğu fikrini beraberinde getirir. Nefsin yeterince arınmış ve yetkin hale gelmesiyle sıcaklık, soğukluk, hareket gibi fiziksel değişimleri tetikleyebileceği ve böylece yağmurun yağması, yıldırımın düşmesi ya da depremin meydana gelmesi gibi olaylarda etkili olabileceği ileri sürülür. Bu bağlamda söz konusu olaylar herhangi bir fiziksel nedene bağlı olmaksızın doğrudan insan nefsinin etkisiyle meydana gelebilir ve bu durum, peygamberlere nispet edilen mucizeler bağlamında değerlendirilir. Bununla birlikte bu anlayışın kendi içinde sınırları bulunmaktadır. Zira filozoflar, yalnızca maddi olarak bu tür etkileri kabule elverişli nesne ve durumlar üzerinde böyle bir etkinin mümkün olduğunu savunurlar. Örneğin sıcaklık ve soğukluk gibi değişimler atmosferde nefsin etkisiyle meydana gelebilirken odunun hayvana dönüşmesi ya da Ay'ın bölünmesi gibi maddi yapısı gereği böylesi dönüşümlere kapalı olan olayların bu yolla gerçekleşmesi mümkün görülmez. Aynı şekilde insanın insan spermi dışında başka bir maddeden meydana gelmesi gibi biyolojik yasaların temelden ihlali anlamına gelecek durumlar da bu kapsama dâhil değildir.¹⁷³

El-Ğazālī, filozoflara nispet ettiği mucize anlayışını aktardıktan sonra, onların bu bağlamda ileri sürdükleri görüşlerin tamamını reddetmediğini özellikle belirtir: “Biz onların sözünü ettikleri hiçbir şeyi ve bu türden şeylerin peygamberlere özgü hususlardan olduğunu inkâr etmiyoruz.” Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, el-Ğazālī filozofların mucizeyi açıklama biçimlerine bütünüyle karşı çıkmaz; onların görüşlerinde kısmen doğruluk payı bulunduğunu kabul eder. Bununla birlikte, söz konusu eksik ve bazı yönlerden hatalı bulur. Ona göre filozoflar, mucizenin mahiyetini yalnızca doğal nedenler ve düzen çerçevesinde açıklamaya çalışarak ilahî irade ve kudret boyutunu ihmal etmişlerdir.¹⁷⁴

3.3.3.1. Mucizeyi Sınırlandırmak

El-Ğazālī'ye göre filozoflar mucizeyi kabul etmekle birlikte bu kabulleri ciddi kısıtlamalar içermektedir. Zira onlara göre mucizenin gerçekleşmesi, yalnızca onu kabul etmeye uygun maddî şartların varlığına bağlıdır. Bu yaklaşıma göre odunun hayvana dönüşmesi, insan sperminin attan bir yavru meydana getirmesi, ölü bir insanın yazı yazması ya da Ay'ın ikiye bölünmesi gibi olaylar mümkün değildir. Çünkü bu tür hadiseler doğadaki nesnelere kendi yapısal ve doğal kabiliyetlerini aşmaktadır. Fakat el-Ğazālī'ye göre Tanrı'nın

¹⁷³ İbn Sīnā, *Etki ve Edilginin Kısımları*, 625-626; el-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 164-165.

¹⁷⁴ El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 165.

kudreti ne maddi imkanla ne de doğa yasalarıyla kayıt altına alınıp sınırlandırılmaz.¹⁷⁵

3.3.3.2. Açık Ayetleri Te'vil Etmek

El-Ğazālī, filozofların mucizeye yaklaşımlarının Kur'an'daki açık ayetleri te'vil etmeye mecbur bıraktığını ifade etmektedir. Ona göre filozoflar, mucizeleri maddi imkan ve doğa yasalarıyla açıklanamayınca metaforik veya sembolik yorumlara başvurulmaktadır. Örneğin Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi mucizesini filozoflar yalnızca "sihirbazların sihrini bozan bir temsil" olarak yorumlamaktadır.¹⁷⁶ Aynı şekilde Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına rağmen yanmaması filozoflar için ya ateşin yakma özelliğinin ortadan kaldırılmasıyla ya da Hz. İbrahim'in yanabilir insan bedeninden, yanmayan başka bir yapıya dönüştürülmesiyle açıklanabilecek bir olaydır. Ancak el-Ğazālī'ye göre filozofların bu yaklaşımları, mucizenin bizzat kendisini imkânsız kılmaktadır.¹⁷⁷

3.3.3.3. Mucizeyi Tanrı Yerine Peygambere Bağlamak

El-Ğazālī'nin bir diğer itirazı filozofların mucizeyi doğrudan Tanrı'nın fiili olarak değil, peygamberin nefsi veya onun manevi güçleriyle açıklamaya çalışmalarına yöneliktir. Ona göre filozoflar, mutehayyile gücü, teorik akıl ya da nefsin ameli gücü üzerinden mucizeyi psikolojik ya da metafizik bir yetkinlik sonucu gibi göstermekte; böylece mucizeyi ilahî kudret yerine peygamberin kendi nefsiyle ilişkilendirmektedir. El-Ğazālī'ye göre ise mucize peygamberin doğruluğunu ispat eder ve sadece Tanrı'nın kudretiyle ortaya çıkar.¹⁷⁸

3.3.3.4. Doğadaki Olağan Akışı Korumak

El-Ğazālī'ye göre filozofların temel amacı, doğada gözlemlenen sebeplilik ilkesine dayalı düzeni ve nesnelere kendi tabiatlarından kaynaklanan fiillerini korumaktır. Tam olarak bu nedenle doğadaki her olayın belirli bir düzen ve zorunluluk içinde gerçekleştiğini savunurlar. Ancak aynı zamanda, faal aklın müdahalesiyle bu düzenin hızlandırılabilceğini veya farklı biçimlerde tezahür edebileceğini de kabul ederler. Bu çerçevede, maddede mevcut olan suretin faal akıl tarafından izale edilmesiyle, doğada normal şartlar altında uzun sürede gerçekleşecek bir olayın, daha kısa sürede ve farklı bir suretle meydana gelmesi mümkün hâle gelir. Ancak bu süreç filozoflara göre yine de nedensiz değildir. Aksine insan aklının kavrama kapasitesini aşan daha ince ve gizli bir sebeplilik düzeni içinde işler. El-Ğazālī'ye göre, filozofların bu yaklaşımı, Tanrı'yı doğadaki olağan sebeplilik düzeniyle sınırlandırmak anlamına gelir. Ona

¹⁷⁵ El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 194.

¹⁷⁶ El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 163.

¹⁷⁷ El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 169.

