Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına

NEDEN KAVRAMI ve NEDENSELLİK SORUNU

HASAN AYDIN



Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Bilim ve Gelecek Kitaplığı



Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 9

Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına
Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu

Hasan Aydın

© Bu kitabın yayın hakları
7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik Ltd. Şti.'ne aittir.

Birinci Baskı: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, Mayıs 2009

ISBN: 978-605-5888-06-0

Teknik hazırlık: Baha Okar

Yayıma hazırlayan: Nalân Mahsereci

Baskı: Ezgi Matbaacılık
Sanayi Cad. Altay Sk. No:10, Çobançeşme
Yeni Bosna / İstanbul
Tel: 0212.452 23 02

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti

Tel: 0212.244 97 95
Sakızağacı C. Nane Sk. No: 15/4, Beyoğlu İstanbul
http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

HASAN AYDIN

Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına

NEDEN KAVRAMI ve NEDENSELLİK SORUNU

Hasan Aydın

Hasan Aydın, 1971'de Ordu/Ünye'de doğdu. İlk ve ortaöğrenimimi Ünye'de; yükseköğrenimini OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı Üniversiteyi bitirdiği yıl, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı ve yükseklisansını tamamladı. Yükseklisans tez çalışması, "Kur'an ve Hadislerdeki Bilgi Kavramının İlk Dönem İnanç Mezheplerindeki Tarihsel Gelişimi" başlığını taşıyordu. 1997-2004 yılları arasında, çeşitli özel okullar ve devlet okullarında öğretmenlik yaptı. Aynı zamanda 2001'de OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, doktora öğrenimine başladı ve 2004'de, "Gazzâlî'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları" adlı çalışmayla bilim doktoru unvanını aldı. 2004-2008 arasında Sinop Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Halâ OMÜ Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Aydın, çok sayıda makale kaleme almıştır. Aydın'ın yayımlanmış kimi kitapları şunlardır: *İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı* (Naturel Yayınları, 2005), *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim* (Naturel Yayınları, 2005), *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri* (Naturel Yayınları, 2006), *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık* (Nobel Yayınları, 2007), *Postmodern Çağda İslam ve Bilim* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2008).

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 15

1. Erken Dönem Uygarlıklar: Neden ve Nedensellik Düşüncesinin Temelleri 18
2. Ön-Sokratesçi Felsefe: Maddesel Nedenden Ereksel Nedene 20
3. Sokrates Sonrası Felsefe: Neden ve Nedensellik Sorununa Sistematik Yaklaşım 35
4. Helenistik Felsefe: Nedensellik Düşüncesine Çoğulcu Yaklaşım ve Yeni Sentezler 44

I. BÖLÜM
Kelami Gelenek: Neden Kavramı ve Nedensellik 53

I.1. Eski Yunan'dan İslam Dünyasına: Neden Kavramı ve Nedensellik Tartışmasında Farklı Bir Bağlam 55
I.2. Nedensellik Tartışmasının Öncüsü Mu'tezile: Tevellüd, Kümûn-Zuhûr, Mânâ ve Tabiat Kuramları 65
I.3. Eş'arîlik: Tevellüd, Tabiat ve Kümûn-Zuhûr Kuramlarının Reddi, Aranedencilik ve Âdet Kuramı 81
I.4. Mâturîdîlik: Töz-İlinek Metafiziği Temelinde Mu'tezilî ve Tabiatçı Kuramların Reddi 94

II. BÖLÜM
Felsefi Gelenek: Neden Kavramı ve Nedensellik 105

II.1. Felsefi Gelenek: Nedensellik Düşüncesinin Arka Planı 107
II.2. Kindî: İslam Düşüncesinde Kelamdan Felsefeye Evriliş 113
II.2.a. Nedensellik Tartışması: Bilgikuramsal ve Varlıkbilimsel Temeller 115
II.2.b. Etkin Neden: Nedensellik Bağlamında Metafizikle Fizik Arasındaki Fark 117

