

Gazali'nin Sebeplilik Görüşü*

İLAI AİBLON

ÇEVİREN: RABİA GEÇDOĞAN

AR. GÖR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

e-posta: rgecdogan@gmail.com

Yaygın olarak kabul edilen kabul edilen, Gazali'nin nedenselliğe dair olumsuz bir tutum takındığı görüşü, onun Tehafüt adlı eserindeki konu ilgili ilgili bölümün dikkatli bir şekilde tekrar incelenmesiyle değiştirilebilir. Yanlış anlamamanın sebebi bizzat Gazali'nin konu ile ilgili gerçek görüşlerini açıklamaktan çekinmesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bu makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, makalenin amaçlarını özetleyecek bir giriş ve konunun ortaya konması, ikinci bölüm ise Gazali'nin semantik ve bağlamsal kanıtları ve bu kanıtların yapısının incelenmesi yoluyla ortaya koyulacaktır.

GİRİŞ

Çoğu yazar, üzerinde durdukları noktalarda farklılık olmasına rağmen, Gazali'nin nedenselliği¹ reddettiği konusunda hem fikirdirler. Macit Fahri, Gazali'nin ontolojik nedensel zorunluluğu reddederken mantıksal zorunluluğu² kabul ettiğini iddia etmektedir. Wensick'in yorumuna göre Gazali, teorisinde dünyada yegâne fail olarak Allah'ı kabul ettiği için nedenselliğe sal-

* İlai Alon tarafından kaleme alınan Al-Gazali on Causality makale, Journal of the American Oriental Society, Vol. 100, No. 4. (Oct.- Dec., 1980) pp. 397-405 yayımlandı.

1 Courteney'in görüşleri İbn Rüşd'ün Tehafüt'ü et Tehafüt'ünden M. Bouyges'in edite ettiği Bibliotheca Arabica Scholasticorum içinde, cilt III, (Beyrut, 1930) sadece bu bölümden aktarılmıştır. Bu açıdan Gazali'nin nedensellik görüşü daha sonraki yazısında da değişmemiştir.

2 Majid Fakhri, Islamic Occasionalism (London, 1950) s. 60.

dırmasına rağmen bu terimi kullanmaktan da kaçınmamaktadır.³ Benzer bir şekilde H. A. Wolfson da, Gazali'nin nedenselliğe dair bazı ifadeleri kullanmasına rağmen nedenselliği kabul etmediği görüşünü korumaktadır.⁴ Gazali'nin görüşlerini yeniden değerlendirme çabasında olan bildiğim tek yazar W. J. Coortney'dir,⁵ ki o, Occam gibi Gazali'nin de nedensellik konusunda yanlış yorumlandığını iddia etmektedir.

Nedenselliğin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda alabildiğine fikir ayrılığı olduğu için öncelikle "neden" teriminin içeriğinin tanımlanması, daha sonra İslami herhangi bir mezhep veya imamın nedenselliğin bu türüne gerçekten karşı olup olmadığının belirlenmesinin gerektiği tavsiye edilebilir. Böyle bir tanımlama Coortney'nin makalesinden alınabilir.⁶

"Nedensellik ilkesi" hakkında eleştirel bir şekilde konuştuğumuzda nedenselliğe, kanıtlanabilirliğe ve özel nedensel ilişkilerin bilinebilirliği (özellikle doğal düzen içinde) konularına atıfta bulunuruz yani bu olayları tanımlanabilir nedenlere veya öngörülebilir ardışık sebeplere atfedebiliriz.

Bu makalede Gazali'nin, eserinin nedensellik ile ilgili bölümünde aşırı iki görüşü yani felsefe ve kelamın görüşünü uzlaştırmaya çalışmasını tartışacağım. İlk okumalarda Gazali, geleneksel dini nedensellik reddiyesini benimser görünmesine rağmen, daha dikkatli bir şekilde pasajlara yoğunlaşmak onun iki zıt görüşü uzlaştırması ile ilgili olarak söylediğim şeyi ortaya çıkaracaktır. Gazali'nin zıt iki görüşü uzlaştırması ilk değıldir.⁷ İlk ve en önemli uzlaşmayı Ehl-i Sünnet ve Tasavvuf arasında ileri sürmüştür, ikinci olarak da İslam'da din ve felsefe arasında ortaya koyduğu gibi. Nedensellik ile ilgili mevcut uzlaşma ikinci eğilimin bir parçası olarak görülebilir ve belki de bu eğilim, en önemli örneklerinden biridir.

Diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da Gazali'nin neden uzlaşma zorunluluğu hissettiği sorulabilir. Cevap kısmen o dönemin entelektüel arka planında yatıyor olabilir. Felsefi yaklaşımlar Gazali'nin felsefe alanında düşünsel (manevi) üstadı İbn Sina zamanında gelişimini tamamlamışken, Sünni Eş'arilik Gazali'den önce zirveye ulaşmıştı. Bir diğer açıklama Gazali'nin kişisel arka planında bulunabilir. Özellikle Tefafüt adlı eserini yazarken

3 A. J. Wensinck, *La Pensee de Ghazali* (Paris, 1950) s. 60.

4 H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass., 1976) s. 549.

5 W. J. Coortney, "The Critique on Natural Causes in the Mutakallimin and Nominalism," *Harvard Theological Review*, 66 (1973)s.. 77-94.

6 A.g.e., s. 79.

7 Bkz.,örneğin, W. M. Watt, *Muslim Intellectual* (Endinburgh, 1963) s. 173-180; W. M. Watt, "Al-Ghazali" içinde *EI2* Vol. II, p. 1041;diğer başka örneklerde de. H. Lazarus-Yafeh de *Studies in Al-Ghazali*, Jerusalem, 1975, p. 345, not 81, *Ihya* IV, 5 . sayfada ki hiçbir şeyden yaratmak imkansızdır. Diyerek Al-Ghazaliden alıntı yapmaktadır.

hakikat yoluna ulaşma vasıtasından şüpheli olduğu için onun⁸ felsefi çalışmaları kendi üzerinde neredeyse hiçbir etki bırakmamış olabilir.⁹ Nedensellik konusu ve onun içerdikleri hem İslam hem de Felsefe için oldukça temeldir, bir bölünme kolaylıkla ortaya çıkmış olabilir belki dokuzuncu yüzyılda Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında olandan çok daha katı bir şekilde de ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla zaman, oldukça hassas olan bu konu için uzlaşım çabalarına uygundu ve Gazali de bunu yapmak için yeterince donanımlıydı.