¹⁷⁸ El-Ğazālī, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 172.

göre filozoflar, bu düzenin dışına çıkıldığında bile, mucizelerden veya doğüstü müdahalelerden bahsetmez, aksine hâlâ sebep-sonuç zinciri içinde kalan ancak bizim bilmediğimiz ara sebeplerden bahsetmektedir. Yani hala Tanrı'yı bir kayıtlı sınırlandırmaktadırlar.¹⁷⁹

El-Ğazālî'nin ifadeleri, onun sebeplilik ve varlık düzeni konusundaki düşüncesinin karmaşık ve çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Arpa tohumundan buğdayın, armut tohumundan elmanın çıkmamasını uygunluk ilkesi ile açıklaması, ilk bakışta filozofların doğadaki düzen ve zorunluluk fikrine yaklaşır gibi görünür. Nitekim el-Ğazālî, at spermasından yalnızca atın meydana gelmesini de aynı ilkeye dayandırır. Bu örneklerde, türlerin suret kazanımında işleyen bir tercih ilkesinin bulunduğunu, bu tercihin de her türün kendi suretine öncelik tanınması anlamına geldiğini belirtir. Ancak el-Ğazālî, burada tercih kavramını kullanarak Tanrı'nın iradesini tekrardan vurgular ve bu süreci ilahî irade merkezli bir açıklama çerçevesine yerleştirir. Ona göre suretlerin belirli bir düzende ortaya çıkması, Tanrı'nın dilediği şekilde tercih etmesiyle gerçekleşir. Ne var ki el-Ğazālî, bu açıklamanın hemen ardından şu ifadeyi ekler: “Bizim bilmediğimiz ve bilinmesi insan gücünü aşan birtakım olaylardan ileri gelmektedir. Çünkü bu türlerin suret kazanması ne melekelerin arzusuyla ne de rastgele olmuştur.” Bu cümle, onun düşüncesinde dikkat çekici bir gerilimi açığa çıkarır. Bir yandan sebepliliği Tanrı'nın iradesine bağlarken, öte yandan türlerin suret kazanımında insan aklının kavrayamayacağı gizli bir nedenselliğe veya metafizik düzene işaret eder. Böylece el-Ğazālî, epistemik sınırın bilinciyle hareket ederek, doğa düzenindeki zorunluluğu Tanrı'nın iradesiyle ilişkilendirmeye çalışır; fakat aynı zamanda bu iradenin işleyişini akılla bütünüyle kavramanın imkânsız olduğunu vurgular.¹⁸⁰

Bu açıklama, hem Eş'arî düşüncesinin temel çizgisine paralel bir görünüm arz eder hem de filozofların “cevher-sûret uygunluğu” ve “tabiatların zorunluluğu” anlayışına yaklaşan bir ton taşır. Bu durum, el-Ğazālî'nin metninde anlam katmanlarının çakıştığını ve onun tutarlı bir metafizik çerçeve kurmakta zorlandığını gösteren önemli bir göstergedir. Özellikle *Tehāfut*'ün yirminci meselesinde bu düşünsel gerilim daha belirgin hale gelir. Zira burada da el-Ğazālî, bir yandan sebep-sonuç ilişkisini açık biçimde reddederken, öte yandan varlıkların sahip oldukları güçler ve istidatlar üzerinden işleyen bir düzen fikrine kapı aralamaktadır. Bu ikili yapı, onun felsefi tavrında hem kelâmî teolojinin Tanrı-merkezli irade anlayışını koruma çabasını hem de doğadaki düzenliliği açıklama ihtiyacını aynı anda taşıdığını gösterir:

¹⁷⁹ El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 172.

¹⁸⁰ El-Ğazālî, *Tehāfut 'ul-Felāsife*, 172-173.

“Varlıktaki olayların birbiri ardından gelmesi, gereklilik yoluyla oluşan bir ilişki değildir. Tersine bunlar alışkanlıktandır. Dolayısıyla bunların ötesine geçmek mümkündür. O halde hiçbir sebep bulunmaksızın bu olaylar yüce Allah’ın kudretiyle meydana gelir. Bu tartışmanın ikinci şikkına gelince, şöyle diyebiliriz; söz konusu aşamalardan geçmek birtakım sebeplerle olur; ancak o sebebin bilinen bu sebep olması şart değildir. Aksine ilahi kudret hazinesinde hiç kimsenin bilmediği nice ilginç şeyler vardır ki gördüğünün dışında hiçbir varlık bulunmadığını sanarlar, bunu da inkâr ederler.”¹⁸¹

Bu tespit el-Ġazālî’nin düşünce sistemindeki yapısal gerilimi oldukça net bir biçimde ortaya koymaktadır. Gerçekten de *Tehāfut*’te yer alan iki farklı mucize anlayışı -birincisi sebepsiz doğrudan yaratma, ikincisi ise mevcut doğal düzenin engellenmesi veya hızlandırılması yoluyla yaratma- onun düşüncesinde birlikte yer almaktadır. Her iki açıklamayı da mümkün görmesi el-Ġazālî’nin yalnızca metafizik bir çerçevede değil epistemolojik bir strateji içinde hareket ettiğini düşündürmektedir. Bu bağlamda mümkün kavramının el-Ġazālî için ne ifade ettiğini anlamak gerekir.

El-Ġazālî’ye göre mümkün “zihinsel çelişkiye düşmeyen ve aklen imkânsız olmayan her şey”dir. Bu tanım, İbn Sīnā’dan devralınmış olup klasik İslam mantık ve metafiziğinin temel kategorilerinden birini temsil eder. Ancak el-Ġazālî’nin bu tanımı kelâmî bir bağlama taşıyarak yeniden yorumlaması, onu İbn Sīnā’nın metafizik zorunluluk anlayışından belirgin biçimde ayırır. Zira el-Ġazālî, bu tanımı Tanrı’nın mutlak kudreti karşısında tüm ontolojik zorunlulukları askıya alabilecek bir esneklik içinde kullanır. Başka bir deyişle, mümkün kategorisini yalnızca aklî bir imkân alanı olarak değil, Tanrı’nın iradesinin her an yeniden yaratma gücüyle belirleyebileceği bir varlık alanı olarak düşünür. Bu noktada şu soru gündeme gelir: El-Ġazālî, İbn Sīnā’nın mantıkî imkân teorisiyle Eş‘arî gelenekteki ilahî kudret anlayışını birbirine içkin ve çelişkisiz biçimde bir arada düşünmeyi mümkün mü görmektedir? El-Ġazālî bu soruya doğrudan bir yanıt vermez. Bu nedenle *Tehāfut* eserinden hareketle onun neyi savunduğunu anlamak pek mümkün gözükmemektedir.

4. El-Ġazālî’nin Argümanlarının Burhaniliği Sorunu

Mantiğin kurucusu ve onu ilk sistematik forma kavuşturan düşünür felsefe tarihinde Aristoteles olarak kabul edilir. Onun çalışmaları, özellikle mantık ve kıyas teorisi açısından, İslâm düşünce tarihinde kritik bir dönüm noktasını temsil eder. Aristoteles’e göre insanın

¹⁸¹ El-Ġazālî, *Tehāfut’ul-Felāsife*, 221.

eşyanın hakikatine ulaşma arzusu doğrultusunda felsefeyle ve çeşitli bilimlerle meşgul olması zorunludur. Ancak bu süreçte kesin bilgiye ulaşmanın yegâne yolu, onun ifadesiyle *burhan*, yani demonstratif (kanıtlayıcı) kıyas yöntemidir. Aristoteles bu çerçevede mantığı tüm bilimlerin başlangıç noktası ve epistemolojik temeli olarak konumlandırır; çünkü mantığın nihai amacı, zorunlu öncüllerden zorunlu sonuçlara ulaşmayı sağlayan burhani bilgiye varmaktır.¹⁸²

El-Ğazālî'nin felsefe eleştirisinde karşılaştığı epistemolojik mirasın temelini, Aristoteles'in kıyas teorisi oluşturur. O, *Tehāfutu'l-Felāsife* eserinde filozofları eleştirirken, temel amacının yeni deliller üretmek değil, mevcut delilleri çürütmek olduğunu belirttiğini ifade etmişti. Ancak, bir çürütmenin geçerli ve kabul edilebilir olması için belirli koşulları taşıması gerektiği, aksi takdirde cedel veya retorikten öteye gidemeyeceği ve metnin tutarlılığını zedeleyeceği açıktır. Bu durum, el-Ğazālî'nin özellikle on yedinci meselede burhani bir anlatım ve ispat yöntemi kullanıp kullanmadığı sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun cevabı, onun epistemolojik yaklaşımını daha iyi anlamak açısından önemlidir, zira tecrübe ve duylara verdiği öneme rağmen, el-Ğazālî'nin bilgi anlayışında burhani kıyâsın merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Bu bağlamda, onun burhan kavramına ilişkin temel görüşlerine değinmek gerekmektedir.

