

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 271

900. VEFÂT YILINDA
İMÂM GAZZÂLÎ

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

07 – 09 Ekim 2011 İstanbul



İstanbul 2012

GAZZÂLÎ VE 'ZORUNLU VARLIK' KAVRAMI

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinde filozoflara yönelttiği eleştirilerden kayda değer bir kısmı doğrudan ve dolaylı olarak onların Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) kavramı etrafında yoğunlaşmaktadır. Fârâbî ve İbn Sinâ'nın metafiziksel düşünce sistemlerinin merkezinde yer alan İlk Varlık'a (el-Evvel'e) izâfe edilen "basitlik" anlayışını felsefî bir temellendirmeden yoksun bulan Gazzâlî onların Zorunlu Varlık kavramının gerekli temellendirmeden yoksun bir takım varsayımlara dayandığını ve bazı anlaşılmaz/çelişkili sonuçlar doğurduğunu savunmaktadır.

Zorunlu Varlık kavramı Gazzâlî'nin de düşüncesinde öngördüğü temel bir kavramdır. Ancak ona göre Felâsife'nin ontolojik basitlik sezgisini esas alarak savunduğu Zorunlu Varlık'ın onların zannettiklerinin aksine, varlığından ayrı bir mâhiyete sahip olması gerekir. Aynı şekilde Zorunlu Varlık'ta zât-sıfat özdeşleştirilmesi gereksizliğinin ötesinde anlaşılmazdır. Dolayısıyla, Gazzâlî'ye göre, basitlik sezgisinden arındırılmış, kendisi için varlık-mâhiyet, zât-sıfat ayrımların yapılabildiği bir Zorunlu Varlık tasavvuru pekâlâ mümkündür. Çünkü Gazzâlî için, Tanrı'nın Zorunlu Varlık olarak düşünülmesinin yegâne gerekçesi O'nun öngörülen anlamda İlk Varlık olarak basit oluşu değil, varlığının etkin bir nedenin bulunmamasıdır.

Zorunlu Varlık kavramına ilişkin bu iki yaklaşıma ek olarak felsefede gelekselleşmiş bir görüş de ontolojik kanıt kaynaklık eden "Tanrı'nın (zorunlu) varlığının O'nun mâhiyetinin gereği" olduğudur. Böylece Tanrı'ya varlığından bir mâhiyet atfetmeyi kaçınılmaz gören Gazzâlî'nin O'nda tasavvur ettiği varlık-mâhiyet ilişkisi ontolojik açıdan irdelenmeye muhtaç görünmektedir. İlk bakışta Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık kavramının mâhiyet ile varlık arasında düşünülebilecek bir tür nedensel açıklamayı ("varlığının mâhiyetinin gereği" şeklindeki bir

düşünceyi) öngörmediği doğru görünmekle birlikte Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyetinin olduğu O'nun nihâi ve zorunlu varlık oluşuyla bir arada düşünüldüğünde bir takım ontolojik sorular doğurmaktadır. Meselâ, Tanrı'nın mâhiyeti varlığına (ontolojik olmasa da) mantıksal bir öncelik oluşturmakta mıdır? Bu durumda, Tanrı'nın mâhiyeti, varlığı için nedensel veya nedensel-olmayan bir açıklama sunmakta mıdır? Tebliğde bu ve benzeri sorular ile muhtemel yanıtları irdelendikten sonra Gazzâlî'nin "varlığının etkin bir nedeni bulunmamak" olarak dile getirdiği Zorunlu Varlık anlayışının kendi başına yeterli bir seçenek sunup sunmadığı üzerinde durulacaktır.

Giriş

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde filozoflara yönelttiği eleştirilerden kayda değer bir kısmı doğrudan ve dolaylı olarak onların Zorunlu Varlık (*Vâcibü'l-Vücûd*) kavramı etrafında yoğunlaşmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafiziksel düşüncelerinin merkezinde yer alan *İlk Varlık*'a (*el-Evvel*'e) izâfe edilen "basitlik" anlayışını felsefî bir temellendirmeden yoksun bulan Gazzâlî, onların buna bağlı olarak ortaya koymaya çalıştıkları zorunlu varlık anlayışının da yanlış bir takım varsayımlara dayandığını, bunun da onları anlaşılabilir/ çelişkili bazı sonuçlarla karşı karşıya bıraktığını düşünmektedir.¹ Gazzâlî'nin bu eleştirilerinde isabetli olduğu da savunulabilir², ancak burada onun bu eleştirisinde alternatif bir zorunlu varlık kavramını önerip önermediğini; önerdiyse veya en azından böyle bir şeyi öngördüyse bunun Zorunlu Varlık'a ilişkin ontolojik ve epistemolojik beklentilerimizi tatmin edip etmediği üzerinde duracağız. Her ne kadar filozoflarınkinden farklı bir anlam yüklese de Zorunlu Varlık kavramı Gazzâlî'nin de düşüncesinde öngördüğü temel bir kavramdır. O, filozoflarla zaman zaman aynı terimleri kullansa da onlardan semantik ve ontolojik sezgileriyle ayrışmaktadır. Zorunlu varlık kavramına ilişkin bu farklılaşmayı irdelemeye geçmeden önce Gazzâlî'nin konumuzla yakından alakalı olan modal kavramlara yaklaşımı üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır.

1 Gazzâlî'nin bu bağlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrısal basitlik düşüncesine yönelik eleştiriler için bkz. *Tehâfütü'l-Felâsife (The Incoherence of the Philosophers, A Parallel English-Arabic Text)*, tr. M. Marmura, Provo: Utah, Brigham Young University Press, 1997), s. 96-118.

2 Bu konuda bkz. Mehmet Sait Reçber, "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara: Elis, 2005), s. 222-227 ; "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), s. 310-315.