Bizim tezimiz bu bölümün başında ifade edilen Gazalinin iki amacıyla çalışmameli, bu amaçlar; mucizeyi mümkün görmek ve Allah'ın kudretine bağlı kalmaktır. Bu iki amaç nedensellik konusundaki en uç felsefi görüş tarafından tehdit edilmektedir. Nedenselliğin bütünüyle reddiyesi, konuyla ilgili bazı zorlukları ortaya çıkarır. Gazalinin uzlaşısı, kendi çözümünün ürettiğinden daha büyük olduğunu düşündüğü zorlukların bir kısmını aşma konusunda başarılıdır.

YAPI

Bu tezin ilk argümanı yapısal argümandır. Gazali, sanki kasden kendi fikirlerini ortaya koymak için bu bölümü oldukça çetrefilli ve anlaşılmaz bir tarzda oluşturur. Bizzat bu bölüm ve girişin bir kısmının üç ana bölüme ayrıldığını belirtmektedir. I, Önsöz: Konunun diğer konular arasındaki yeri (507, 5; 512,1-514,7). II. Giriş: (A) Felsefi yaklaşımın genel hatları; (B) Bölümün amaçları; (C) Gazali'nin genel yaklaşımı (517,2-518,2), III, Dört yaklaşım: (A) Felsefi: (1) Aşırı (518,3-519,11), (2) Orta (525,7-526,2); (B) Dini: (1) Aşırı (528,6-9; 529,6-530,3;530,4-17), (2) Orta (533, 12-537,8) Şimdi bu alt paragraflarda detayları ele alacağız.

I. Önsöz. Önsözde Gazali, ruhun tinselliği, ruhun ölümsüzlüğü ve cismanî haşr gibi tabiiyyat bölümünde ele alınan üç sorunu, nedenselliği benimseyenlerin bakış açısıyla ortaya koymaktadır.

II. Giriş: Gazali'nin nedenselliğe dair felsefi yaklaşım hakkındaki tanımını oldukça kısa ve geneldir, sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunludur ve sebep-sonuç birbirinden ayrılmazdır.¹⁰ Gazali, muhaliflerin görüşlerini ana hatları ile belirttikten sonra bu bölümün iki amacını ifade eder. İlki varlığı

8 Bkz. S. Van den Bergh de, İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'üne girişinde(London, 1954) Vol. I, p. xii: "... ve bizzat oi.e., Al-Gazali eleştirdiği Yeni Eflatunculuğa oldukça fazla yaklaşan filozoflardan özellikle İbn Sina'dan fazlasıyla etkilendi, "

9 A.g.e.

10 Van den Bergh'in "iqtiran talazama bildararah" ifadesini Arapça metinlerde bulamadığı için "mantıksal zorunluluk" olarak tercüme etmesini kabul etmiyorum.(p. 312 of the translation), mantığın bu sorusu gibi ontolojik zorunluluk bu bağlamda hayati önem taşımaktadır. Tehafüt, 512,1. II ile karşılaştır.

İslam¹¹ için önemli olan ve (İbn Sina ve Farabi gibi) filozofların argümanlarıyla tehdit edilen mucizenin imkânına zemin hazırlamaktır. Gazali'ye göre filozoflar İslam inancını önemli bir parçası olan mucizeyi metaforik bir tarzda yorumlamakta, mucizelere açıklanabilir insani sihir anlamı atfetmekte veya açıkça mucizelerin meydana geldiğini inkar etmektedirler.¹² Gazalinin bu konuya atfettiği önem, mucizelerle ilgili olarak filozofların argümanlarına getirdiği tanımlamalarda ayrıntılı bir şekilde görülmektedir. Gazali, filozofların din tarafından mucize olarak isimlendirilen olguyu aşağıda ifade edileceği gibi kehanetle ilişkili olarak açıkladıklarını iddia etmektedir.

1) Korunan Levh-i Mahfuz vasıtasıyla geleceği önceden bilme olgusu herkes tarafından hem rüyalar yoluyla hem de uyanık bir halde peygamberler tarafından, onların güçlü hayali melekesi yoluyla tecrübe edilebilir.

2) Akli kesinlik hızlı bir şekilde bir fikirden diğerine geçmeyi mümkün kılar, problemden onun çözümüne gidişte ve çözümden probleme gidişte ya da bir kıyasın sonucuna orta terimden gitmekte olduğu gibi. Peygamber çok gelişmiş olan akli yetisinde diğer insanlardan ayrılır ve bu yetenek öyle gelişmiştir ki hiçbir şey öğrenmeye ihtiyaç hissetmeyebilir.

3) Sadece yiyeceğin tadının düşünerek tükürüğün salgılanması gibi ruhi olgular, filozoflar tarafından bedenın ruhun sadece kölesi ve aleti olmasıyla açıklanmaktadır. Ruhun gücü zorunlu olarak kişinin kendi bedeniyle sınırlandırılmaz, beden dışındaki şeyleri bile etkileyebilir. Filozoflar böylesi olguların net olmayan fiziki nedenlerden meydana geldiğini fakat onların alanın peygamberi etkiyi kabul etmeye yatkın şeylerin alanı ile sınırlı olduğunu iddia etmektedirler.

Bu bölümün ikinci amacı Allah'ın kadir-i mutlaklığını tasdik etmektir. Burada iki problem ortaya çıkmaktadır. İlki mantıksal olarak, Allah'ın kadir-i mutlaklığının prensip olarak kabulü mucizelerin kabulünü gerektirir. Öyleyse, özellikle bu düzen içerisinde her iki ifadenin nedeni nedir? Bu makalenin alanı dışında kalan ikinci soru, Gazali'de ve İslam'da mucizenin önemine atıfta bulunarak Muhammed'in mucizeleri gösterme gücünün kendisinde olduğunu asla iddia etmemiştir, buna ilaveten Kur'an'da bunu iddia etmemektedir. Bu sorulara cevap Gazali'nin Tehafütte taklidi iman ve tahkiki imana sahip olan iki farklı okuyucu profiline ulaşmayı amaçlamasında yatıyor olabilir. Mucizeler üzerine yapılan vurgular ilk problemiğin faydalıken buna karşılık daha ayrıntılı argüman Allah'ın kadir-i mutlaklığını ifade eden ikinci problemi amaçlamaktadır.