II.2.c. Nedensellik Bağlamında Kozmos: Varlıkbilimsel Düzen ve Temeli 120
II.3. Fârâbî: Felsefi Geleneğin Sistemleşmesi 123
II.3.a. Nedensiz ve Nedenli Varlık: Ay-üstü Evrende Nedensel Zorunluluk 124
II.3.b. Nedensellik Bağlamında Sudûr Süreci ve İkincil Nedenler 125
II.3.c. Nedensel Süreç: Fiziksel Evren ve Göksel Etkiler 130
II.3.d. Fiziksel Evren: Determinizm mi, İndeterminizm mi? 131
II.4. İbn Sînâ: Felsefi Geleneğin Zirvesi 137
II.4.a. Neden Kavramı ve Nedensellik: Bilgikuramsal ve Varlıkbilimsel Temeller 138
II.4.b. Dört Neden Öğretisi ve Neden Olma Tarzları 141
II.4.c. Sudûr Süreci ve İkincil Nedenler 148
II.4.d. Fiziksel Evren: Determinizm mi, İndeterminizm mi? 151

III. BÖLÜM
Kelami ve Felsefi Geleneğin Çatışması: Gazzâlî ve İbn Rüşd 155
III.1. Kelami ve Felsefi Geleneğin Karşı Karşıya Gelmesi 157
III.2. Gazzâlî: Kelami Geleneğin Felsefi Geleneğe Meydan Okuyuşu 162
III.2.a. Klasik ve Modern Literatür: Gazzâlî'nin Nedensellik İmgesine Farklı Yaklaşımlar 168
III.2.b. Gazzâlî'nin Nedensellik İmgesine Farklı Yaklaşımların Nedenleri 171
III.2.c. Neden-Sonuç İlişkisi Neden Zorunlu Bir İlişki Değildir? 181
III.2.d. Mu'tezilî Tevellüd Kuramının Reddi 184
III.2.e. İslam Filozoflarının Nedensel Zorunluluk Anlayışının Reddi 187
III.3. Bir Filozof Olarak İbn Rüşd'ün Nedensellik İmgesi 199
III.3.a. Neden Kavramı ve Nedensellik: Bilgikuramsal ve Varlıkbilimsel Temeller 201
III.3.b. Dört Neden Öğretisi ve Neden Olma Tarzları 204
III.3.c. Nedensellik Sorunu Bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Yönelik Kimi Eleştiriler 209
III.3.d. Nedensellik Sorunu Bağlamında Gazzâlî'ye Yönelik Eleştiriler 214

SONUÇ ve Değerlendirme 223

KAYNAKLAR 229

Bu yapıtı,
benim ve kardeşlerimin eğitimi için
hiçbir fedakârlıktan çekinmeyen,
her koşulda yanımızda olan,
annem Nahide ve babam Hüseyin Aydın'a
ithaf ediyorum. Onlar bizim yaşam sevincimiz…

Önsöz

Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu adını verdiğimiz bu çalışmada, kullanılan yöntemler, "yapı-söküm, meta-çözümleme, tarihsel eleştiri ve anlamlandırma" yöntemleridir. Anılan yöntemlerin birlikte kullanılmasındaki temel amaç, hem düşünürlerin genel sistemleri içerisinde merkezi bir konuma oturan neden ve nedensellik anlayışlarını, onların sistemlerinin ana yapısı ve sistemlerindeki diğer öğelerle ilişkisi içerisinde analitik olarak ortaya koymak, hem de düşünürlerin düşünce sistemlerinin tarihsel tutamaklarını nesnel bir biçimde gün ışığına çıkartmak ve onların düşüncelerini anakronizme düşmeden, sosyokültürel açıdan güdümlü tarihsel yerine oturtmaktır. Anılan yöntemlerin, tartışma konusu yaptığımız düşünürlerin, eğer varsa, günümüze yansıyan yönlerini nesnel olarak değerlendirmede de önemli bir işlevi bulunmaktadır.