Modal kavramlar, bilindiği gibi, metafiziksel düşüncede önemli ve öncelikli bir yere sahiptir. Genel olarak bakıldığında, Gazzâlî'nin modal kavramlara yaklaşımının filozoflara atfedilebilecek standart bir yaklaşımdan pek farklılaşmadığı söylenebilir. Modal kavramları açıklarken 'mümkün' kavramıyla başlayan Gazzâlî, onun genel anlamda 'zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*)' kavramını da içerecek şekilde 'varlığı önünde bir engel olmayan' şeklinde tanımlamaktadır. Bu sınıflamaya göre varlıklar, var olmaları önünde bir engel olmayan (*mümkün*) ile var olmaları önünde bir engel olanlar (*mümteni*) şeklinde ikiye ayrılıp, mümkün olan varlıklar da aynı şekilde zorunlu (*vâcib*) ve olumsal (*câiz*) olarak ikiye ayrılır. Bu genel kullanımdan farklı olarak mümkün kavramı özelde ne varlığı ne de yokluğunda herhangi bir imkânsızlığı içermeyeni ifade eder. Mümkün kavramının bu dar anlamdaki kullanımının olumsal (*câiz*) kavramıyla eş anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî böylece varlıkları (i) yokluğu zorunlu olan, yani imkânsız (*mümteni*), (ii) varlığı zorunlu olan, yani *vâcib* ve (iii) varlığı veya yokluğu için bir zorunluluk bulunmayan, yani *mümkün* şeklinde üç başlık altında ele alır.³

Gazzâlî Zorunlu Varlık'ı genel olarak yokluğu farz edildiğinde kişiyi bir imkânsızlıkla (çelişkiyle) karşı karşıya bırakan şekilde tanımlayarak İbn Sînâ'da gördüğümüz kendiliğinden zorunlu (*vâcibü'l-vücûd li-zâtihî*) ve dolayısıyla zorunlu (*vâcibü'l-vücûd li-gayrihî*) ayrımına bir bakıma yer verir. Buna göre kendiliğinden zorunlu varlık, yokluğu farz edildiğinde zât-ı i'tibâriyle bir imkânsızlığı doğuran varlıktır. Böylece Allah'ın varlığı, varlığı *dolayısıyla zorunlu* olduğu düşünülebilecek âlemin varlığından farklı olarak, kendiliğinden (*li-zâtihî*) zorunludur. Çünkü bir nedene bağlı olarak zorunlu olan (*vâcibü'l-vücûd li-gayrihî*) âlem zâtı gereği mümkün' (*mümkünü'l-vücûd li-zâtihî*)dür.⁴ Gazzâlî'ye göre bizâtihi zorunlu olan varlık bütün yönleriyle zorunlu olmalıdır; öyle ki onda herhangi bir değişim (sonradanlık veya sonradan kazanılan bir nitelik) olmamalıdır. Yani zâtıyla zorunlu varlığın henüz sahip olmayıp, sahip olabileceği ilim, irâde vb. olamaz; bütün bu sıfatların zâtına hazır bulunmaları tıpkı O'nun varlığı gibi zorunludur.⁵ Aksini düşünmek Zorunlu Varlık'ta bir değişimi veya sonradanlığı gerektirecektir ki, bu zorunlu varlık kavramıyla çelişir. Bir başka ifadeyle, 'kadîm ve ezeli' olan *Vacibü'l-Vücûd*'a herhangi bir olumsal (*câiz*) nitelik atfetmek O'nun zorunlu varlığıyla çelişecektir, çünkü zorunlu ile

3 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, thk. S. Dünya, Mısır: Dârü'l-Maârif, 1961, s. 343-344.

4 *Mi'yârü'l-İlm*, s. 344-345. Krş. İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyât*, c. II, thk. A. Umayra, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), s. 77-78; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 41.

5 *Mi'yârü'l-İlm*, s. 347.

olumsal kavramları birbirinin çelişigidir. Dolayısıyla, Gazzâlî'ye göre, Zorunlu Varlık'ın zorunlu-olmayan (olumsal) sıfatlara sahip olmasının imkânsızlığı tartışmaya mahal vermeyecek ölçüde açıktır.⁶

Genel anlamda modalitelere ilişkin bu sezgilerin ötesinde Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te Zorunlu Varlık hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmını onun filozofların bu konudaki görüşlerinin eleştirisini oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin bu eleştirisindeki en önemli nokta filozofların Zorunlu Varlık anlayışlarının müphem olduğu, bu kavramın onlarca, deyim yerindeyse, bir takım temellendirilmemiş varsayımlara dayandırılmış olmasıdır ki, bunların çoğu esasen onların sorgulamadıkları bir dizi metafiziksel/ ontolojik varsayımlardan kaynaklanmaktadır. 'Zorunlu' ve 'mümkün' kavramlarının kapalılığını nedensellik zemininde gidermenin yolu, Gazzâlî'ye göre, ilkinin 'varlığının bir nedeni bulunmayan', ikincisini ise, 'varlığının bir nedeni olan' şeklinde tanımlamaktır. Her mümkün olanın varlığı için bir nedeni olmak demek, 'onun zâtına bir nedenin eklenmiş olması' demektir.⁷ Buna karşılık Zorunlu Varlık 'varlığı hiçbir açıdan bir nedenle ilişkili olmayan' varlığı ifade etmektedir.⁸

Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık konusunda filozoflardan ayrıldığı önemli noktalardan biri onların zorunlu varlık kavramının sadece bir tek varlıkla özdeşleştirmele-ri, yani bu kavramın birden fazla varlık için kullanımının *a priori* imkânsızlığına dâir görüşleridir. Filozofların bu konudaki dayanakları, Gazzâlî'ye göre, onların zorunlu varlık kavramını nedensiz (*li-zâtihi*) ve nedenli (*li-illetin*) şeklindeki hatalı ayrımlarıdır. Oysa zorunlu varlık kavramındaki müphemliği bertaraf etmenin yegâne yolu, Gazzâlî'ye göre, böyle bir varlığın varlığına dâir bir nedenin olmayacağını *katégorik* olarak reddidir. Dolayısıyla burada zorunlu varlık kavramını yeniden nedenli (*li-illetin*) ve nedensiz (*li-zâtihi*) şeklinde bir ayrıma tâbî tutmak hatalıdır; öyle ki bir nedeni olmayan bir varlığın bu niteliğe sahip olmasının kendisinin de bir nedene bağlı olarak mı, yoksa zâtı gereği mi böyle olduğu olduğunu söylemenin herhangi bir anlamı yoktur. Çünkü 'nedeni yoktur' ifadesi, Gazzâlî'ye göre, *salt bir olumsuzlama* ifadesi olup, böyle bir şeyi ayrıca bir nedene bağlamak doğru değildir. Dolayısıyla zorunlu varlık kavramına 'varlığının bir nedeni bulunmamak'tan başka bir anlam iliştiirmek mümkün değildir.⁹ Bir

6 *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. İ. A. Çubukçu – H. Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), s. 142.

7 *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 81.

8 *Age*, s. 84.

9 *Age*, s. 84-85.

varlığın “Zorunlu Varlık olduğunun anlamı O’nun varlığının bir nedeninin bulunmadığı ve nedensiz oluşunun da bir nedeninin bulunmadığıdır”¹⁰. Bir başka ifadeyle, Gazzâlî’ye göre, zorunlu varlık kavramının içeriği ‘varlığı için bir nedenin bulunmayışı’ ve buna bağlı olarak da ‘yokluğunu gerektirecek bir nedenin imkânsızlığı’dır.¹¹

Esasen Zorunlu Varlık’ın, olumsal varlıklardan farklı olarak, varlığı için bir nedene dayanamayacağı hem filozofların hem de Gazzâlî’nin ortak görüşüdür. Ancak tartışmanın özü ‘neden’ kavramı etrafında düğümlenmektedir. Filozoflara göre, Tanrı’nın varlığından başka bir mâhiyetinin olması O’nun varlığı için nedensel bir açıklamayı gerekli kılar. Bir varlığın varlığından başka bir mâhiyeti olduğunda, varlığının böyle bir mâhiyete izâfe edilmesi, yani ona tâbî olması gerekirdi. Oysa bir mâhiyete bağlı olarak gerekli olan/ ona tâbî olan her şey varlığı için bir anlamda nedenlenmiş sayılır. Bu durumda ise, Zorunlu Varlık’ın varlığından başka bir mâhiyeti olmuş olsaydı, zorunlu varlık kavramıyla çelişecek biçimde nedenlenmiş olduğu anlamına gelirdi.¹² Filozofların konuyla ilgili görüşlerini bu şekilde özetleyen Gazzâlî’ye göre, zorunlu varlık kavramının bu şekilde anlaşılmasının doğurduğu sorunların temelinde filozofların kanıtlarını açıklanmaya muhtaç ‘mümkün’, ‘câiz’, ‘tabî’, ‘lâzım’, ‘ma’lûl’ gibi bir takım kavramlar üzerine inşâ etmiş olmalarıdır.¹³ ‘Bir mâhiyeti bulunmayan varlık’ kavramını anlaşılabilir¹⁴ bulan Gazzâlî, filozofların bu sonuca yönelik bütün akıl yürütmelerinin temelinde zorunlu varlık kavramına ilişkin bir karıştırmanın bulunduğunu düşünmektedir. Karıştırmaya neden olan bu terminoloji bir kenara bırakıldığında, Zorunlu Varlık’ın bir mâhiyetinin olduğunu düşünmenin önünde herhangi bir engel kalmayacaktır. Kaldı ki, Gazzâlî’ye göre, tam tersine bir “mâhiyeti ve hakîkati bulunmayan bir varlık anlaşılabilir.”¹⁵

Bu düşüncelerden hareketle, Gazzâlî’ye göre, bir mâhiyeti ve hakîkati olan, varlığı da buna izâfe edilen Zorunlu Varlık’ın olduğunu düşünmemek için bir neden yoktur. Burada Zorunlu Varlık’ın varlığının böyle bir mâhiyetle ilişkilendirilmesi veya ona tâbî kılınmasının, bu bir nedensellik ilişkisi olarak tasavvur edilmediği sürece, Gazzâlî açısından bir sakıncası yoktur. Bir mâhiyete izâfe edilen varlığın veya varlığından başka bir mâhiyeti bulunan her varlığın nedenlenmiş olacağı

10 *Age*, s. 85.

11 *Age*, s. 94.

12 *Age*, s. 89.

13 *Age*, s. 100.

14 *Age*, s. 114.

15 *Age*, s. 117.

düşüncesine kategorik olarak karşı çıkan Gazzâlî'ye göre, yaratılan (*hâdis*) varlıklar için bile mâhiyet bir neden oluşturmazken bunun Zorunlu Varlık için nasıl bir neden oluşturabileceğini anlaşılmaktan uzaktır.¹⁶

Böylece Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mâhiyete sahip olduğunu ve O'nun zâtı gibi sıfatlarının da başlangıçsız ve nedensiz olduğunu düşünmek önünde herhangi bir mâni bulunmadığından, Gazzâlî'ye göre, filozofların ontolojik basitlik sezgisini esas alarak, Tanrı'nın varlığından başka bir mâhiyeti olmadığını veya sıfatlarının zâtıyla özdeş olduğunu düşünmek için de bir neden yoktur. Sonuçta, basitlik sezgisinden arındırılmış, kendisi için varlık-mâhiyet, zât-sıfat ayrımlarının yapılabildiği bir zorunlu varlık tasavvuru pekâlâ mümkün olduğundan, Gazzâlî için, Tanrı'nın zorunlu varlık olarak düşünülmesinin yegâne gerekçesi onun filozoflarca öngörülen anlamda İlk Varlık olarak *basit* oluşu değil, *varlığının bir etkin nedeninin bulunmamasıdır*.