11 Bkz., örneğin, G. E. Von Grunebaum, *Medieval Isalm* (Chicago, 1954) pp. 91-97.

12 Tehafüt, 512, 10ff. İcazu'l-Kur'an bağlamından bir ders çıkarılacaksa, mucize teriminin aslında sadece insanlık için değil genel anlamda "imkansız şey" anlamına geldiğini dikkate al.

Gazali'nin amaçları belirtildikten sonra, o, nedensellik kavramının filozoflarca kullanımını eleştirmeye ayırdığı özel bölümün başlangıcında nedensellik görüşünü açıklamaktadır. İlmî otoritesini kullanarak bütün Müslümanlar adına konuştuğundan sonra “neden” ve “sonuç” olarak adlandırılan şeyler arasındaki zorunlu ilişki iddiasına itibar etmez. Böyle yaparken, tekrara aynı kelimeleri kullanarak yukarıda bizzat kendisinin ileri sürdüğü filozofların görüşünü zihninde tutmaktadır.¹³

Dini düşüncenin gövdesi üç ana düşünceden oluşmaktadır. İlki, her iki şey birbirinden ayrıdır;¹⁴ ikincisi, ontolojik düzlemde bu şeylerden birinin kabulü veya inkârı diğerinin ne inkârı ne de tasdiki anlamına gelmediği gibi nihayetinde bir şeyin varlığı veya yokluğu diğerinin de varlığı veya yokluğu anlamına gelmez. Bu paragrafta Gazali'nin kullandığı ifadenin özel bir anlamı olduğu görülmektedir. Nedenselliğin evrenselliğinin belirlenmesi yani bazı nedenler¹⁵ olmaksızın hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği iddiası genellikle bir nedeni içeren olgunun varlığını iddia etmektedir. Böylesi nedensellik tanımını Gazali ve Allah'ın her şeyin yegâne yaratıcısı olduğu doktrinini kabul eden, nedenselliğin en aşırı muhalifleri Eş'ariler tarafından bile kabul edilebilir görünmektedir. Bu bölümün sonlarına doğru Gazali'nin bu açıklamadaki niyeti, bu tutumları yok etmekten ziyade felsefi ve dini tutum arasındaki farka dikkat çekmek gibi görünmektedir.¹⁶

Nedensellik kavramı ile ilgili olarak Gazali'nin karşı olduğu nokta ortaya konulduktan sonra, o, varlıklar arasındaki ilişki olgusuna İslam tarafından yapılan açıklamayı sunar. Spesifik düzendeki varlıkların yaratılışının tek sorumlusu Allah'tır, fakat bu düzen Allah'ın kudreti içindedir ve onları ihtiyari olarak birbirinden ayırmak da Allah'ı kudreti dahilindedir.

III. Dört Yaklaşım: Gazali detaylarına inmeden önce nedensellik konusunda üç felsefi yaklaşım tarzının anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

13 Tehafüt., 517,1.

14 Tehafüt., 517,3: “İki şeyden her biri diğerinden farklıdır” Van den Bergh'in buradaki çevirisini kullanmıyorum, çünkü “kendine özgüllük” terimi atomistik görüş anlamına gelebilir ki bu bağlamda bu durum neredeyse imkansızdır.

15 Bkz., örneğin, R. Taylor, “Causation” P. Edwards, Encyclopedia of Philosophy içinde (New York and London, 1967), Vol. II, pp. 57-58.

16 İlk ve ikinci sebep olarak zikredilen sonuca karşı çıktığı nedensellik türlerini verdiği liste oldukça ilginçtir. (yanma ve ateşle temas örneğinde olduğu gibi) (bkz. Tahafüt, 5 17,5). Tehafütteki diğer örneklerle birlikte bu takdim edilenlerin kaynağına göre kitabın çevirisinde Van den Berg tarafından çıkarılan ayrıntılı notlara bakınız. Bu tutum, insanın yaşamı ile ilgili görevleri konusunda her türlü eylemi dışarıda bırakan Allah'a tam bir güven olarak tanımlana tevekkülle çelişen tıbbi bakım hakkında Gazali'nin görüşleri ile ilişkilendirilmelidir. Bkz. Al-Ghazali, Ihyi Ulum al-Din, IV, 243ff.

17 Van den Berg'in maqamatı “amaçlar” olarak çevirmesini kabul etmiyorum. Sadece böylesi iki yaklaşım içerisinde özelleştirildiği için burada bazı karışıklıklar vardır.

Hemen sonra “maçam” olarak adlandırmadığı fakat yol, patika anlamındaki “maslak” olarak iki alt başlığa ayırdığı dini yaklaşım tarzını açıklar. Bu nedenle bu iki felsefi yaklaşım “maçam” olarak isimlendirilirken dini yaklaşım “maslak” olarak adlandırılmaktadır. Önsözdeki kendi fikirlerini açıklamasına ilaveten Gazali, iki felsefi yaklaşımdan her birine burada cevap verir. Onun cevabındaki önemli nokta felsefi argümanlarda Allah’ın hiç zikredilmemesidir.

A. Felsefi Yaklaşım

Gazali öncelikle aşırı bir yaklaşım olduğunu düşündüğü bu bakış açısının merkezini oluşturan dört noktayı açıklamaktadır. Bunlar; fail sadece doğrudan doğal sebeptir, onun fiilleri tercih yoluyla olmaktan ziyade doğa yoludur. Fail fiili kabule hazır olduğunda fiilin alıcısını durduramaz ve olgunun yorumundaki bu bütünlük sadece duyu algısına dayandırılır ki bu olgu aşağıdaki noktalarda Gazali tarafından eleştirilmektedir.