4.1. El-Ğazālî'ye Göre Burhan (Apodeictic)

Mantık ilminin son kısmını teşkil eden ve kıyasın uygulanma alanını ifade eden bölüm, literatürde “beş sanat” olarak bilinmektedir. Bu beşli sınıflama burhan, cedel (diyalektik), hitabet (retorik), şiir ve safсата (mugâlata) unsurlarından oluşur. Söz konusu sanatlar, kıyasta öncül konumunda bulunan önermelerin bilgi değeri üzerine gerçekleştirilen epistemolojik bir tasnife dayanır. Beş sanat içerisinde en yüksek bilgi değerine sahip olan burhan, sözlük anlamı bakımından “bir şeyi ispat etmek” ya da “sağlam ve kesin bir delil ortaya koymak” anlamına gelir.¹⁸³ Terim olarak ise *yakīniyyāt* (kesin bilgi veren öncüller) temeline dayanan ve bu öncüllerden oluşan kıyas türü şeklinde tanımlanır.¹⁸⁴

El-Ğazālî'ye göre burhan “kendisinde herhangi bir değişikliğin veya başkalaşımın mümkün olmadığı, ebedî, daimî ve zorunlu olan; dolayısıyla yakîn (kesin bilgi) ifade eden”

¹⁸²O, burhana nasıl ulaşılacağına dair hususları *II. Analitikler* adlı eserinde detaylarıyla birlikte işlemektedir; Aristoteles, *II. Analitikler*, çev. Ragıp Atademir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 10.

¹⁸³İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab* (Kahire: Dārü'l-Ma'ārif, h. 119), 271.

¹⁸⁴El-Curcānî, *Kitābu'l-Ta'rîfāt*, 104; İsmail Hakkı İzmirli, *Fenn-i Menāhic* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329), 17.

şeydir.¹⁸⁵ Ona göre gerçek anlamda burhan, değişmesi veya başka türlü olması tasavvur edilemeyen bilgi demektir. Bu özelliği burhanın yapısal temelini oluşturan öncüllerden kaynaklanır. Çünkü burhanın öncülleri, kendisinde hiçbir şekilde şüphe veya ihtimal barındırmayan, zorunlu doğruluk taşıyan bilgilerden müteşekkildir. Yani burhana dayalı kıyasın temel amacı belirli bir konu hakkında zorunlu ve kesin bilgi elde etmektir.¹⁸⁶ Öte yandan ir şeyi bilmek, aslında o şeyin nedenlerini bilmek anlamına gelir. Daha önce değinildiği üzere bu nedenler Aristotelesçi anlamda dört ana başlıkta sınıflanır: Maddî neden (*causa materialis*), sûri neden (*causa formalis*), fail neden (*causa efficiens*) ve gâî neden (*causa finalis*). Esasen tüm bilimsel etkinlikler ve teorik araştırmalar bu nedenleri ortaya koyma ve anlama amacını taşır. Bu yaklaşım şu örnek üzerinden somutlaştırılabilir:

- Şarap, sarhoş edicidir.
- Her sarhoş edici, haramdır.
- Öyleyse şarap, haramdır.

Bu tarz kıyas kullanımını mantığın hem dinî düşüncede hem de felsefede ortak bir zemin oluşturduğunu gösterir. Kıyasta aracı rolünü üstlenen orta terim aynı zamanda öncüller arasında bağlantı kuran ortak unsurdur. Yukarıdaki örnekte orta terim olan “sarhoş eden”, büyük terim olan “haram”ın küçük terim olan “şarap”a yüklenmesinin illeti konumundadır. Başka bir ifadeyle “şarabın” haramlık hükmü altına alınmasının temel gerekçesi, onun sarhoş edici bir özelliğe sahip olmasıdır. Zira mantıkî yapıda büyük terimin (haram) küçük terime (şarap) yüklenebilmesinin zorunlu sebebi, her iki terimin de orta terim (sarhoş eden) ile kurduğu ontolojik ve kavramsal bağıdır.

Herhangi bir bilginin burhani olarak nitelendirilebilmesi, o bilginin burhan teorisine uygun biçimde üretilmiş olmasını gerektirir. Burhan teorisinin temelini ise sebeplilik ilkesi oluşturur. Bu bağlamda herhangi bir nesneye veya olguya dair zorunlu ve kesin bilgiye ulaşmanın ön şartı, o nesnenin dört nedenden en az birine ilişkin bilgisinin elde edilmesidir. Dolayısıyla burhan sanatının doğru bir biçimde uygulanabilmesi, sebeplilik ilkesinin tutarlı ve geçerli bir şekilde kurgulanmasına bağlıdır demek yanlış olmayacaktır.

Yani sebeplilik ilkesi zorunlu olarak tabiat kavramının kabulünü gerektirir; bu da beraberinde sürekli kesinlik fikrinin benimsenmesini zorunlu kılar. Burada sürekli kesinlikten kasıt, bilimsel araştırmada kullanılan öncüllerin belirli niteliklere sahip olmasıdır. Bu nitelikler

¹⁸⁵ El-Ğazālî, *Mî'yāru'l-İlm*, nşr. Süleymān Dunyā (Kahire: Dār al-Ma'ārif, 1961), 256.

¹⁸⁶ El-Ğazālî, *Mî'yāru'l-İlm*, 246.

şunlardır; tümellik, zorunluluk ve konuya özgünlük. Başka bir deyişle, araştırmanın öncülleri rastlantısal genellemelerden ibaret olmamalıdır; bilakis, evrensel bir geçerliliğe, zorunlu bir bağlayıcılığa ve araştırılan konuya özgü bir belirlenime sahip olmalıdır. Bu ilkeyi somutlaştırmak için insan bedeninde bulunan morluklarla ilgili bir örnek verecek olursak; böyle bir durumla karşılaşan doktor, fenomeni insan bedeni bağlamında ele almak zorundadır. Zira söz konusu morluk, insan tabiatına özgü bir durum olarak değerlendirilmelidir. Onu hayvan biyolojisine ilişkin genel bir olguymuş gibi ele almak, metodolojik bir hata doğurur. Dolayısıyla, doktorun bu araştırmayı yürütürken morluğu insana özgü bir fenomen olarak kabul etmesi, epistemolojik titizlik bakımından zorunludur. Aksi hâlde araştırma, tıp ile zooloji arasında bir yöntemsel karmaşa içine sürüklenecektir. İşte bu örnekte olduğu gibi, bilimsel araştırma, yalnızca olgusal verilerin toplanmasına değil, bu verilerin ait oldukları doğa ve varlık düzenine uygun biçimde kavramsallaştırılmasına da dayanır. Bu da her bilimin kendi konusuna özgü bir doğa anlayışını varsaymasını zorunlu kılar.

Bu noktada şu soru kaçınılmazdır: Sebeplilik ilkesine dayanan burhani bilginin geçerliliği ile el-Ğazālī'nin sebeplilik teorisine yönelttiği eleştiriler arasında bir çelişki söz konusu mudur? Daha açık söylersek: el-Ğazālī'nin metafizik düzlemde sebeplilik ilkesini eleştirirken epistemolojik düzlemde burhanı kabul etmesi, onun düşüncesinde nasıl bir tutarlılık ilişkisine sahiptir? Bu sorunun açığa kavuşturulabilmesi için aşağıda el-Ğazālī'nin burhan türlerine dair tasnifine yer verilecek ve bu bağlamdaki muhtemel kafa karışıklıkları giderilmeye çalışılacaktır.