Görüldüğü gibi, Zorunlu Varlık'ın varlığı için bir nedene dayanamayacağı üzerinde genel geçer bir görüş birliği olsa da, neyin veya nelerin *neden* olarak görülebileceği Gazzâlî ile filozoflar arasından önemli bir ayrışma konusudur. Filozoflar varlığından ayrı bir mâhiyetin veya zâtıyla özdeş olmayan sıfatların Zorunlu Varlık için bir tür nedensel açıklamaya yol açacağını düşünürken¹⁷ Gazzâlî için böyle bir şeyden söz edilemeyeceğine değindik. Bu noktada Gazzâlî'nin nedensellik ilişkisiyle ilgili, deyim yerindeyse, *özcü-olmayan* bir yaklaşım sergilediği akla gelebilir, ancak bunun daha çok tabiattaki zorunluluklar için geçerli olduğunu hatırlamak gerekir. Burada söz konusu olan neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olup, olmadığı değil, ontolojik bir çözümlemede neyin 'neden' olarak görülüp görülemeyeceğiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu noktada filozoflar ile Gazzâlî arasındaki ayrışmaya kaynaklık eden şey daha çok 'neden'in ontolojik statüsüyle ilgilidir: filozoflar ontolojik bir bileşiklik ifade edebilecek her türlü açıklamayı zorunlu değil, mümkün varlığın bir *ayrıca niteliği* olarak görmektedirler. Çünkü varlığı için bileşenlerine/ unsurlarına dayanan bir varlık ontolojik olarak bağımlıdır ve zorunlu olamaz. Bu yüzden mâhiyete (nitekim filozoflar için mâhiyet bir bileşiklik içerdiğinden sadece mümkün varlıkların mâhiyetinden söz edilebilir) veya sıfatlara referansla yapılabilecek her açıklama ontolojik bir bileşikliği öngöreceğinden bir tür 'nedensel' açıklama olacaktır.

16 *Age*, s. 116-117.

17 Bkz. Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Beyrut: Dar'ül-Meşrik, 2002, s. 37-45; İbn Sinâ, "*el-İlâhiyât*", *eş-Şifâ*, (*The Metaphysics of the Healing*, A Parallel English-Arabic Text, tr. M. Marmura, Provo: Utah, Brigham Young University Press, 2005), s. 273-275.

Filozoflarca öngörülen bu ontolojik sezgilerin Gazzâlî tarafından paylaşılmadığı ve hattâ açık bir dille reddedildiği ortadadır. O, *bir varlığın gerçekliğinden bahsedebilmek için kaçınılmaz görünen* mâhiyet ve farklı sıfatlar gibi semantik ve ontolojik bir çözümlemeye konu olabilen *soyut* veya *formel* unsurları birer neden olarak görmemektedir. Bu unsurlar bir varlık -zorunlu veya mümkün olsun- hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilmenin, deyim yerindeyse, *a priori* koşullarını ifade ederler; bir varlık mâhiyetinden ve örneksediği farklı sıfatlarından ayrı düşünülemez. Bu durumda nedensel bir açıklama bir varlığın etkin bir neden tarafından bilfiil varlığa getirilmesi biçiminde anlaşılmalıdır. Gazzâlî ile filozoflar arasındaki bu ontolojik ayrışmanın, Wolterstorff'un işaret ettiği¹⁸, Ortaçağ'daki *kurucu/ bileşenci* ontolojik yaklaşım ile çağdaş *ilişkisel* ontolojik yaklaşım arasındaki farklılığa paralel bir yaklaşımdan kaynaklandığı düşünülebilir. Gazzâlî'nin, filozoflardan farklı olarak, bir varlığın varlığı-mâhiyeti ve sıfatları hususunda kurucu/ bileşenci bir ontolojik yaklaşım sergilemediği düşünülecek olursa, bir varlığın gerek mâhiyeti ve gerekse sahip olduğu farklı sıfatlar onu meydana getiren birer bileşen veya nedensel güç olmayacak, bunun yerine o varlığın gerçekliğini betimleyen birer soyut varlık olacaklardır. Soyut bir varlık da nedensel bir güç olamaz.

Filozofların İlâhî basitlik düşüncesini savunmalarının nedeni onu Tanrı'nın zorunlu varlığı için kaçınılmaz bulmalarındır. Öyle ki basit-olmayan, yani bileşik bir varlıkta onu oluşturan unsurlar mantıksal veya ontolojik bir önceliğe sahiptir ve bu durumda böyle bir varlık söz konusu unsurlara bağımlı kalmaktadır. Bağımlı olan bir varlık ise, zorunlu olamaz. Aslında filozofların birden fazla zorunlu varlık olamayacağı düşüncesinin de arkasında benzer bir akıl yürütme bulunmaktadır. Bu düşünceye göre, Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi, eğer birden fazla Zorunlu Varlık olsaydı bu durumda 'zorunlu varlık' bu iki varlık için de geçerli olan *türsel* bir lâfız olurdu. Birden fazla varlık için geçerli olan veya olabilecek bir kavram genellik ifade ettiğinden bu durumda 'zorunlu varlık' kavramı o varlıkların veya varlıklardan birinin zâtı gereği değil, bir nedene bağlı olarak sahip olduğu bir şey olacaktır. Oysa 'zorunlu varlık' birden fazla varlık için geçerli olamaz ve bu yüzden sadece bir Zorunlu Varlık'tan söz edilebilir¹⁹.

18 Nicholas Wolterstorff'un "*constituent ontology*" ve "*relation ontology*" olarak adlandırdığı bu iki ontolojik tarzdan ilki ona göre Batı Orta Çağında Thomas Aquinas tarafından da öngörülen bir yaklaşım olup, Tanrı'al basitlik anlayışının temel nedenlerinden biridir. Buna karşılık çağdaş ontolojik yaklaşıma göre bir varlığın mâhiyeti veya sıfatları birer bileşen değil, o varlığın örneksediği birer nitelik olarak görülmektedir. Bkz. Wolterstorff, "Divine Simplicity", *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion (1991), s. 540 vd.