(a) Ya doğrudan ya da dolaylı olarak fiilde bulunan tek hakiki fail Allah’tır. Gerçi o, ara faktörlerin varlığını kabul etmesine rağmen bunların “doğal” olmadığını fakat melekler gibi ilahi olduğunu iddia etmektedir. Doğrudan fiziksel “neden” eylemsiz bedenden başka bir şey değildir, (b) Fail olarak Allah “doğal bir biçimde” veya “sebebe” olan herhangi bir zorunluluk altında eylemde bulunmaz. (c) O, her zaman Allah’ın fiillerinin iradeyi takip ettiği fikrinden uzak durmaktadır. (d) Gazali’ye göre aşırı felsefi argümanı pekiştiren bu kanıt nedensel olgulardan ziyade sadece olgular arasındaki kronolojik ilişkiyi ortaya koymaktadır. Fail ve etki arasındaki “nedensel ilişki”duyularla gözlenemez.

Bu argümanın bir sonraki alt bölümü Gazali tarafından üretilmiştir. (yapılmıştır) Gazali’nin aşırı olarak isimlendirdiği kesim arasında “bunlar haklılar” dediği bir grup vardır. Bu gruba göre fail, formların ihsan edicisi veya bize fiziksel nedenlerin sonuçları gibi görünen şeyleri ortaya koyan maddenin doğasının hazırlanışında kullanılan bir takım meleklerdir. Gazali bu felsefi argümanı “doğal sebebe”in bir olayın yegâne faili olduğu aşırı düşüncesini çürütmek için kullanır ve bunu başarmak için ayrıca herhangi bir ilave dini argüman geliştirme ihtiyacı ile konuyu tartışır.¹⁸ İlk eleştiride¹⁹ olduğu gibi, felsefi yaklaşımları tanımlamak için kullandığı Aristotelyen terminolojinin aksine, Gazali’nin bu eleştirisinde Yeni Eflatunculuğun terminolojisini kullanması oldukça dikkate değerdir. Bu bize haklı filozoflar olarak tanımlananlarla ilgili olarak bazı işaretler verebilir.

18 Tehafüt,, 519, 6-11.

19 Tehafüt,, 518, 12

Gazali şimdi maqam olarak isimlendirdiği filozofların orta (arabulucu) yaklaşımlarına yönelmektedir. O burada üç temel nokta görmektedir: (a) Olgu ve varlıkların faili "olayların prensibi"dir. (b) olayların prensibi, görünen sebepler vasıtasıyla ortaya çıkan formları kabul edecek alıcının mizacıyla (vasıtasıyla) eylemde bulunur. Bu olayın iki bileşeninden hiçbiri özgür tercihe sahip değildir, yani prensip ve görünen sebep, ikisi de doğaya göre zorunlu olarak hareket ederler. (c) Bu sebeple, mucizeler için uygun bir açıklama getiremedikçe bu yaklaşımın taraftarları mucizeleri inkâr ederler. (ateşe atıldığında İbrahim'in hayatta kalması örneği gibi)²⁰

Gazali doğrudan doğruya bu argümana cevap vermiyor ve bu argüman onun sessizliğini iki kat artırmış gibi görünüyor. Öncelikle bu yaklaşımı tanımladıktan sonra (tanımlar tanımlamaz) dini bir argüman getirmiş ve burada daha sistematik bir şekilde bu noktalara cevap vermiştir. Buna ek olarak mucizelere karşı geliştirilen argümana temel noktalarda itirazı olmasına rağmen sessizliği bazı noktaları kabulüne işaret edebilir.

Havadayken taşın düşmemesi, ateşle temasa geçtiğinde odunun yanmaması vs. gibi, mucizeyle ilgili olarak Gazali'nin mucize olarak kabul ettiği noktaları inkâr eden Hayyat ve Bağdadi²¹ gibi bazı kelimacılar arasında bile mucize kolaylıkla kabul edilebilen bir şey değildir. Bu, mucizeler konusunda bazı kelimacıların filozofların tutumlarından çok daha aşırı bir tutum sergiledikleri konusunda şüphe oluşturmaktadır.

B. Dini Yaklaşım

Öncelikle Gazali bu aşırı dini yaklaşımın temel noktalarını açıklar: (a) Fail Allah'tır, (b) O iradesiyle ve gönüllü tercihiyle eylemde bulunur.²² Çünkü Gazali'nin sözünü ettiği yaklaşımların hepsi gözden geçirildiği için ikinci nokta hayati öneme sahiptir. Gazali tarafından tanımlanan bu argüman, hem farklı isimlerle anılan hem de farklı tarzlarda tanımlanan irade ve ihtiyar Allah ile prensipleri ayırıştırır. Bu iki terim arasındaki fark sıralamayla ilgili olabilir, örneğin nicelik, fakat bu durumda Allah ile prensipler arasındaki farkın da nicel olması gerekir; irade sınırsız sayıda tercihi içerirken ihtiyar sınırlı sayıda alternatifi içermektedir. Kadir-i mutlak bir Tanrı ile ona itaat etmenin araçları olan ikincil prensipler arasında ayırım yapmak uygundur.

(c) İlk kez bu tartışmada olgu veya olay ve olgunun bilgisi arasında bir ayırım yapılmıştır. Gazali, Felsefe hakkında bizim de öğrenebileceğimiz bilgileri burada vererek dini yaklaşımın ana hatlarını çizmektedir. O, gerçekleş-

20 Tehafüt,, 525, 7-526,2.

21 AMIR, 314,3. (Bibliyografyaya bak.)

22 Tehafüt,, 528,6.

mesi imkân dâhilinde olan gerçekleşmemiş mümkünün bilgisinin olamayacağı kesinleştirilecek bir şekilde olgu ve olgunun bilgisinin birbiriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Eğer bizde böyle bir bilgi varsa, bu bir peygamberde veya diğer bazı insanlarda Allah tarafından yaratılmaktadır.²³ Sonuç olarak bilgimizin kaynağı, filozofların iddia ettiği argümanın aksine, tecrübe veya duyu algımıza dayalı değildir. Olaylar belirli alışılmış gidişata göre meydana gelir ve bizim bilgimize uygun olarak gerçekleşir.