Çalışmanın amacına gelince, birbiriyle ilişkili dört temel amacının olduğunu söylemek olasıdır. İlki, insanlığın düşünsel serüveninde felsefi düşüncenin öncüsü olarak görülen Eski Yunanlı filozofların neden ve nedensellik sorununa çoğulcu yaklaşımlarını ortaya koymak; ikincisi, Eski Yunan'da ortaya çıkmış yaklaşımların İslam dünyasındaki izdüşümlerini göstermek; üçüncüsü, İslam'ın klasik çağında, neden kavramı ve nedensellik sorunu bağlamında kelam ve felsefe geleneğinde beliren özgün ve çoğulcu anlayışlara dikkat çekmek; dördüncüsü ise, kelam ve

felsefe gelenekleri arasında meydana gelen tartışmaları Gazzâlî ve İbn Rüşd örnekliğinde gözler önüne sermektir. Anılan amaçlar, aslında çalışma içerisinde hangi sorulara yanıt arandığını da yalın biçimde ortaya koymaktadır. Çalışmanın geneli içerisinde, "Eski Yunan filozofları, neden kavramı ve nedensellik sorununa nasıl yaklaşmaktadır; insanlığın düşünsel gelişiminde önemli bir kavşağı simgeleyen İslam'ın klasik çağında neden ve nedensellik sorunu hangi güdülerin etkisiyle tartışılmaya başlanmıştır; tartışmalarda, Eski Yunan geleneğinin etkisi nedir; kelamcılar ve filozoflar niçin farklı anlayışlar benimsemişlerdir; kelam ve felsefe geleneğini neden kavramı ve nedensellik sorununda karşı karşıya getiren temel etkenler nelerdir; kelam ve felsefe geleneği açısından ciddi tartışmalara yol açan temel kırılma noktaları hangileridir?" gibi sorulara yanıt aranmaktadır.

Çalışmanın kapsam ve sınırlılıkları. Eski Yunan filozoflarının neden ve nedensellik sorununa yaklaşımları, İslam kelam ekollerinden Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâturîdîlerin soruna yaklaşımları, Meşşaî/Aristotelesçi geleneğe mensup İslam filozoflarının neden ve nedensellik kavramını çözümlemeleri, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt tartışmalarında kelam ve felsefi geleneği karşı karşıya konumlandırmaları sorunsallarıyla sınırlıdır.

Çalışma, giriş ve sonuç hariç üç temel bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, İslam dünyasındaki tartışmaların arka planına ve tarihsel temellerine dikkat çekmek için Eski Yunan filozoflarının neden kavramı ve nedensellik sorunuyla ilgili görüşleri, varoluş sorunsalına yaklaşımları bağlamında özlü bir biçimde ele alınmaya ve çözümlenmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde, İslam dünyasında sorunun doğuş nedenleri klasik dönem ve modern dönem düşünürlerin yaklaşımları bağlamında ortaya konulmuş, Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâturîdî düşünürlerin töz-ilinek metafiziği, bir diğer deyişle atomcu dünya görüşü temelinde yapılanan neden ve nedensellik imgeleri tipolojik bir yaklaşımla çözümlenmeye çalışılmıştır. Tipolojik bir yaklaşım benimsenmiştir; çünkü anılan ekollerin içerisinde savunulmuş tüm yaklaşımları tüketircesine ortaya koymak hacmi sınırlı bir

yapıt içerisinde, ne mümkün ne de amacımız açısından gereklidir. Erken dönem Mu'tezilî düşünürlerin anlayışı, Mu'tezilî yapıtlar ihmal edilmemekle birlikte, daha çok mezhepler tarihi yapıtları dikkate alınarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu nedensiz değildir; zira birkaç yapıt dışında, erken dönem Mu'tezilî dünürlerin yapıtlarının çoğu bize değin ulaşmamıştır. Eş'arîlerin görüşleri ortaya konulurken, ekolün öncüsü Ebû el-Hasan el-Eş'arî ve ekolün sistemleşmesinde ciddi katkıları olan Bâkillânî ve Cüveynî'nin görüşleri temele alınmıştır. Şiâ'nın neden ve nedensellik konusundaki düşüncesine, klasik kaynakların da işaret ettiği gibi, Mu'tezilî düşünceye yakınlığı nedeniyle yer verilmemiştir. Mâturîdîlik ekolü, bilinçli olarak tartışmaya dahil edilmiştir. Bunun iki nedeni bulunmaktadır: İlki, Mâturîdîliğin genelde ihmal edilmesi, ikincisi ise, yer yer Eş'arîlerden farklı anlayış savunduklarının dillendirilmesidir. Bu açıdan çalışmanın anılan bölümünde, ekolün kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve ekolün gelişmesinde önemli bir sima olarak karşımıza çıkan Ebû el-Mu'în en-Nesefî ve ekolün görüşlerini özetleyen Sâbûnî'nin düşüncelerine ana hatlarıyla değinilmiştir.