19 *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 84.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Gazzâlî zorunlu varlığa ilişkin zorunluluğun zâtî ve zâtî-olmayan (*nedenli*) şeklinde ayrılmasını hatalı bulmaktadır. Dolayısıyla, bu ayrıma dayanarak birden fazla Zorunlu Varlık olamayacağı düşüncesi savunulamayacağına göre, varlıklarının etkin bir nedeni bulunmayan; birinin diğerini nedenlemediği iki zorunlu varlığın olamayacağına dâir ne tür bir gerekçe olabilir? Gazzâlî Tanrı'nın birliğine ilişkin bir gerekçeyi zorunlu varlık kavramına ilişkin *a priori* bir çözümlemeye dayandırmanın O'nun birliğinin teminatı olmayacağını düşünmektedir. Bunun yerine birden fazla Tanrı'nın imkânsızlığını Leibniz'in *Ayrı Edilemezlerin Özdeşliği* ilkesi olarak adlandırdığı bir temele dayandırır. Tanrı'da herhangi bir niceliksel ayrımı imkânsız gören Gazzâlî'ye göre, varsayılan iki ilâhın bütün nitelikleri aynı olacağından onların *bir* ve *aynı* varlık olduğunu düşünmek kaçınılmaz olacaktır. İki tanrısal varlığı zamansal ve mekânsal niteliklere referansla birbirinden ayırmak söz konusu olamayacağı gibi, onları üstünlük ifade eden bir nitelikle ayırmak da mümkün değildir. Çünkü bu durumda onlardan sadece biri (üstünlük ifade eden bir niteliğe sahip olanı) gerçek anlamda Tanrı olacak, diğeri olmayacaktır.²⁰

Filozofların zorunlu varlık kavramının bir takım keyfi varsayımlara dayandığı ve bunların da anlaşılabilir bir takım sonuçlar doğurduğu Gazzâlî'nin bu konudaki düşüncelerinin *negatif* ya da *eleştirel* boyutunu oluşturmaktadır. Filozofların bu konudaki akıl yürütmeleri yoluyla Zorunlu Varlık konusunda bir delillendirmeye gitmek mümkün olmadığına göre, alternatif bir zorunlu varlık kavramı ne olabilir? Gazzâlî'ye göre, neden-sonuç zinciri açısından yapılabilecek bir delillendirmenin temin ettiği tek şey bu zincirin bir noktada son bulması gerektiğidir. Yani delil, neden ve nedenlenen şeklindeki bir *teselsülün* nihâyete ermesinden başka bir şeyi gerektirmemektedir ve böyle bir teselsülün zâtî ve sıfatları i'tibâriyle nedensiz ve başlangıççı olmayan (*kadîm*) bir varlıkla son bulması da mümkündür. Bu konuda daha ileriye giden bir yargıda bulunmak ise, *keyfî*dir. Böylece Gazzâlî zât ve sıfatlarıyla başlangıçsız ve nedensiz bir zorunlu varlık tasavvurunu mümkün gördüğünden sıfatların ontolojik açıdan zâta tâbî olması/ izâfesi düşüncesine karşı

20 *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 73-75. Aslında Gazzâlî'nin bu akıl yürütmesine benzer bir yaklaşımı İbn Sînâ'da da görmek mümkündür. Birden fazla Zorunlu Varlık'ın olduğunu düşünmek, buna göre, onlar arasındaki bu ayrımın özsel veya ilintisel (*arızî*) olduğunu gerekli kılacaktır. Fakat kendisinde 'ilintisel' olan bir varlık *nedenlenmiş* olacağından zorunlu olamaz. Diğer yandan, eğer bu iki varlık arasında öngörülen ayrım özsel ise ve her ikisi sahip olduğu bu niteliklerle birbirlerinden ayrılıyor iseler bu durumda bileşik olacaklarından her ikisi de zorunlu olmayacaktır. Çünkü Zorunlu Varlık ancak kendisinde bir bileşik olmayan varlık olabilir. Bkz. *Avicenna on Theology*, der. ve İng. çev. A. J. Arberry (London: J. Murray, 1951), s. 25-26.

çıkılmamakla birlikte böyle bir ilişkinin neden-sonuç ilişkisi şeklinde yorumlanmasını yanlış bulmaktadır. Zorunlu Varlık'ın zâtının da sıfatlarının da etkin bir nedeninden söz edilemez; bunlardan ilki ikincisinin etkin nedeni olamaz. Tıpkı bir insanın zâtının, örneğin, bilgisinin nedeni olamayacağı gibi.²¹

Görüldüğü gibi, Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık'a delâlet ettiğini düşündüğü delil temelde kozmolojik delil olup, dayanılan akıl yürütme de zamansal başlangıcı olan varlıklar (*hâdis*) zincirinin varlığına dâir *yeterli bir açıklamanın* ancak zamansal başlangıcı olmayan (*kadîm*) bir olabileceği şeklindedir. Esasen Gazzâlî'nin terminolojisinde bir varlığın başlangıçsız olması (*kadîm*) ile zorunlu (*vâcib*) olması bir bakıma eş-anlamlıdır.²² Hâdis, yani zamansal başlangıcı olan bir varlığın varlığı için bir nedene muhtaç olduğu düşüncesinin temelinde ise, Gazzâlî için, *aklı bir zorunluluk* bulunmaktadır. Çünkü zâtı gereği zorunlu olmayan hâdis bir varlığın varlığı gibi yokluğu da mümkün olduğundan, var olabilmesi için, varlığını yokluğuna tercih edecek bir nedenin bulunması kaçınılmazdır.²³

Böylece Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık temellendirmesi doğrudan 'zorunlu varlık' kavramından başlamamakta, varlığı nedensel bir açıklanmaya muhtaç olan âlemden yola koyulmaktadır. Âlemin sonradan varlığa gelmiş olması, yani zamansal bir başlangıca sahip olması bu niteliklerden münezze bir varlığı

21 *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 98-99.