(d) Mucize olarak isimlendirilen şey, bizde alışkanlığa dair olan bilgiyi aynı zamanda olarak kesintiye uğratarak Allah tarafından yaratılan olağandışı şeyden başka bir şey değildir. O'nun kudretiyle eylemde bulunması, ihtiyar ve iradesinden kaynaklanan eylemlerinin alışkanlık üzere izlediği yola aykırıdır. El-İskafi²⁴, Ebu'l Huzeyl, El-Cübbai önde gelen diğer Mutezili âlimler ile birlikte mütekellimlerin²⁵ çoğunda olduğu gibi Gazali, odun ile ateş arasında temasın olmasına rağmen Allah'ın yanmayı yaratmayabileceğini veya havadaki taşa düşmeyi yaratmayabileceğini iddia etmektedir. İnsanın özgür iradesi ile ilgili bu kadim tartışmada ilginç bir yön değişikliği yapılmıştır; ki bu Allah'ın iradesidir. Önceki görüşün taraftarları sonraki görüşün muhalifleri olduğu için, Allah'ın iradesi insanın özgür iradesinin zararına işliyor görünmektedir.

Gazali şimdi İslam'ın nedensellik görüşünü açıklayarak ılımlı dini yaklaşımı sunmaktadır. Genel hatlarıyla felsefi ve dini argüman önsözde verilmeyen önce ikinci kez İslam'ın nedensellik görüşü önsözde kısaca sunulmuş ve dini düşünceye bütüncül bir sistem oluşturma çabası olmaksızın felsefi argümana cevap verilmiştir.²⁶ Gerçi, burada, Gazali az-çok sistematik bir tarzda²⁷ üç temel fikri seçerek tanımlamaktadır. (a) Olayların ve varlıkların faili ya doğrudan eylemleri ya da melekleri vasıtasıyla eylemde bulunan Allah'tır.

(b) Neden, yaratmanın düzenliliği için de sebep olan Allah'ın yaratmasıyla eylemde bulunur. Ancak burada birbiri ile uyumsuz görünen iki açıklama vardır. Açıklamasının başında Gazali, ateşin yakma niteliği olmasına rağmen onun yakmamsına neden olan, doğasında kesin bir niteliğin olduğunu ifade etmektedir. Bu nitelik ya melekler ya da Allah tarafından yaratılmış-

23 AMİR de ilahi bilginin bu sorunun detaylarına bak. Mutezili el-Cübbai Allah'ın gerçekleşeceğini bildiği bazı şeylerin meydana gelmemesi imkansızdır. Gazali caiz ifadesini iki yan anlamı arasında ayırım yapmaktadır a) şüphe anlamında ve b) kabul etmek, fikrinde olmak anlamında. Bu bağlamda o, şüphe anlamını kastetmektedir.

24 AMİR, 313,7.

25 AMİR, 312,10.

26 Örneğin Tehafüt, 518,5ff.

27 Tehafüt,, 533,12

tır.²⁸ Daha sonra Gazali ifade etmektedir ki, Allah yegâne faildir, fakat o ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla eylemde bulunur. Allah yegâne failken, varlıkların Allah'ın yarattığı ve onların yaratılışına uygun tarzda eylemde bulunduğu doğaları vardır ki, örneğin pamuğun özdeş iki parçası ateşle temas ettiğinde, her ikisi de yanmaktadır.

(e) Bu açıklama felsefecilere iki aşamada açıklanan mucizenin imkânını onaylamaktadır. (tespit etmektedir) İlk seviyede doğal düzeni içerisinde gerçekleşen olaylara Allah'ın müdahalesi fiziksel olaylardaki katılımcıların eylemlerinin öncesinde gerçekleşir, yani Allah ya ateşten yanmayı kaldırmak için bu ortakların niteliğini değiştirir ya da ateşten zarar verme niteliğini kaldırarak yapısını değiştirebilir. Bu yapıldı, Gazali bunu ya ateşe yeni fiziki özellikler(!) ki ya onun doğasını değiştirmeksizin, onun peygamberi yakmasını engelleyecek ya da peygamberi ateşe dayanıklı kılması şeklinde açıklamaktadır. Böylesi bir süreç anlaşılmalıdır, çünkü burada meydana gelenin doğal sürecinden gizli kalabilecek doğal şeyler bile olabilir, ateşe karşı kullanılan talk tozu gibi.²⁹

İkinci aşamada (seviyede) mucize bir yandan madde ve form arasındaki Aristocu ayrımla diğer yandan zamanla açıklanmaktadır. Madde her formu kabul ettiği gibi, olağan zamanın geçmesi koşuluyla her şey de her şeye dönüşebilir. Burada Allah'ın müdahalesi zamanaşımının kısaltılmasıyla olabilir ki böylesi bir boyut değişimi mucizeye dönüştürür. Ancak dünyadaki olayların bir düzen içinde gerçekleştiği fikrinden hareket edilmedikçe bu argüman geçersizdir, sıradan değişiklikler bir yönden gerçekleşirken, mucizevi değişiklik tersine de çevrilebilir, örneğin asanın yılanı, yılanın asaya dönüşmesi.³⁰

Mucize sürecinde peygamberin rolü nedir? Mucize gerçekleşirken peygamberin doğrudan bir eylemi yoktur, çünkü o, ne doğanın alışkanlık alanına sahip ne de ilahi eylemdeki alışkanlığı yok etmede doğrudan eylem hakkına sahiptir. O sadece üç durumda ilahi müdahaleyi aklına getirmektedir. Bunlar: (a) İlahi müdahalenin meydana gelmesi dini düzenin sürekliliğini sağlamak için iyilik düzeni tarafından gerekli görülmektedir yani iyilik yararına peygamberin kehanetini kanıtlaması gerekmektedir. Gerçi dikkate değer olan İbrahim ve ateş örneğinde olduğu gibi bir peygamber tarafından sergilenen mucize Gazali'nin verdiği yegâne örnektir. Gazali mucize olarak Muhammed ve Kur'an'a asla atıfta bulunmamaktadır. (b) Bizzat mucize olgusunun mümkün olması zorunluluktur. (c) Mucizenin prensiplerinin bağımlı-