İkinci bölüm, Meşşaî/Aristotelesçi geleneğe mensup İslam filozoflarının neden kavramı ve nedensellik sorununu irdeleyişlerine ayrılmıştır. Ancak burada da tipolojik bir yaklaşım benimsenmiş, ekolün genel yaklaşımını belirlemek için ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî, Yeni-Platonculuğu sistematik olarak Arapçada dillendiren Fârâbî ve İslam dünyasında Yeni-Platonculuğun zirvesi olarak kabul edilen İbn Sînâ'nın düşüncelerinin özlü bir biçimde ortaya konulmasıyla yetinilmiştir. Kuşkusuz, Âmirî, İhvân es-Safâ, İbn Tufeyl vb.nin görüşlerine de yer verilebilirdi. Ancak, iki nedenle bu turden bir sınırlamada bulunduğumuzu belirtmemiz gerekir. İlki, savunulan anlayışların kısmi farklılıklar olmakla birlikte, oldukça benzer olması; ikincisi ise, kelam ve Meşşaî/Aristotelesçi gelenek arasındaki neden kavramı ve nedensellik tartışmasına odaklandığımız için, felsefi geleneği eleştiren Gazzâlî'nin genelde anılan düşünürlere, özellikle son ikisine gönderme yapmasıdır.

Üçüncü bölümde, kelam ve felsefi geleneğin neden kavramı

ve nedensellik sorununda hangi sebeple karşı karşıya geldikleri, yaşamının sonlarına doğru tasavvufi geleneğe yönelse de, ilk dönem yapıtlarında, büyük ölçüde Eş'arî kelam geleneğinin savunucusu olarak beliren Gazzâlî'nin nedensellik sorununa nasıl yaklaştığı, gerek klasik gerekse modern araştırıcılarca, onun nedensellik imgesine niçin farklı yaklaşıldığı, Meşşaî/Aristotelsçi filozofları hangi gerekçelerle eleştirdiği, anılan geleneğe mensup bir filozof olarak İbn Rüşd'ün, yer yer Gazzâlî'ye ödün vermekle suçladığı Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ'yı neden eleştirdiği ve Gazzâlî'nin nedensel zorunluluğu inkârına nasıl yanıt verdiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde ise, kelam ve Meşşaî/Aristotelesçi felsefe geleneğinin ayrışma nedenleri, bilimsel dünya görüşüne yaklaşımları açısından eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Genel olarak felsefe tarihi, özel olarak da ortaçağ ve *İslam Felsefesi Tarihi* alanına küçük de olsa bir katkı sağlamayı uman bu çalışmanın geneli içerisinde, büyük ölçüde ilk ve temel kaynaklara dayanılmaya özen gösterilmiş, dilimize kazandırılan çevirilerden de yararlanılmış, ancak temel kaynakların yorumlanışı konusunda, tüketircesine olmamakla birlikte, modern araştırıcıların yapıtları ve yorumsal yaklaşımları da ihmal edilmemeye çalışılmıştır.