22 Ancak, Richard Swinburne'ün yerinde belirttiği gibi, bir teist Tanrı'nın *zorunlu* olduğunu söylerken O'nun *ezelî* olduğundan daha fazla bir şey ifade etmek istemektedir. Bkz. *The Coherence of Theism*, revised edition, (Oxford: Clarendon Press, 1993), s. 276.

23 *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 24-25. Âlemin zamansal bir başlangıcını öngören bu yaklaşıma göre onun zamansal bir başlangıcının olmadığını düşünmek onun sonsuz (daha doğrusu, bilfiil sonsuz) bir geçmişe sahip olduğunu düşünmeyi gerektirir ki bu bir takım çelişiklere neden olmaktadır. Gazzâlî'nin bu konudaki düşünceleri için bkz. *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 18-20; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 32-34. Bu konuda çağdaş bir tartışma için bkz. Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, (London: MacMillan, 1979), s. 65-110; J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 92-93; W. L. Craig, "Prof. Mackie and the Kalâm Cosmological Argument", *Religious Studies* 20 (1984): 367-75; G. Oppy, "Craig, Mackie, and the Kalâm Cosmological Argument", *Religious Studies* 27 (1991): 189-97; W. L. Craig "Graham Oppy on the Kalâm Cosmological Argument", *Sophia*, 32 (1993), 1-11; W. L. Craig and Q. Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, (New York: Oxford University Press, 1993); W. L. Craig, "In Defense of the Kalâm Cosmological Argument," *Faith and Philosophy* 14 (1997), no. 2, s. 236-247; J. Taylor "Kalâm: a Swift Argument from Origins to a First Cause? ", *Religious Studies*, 33 (1997), s. 167-179; W. L. Craig "A Swift and Simple Refutation of the Kalâm cosmological argument?", *Religious Studies*, 35 (1999), s. 57-72.

gerekli kılmaktadır ki böyle bir varlık, varlığı için herhangi bir şeye (nedene) bağlı değildir. Varlığının bir başlangıcı ve dolayısıyla nedeni olmayan böyle bir varlığın zorunluluğunun anlamı da, deyim yerindeyse, *varlığının kendinden olmasıdır*. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, Lenn E. Goodman'a göre, Tanrı'nın varlığını 'mâhiyetinin gereği' şeklindeki bir mantıksal zorunluluğa dayandırmadığı için ontolojik delilin dezavantajlarından/ yanlıgılardan uzaktır. Çünkü Tanrı'ya bu yolla atfedilen zorunluluk mantıksal değil, ontolojik anlamda '*zâtıyla kâim (self-sufficient)* varlık' düşüncesine dayanmaktadır.²⁴ Kozmolojik delilin hem *imkân* hem de *hudûs* versiyonunu ontolojik delilden ayıran Tanrı'ya atfedilen zorunluluğun olumsal ya da zamansal bir başlangıcı olan âlemin varlığı bağlamında bir *yeter neden* olarak düşünülmesidir. Böyle bir yaklaşım Tanrı'nın varlığına delil getirmek için âlemin varlığını öngörürken, ontolojik delil Tanrı'nın varlığını O'nun mâhiyetinin bir gereği olarak tasavvur ettiğinden, mâhiyetinin delâlet ettiği kavramsal içeriğin doğru bir çözümlemesini O'nun varlığının ispatı için yeterli görmektedir. Ontolojik delil böylece, diğer delillerden farklı olarak, Tanrı'nın varlığını dolaylı değil, doğrudan gerekçelendirme yoluna gitmektedir.

Esasen zorunlu varlık kavramı ile ontolojik delilin temel sezgisi arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Kozmolojik delilin öncülleri, Kant'ın belirttiği gibi, tecrübeye ve tecrübeye dayalı bir çıkarıma dayandıklarından bütünüyle *a priori* olmadıkları için ontolojik delilden farklılaşmaktadır. Ancak böyle de olsa, Kant'a göre, Zorunlu Varlık'a ilişkin *a priori* sezgilerimizi devreye koymaksızın kozmolojik delilin öngördüğü sonuca varmak pek mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın en gerçek varlık (*ens realissimum*) olduğu ve böyle olduğu için O'nun zorunlu olarak var olduğu noktasındaki düşüncelerimiz *a priori* sezgimizin bir sonucudur. Bu nedendir ki Kant, öncülleri farklı olsa da, kozmolojik delilin ontolojik delile dayandığını/ onu öngördüğünü düşünmektedir.²⁵

Kant ontolojik delilin geçersiz olduğunu düşündüğünden kozmolojik delilin de bir bakıma bu yüzden yetersiz olduğunu düşünmektedir. Kant'ın başta ontolojik delil olmak üzere Tanrı'nın varlığı için ileri sürülen geleneksel delilleri eleştirisi başlı başına ele alınması gereken bir husûs olduğundan burada bu konuya eğilmeyeceğiz. Ancak onun kozmolojik ve teleolojik delillerin ontolojik delilin zorunlu varlık noktasındaki *a priori* sezgilerini öngörmeksizin istenilen sonuca

24 L. E. Goodman, "Ghazâlî's Argument from Creation (I)", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2 No. 1 (1971), s. 76-77.

25 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ing. çev. N. K. Smith, (London: MacMillan, 1953), A603, B631-A614-B642, (s. 507-514).

varamayacakları konusundaki düşüncesinin genel olarak isabetli olduğu düşünülebilir. Konumuz açısından bakıldığında âlemin olumsuzluğunu (*imkân*) ve zamansal başlangıcını (*hudûs*) öngören kozmolojik delil yoluyla varılan sonucun öngördüğü Tanrı'nın ezeliyeti/ zorunluluğu başta olmak üzere O'na atfedilen diğer bir çok niteliği *a priori* sezgilerimizden ayrı düşünmek zor görünmektedir.