28 Tehafüt, 533,13.

29 Tehafüt, 533,12.

30 Tehafüt,, 534,4ff

sızlığı ve çokluğu (tekrarlanabilirliği) ortaya koyulmalıdır.³¹ Bu şartların ikincisi üzerinde özenle durulduğunda Gazali "imkânsız" kavramını açıklar. Bu, aynı anda bir şeyin doğrulanmasının ve yanlışlanmasının ya da daha genelini yanlışlanmasıyla birlikte daha özeline doğrulanması ya da onlardan birinin yanlışlanmasıyla birlikte iki şeyin doğrulanmasıdır.³²

Bu tanımlama sadece mantıksal bilgi alanı için geçerlidir, varlık alanı için değil. Ancak az sonra Gazali, ontolojik alanla ilgili bu tanımdan hareketle aynı yerde ve aynı zamanda hem beyaz hem de siyahın var olmasının imkânsız³³ olduğunu belirtir. Aynı durum diğer örnekler için de geçerlidir.³⁴

Mümkün tek değişiklik verili maddeyi dönüştürmektir. Bundan dolayı cevher ve araz arasında ortak bir madde olmadığı için bunlar birbirinin yerine geçemez. Yine de burada mümkün olmasına rağmen Allah'ın ölünün eline hareket vermesi gibi olağandışı şeylerin meydana getirilmesi gibi bir olgu vardır.

Bu görüşler zaten diğer Müslüman düşünürler tarafından kabul edilmiştir. Bununla beraber örneğin, Hüseyin b. Muhammed en-Neccar'a göre Allah insanın organlarının fonksiyonunu değiştirebilir, elde görmeyi yaratması vb.³⁵ gibi ki bunlar tekrar mucize başlığı altına girmektedir. Bu görüşü savunanların Mutezililer olması ilginçtir. Karşıt görüş Ebu'l Huzeyl, Muammer, Hişam, Biş b. el-Mu'temir gibi kelimcilerin çoğu tarafından savunul-

31 Gazali'nin tarihsel arkaplanına karşı görüşü üzerinde düşünülmesi için ilginçtir. Bütün Mutezili gruplar kendi mucize tanımları konusunda ittifak etmiş görünüyolarlar, ancak onlar mucizeyi meydana getiren kişiye ilişkin görüşlerinde farklılaşmaktadırlar. Rafiziler sadece peygamberlerin bir mucize olarak görülmesi gerektiğini iddia etmektedir. Abu Husain Al-Naccar peygamberlik iddiasında bulunanlardan ziyade kendi kendine ilahlık iddiasında bulunanların görüşünü benimsemektedir, mucizeler gösterilmeli ve diğerleri yani Sufiler bu dünyadaki adaletin görülmesi için mucizeye izin verirler. AMIR, 438, 1-439,2.

32 Al-Iskafi mantıksal olarak aynı kişide bilgi ve ölümü yaratması gibi iki zıt fenomenin karşılıklı olarak gerçekleşmesinin imkanını inkâr ederek, Allah'ın kudreti konusunda benzer bir açıklama yapar, (AMIR, 313,11). Benzer bir argüman Eş'ariler tarafından Allah'ın ölümü ve bilgiyi bir araya getirme kudretini inkar eden kişiler olarak bildirdiği Abu Al-Hudhail, Mucammar, and Hisham, gibi diğer Mutezililer tarafından ileri sürülmüştür. Çünkü ona göre ölümlü yaşamı bir araya getirmek imkansızdır. (a.g.e., 568,6). Gazali'nin argümanı Allah'ın ateş ile pamuk arasında yanmayı yaratmaktan çekinmesini mümkün görürken aynı zamanda Allah'ın aynı zaman ve mekanda iki çeşitliği yaratmasını da mümkün gören Cubbai'nin argümanını bariz bir şekilde hatırlatmaktadır. (a.g.e., 570,1). Mutezilenin Salihî ekolünde Allah'ı ölüde görme ve duyma gibi karşıt iki durumu yaratması gibi hafif bir değişim aşıkardır ki o, ölüm ve yaşam gibi birbirine karşıt iki durumun bir araya getirilemeyeceğini düşünür. (AMIR, 310,9).

33 Üçüncü bir şey için sebep olarak iki olayın birleşmesi konusunda, Allah için mümkün ve imkansız sorunu Mutezili al-Cübbai tarafından zikredilmiştir. O, Kur'an'ı temel alarak iki mümkünün birleşmesi mümkündür ve iki imkansızın birleşmesi imkansızdır ve bir mümkünün bir imkansızla birleşmesi de imkansızdır. (AMIR, 204,5).

34 Tehafüt., 536.2.

35 AMIR, 568,4.

maktadır, yani Allah'ın bilgi, kudret ve benzeri şeyleri bir araya getirdiği gibi ölümle kazaları bir araya getirebilir. Ancak Ebu'l-Huzeyl'de, havadaki taşa düşme ve pamuğun ateşle teması durumunda yanma fiilinin yaratılmaması imkânını kabul etmektedir. Gazali tekrar tavrını (bu konudaki duruşunu) değiştirmektedir. Ona göre, eğer herhangi bir gelişme ve mucize arasında prensipte hiçbir fark yoksa bu fark sadece bir değişimi gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan zamanın süresi ise bu durumda mucizeden bahsetmenin zeminini ortadan kaldırır. Bu nedenle bu terim onu inkâr eden filozoflar tarafından kullanılabilir.

Bu bölümün özeti olarak, Gazali, dikkate değer bir şekilde mantıksal ve ontolojik imkânsızlık arasındaki bağı kabulde filozofların doktrinine taviz vermeksizin dini yaklaşımı takip etmektedir.

SEMANTİK DELİL

Dikkatli bir okumada Gazali'nin nedensellik ile ilgili olarak kullandığı çok sayıda kelime bu konu ile ilgili tavrını ortaya koymaktadır. Bu durum dikkatsizlik olarak yorumlanamaz. Önsözdeki açıklamasına rağmen bütün yaklaşımlar için "maçam" terimini kullanmakta gönülsüz olması bu durumun bir örneğidir. Bir diğer örnek ise, Gazalinin nedensellik konusunda daha kabul edilebilir felsefi yaklaşımı tanımlarken ortaya çıkmaktadır; yani. Gazali burada onları "muhaqqiqun"³⁶ olarak tanımlamaktadır ki sıfatı S. Van Bergh hakiki filozoflar olarak tercüme etmiştir. Dahası bu terim "filozoflar arasında doğru düşünceyi savunanlar" anlamına gelmektedir. Bu nokta önemlidir, çünkü ilk yorum nedenselliği ateşli bir şekilde savunan filozofları ima etmektedir, aynı zamanda burada karşıt anlama da gelmektedir. Van den Bergh bizzat dipnotta ifade etmektedir ki, Gazali burada Yeni Eflatuncularla İslam Filozoflarını kastetmiş olabilir. Elbette Gazali, daha sonraki filozoflardan kastının net bir şekilde Aristo, Plato ve diğerleri olmadığını ifade ediyor.