4.2. El-Ğazālī'ye Göre Burhanın Türleri

El-Ğazālī, burhanı iki temel türe ayırır: *Burhān-ı limmī* ve *burhān-ı innī*. Ona göre bu iki burhan türü mantıkçılar ve fıkıhçılar tarafından farklı terminolojik ifadelerle anılmaktadır. Fıkıhçılar, *burhān-ı limmī*'yi, *burhān-ı ille* (illet temelli burhan) olarak isimlendirirken *burhān-ı innī*'yi ise *burhān-ı delāle* (belirti temelli burhan) şeklinde adlandırırlar. Buna karşın mantıkçılar klasik Aristotelesçi geleneğe daha sadık kalarak doğrudan *burhān-ı limmī* ve *burhān-ı innī* terimlerini kullanmayı tercih ederler.¹⁸⁷

4.2.1. Burhān-ı innī (Varlık Burhanı)

Bu burhan türünün adı Arapçada cümlenin başında kullanılarak vurgu ve pekiştirme işlevi gören “*inne*” edatından türetilmiştir. Bu edat, kendisine isnat edilen önermenin varlık ve

¹⁸⁷ El-Ğazālī, *Mī'yāru'l-İlm*, 245; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (İstanbul: Elis Yayınları, 2012), 212.

doğruluk bakımından kesinliğini ifade eder.¹⁸⁸

Bilgi elde etme süreçlerinde bütün araştırmaların temelde varlık ve neden araştırması olduğu göz önüne alındığında epistemolojik önceliğin daima varlık bilgisine ait olduğu açıkça görülür. Çünkü herhangi bir şeyin nedenlerini araştırmadan önce onun gerçekten var olup olmadığının kesinliğe kavuşturulması zorunludur. Sebebi araştırılacak olan şeyin varlık zemininde teyit edilmesi bilme sürecinin ilk adımını teşkil eder. Bu bağlamda sözgelimi reflü şikâyeti ile doktora danışan bir hasta üzerinden düşünüldüğünde, öncelikle ortada gerçekten bir hastalığın mevcut olup olmadığına dair teşhis yapılmalıdır. Bu teşhis aşamasından sonra söz konusu hastalığın reflü mü, ülser mi yoksa başka bir rahatsızlık mı olduğu tespit edilmelidir. Bu aşamada gerçekleştirilen tüm işlemler epistemolojik açıdan varlık araştırması kapsamına girer. Ancak bu tespitten sonra yani varlığın mahiyeti açıklığa kavuşturulduktan sonra söz konusu hastalığın hangi sebeplerden kaynaklandığına dair illet araştırmasına geçilir. O halde burhân-ı innî, yalnızca varlık bilgisini sağlar. Başka bir ifadeyle bu burhan türü, ilgili şeyin gerçekten mevcut olup olmadığını ve bu mevcudiyetin kesinliğini ortaya koyar; fakat henüz bu varlığın hangi nedenlere dayandığına dair bilgi sunmaz.

El-Ğazâlî'ye göre burhân-ı innî bir şeyi onun etkileri, eserleri veya sonuçları üzerinden ispat etmeye yönelik kıyas türüdür. Bu kıyas sonuçtan sebebe doğru işleyen bir akıl yürütmeyi temsil eder. Başka bir ifadeyle *ma'lûlden* (sonuç) *illete* (nedene) yapılan *istidlal* (çıkarım) bu burhan türü kapsamında değerlendirilir. Bu bağlamda “Orada ateş var” diyen birine, “Neye dayanarak orada ateş olduğunu söylüyorsun?” diye sorulduğunda verilen cevap şu olacaktır: “Çünkü orada duman var; dumanın bulunduğu yerde ateş de bulunur.” Bu mantıksal yapı ateşin orada var olduğu bilgisine ulaşmamızı sağlar ve bu varlık bilgisi dumanın varlığından hareketle zorunlu ve kesin bir şekilde doğrulanır. Ancak bu kıyas türü ateşin neden orada olduğuna, yani onun fail, gâî veya maddî sebeplerine dair herhangi bir açıklama sunmaz. Yalnızca onun varlık durumunu tespitiye yönelik bir bilgi sağlar.¹⁸⁹

4.2.2. Burhân-ı limmî (Neden Burhanı)

Birçok mantıkçı tarafından *burhân-ı 'ille* olarak da adlandırılan *burhân-ı limmî*, Türkçedeki “niçin” sorusuna karşılık gelen Arapça *li-me* (لِمَ) edatından türetilmiştir. Bu terim doğrudan neden veya sebep sorusunu imler. El-Ğazâlî'ye göre bu burhan sürekli ve zorunlu kesinlik sağlayabilmesi bakımından burhan teorisinin en açık ve en güçlü formunu temsil eder.

¹⁸⁸ el-Fârâbî, *Kitābu'l-Elfāzi'l-Musta'mele fî'l-Manṭık: mantıkta Kullanılan Lafızlar*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 45-46.

¹⁸⁹ El-Ğazâlî, *Maḳāşıdu'l-Felasife*, 57; H.A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 440.

burhān-ı limmī, “bir şeyi onun illetleriyle ispat etmeye yönelik kıyas türü” olarak tanımlanır. Bu burhanda akıl yürütme *illetten* (neden) *ma'lūle* (sonuç) doğru işler.¹⁹⁰ Yani sebep bilgisi üzerinden sonuca ulaşılır. El-Ġazālī daha önce burhān-ı innī için verdiği örneği burada tersine çevirir:¹⁹¹

- Orada ateş vardır.
- Ateşin olduğu yerde de duman vardır.
- Öyleyse orada duman vardır.¹⁹²

Bu yapıda ateş (sebep), dumanın (sonuç) varlığına gerekçe oluşturur. Bu çerçevede iki burhan türü arasındaki temel fark açıkça ortaya çıkar: Burhān-ı limmī, *müessirden esere* (sebep → sonuç) doğru işlerken burhān-ı innī, *eserden müessire* (sonuç → sebep) doğru işleyen bir kıyas yapısıdır. El-Ġazālī'ye göre burhān-ı limmī ile elde edilen bilgi, burhān-ı innī ile elde edilenden daha yüksek doğruluk ve kesinlik derecesine sahiptir. Bunun nedeni limmī kıyasın doğrudan neden bilgisine dayanması ve ontolojik zorunluluğa referans vermesidir. Bu sebeple ona göre burhān-ı limmī epistemolojik bakımdan burhān-ı innī'ye kıyasla daha değerli ve daha güçlüdür.

4.3. On Yedinci Meselenin Burhaniliği

Aristoteles'in ifade ettiği üzere hakikatin bilgisine ulaşmak ancak onun nedenine nüfuz etmekle mümkün olur.¹⁹³ Bu söz bağlamında şeylerin hakikatini, özünü veya tabiatını en doğru ve en yetkin biçimde kavramamıza imkân veren epistemik araç burhandır. Çünkü burhanın öncülleri, insan aklının müşterek ilkelerine dayanır ve öz itibarıyla doğru, kesin ve zorunlu niteliktedir. Bu yapıları gereği hiçbir şüpheye veya ihtimale yer bırakmazlar.¹⁹⁴ İşte bu nedenle burhan, klasik mantıktaki beş sanat içerisinde epistemolojik güvenilirlik bakımından en üst

¹⁹⁰ El-Ġazālī, *Mi'yāru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 243.

¹⁹¹ El-Ġazālī, *Maḳāşid*, 120.

¹⁹² El-Ġazālī, *Mi'yāru'l-İlm*, 243. Tam burada el-Ġazālī'nin burhan-ı lime'ye verdiği başka bir örnek daha vardır: Her çok yemek yiyen doymuş bir haldedir. Zeyd çok yemek yemiştir.

O halde zeyd doymuş bir haldedir.

¹⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, 118.