Bilindiği gibi, hiçbir bilimsel çalışma tek bir kişinin emeğiyle ortaya çıkmamakta, her zaman arka planda motivasyon ve bilimsel birikime katıda bulunan gizli özneler yer almaktadır. Bu genel durum, bu çalışma için de geçerlidir ve çalışma sırasında kendilerinden yararlandığım, bilim insanları ve dostları da vefa gereği sizinle paylaşmam ve onlara minnet borcumu ödemem gerekmektedir. Bu bağlamda, lisans, yükseklisans ve doktora aşamalarında felsefe, İslam felsefesi ve kelam alanındaki birikimime önemli katkılar sağlayan değerli öğretmenim ve danışmanım Prof. Dr. Mehmet Dağ'a; benimle her türden düşüncesini paylaşan ve beni dinleyip liberal paradigmaya dayalı eleştirel değerlendirmeleriyle ufkumu açan değerli dostum Yrd. Doç. Dr. Mehmet Aydın'a; hem felsefi hem de eğitimbilimsel birikimime katkı sağlayan değerli hocam ve ağabeyim Prof. Dr. Erdoğan

Başar'a; biyoloji kökenli olsa da, felsefi tartışmalarda, aykırı yaklaşımlarıyla zihnimde yeni sorunların doğmasına yol açan ve ısrarla bilimden "neden" sorusunu çıkarıp atmak ve yerine "nasıl" sorusunu yerleştirmek gerektiğini söyleyen adı gibi zeki değerli arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Zeki Apaydın'a; dilbilimsel sorunlarda kendisine başvurduğum ve bu konuda kendisinden çokça yararlandığım gerçek bir entelektüel olan dostum Yrd. Doç. Dr. Ahmet Çebi'ye; gerek doktora tezim gerekse bu çalışmada kullandığım klasik yapıtların fotokopisine ulaşmamda aracı olan değerli dostum ve meslektaşım Recep Şermet'e; İbn Sînâ'nın etkin/fail neden anlayışıyla ilgili makalesini isteğim üzerine kısa sürede bana ileten değerli meslektaşım sayın Doç. Dr. Şaban Hakh'ya; İslam felsefesine ilişkin klasik metinleri Tahkik eden, çeviren ve bizim hizmetimize sunan değerli bilim insanlarına; İslam felsefesi alanındaki özgün çalışmalarıyla ufkumu açan, adlarını burada anamayacağım kadar çok olan tüm değerli araştırmacı-bilim insanı hocalarıma; tartışmalarında bana önemli katkılar sağlayan felsefe aşığı dostlarıma ve yer yer, özellikle çalışmalarımı eve yansıttığımda beni eleştirse de, mazeretlerimi kabul eden ve minik oğlumuz Hüseyin Bilgesoy'a bakma görevini üstlenen değerli eşim Sahiha Aydın'a; yapıtta kendisine gönderme yaptığım tüm bilim ve düşün insanlarına ve bu arada yapıtı Türk okuyucusuyla buluşturan Bilim ve Gelecek Kitaplığı çalışanlarına, özellikle Nalân Mahsereci, Baha Okar ve Ender Helvacıoğlu'na teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Hasan Aydın
Samsun, 2009

Giriş

İnsanlık tarihinde ne denli geriye gidersek gidelim, insanın evren ve evrende yer alan varlık, nesne ve olaylara ilişkin iki tür bilgisinden söz etmek olasıdır. Bu bilgilerden ilki, gözlemsel-betimsel nitelikli bilgilerdir ve bu bilgiler, duyuları sağlam olan her insan için apaçıktır. Sözgelimi, bir sandalın küreklerle ileriye doğru hareket ettirildiği ya da boşluğa bırakılan taşın düştüğü, suyun üzerine bırakılan bir odun parçasının yüzdüğü, buna rağmen bir taşın suyun üzerine bırakıldığında battığı bilgisi, en ilkel insan için bile apaçık olan bir bilgidir. Bu betimsel-gözlemsel bilgilere bağlı olarak insanoğlu, daha erken dönemlerden beri, anılan durumların neden ve nasıl meydana geldiği sorusunu da merak etmiştir. İşte bu sorular, gözlemsel-betimsel bilgiyi aşan açıklama çabasına dönük nedensellik bilincini varsayan yeni bir bilgi türünü gündeme getirmiştir. Bu ikinci tür bilgi, yani gözlemlenen durumu açıklamaya dönük nedensellik bilincini varsayan bilgi, tarihsel süreçte hep farklı şekilde ortaya çıkmıştır. Diğer bir deyişle, insanlar, sandalın küreklerle ileriye doğru gitmesi, boşluğa bırakılan taşın düşmesi, suyun üzerine bırakılan odunun batmaması, buna karşın suya bırakılan taşın batması türünden gözlemsel-betimsel bilgilerde daima ortaklaşırken, bu durumların "neden ve nasıl öyle olduklarına" yönelik soruya tarihsel süreçte farklı yanıtlar vermişlerdir.[1] Bu neden-

1) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.76.

siz değildir; zira nedensel temele dayanan açıklamalar, kopleks bir doğaya sahiptir, kuramsal ve üst-düzey kurgulara gereksinim göstermektedir.

Erken dönem insanların doğrudan gözlemlediği, ama "nedenini ve nasıllığını" doğrudan saptayamadığı olaylar arasındaki neden ve nedensel ilişkileri açıklamaya dönük çabaları ya da açıklama odaklı kurguları, genelde mitolojik düşünce biçimi olarak nitelendirilmiştir. Bu düşünce biçimini, kimilerinin yaptığı gibi, kuramsal ve üst-düzey yapısı gereği ister bilimsel yaklaşımın öncüsü olarak nitelendirelim[2], gerekse Hans Reichenbach gibi, doğaötesi nedenleri gündeme getirdiği için, onları gerçeklikten kopuk "sözde açıklama" olarak nitelendirip bilimsel düşüncenin önünü tıkayan bir yaklaşım olarak görelim[3], onlarda, varoluşu açıklamaya dönük, üst-düzey bir kurgu oluşturulduğunu ve buna bağlı olarak, bir tür kompleks nedensellik ilişkisinin kurulduğunu, gözlemlenen durumu aşan birtakım nedenlerin ve nedensel ilişki ve süreçlerin ön plana çıkarıldığını ifade etmek gerekir.[4] Zira erken dönem insanların bilişsel dünyasında, doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenen durumu açıklamaya dönük olarak geliştirilmiş olan mitolojiler, doğaları gereği bir tür simgesel üst dil kullanmakta, neden ve nedensellik bilincini

2) Kuşkusuz mitolojilerle ilgili, onların işlevine yönelik pek çok görüş ileri sürülmüştür. Onu tümüyle anlamsız bulan, hatta onun belli bir mantık içermediğini söyleyen, toplumsal işlevine dikkat çeken, simgesel öğelerini ön plana çıkaran, yapısal unsurlarına dikkat çeken, onu din ve bilim gibi diğer etkinliklerle ilişki içerisinde açıklamaya çalışan ve ilkel insanın bilimi olarak gören vb. düşünürlerle karşılaşmak olasıdır. Sözgelimi bkz. Ernest Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, YKY, İstanbul, 1996, s.17 vd.; Ernest Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s.19-59; Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Çev. M. E. Özcan, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s.225 vd.

3) Bkz. Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981, s.10 vd.

4) S. H. Hook, mitolojileri, ritüel mitosları, orijin mitosları, kült mitosları, prestij mitosları ve eskatalogya mitosları olarak sınıflamakta ve etiolojik (nedenbilimsel) mitosta nedensellik ögesine vurguyu ön plana çıkarmaktadır. Bkz. S. H. Hook, *Ortadoğu Mitolojisi (Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi ve Hıristiyan Mitosları)*, Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s.9-15.

varsaymakta ve her açıklama etkinliğinde olduğu gibi, zorunlu olarak, nedensel süreçler örgüsünü ön plana çıkartmaktadır.[5]