Bu duruma üçüncü örnek ise, Arapça *naslam* fiilini kullanarak "ikinci cevap ateşin orada bir tabiatta yaratıldığında"³⁷ hem fikir olduğunu ifade ettiği Ehl-i Sünnet'in yaklaşımını tanımlamasının başında bulunuyor. Özellikle³⁸ mucizeler hakkında bazı şüphelerini netleştirirken bu fiilin ifade ettiği anlam üzerinde, anlaşmadan daha ziyade kesin bir uzlaşma vardır. "Fakat hala biz dikkate alıyoruz..." Aynı fiil başka bir yerde de kullanılmaktadır,

36 Tehafüt, 519,10. Bkz., H. Lazarus-Yafeh, a.g.e., s. 54- 60, ve de D. Z. Baneth, "Philosophical Notes to the Metaphysical Book of Joseph ibn Yahuda ibn Shim) konusunda " (in Hebrew) içinde The Anniversary Book to G. Shalom, Jerusalem. 1958, p. 115, not 30.

37 Tehafüt, 533,14. Van den Bergh's translation, 326,29.

38 walakinna maca hadha nazag 'an yulqa nab....İngilizce çevirisi, Van den Bergh, op. cit., 326,32.

aşağıda ifade edilen görüşe karşıt olduğunda “prensiplerin gönüllü olarak eylemde bulunmadığı iddiasını kabul etmiyoruz.”³⁹

BAĞLAMSAL DELİL

Gazali, Ehl-i Sünnetin yaklaşımının açıklanmasının başlangıcında “ikinci cevap ve bu cevabın menfur sonuçlarından kurtulmuş görünüyor.”⁴⁰ Yazarın aşırı dini yaklaşımın ortaya çıkardığı zorlukların farkında olduğunu bilmesek bile, bu ifadeler Gazali’nin bu zorlukları kabul ettiği ve onlardan kaçınacağı yeni argümanlar ortaya koyma hazırlığı içinde olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bu zorluklar mantıksaldır, cevap da aynı derecede bu zorlukları karşılamalıdır, yani mantıksal-felsefi zorluklar felsefi yaklaşımın kaçınılmaz bir boyutu olarak kabul edilmelidir.

Felsefi yaklaşıma verilen ikinci ödün Gazalinin felsefi yaklaşımı daha önemli kabul etmesidir. Bizzat o, doğa terimini kabul etmeksizin bir şeyin “doğası” kavramını kabul etmektedir. Onun bu kelime yerine kullandığı siyah vb. sıfattır. O bu terimi açıklamaya devam eder, üzerinde anlaşılması gereken ikinci cevap temas ettiğinde özdeş iki pamuk parçasının aralarında ayırım yapmaksızın yakacak şekilde yaratıldığıdır.⁴¹ Bu konuda filozofların karşı koyulamayan argümanını kabul ederken, tam olarak netleştiremeye de bu argümanı açıklamaya çalışır ve “ Biz hala peygamberin ateşe atılmasını ve yanmamasını mümkün olarak kabul etmekteyiz.”⁴² demektedir. Paradoksal olarak Gazali’nin bu bağlamda mucizenin gerçekleşme şartlarını açıklaması sadece nedenselliği bertaraf etmesi değil aynı zamanda Allah’ın fiziksel eylemleri bloke etmek için fiziksel araçları kullandığını da teyit etmesidir, Bunu “ya ateşin niteliğinde bir değişiklik ya da peygamberin niteliğinde bir değişiklik yoluyla” yapmaktadır.⁴³ Bu paragrafta Gazali neredeyse bütünüyle nedensellik fikrini teyid ettiğini kabul eder, ancak o, yaklaşık olarak, bu bölümün girişinde ifade ettiği iki amaçtan ilki Allah’ın kudretidir. Onun burada kullandığı argüman neredeyse aynı anlamda kullandığı ve ikinci maqam olarak isimlendirildiği ilk argümana oldukça benzerdir.⁴⁴

39 A.g.e., 323,9; Tehafüt, 528,6.

40 Tehafüt, 533,12; Van den Bergh, op.cit., 326,28.

41 Tehafüt, 533,12: ... an naslam an al nar khuliqat khalqatan idha laqaha qitaatan mutamathilatan ahra-qathuma walam tufarriq bainahuma. Van den Bergh, 326,29. Burada onun çevirisine katılmıyorum., çünkü esasen o “doğa” kelimesini Gazali’nin kastetmediği şekilde çevirmiştir. (“İtiraf etmeliyim ki burada ateş yakma doğasına sahiptir.”).

42 Tehafüt, 5 33,12.

43 Tehafüt, 533,14. Van den Bergh (onun çevirisini kullandım), 326,33.

44 Tehafüt,t, 525,7.

Onun ikinci amacı mucizenin imkânını iddia etmektir. Gazali nedenselliği kısmen kabul etmesine rağmen bu amacında başarılı oldu. O, mucizeyi zamanaşımı olmaksızın doğanın rotasını takip eden bir olguya indirgemeyi kabul eder. Diğer yandan filozoflardan talep edilen ödün tamamıyla radikal bir ödündür.

Bu noktaya işaret edildikten sonra, Gazali hemen ifade etmektedir ki, böyle bir olgu (yani mucize) sadece gerektiği zaman Tanrı'dan sadır olur ve bunun nedeni de onda bir hayrın bulunmasıdır, mucize peygamberin görevi sırasında hayrın yayılması için ihtiyaç duyulduğunda gerçekleşmektedir.⁴⁵ Burada açıklanan bu önkoşul, mucizeye bir sebep sağlayarak doğaüstü olanın dünyaya girişidir ve onun amacı fiziksel alanın dışında veya ötesinde bazı şeylerdir. Gazali fiziksel yasaların otonomluğunu kabul ettiğine göre burada da bir uzlaşma bulunmaktadır, fakat talepler doğa yasaları kullanılarak Allah tarafından peygamber vasıtasıyla gerçekleştirilecektir.