¹⁹⁴ Burhan kesin, doğru ve geçerli bilgi içermesinden dolayı herhangi bir düşüncenin doğru ya da yanlışını göstermede oldukça kullanışlıdır. Zira burhan sanatıyla ulaşılan bilgiler kesin olduğu gibi şüpheye de mahal vermemektedir. Mantık, bilinenden bilinmeyene doğru giderken, düşmesi muhtemel hatalardan insan zihnini korumakla beraber zihnin doğru ve geçerli bir sonuca ulaşmasına dair kural ve ilkeler belirlemesine bağlı olarak mantığın esas amacının burhan olduğundan şüphe yoktur. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 214.

konumda yer alır.

El-Ġazālī'nin sebeplilik konusundaki eleştirisi -Daima birlikte bulunan iki şeyden birinin varlığı, diğerinin varlığını gerekli kılar; fakat bu birliktelik ontolojik bir nedensellikten değil, sadece alışkanlık ve gözleme dayalı birliktelikten kaynaklanır ve dolayısıyla zorunluluk içermez-, bilimsel araştırma süreçlerinde önemli bir sonuç doğurur. Bu durum epistemik düzlemde varlık burhanı (burhān-ı innī) ile ilişkilidir. Şöyle ki gözlem alanında daima birlikte görülen iki şeyden birinin varlığı diğerinin varlığına işaret eder; ancak bu, ontolojik anlamda zorunlu bir sebeplilik içermez. Dolayısıyla bu tür akıl yürütme, burhān-ı innī içerisinde yer alan ve epistemolojik açıdan daha alt düzeyde değerlendirilen bilgi türüdür.

Burhān teorisinin nihai hedefi, bir şeyin mahiyetini bilmek ve onun varlığı hakkında sürekli ve zorunlu kesinliğe ulaşmaktır. Ancak burhān-ı innī yoluyla böyle bir kesinliğe varmak mümkün değildir. Zira bahsedildiği üzere bu burhan türü, yalnızca mevcut bir olgunun varlığını gösterir; fakat o olgunun mahiyetine, illetine veya zorunlu ontolojik bağlamına dair bilgi sunmaz. Bu açıdan bakıldığında, el-Ġazālī'nin *Tehāfut'un* on yedinci meselesinde eşyanın tabiatına ve sebeplilik ilişkisine dair geliştirdiği argümanların epistemolojik olarak burhān-ı innī düzeyinde kaldığı görülür. Çünkü el-Ġazālī, olaylar arasındaki düzenin sebep-sonuç zorunluluğundan kaynaklandığını değil, sadece alışlagelmiş bir ardışıklık olduğunu göstermekle yetinir. Başka bir ifadeyle, burhān-ı limmī el-Ġazālī'nin mantık anlayışında teorik olarak en meşru ve geçerli burhan türü olsa da o, tabiat ve nedensellik meselelerinde bu burhan türünü kullanarak argüman inşa etmez veya filozofların argümanlarını bu bağlamda eleştirmez. Bunun nedeni, doğa alanındaki olguların illetlerinin zorunlu bir düzen içinde açıklanamayacağına dair kelâmî öncülüdür. Sonuç olarak, el-Ġazālī'nin konuyu ele alış biçimi, burhān-ı limmī'nin sağladığı mahiyet bilgisine ulaşmayı başaramamıştır, o yalnızca burhān-ı innī'nin imkân sınırlarını göstererek filozofların zorunlu bağ iddiasını çürütmeyi denemiştir.

SONUÇ

Bu çalışmanın ilk bölümünde el-Ġazālî öncesi dönemde sebeplilik ve eşyanın tabiatı problemine ilişkin geliştirilen düşünceler değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sonucunda ulaşılan temel bulgular şu şekildedir:

Tercüme hareketlerinin İslâm düşüncesine kazandırdığı felsefî mirasla birlikte, özellikle Mu‘tezile’den itibaren kelamcılar filozofların geliştirdiği sebeplilik anlayışını sistematik biçimde reddetmişlerdir. Onlara göre evrende meydana gelen olayların kendi başlarına, içkin sebeplere dayalı olarak zorunlu bir düzen içerisinde işlediğini kabul etmek, vahyin literal (*zahirî*) anlamıyla çatışma riskini doğurur. Bu nedenle kelamcılar, evrenin kendi iç yasalarına göre bağımsızca işleyen bir mekanizma olduğu fikrini epistemolojik ve teolojik bakımdan problemlili görürler. Onların yaklaşımına göre Kur’an ayetleri, herhangi bir tevile başvurmaksızın olduğu gibi literal anlamları üzerinden anlaşılmalıdır. Bu doğrultuda Tanrı’nın her an ve sürekli olarak âleme müdahale etme imkânına sahip olduğu düşüncesi, ayetlerin zahirî anlamlarıyla tam bir uyum içerisinde. Dolayısıyla evrendeki herhangi bir düzen veya süreklilik, içkin bir tabiata veya zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisine değil, Tanrı’nın iradesine ve sürekli yaratımına dayanmaktadır.

Bu yaklaşım sadece Mu‘tezile ile sınırlı kalmamış, Eş‘arîler ve İmāmu’l-Ġarameyn el-Cuveynî tarafından da benzer biçimde kabul görmüştür. Bunların her biri açısından da Tanrı sonsuz kudret, irade ve ihtiyar sahibi olup evrende dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Bu bağlamda evrenin işleyişinin zorunlu sebepler aracılığıyla değil, Tanrı’nın iradesiyle süreklilik kazandığını savunmak, onların teolojik duruşlarının temelini oluşturur. Aksi bir yaklaşım ise onlara göre Tanrı’nın kudretini sınırlamak ve onu ontolojik olarak kayıt altına almak anlamına gelir ki bu düşünce hem kelamî hem de teolojik açıdan kabul edilemez bir sonuçtur.

Sonsuz kudret ve mutlak irade sahibi olan Tanrı anlayışında klasik anlamda bir sebeplilik ilkesine yer yoktur. Çünkü bu kozmolojiye göre varlıklar, kendi başlarına ontolojik bir sürekliliğe sahip değildir; aksine her bir varlık Tanrı tarafından her an yeniden yaratılmakta ve varlıkta tutulmaktadır. Evrenin düzeni gözlemlenen nedensel süreklilik ya da varlıkların özlerinden kaynaklanan içsel bir zorunluluk sonucu değil, doğrudan Tanrı’nın sürekli fiilinin bir sonucudur. Bu düzenin sürdürülebilirliği Tanrı’nın dilemesine bağlı olduğu gibi, Tanrı dilediği anda bu düzeni askıya alma kudretine de sahiptir. Bu durum özellikle peygamberlerin nübüvvetini ispatlamak amacıyla gerçekleşen mucize olgusunda somutlaşır. Mucize, Tanrı’nın evrende tesis ettiği olağan düzeni geçici olarak askıya almasıyla mümkün olur. Ancak mucizenin gerçekleşmesi tamamlandığında Tanrı âlemi tekrar alışılmış düzeni çerçevesinde

yaratmaya ve sürdürmeye devam eder.

Kelamcılar bu şekilde temellendirdikleri düşünsel çerçeveden hareketle filozofların savunduğu eşyanın kendine özgü bir mahiyet/tabiat taşıdığı görüşünü açık biçimde reddederler. Onlara göre böyle bir kabul evrende meydana gelen olayların her zaman aynı şekilde ve Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olmaksızın gerçekleşeceği sonucunu doğurur. Oysa kelamcılara göre Tanrı'nın iradesine herhangi bir kısıtlama getirilemez. Bu noktada “eğer şeyler kendi özleri gereği etki edemiyorsa, o hâlde evrendeki düzenin kaynağı nedir?” sorusu, kelamcılar tarafından âdet teorisi ile cevaplanır. Bu teori iki temel dayanak üzerine inşa edilmiştir: (1) Tanrı, âlemdaki her şeyi sürekli olarak aynı düzen içerisinde yaratmaktadır. (2) Tanrı'nın bu düzeni değiştirmeyeceğine dair insan zihnine yerleştirilmiş sabit bir bilgi bulunmaktadır. Bu iki ilkeye dayanarak kelamcılar evrende gözlemlenen düzen ve sürekliliği açıklamaya çalışırlar. Bu bağlamda ontolojik düzlemde şeylerin kendi tabii nedenlerinden kaynaklanan bir zorunluluk bulunmamakta; düzen Tanrı'nın iradesine dayalı olarak alışkanlık hâlini almış sürekli yaratım ile mümkün olmaktadır.