Peki, Gazzâlî'nin kozmolojik delilin öncüllerine dayanan bu akıl yürütmesi Zorunlu Varlık'a ilişkin *modal* ve *ontolojik* beklentilerimizi karşılamak için yeterli midir? Âlemin *bizâtihi* mümkün (olumsal) olduğu düşüncesi Gazzâlî'nin argümantasyonunda başlı başına bir öneme sahiptir, çünkü varlığı ile yokluğu *imkân* düzeyinde birbirine eşit olan âlemin varlığını yokluğuna *tercih edecek bir nedene* ihtiyaç bulunmaktadır ki, bu neden ancak Zorunlu Varlık olabilir.²⁶ Şimdi Zorunlu Varlık bütün yönleriyle zorunlu olduğuna göre, varlığı gibi mâhiyeti ve sıfatları da zorunludur ve hattâ *bizâtihi zorunludur*, çünkü onun böyle olmasının kendinin dışında nedeni veya açıklaması yoktur. Böyle bir akıl yürütmeyi ontolojik delilden ayıran nokta öncüllerin Zorunlu Varlık'a ilişkin *a priori* sezgilerden değil, zorunlu-olmayan âlemin varlığına ilişkin *a posteriori* gerekçelere dayandırılmış olmasıdır: Yokluğu düşünülebilecek bir varlık yok değil de var olmuş ise, bu durumda yokluğu düşünemeyecek bir varlığın olması kaçınılmazdır. Tersinden, yokluğu düşünülebilen böyle bir varlık var olmasaydı, yokluğu düşünemeyecek (zorunlu) bir varlığın varlığına ilişkin bu türden akıl yürütme olmayacağından böyle bir (kozmojik) delil de bulunmayacaktı. Çünkü bu delilin başlangıç noktası Zorunlu Varlık'ın dışında yokluğu bir çelişki doğurmayan bir şeylerin varlığıdır.

O halde kozmolojik delil her ne kadar varlığı zorunlu olan bir varlığa delâlet etse ve bu zorunlu olsa da, böyle bir delâletin ontolojik koşulları -âlemin varlığının zorunlu değil, olumsal olduğu dikkate alındığında- zorunlu değil, olumsaldır. Ancak haklı olarak denilecektir ki, delilin öncüllerinin olumsal içerikli olması delâlet ettiği (sonuçta ortaya konan) varlığın olumsal olmasını gerektirmez. Yani, âlemin var olmaması (yaratılmaması) durumunda böyle bir delilin öncüllerinin öngördüğü bir gerçeklik düzlemi olmasa da bu durum Zorunlu Varlık'ın varlığına/gerçekliğine (tanımı gereği) bir hâlel getirmeyecektir. Bir başka ifadeyle, bu noktada Zorunlu Varlık'a ilişkin ontolojik sezgilerimiz ile epistemolojik sezgilerimizi birbirinden ayırmamız gerekir. Her halükarda Tanrı varsa, varlığı *zorunlu* olmak durumundadır.

26 Görüldüğü gibi, kozmolojik delili âlemin zamansal bir başlangıcına (hâdis olduğuna) dayanan bir yaklaşım da delilin *imkân* versiyonunun temel sezgisini biçiminde barındırmaktadır.

Gazzâlî'nin bu konudaki delili *teselsül*'ün bir noktada kesilmesi gerektiğiyle sınırlı olduğunu düşünmesi ve bunun zâtı-sıfatları için etkin bir nedene dayanmayan, başlangıçsız (*kadîm*) bir varlıkla son bulmasını mümkün görmesi onun önemli ölçüde kendisini *a priori* bir takım varsayımlardan uzak tutmaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Ne var ki onun, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, Zorunlu Varlık'ın bütün yönleriyle zorunlu olması gerektiği²⁷ ve yine O'nun Mükemmel Varlık olduğu; mükemmel zât ve mükemmel sıfatların birbirlerinden ayrı var olamayacakları²⁸ noktasındaki düşüncelerinin *a priori* bir takım sezgilere dayandığı açıktır. Ne var ki, bu düşüncelerinin onu ontolojik delilin temel sezgilerine ne kadar yaklaştırdığı açık değildir. Filozoflardan farklı olarak, Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık'ın varlığından ayrı bir mâhiyetini kabul ettiği dikkate alındığında onun ontolojik delile kaynaklık eden '*Tanrı'nın varlığı mâhiyetinin bir gereğidir*' şeklindeki bir akıl yürütme için gerekli olan temel unsurları öngördüğü söylenebilir. Böyle bir açıklama filozoflara açık değildir, çünkü bu ifade O'nun varlığı için *nedensel* bir açıklama olacaktır. Gazzâlî için ise, bu nedensel bir açıklama değildir, çünkü kendi başına mâhiyet bir varlığın nedeni olamaz. Aynı gerekçeyle, Gazzâlî'nin '*Tanrı'nın varlığı mâhiyetinin bir gereğidir*' şeklindeki bir düşünceye intisap ettiğini düşünmek için de bir neden görünmemektedir. Zorunlu Varlık, varlığı mâhiyetinin bir gereği olan varlık değil, varlığı için etkin bir nedene dayanmayan varlıktır. Bu durumda Zorunlu Varlık yokluğunu düşünemeyeceğimiz, her halükarda (güncel bir ifadeyle, bütün mümkün dünyalarda) var olan bir varlık mıdır, yoksa olumsal ya da zamansal başlangıcı olduğu için açıklanmaya muhtaç bir gerçekliği (âlemi) açıklamak için öngördüğümüz fakat yokluğunu da bir çelişkiye düşmeden düşünülebileceğimiz bir varlık mıdır?