“En mükemmel” kavramı üzerindeki uzlaşma peygamberlik meselesinde de aşikârdır. Gazali'ye göre filozoflar peygamberin özel karakterini kabul ettiler ve onu sıradan insanlardan ayrı tuttular. “Ve bunların hepsi diğer görüşleri ile uyumludur ve onlar tarafından zorunlu hale getirilmiştir. Çünkü filozoflar peygamberin diğer insanlarla olağan olan şeylerde eşit özel bir karakterde donatıldığını (yaratıldığını) kabul etmektedirler. Zihin bu karakterin boyutlarını doğru bir şekilde kapsayamaz. Fakat buna rağmen, burada dini yasaların doğru olabileceğini açıkladığı ve otoritelerin (yazarların) uzun bir zincirin kalanını oluşturan kültürün hatalarına ihtiyacı yoktur, hukuk doğru olanı açıklamaktadır.”⁴⁶

Daha önce Gazali, filozofların sadece bir veya Onun tek bir kişi olarak kabul ettiği üç nedenin hepsi ile birlikte kabul edilebilir olan peygamberlik fikrini açıkladı. Bunlardan ilki peygamberin oldukça güçlü olan hayal gücü yeteneği vasıtasıyla Levh-i Mahfuz'u görebilme kabiliyetidir. Çok daha derin bir tartışmanın sembolü olarak işlev gören hayvanların varlığa gelmesinin doğal yolu, Gazali tarafından teklif edilen bir diğer uzlaşma noktasıdır. Diğer bir deyişle Gazali, onların doğası gereği herhangi bir hayvanın spermelerinden ya da herhangi bir bitkinin tohumlarından var olabilmemesinin onların doğaları gereği olduğunu kabul eder. Onun kendi ifadelerine göre “genel olarak konuşulacak olursa, insan sperminden insandan başka bir şey ve at sperminden de attan başka bir şey yaratılmaz.”⁴⁷ Bu görüşü dengelemek

45 Tehafüt., 534,14; Van den Bergh, 327,34.

46 Tehafüt., 534,18; Van den Bergh, 327,37.

47 Tehafüt., 534,20; Van den Bergh, 327,42. bir kaç kelime sonra, çevirmen qattu kelimesini “nereyse hiç” şeklinde çevirmiştir ki orada “hemen hemen hiç” gereksizdir.

için Gazali, aynı paragrafta bizim açıklayamayacağımız tarzda yoktan (hiçbir şeyden) yaratılan kurt (solucan), fare, yılan, akrep gibi hayvanların varlığını açıklamaya çalışır. Onların yaratılış sebepleri bizim algımızın ötesindedir, çünkü onlar asıl maddeleri olan toprağın bütün parçaları ve çeşitliliği farklı yıldızlardan kaynaklanmaktadır. Eğer filozoflar, bu varlıkların yaratılışını olağan üstü kabul ediyorlarsa Gazali'ye göre bu kabul, diğer bazı olağanüstü şeylere de alan açmaktadır.⁴⁸

Uzlaşma için Gazali'nin gönüllülüğünün zirvesi bu bölümün sonuna doğru gelmektedir. Başlangıçta Allah'ın kadir-i mutlaklığı, bütün saldırılara karşı savunulması gereken bir hakikat olarak ifade edilirken burada eleştirel bir bakış açısıyla ele alındığı düşünülebilir. Bu paragraf felsefi yaklaşımla bir uzlaşma destek vermiş gibi görünen (düşünceyle) yorumla başlamaktadır. Filozoflara yöneltilen iddiasının cevabında Gazali, "imkânsız" tanımlamalarını ve onun Allah'ın eylem alanının dışında yani Allah tarafından yapılamayacak şey olarak kabul etmelerini teklif etmektedir.⁴⁹

Ancak bu çok daha büyük bir tavizin temellerini oluşturmaktadır. Bu tanımlamanın temelinde herhangi iki şey birbirini dışlar ve böylece onların eşzamanlılığı imkânsız olarak kabul edilir. Bütün özdeşler zıtlarıyla birlikte yorumlanmalıdır, örneğin eğer siyah, beyaz değildir şeklinde yorumlanırsa beyazın siyahı dışlaması gibi beyaz ve siyahın birlikteliği imkansızdır. İmkânsızın bu bağlamda kabul edilmesiyle Gazali kendi mümkün anlayışına öncelik verdi ve bu süreçte Allah'da herhangi bir imkansızlık fikri olduğu görüşünün reddi için aşırı Kelamcılara saldırmayı başardı.⁵⁰ Öyle anlaşılmaktadır ki, Gazalinin mantıksal olarak kabul ederken ontolojik ve nedensel olarak reddettiği argümanının temeli Fahri tarafından sunulan bu görüştür. Yukarıda verilen örneklerin çeşitliliği hakkında bir karara varmak gerekirse, mantıksal ve ontolojik alan arasında hiçbir fark yoktur, bundan dolayı da imkânsızlık her iki alanda da kabul edilmelidir.

48 Tehafüt, 535,2; Van den Bergh, 328,5.

49 Tehafüt., 536,2; Van den Bergh, 329,18, Metinde ima edilen "...Tanrı tarafından yapılamaz şey," şeklinde çevirmektedir.

50 Tehafüt, 536,11; Van den Bergh, 329,39. Bkz., Van den Bergh'in notu 329.5 Vol. II, p. 184 içinde, orada o, bazı mütekillimler için muhtemel örnek olarak İbn Hazm'ı veriyor. Van den Bergh continues, "...fakat olayın bir hakikati olarak, bu teori Eş'ari ve Gazali tarafında kabul edilmektedir, çünkü onlara göre Tanrı hiçbir istikrarlı elementin ve ilişkinin bulunmadığı bütün dünyayı her an yeniden yaratmaktadır."