Birinci bölümde kelamcılarının bu yaklaşımlarının detaylı şekilde ortaya konması, el-Ğazālî'nin sebeplilik ve eşyanın tabiatı meselesine yönelik düşüncelerini doğru bir şekilde anlamak ve onu düşünce tarihi içindeki konumunu sağlıklı bir biçimde tayin etmek açısından kritik bir öneme sahiptir. Çünkü bu tartışma zemini el-Ğazālî'nin sebeplilik ve tabiat probleminde yaklaşımının epistemolojik ve metafizik altyapısını oluşturur.

Eserin ikinci bölümünde *Tehāfutu 'l-Felāsife*'nin on yedinci meselesi ekseninde yapılan inceleme el-Ğazālî'nin özellikle Tanrı'nın fail sıfatına ilişkin görüşlerinin, filozofların anlayışından temel düzeyde ayrıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Filozofların fail anlayışı, zorunlu bir sebeplilik düzenine dayanırken el-Ğazālî'ye göre gerçek anlamda fail; hem canlı, irade sahibi ve seçme kapasitesine sahip bir varlık hem de neyi seçeceğini bilen ve bilinçli tercih ile eylemde bulunan bir varlık olarak tanımlanır. Bu çerçevede Tanrı'nın fiilleri, ışığın Güneş'ten zorunlu olarak taşması gibi deterministik ve zorunlu bir ilişkiye dayanmaz. Tanrı mutlak iradesi ve bilgisi doğrultusunda tercih ederek ve seçtiğini bilerek fiilde bulunur. Bu yaklaşım klasik Aristotelesçi ve Neoplatoncu sūdūr anlayışının açık bir reddiyesidir.

El-Ğazālî'ye göre bir fiilin ortaya çıkabilmesi fiilin gerçekleşme koşullarının bilinçli ve iradeye dayalı biçimde yerine getirilmesini gerektirir. Örneğin ateş, cansız ve irade yetisinden yoksun olduğu için kendi başına bir fiil icra edemez. Başka bir ifadeyle ateşin yakıcı etkisi, onun özünden veya tabii kuvvetinden kaynaklanmaz. Ateşin yakması ancak ve ancak Tanrı'nın o anda bunu dilemesi ve yaratmasıyla mümkündür. Dolayısıyla ateşin yakma fiili, ateşin

kendisine içkin bir güç değil Tanrı'nın sürekli yaratma fiilinin bir tezahürüdür.

El-Ğazālī, on yedinci meselede birçok farklı amaçlarının yanı sıra özellikle mucizeye epistemolojik ve metafizik bir zemin açma ve onun imkânını rasyonel olarak temellendirme gayesi de taşımaktadır. O, filozofların anladığı anlamda mucizeyi -yani doğa yasalarının istisnai şekilde askıya alınması anlamında- prensipte kabul etmekle birlikte mucizenin sadece onların öngördüğü sınırlar içinde mümkün olduğunu reddeder. El-Ğazālī'ye göre mucizenin imkânı ancak kelamcıların geliştirdiği yaklaşıma benzer şekilde zorunlu sebeplilik ilkesinin reddedilmesiyle mümkün hâle gelir. Ona göre sebep ile etki arasındaki ilişkinin mahiyetinin ontolojik düzeyde zorunlu kabul edilmesi, İslâm akîdesi açısından iki temel soruna yol açar: Birincisi, bu kabul Tanrı'nın sürekli yaratma fiilini anlamsız hâle getirir ve mucizenin imkânını epistemolojik ve ontolojik düzlemde ortadan kaldırır. İkincisi; zorunlu sebeplilik, Tanrı'yı belli şeyleri yapmaya zorlayan bir ilke hâline gelir ve eşyanın kendisine bağımsız bir tabiat atfetmeyi gerektirir. Bu ise el-Ğazālī'ye göre teolojik ve metafizik açıdan kabul edilemez bir pozisyonudur.

Bu bağlamda el-Ğazālī, bilgi alanında -yani fenomenal düzeyde gözlemlenen düzenlilikler bağlamında- epistemolojik sebepliliği kabul etmekle birlikte ontolojik/metafizik düzeyde zorunlu sebepliliği reddeder. Başka bir ifadeyle zihin için kurulan mantıksal ve alışkanlığa dayalı sebep-sonuç bağlantılarını bilgi edinmede işlevsel bulur; fakat bu ilişkilerin varlığın kendisine içkin ve zorunlu yapılar olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla el-Ğazālī'ye göre Tanrı'nın sürekli yaratma kudreti, herhangi bir tabî olayın gerçekleşmesi için gerekli olan bütün illetleri ve yeterli nedenleri zaten kendi içinde barındırmaktadır. Nihayetinde ona göre varlıkta gözlenen düzen, nedensel zorunluluğun değil Tanrı'nın daimî fiilinin ve iradesinin sonucudur.

El-Ğazālī, on yedinci meselede filozofların sebeplilik konusundaki düşüncelerini yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda farklı argüman türleriyle çok yönlü biçimde çürütmeyi hedefler. Bu bağlamda gözlem yoluyla ontolojik zorunluluk bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre belirli olayların sürekli ve düzenli biçimde birlikte gerçekleşmesi iki unsurun kendiliklerinden bir fail güç taşıdığı veya bu etkiyi meydana getirecek içsel bir tabiata sahip olduğu anlamına gelmez.

El-Ğazālī'ye göre ateş ve pamuk, canlılık ve irade niteliklerinden yoksun oldukları için ontolojik anlamda fail değildir. Bu durumda pamuk ile ateş arasındaki temas sonucunda meydana gelen yanma olayının faili, bu iki unsurun kendisi değil, doğrudan Tanrı'dır. Ona göre şeylerin fail güce sahip olmaması, onların tabiat veya öz bakımından herhangi bir içsel zorunluluğa sahip olmadıkları anlamına gelir. Başka bir ifadeyle ateşin yakma özelliği onun

ontolojik varlığının zorunlu ve değişmez bir niteliği değildir. Ateşin yakma fiili, ancak ve ancak Tanrı'nın “yak” emriyle ve o anda bu fiili yaratmasıyla mümkün hâle gelir. Bu yaklaşım, varlıkların kendi başlarına tabiatlara sahip olduklarını öne süren Aristotelesçi metafiziğe yönelik doğrudan ve köklü bir reddiyedir.