Bu gerekçelerden hareket eden kimi düşünürler, bilgikuramsal/epistemolojik açıdan gözlemlenen süreçlerin, dolayısıyla varlık ve oluşun temeline oturan neden arayışı ve nedensellik ilişkisini, insan zihninin önsel (a priori) bir niteliği sayarken -zira onlarca, neden arayışı, en küçük çocukta bile karşımıza çıkmaktadır-[6]; kimileri ise, neden arayışı ve nedensellik ilişkisinin önsel (a priori) olmayıp, deneysel (a posteriori) bir zemine dayandığını ileri sürmüşlerdir. İkinci şıkta dile gelen düşünceyi benimseyen düşünürlere, sözgelimi David Hume'a göre, suya bakıp, tahtanın onda yüzeceğini ve insanı boğacağını ya da taşın batacağını veya ateşe bakarak onun insanı yakacağını çıkarsamak olası değildir. Bunlar, ancak deneysel (a posteriori) olarak bilinen türden şeylerdir.[7] Aslında her iki yaklaşım biçiminin de boşlukta oluşmadığını, her ikisinin de belli bir temele ya da belli gerekçelere dayandığını belirtmek gerekir.

Kuşkusuz, neden kavramı ve nedensellik bilincinin ortaya çıkmasında, insan zihninin işleyişinin önsel (a priori) temellerinin yanında -bu konuda insanın doğuştan getirdiği yetenekleri de anımsamak gerekir-, deneysel (a posteriori) temellerin, yani insanın pratik yaşamının ve deneyimlerinin de etkili olduğunu

---

5) Anılan durumu, Henri Frankfort ile H. A. Frankfort, *Before Philosophy* adlı yapıtın "Myth and Reality" adlı bölümünde oldukça yalın bir biçimde göstermektedir. Bkz. Henri Frankfort - H. A. Frankfort, "Myth and Reality", *Before Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1946, s.11-39.

6) Sözgelimi İslam felsefesi ve kelamı araştırmalarıyla ünlü Atay şöyle demektedir: "Neden (illet) insan zihnine hâkim olan bir ilkedir. (...) Bu fikir, en basit insandan filozofa kadar herkesce bilinir ve ona göre hareket edilir. Bunu öğrenmeye ihtiyaç yoktur. İnsanda doğuştan ve tecrübe öncesi bulunur. Çocukta bile vardır. Daha birkaç aylık olan çocuğun, bir yerine gizlice dokununca, etrafına bakınarak kimin dokunduğunu arar." Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, s.205.

7) Sözgelimi bkz. David Hume, *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)*, İngilizce ve Türkçe metin bir arada, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s.39 vd; David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme (An Essay Concerning the Human Understanding)*, Çev. Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul, 1986, ss.35 vd.

söylemek gerekir.[8] Aslında bu hiç de nedensiz değildir; çünkü deneyimsiz yetenekler gelişmediği gibi, yetenek yoksa deneyimlerin bir işleve sahip olmadığı da bilinen bir durumdur. Yani ikisi arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur.

Ancak sorunun çözümünü nerede görürsek görelim, insanın gerek bireysel gerekse toplumsal yaşamını sürdürmesi, kendi yapıp etmelerini bir kurala bağlaması, kendi eylemlerini ve içerisinde yaşadığı nesneler dünyasını ve uçsuz-bucaksız evreni, bir diğer deyişle varlık ve oluşu, yaşamını ilgilendiren boyutlarıyla tanıması, anlaması ve anlamlandırmasının, neden kavramı ve nedensel açıklamalarla yakından ilişkili olduğu ve her nedensel açıklamanın da üst-düzey kuramsal bir temele dayandığı gerçeğini kaydetmek gerekir.