Zorunlu Varlık konusunda ontolojik delil ile kozmolojik delili birbirinden ayıran en önemli farklılık kuşkusuz birincisinin, ikincisinden farklı olarak, Tanrı'nın varlığını mantıksal bir zorunluluğun gereği olarak görmesidir. Buna göre, Tanrı'nın varlığı mantıksal anlamda zorunlu olduğu için '*Tanrı vardır*' önermesinin değillesmesi bir çelişki doğurur. Aksi halde, Tanrı'nın yokluğu tutarlı bir şekilde düşünülebilir ki, bu durumun teizmin temel öngörülerıyla çeliştiği de düşünülebilir. J. N. Findlay işaret ettiği gibi²⁹, teizmin ibadete lâyık olarak gördüğü

27 Burada Gazzâlî'nin bu düşüncesinin Zorunlu Varlık'ın, zorunlu olmayan varlıklardan farklı olarak, değişime (hâdis olana) mahal olmayacağı şeklinde bir akıl yürütmeye dayandığı söylenebilir, ancak bu düşüncenin de Tanrı'ya ilişkin *a priori* sezgilerimizden ne ölçüde bağımsız olduğu bir başka sorudur.

28 Bkz. *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 100.

29 J. N. Findlay, "Can God's Existence be Disproved?", *Mind*, Vol. 57, No. 226 (1948), s. 180. Findlay.

varlığın *sadece* bir şekilde var olan bir varlık değil de yokluğu düşünülemeyen bir varlık olması gerekiyorsa, böyle bir ontolojik zorunluluk başka türlü nasıl temellendirilebilir? Ontolojik delilin temel sezgisini yanlış bulan bazı düşünürler, Tanrı'nın varlığının mantıksal değil, ontolojik (yani *gerçeklik* veya *olgusal* açısından) bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre Tanrı'nın Zorunlu Varlık olduğunu söylemek O'nun bir başlangıcının ve sonunun olmadığı ve *varlığının kendinden* olup, herhangi bir şeye dayanmaması anlamına gelir.³⁰ Bir başka ifadeyle, 'Tanrı vardır' önermesinin zorunlu olduğunu söylemek O'nun varlığının bir açıklaması olmayan yegâne nihâî bir gerçeklik/ olgu olduğu ve buna bağlı olarak O'nun varlığının bir şeye bağlı olmadığı halde, her şeyin varlığının O'na bağlı olması demektir. Böylece varlığın yegâne kaynağı ve dayanağı olması anlamında zorunlu olan Tanrı'nın etkin ve edilgin hiçbir nedeni yoktur ki O'nu ontolojik anlamda zorunlu kılan da budur.³¹ Genel olarak bakıldığında Gazzâlî'nin Zorunlu Varlık konusundaki düşüncelerinin böyle bir yaklaşımla örtüştüğü düşünülebilir.

Diğer yandan, bir varlığın yokluğunun düşünülebilmesi veya yokluğu farz edildiğinde bir çelişkinin/ imkânsızlığın ortaya çıkmaması o varlığın zorunlu olmadığına dâir kavramsal bir zorunluluk gibi durmaktadır. Böyle bir şey Zorunlu Varlık için söz konusu olamaz, nitekim Gazzâlî'nin de zorunlu varlık kavramını *yokluğu farz edildiğinde zât-ı i'tibâriyle bir imkânsızlığı doğuran varlık* şeklinde açıkladığını gördük. O halde soralım: zorunlu varlık kavramına ilişkin bu sezgilerimizin kaynağı nedir? Böyle bir imkânsızlığın kaynağı tecrübe veya buna bağlı tümevarımsal genellemeler olamayacağına göre, zorunlu varlık kavramına ilişkin sezgilerimizin *akli* olduğunu düşünmek kaçınılmaz görünmektedir. Aynı şekilde, âlemin olumsal ya da hâdis olduğunu öngören kozmolojik delil veya delillerin amaçladığı sonuca varmaları Zorunlu Varlık'a ilişkin *a priori* sezgilerden bağımsız görünmemektedir. Gazzâlî'nin de kozmolojik delil bağlamında Zorunlu Varlık'a ilişkin bir takım rasyonel/ *apriori* sezgilere dayanmak durumunda olduğunu gördük. Ancak bu modal öngörülerin onu Zorunlu Varlık'ı ontolojik delile temel teşkil eden 'varlığı mâhiyetinin bir gereği olmak' şeklinde olmak gibi bir sonuca götürdüğü söylenemez. Belki de bunun nedeni Gazzâlî'nin, ontolojik delilin ilk savunucusu olarak bilinen St. Anselm'den farklı olarak, bir varlığın (zorunlu) varlığını tanımsal bir gerekçeye

30 Bkz. John Hick, "God as Necessary Being", *The Journal of Philosophy*, vol. 57, no. 22/23 (1960), s. 726-733. Yine bkz. A. C. A. Rainer, "Necessity and God: A Reply to Professor Findlay" *Mind*, Vol. 58, No. 229 (1949), s. 75-77.

31 Bkz. Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 277; *The Christian God*, (Oxford: Clarendon Press, 1994), s. 146.

dayandırmayı yeterli bulmayıdır. Böyle bir gerekçelendirmeye gitmemesinin bir nedeni de onun bir varlığın mâhiyeti gereği var olmasına bir anlam verememesi olabilir. Ancak, her halükarda, Zorunlu Varlık'ın yokluğu düşünüldüğünde bir imkânsızlık/ çelişki ortaya çıkıyorsa bunun delâlet ettiği olguyu/ gerçekliği dile getiren önermesel bir doğruluğun varlıksal/olgusal temeline ve bunun epistemik erişimimize neden açık olduğuna dâir bir açıklama getirmek ontolojik delilin temel sezgilerine müracaatı kaçınılmaz kılacaktır.