Yaptığı açıklamalar dikkate alındığında, el-Ġazālî'nin eşyanın tabiatını vesileci bir yaklaşıma dayanarak reddettiği görülür. Buna bağlı olarak da zorunlu doğa anlayışını reddeder. Fakat varlıkların sabit tabiatlara sahip olmadığını kabul etmek, âlemdeki her olayın rastlantısal biçimde gerçekleştiği sonucuna götürür; bu da bilgiye ulaşmayı epistemolojik olarak imkânsız kıldığı gibi güvenilir bilginin ve imanın epistemolojik güvencesini ortadan kaldırır. El-Ġazālî bu çıkmazı, imkân ile fiil arasındaki ayrım üzerinden aşmaya çalışır.¹⁹⁵ Ona göre herhangi bir şeyin mümkün olması, onun fiilen gerçekleştiği anlamına gelmez. Tanrı, insan zihninde bu iki düzeyi ayırt etme yetisini yaratmıştır. Bu sayede insan, her mümkün olanın gerçekleşmeyeceğini, yalnızca Tanrı'nın iradesine uygun olanın fiil alanına taşınacağını bilir. Teorik olarak bir kitabın ata dönüşmesi Tanrı'nın kudreti açısından mümkündür; fakat insan zihni, Tanrı'nın hikmetine dayalı düzeninde böyle bir şeyin vuku bulmayacağını önsel biçimde kavrar. Bu zihinsel güvenin temeli, Tanrı'nın evrende tesis ettiği âdetullah düzenidir. El-Ġazālî bunu şöyle açıklar: “Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi ve bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği, zihninizde iyice yer etmiştir.”¹⁹⁶ Ona göre bu ifade, Tanrı'nın fiillerinde keyfilik değil, ezeli bilgiye ve hikmete dayalı bir tutarlılığın hâkim olduğunu gösterir. Tanrı, iradesini rastlantısal biçimde değil, bilgelik ve maksatlılık doğrultusunda kullanır. Bu nedenle teorik olarak mümkün olan bir olay —örneğin bir kitabın hayvana dönüşmesi— fiil düzleminde gerçekleşmez. Çünkü Tanrı, evrende sebeple müsebbep arasındaki ilişkiyi koruyan düzeni sürdürmektedir. Bu düzenin geçici olarak askıya alınması yalnızca mucize hâlinde mümkündür. Mucize tamamlandığında Tanrı âlemi yine kendi düzeni içinde yaratmaya devam eder. Böylece ilahî iradenin hikmete dayalı, tutarlı ve amaçlı bir fiil olduğu ilkesi korunmuş olur.¹⁹⁷

El-Ġazālî'ye göre Tanrı, hem dış dünyada meydana gelen olayları hem de insan zihninde oluşan bilgileri ayrı ayrı, fakat birbirine uygun biçimde yaratır. Bu uyumun kaynağı ontolojik zorunluluk değil, Tanrı'nın iradesinin gereğidir. Dolayısıyla dış dünyadaki varlıklarla zihindeki tasavvurlar arasında görülen tutarlılık, doğrudan bir nedensellik ilişkisinin değil, ilahî

¹⁹⁵ El-Ġazālî, *Tehâfut 'ul-Felâsife*, 170.

¹⁹⁶ El-Ġazālî, *Tehâfut 'ul-Felâsife*, 171.

¹⁹⁷ El-Ġazālî, *Tehâfut 'ul-Felâsife*, 170.

iradenin sürekliliğinin sonucudur. Özetleyecek olursak el-Ġazālī, filozofların savunduğu anlamda eşyanın kendi özüne, doğasına veya içkin bir sebep ilkesine sahip olduğu düşüncesini kesin biçimde reddeder. Buna rağmen o, hayatın sürekliliği ve bilginin güvenilirliği için düzen fikrinin zorunluluğunu da teslim eder; Tanrı, kendi ezeli bilgisi doğrultusunda hangi fiillerinde istikrar göstereceğini insan zihnine yerleştirmiştir. Başka bir deyişle, insan zihni Tanrı'nın âlemdeki düzenini sürdürmeye devam edeceğine dair bilgiyi a priori olarak taşır. Ona göre bu epistemik güven sayesinde insan, geçmişte olduğu gibi gelecekte de olayların aynı düzen içinde süreceğini bilir. Bu bilgi hem hayatın sürekliliğini hem de bilimin imkânını sağlayan metafizik temeldir.

Son kertede el-Ġazālī için neden sorusu, varlık düzeninin içkin bir zorunluluğuna değil, ilahî iradenin her an yeniden tesis ettiği imkân alanına yönelir. Böylece el-Ġazālī, nedenselliği Tanrı'dan bağımsız bir açıklama ilkesi olmaktan çıkarır ve onu Tanrı'nın yaratma fiilinin epistemik izdüşümüne dönüştürür. Bu perspektiften bakıldığında, tabiat kendi başına işleyen bir mekanizma değil, ilahî kudretin kesintisiz tecellisidir. Her varlık, her fiil ve her etki, Tanrı'nın "ol" emrinin sürekliliğinde var olur. Dolayısıyla âlem, zorunlulukların değil, her an yeniden yaratılan mümkünün sahnesidir. El-Ġazālī'nin bu yaklaşımı, yalnızca sebeplilik kavramını değil, gerçekliğin bizzat anlamını da dönüştürür: doğa artık özerk bir düzen değil, Tanrı'nın iradesinde temellenen bir sürekli başlangıçtır.

KAYNAKÇA

- Alexander of Aphrodisias. *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*. Çev. Athanasios P. Fotinis. Washington D.C.: University Press of America, 1979.
- Alon, I. "Al-Ghazālī on Causality." *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980): 397-405.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Aristoteles. *II. Analitikler*. Çev. Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Aydın, Hasan. *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*. İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2006.
- Aydın, Hüseyin. "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi." *İslamî İlimler Dergisi* 6/2 (2011): 7-38.
- Balıkçoğlu, Efe Murat. "Doğada Fâillik mi? Tanrı'da Seçicilik mi? XV. Yüzyıl *Tehâfüt*'leri Bağlamında İlliyet ve Determinizm". İçinde *Osmanlı'da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, vd., İstanbul: İSAR Yayınları, (2016): 349-409.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. (2020): 348.
- el-Câbirî, Muḥammed 'Ābid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 2001.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Courtenay, J. "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalists." *Harvard Theological Review* 66 (1973): 77-94.
- el-Curcânî, Sayyid Şerîf. *Kitābu'l-Ta'rîfât*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- el-Cuveynî, İmāmu'l-Ḥarameyn. *Kitābu'l-İrşād*. Çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

el-Cuveynî, İmāmu'l-Hāremeyn. *Luma' u'l-Edille*. Çev. Murat Serdar. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2017.

el-Cuveynî. *el-'Aḳādatu'n-Nizāmiyye*. Çev. Muhittin Bağçeci. İstanbul: Kitabe, 2016.

el-Cuveynî. *eş-Şāmil*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Çelebi, İlyas. "Sünetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C.38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2010): 159-160.

Dağ, Mehmet. *İmāmü'l-Hāremeyn el-Cuveynî'de Nedensellik Kuramı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Deniz, Gürbüz. "The Method of Understanding Ghazali." *Journal of Islamic Research (Islamic University of Europe)* 3/2 (2010): 5-21.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2000): 117-120.

Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C.39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2010): 325-327.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. İstanbul: Elis Yayınları, 2012.

Eren, Hasan vd. *Türkçe Sözlük*. C. 2. Ankara: TDK Yayınları, 1992.

Fahri, Mâcid. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.

Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen & Unwin, 1958.

el-Fārābî. *Kitābu'l-Elfāzi'l-Musta'mele fi'l-Mantık: Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Frank, Richard M. "Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār." *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967): 248-259.

Frank, Richard M. *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-'Allāf*. İstanbul, 1966.

el-Ġazālî. *el-İḳtişād fi'l-İtikād*. Ed. Hüseyin Atay ve İbrahim Ağah Çubukçu. Ankara: Nur Matbaası, 1962.

el-Ġazālî. *el-Munkız mine'd-Ḍalāl*. Çev. Abdulrezzak Tek. Bursa: Akademi Yayınları, 2020.

- el-Ġazālī. *el-Mustaşfā*. C. 1. Çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- el-Ġazālī. *Maķāşıdu'l-Felāsıfe: Filozofların Maksatları*. Çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2022.
- el-Ġazālī. *Mī'yāru'l-İlm*. Nşr. Süleymān Dunyā. Kahire: Dār al-Ma'ārif, 1961.
- el-Ġazālī. *Mī'yāru'l-İlm: İlmın Ölçütü*. Çev. Hasan Hacak ve Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- el-Ġazālī. *Tehāfutu'l-Felāsıfe: Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Goodman, Lenn E. "Did Al-Ghazālī Deny Causality?" *Studia Islamica* 47 (1978): 83-120.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Griffel, Frank. *Gazālī'nin Felsefî Kelamı*. Çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Griffel, Frank. *Gazālī'nin Felsefî Kelamı*. Çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Füreķ. *Mucerred Maķālāti'l-Eş'arī*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dārü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Manzūr. *Lisānü'l-Arab*. Kahire: Dārü'l-Ma'ārif, h. 119.
- İbn Ruşd. *Tahāfutu't-Tahāfut: Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. C. 2. Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Sīnā. "Etki ve Edilginin Kısımları." Çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal ve Hidayet Peker. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000): 623-630.
- İbn Sīnā. *el-mebde' ve'l-me'ād*. Thk. 'Abdullāh Nūrānī. Tahran: Tahran Univ. & McGill Univ., 1984.
- İbn Sīnā. *et-Talikāt (Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -I-)*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sīnā. *Kitābu'l-Hudūd*. Çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları: 2019.
- İbn Sīnā. *Kitābu's-Şifā': Metafizik I*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sīnā. *Kitābu's-Şifā': Nefs*. Ankara: Türkiye Bilimleri Akademisi, 2021.

- İzmirli, İsmail Hakkı. *Fenn-i Menāhic*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1329.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam-Türk Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Karaman, Hayreddin. “Âdet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (1988): 369-373.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sina'nın Sebeplik Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Korkut, Şenol. “İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi.” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018): 41-78.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (1993): 450-455.
- Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. (1994): 215-220.
- Kutluer, İlhan. “İllyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2000): 121-124.
- Kutluer, İlhan. “Şey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (2010): 34-36.
- Leaman, Oliver. *Islamic Philosophy*. 2. bs. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Macit, Muhittin. *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Marmura, Michel E. “Al-Ghazālî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His Tahāfut.” İçinde *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge. Delmar, NY: Caravan Books, (1981): 85-112.
- Marmura, Michel E. “The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna (Ibn Sīnā).” İçinde *Islamic Theology Philosophy*. Albany, 1984.
- Mubahat Türker. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları: 102, 1956.
- Muhtaroglu, Nazif. *Islamic and Cartesian Roots of Occasionalism*. Kentucky: University of Kentucky Department of Philosophy, Doktora Tezi, 2012.

Öçal, Şamil. “Eş’arîlik ve Eşyanın Doğası.” İçinde *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Ayğan. 367-379. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Philoponus. *On Aristotle Physics 2*. Çev. A. R. Lacey. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Platon. *Timaios*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Proclus. *Commentary on Plato’s Timaeus*. Çev. David T. Runia and Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Redhouse. *İngilizce-Türkçe Sözlük*. “Occasion” md.

Sarp Erk, Ulaş. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Simplicius. *On Aristotle Physics 2*. Çev. Barrie Fleet. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Fotoğrafica Yayıncılık, 2011.

Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi.” İçinde *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, (2018): 37-90.

Üçer, İbrahim Halil. *Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Van Ess, Josef. “Mu‘tezile Atomculuğu.” Çev. Mehmet Bulgen. *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012): 255-274.

Yalçın, Selami. “Gazzâlî’ye Göre Âdetullah ile Sünnetullah Kavramlarının Anlamı ve Nedensellik”. *Eskiyeni* 52 (Mart 2024), 257–263. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1409609>

ÖZET

Türkmen, Esmâ, Sebeplilik Çerçevesinde Eşyanın Tabiatı Sorunu Gazalî'nin On Yedinci Meselesi Bağlamında Bir İnceleme, Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Gürbüz Deniz), Ankara Üniversitesi, 2022

Bu çalışma, el-Ğazālî'nin *Tehāfutu'l-Felāsife* adlı eserinde eşyanın tabiatı ve sebeplilik meselelerini felsefî ve kelâmî bir bütünlük içinde ele almaktadır. Felsefe tarihinde eşyanın kendine özgü bir doğasının bulunup bulunmadığı meselesi, özellikle Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında ilâhî irade ile kozmik düzen arasındaki gerilimi görünür kılmıştır. Araştırma, eşyanın kendine özgü bir tabiatının mevcut olup olmadığı ve bu tabiatın zorunlu nedensellik ilkesi çerçevesinde temellendirilip temellendirilemeyeceği sorularına odaklanmaktadır. İslam düşüncesinde felāsife, doğadaki düzeni zorunlu sebep-sonuç ilişkileri temelinde açıklarken kelimciler, bu düzeni Tanrı'nın sürekli yaratma fiiline dayandırmışlardır. El-Ğazālî, bu iki yaklaşım arasındaki gerilimi kendi bakış açısına göre yeniden yorumlayarak sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlulukla değil alışkanlıkla anlaşılabilirliğini savunur. Ona göre doğa yasaları, zorunlu ontolojik yapılar değil, Tanrı'nın süreklilik arz eden iradesinin alışkanlık biçimleridir. Bu bağlamda mucize, doğa düzeninin askıya alınması değil, aynı ilâhî iradenin farklı bir tarzda tezahür etmesidir. Böylelikle el-Ğazālî, zorunlu nedensellik anlayışını reddederek gerçek failin yalnızca Tanrı olduğunu sebeplerin ise ancak vesile konumunda bulunduğunu ileri sürer. Bu yaklaşım, vesilecilik olarak bilinen metafizik görüşün İslam düşüncesindeki en olgun ve sistematik ifadesi haline gelir. Sonuç olarak çalışma, el-Ğazālî'nin bu yaklaşımının yalnızca teolojik bir refleks değil, aynı zamanda epistemolojik bir strateji olduğunu ortaya koymaktadır. Zira el-Ğazālî'ye göre doğadaki düzenin teminatı tabiatta değil, Tanrı'nın sürekli iradesindedir.

Anahtar Kelimeler: El-Ğazālî, Tehāfutu'l-Felāsife, Tabiat, Eşya/şey, Sebeplilik.

ABSTRACT

Türkmen, Esmā, The Problem of the Nature of Things in the Framework of Causality A Study in the Context of Ghazali's Seventh Issue, Master's Thesis, (Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz Deniz), Ankara University, 2022.

This study examines the issues of the nature of things and causality in al-Ghazālī's *Tahāfut al-Falāsifa* within a coherent philosophical and theological framework. In the history of philosophy, the question of whether things possess an intrinsic nature of their own has revealed a persistent tension between divine will and cosmic order, especially in the context of the God–world relationship. The research focuses on whether the natural world has an inherent essence and whether this essence can be grounded within the principle of necessary causality. In Islamic thought, the *falāsifa* explained the order of nature on the basis of necessary cause-and-effect relations, whereas the theologians traced this order back to God's continuous act of creation. al-Ghazālī reinterprets the tension between these two positions and argues that the connection between cause and effect should be understood not in terms of necessity but of habitual association. According to him, the so-called laws of nature are not ontologically necessary structures but habitual forms of God's ever-renewed will. In this context, a miracle does not signify the suspension of natural order but rather a different mode of manifestation of the same divine volition. Thus, by rejecting the notion of necessary causality, al-Ghazālī asserts that the true agent is God alone, while secondary causes serve merely as occasions or instruments. This position represents the most mature and systematic expression of the metaphysical doctrine known as occasionalism within Islamic philosophy. Ultimately, the study demonstrates that al-Ghazālī's stance is not merely a theological reflex but also an epistemological strategy, for in his view the guarantor of natural order lies not in the inherent nature of things but in the constant and sustaining will of God.

Keywords: Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa*, Nature, Thing(s), Causality.