1. Erken Dönem Uygarlıklar: Neden ve Nedensellik Düşüncesinin Temelleri

Yukarıda söz konusu ettiğimiz, önsel (a priori) ve deneysel (a posteriori) koşulların önemini, erken döneme ait araştırmalarda ortaya çıkan belgeler de destekler niteliktedir. Arkalarında yazılı belge bırakan erken dönem uygarlıkların düşünce biçimlerini ve o dönemlere ilişkin mitolojileri irdeleyen H. Frankfort ve H. A. Frankfort, *Before Philosophy* adlı yapıta yazdıkları, *Myth and Reality* adlı bölümde, varlık ve oluşu açıklama çabasının temeline oturan "neden ve nasıl" sorusuna dayalı nedensellik düşüncesinin, aslında insan doğasından kaynaklanan evrensel bir düşünce olduğunu ve kültürlü insanlar arasında, kompleks niteliğiyle oldukça erken dönemlerden beri sorulduğunu söylemektedirler.[9] Ancak onların, doğanın kökenine ve orada gözlemlenen tekbiçimcilik ve düzene vurgu yapan bu düşüncenin, sözgelimi Sümer, Babil ve Mısır'da, insanın gözlemlediği ilişkilerden, özellikle toplumdan ve insanın kendi eyleminden çıkarsanarak doğaya yansıtıldığı izlenimine kapılmanın mümkün olduğunu

8) Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.205.

9) Bkz. Henri Frankfort - H. A. Frankfort, "Myth and Reality", s.23-25.

söyledikleri görülür.[10] Bu yüzden, erken dönem uygarlıklarda karşılaştığımız, neden kavramı ve nedensellik düşüncesinin, modern insanın kabul ettiği, kişisel olmayan, mekanik ve nedenselliğin yasal işlevselliği gibi unsurlar içermediğini, aksine antoropomorfik/insanbiçimci özelliklerin ağır bastığını belirtmek gerekir.[11] Bu, aslında insanın bilmediğini ya da doğrudan gözlemleyemediğini, gözlemlediğine ve bildiğine dayanarak, bir başka deyişle benzeşim (analoji) yoluyla açıklama çabasının bir sonucu olsa gerektir. Zira üst-düzey düşünceye gönderme yapsa da, kuramsal yaklaşımlarımızı, deneyimlerimizden bağımsız düşünemeyiz.

Onlarca, erken donem toplulukların, sıradan ilişkilerin ötesine uzanan ve mitsel diye adlandırılan düşünce biçimlerinde, varlık ve oluşta etkin olan neden ve nedensellik, ya kozmosa şu anki varlığını veren güçleri ya da doğadaki belli aralıklarla ortaya çıkan düzenli akışı ve yaşamlarını olumsuz etkileyen ayrıksı durumların nedenlerini araştırma şeklinde kendini gösterdiğini söylemek olasıdır. Nitekim erken dönem toplumların, gündelik deneyimleriyle bildikleri olgularda, doğal betimleri ve doğal ilişkileri ön plana çıkarırken, gözlemsel verileri aşan durumlarda "neden ve nasıl" sorusunu sorduklarında, Tanrı ya da tanrılara bağlı metafizik nedenleri ön plana çıkarttıkları anlaşılmaktadır. Bu metafizik neden anlayışı, gerek varlığın kökenini, gerek mevsimlerin değişimini, göksel nesnelerin hareket ve konumlarının değişmesini, gerekse ölüm ve benzeri durumları açıklamalarında daha da belirgin hale gelmektedir. Nitekim onlardan bize kalan belgelere bakılırsa, "neden ve nasıl" sorusunun yanıtında, Tanrı ya da Tanrısal emir ve düzenlemelerin ön plana çıktığını söylemek olasıdır. Bu kutsal emir ya da düzenlemeler, adeta, yasa koyucunun toplumu ve toplumsal ilişkileri emriyle var etmesi ve düzenlemesini anımsatmaktadır. Sanki erken donem topluluklar, toplumsal yaşamdan edindikleri yönetici-yönetilen arasındaki ilişkileri düzenleyen yasalardan yola çıkarak, "neden ve na-

10) Bkz. Henri Frankfort - H. A. Frankfort, "Myth and Reality", s.14.

11) Bkz. Henri Frankfort and H. A. Frankfort, "Myth and Reality", s.24

sıllığa" ilişkin kuramsal bir yaklaşım geliştirmişler, bu yaklaşımı evrene, daha açık deyişle doğal olgular dünyasına yansıtmışlar ve bu yansıtmaları genellemişlerdir. Zira erken dönem toplumlardan bize kalan yazılı belgeler, onların toplumsal yaşama ilişkin gözlemleri aracılığıyla bildikleri "yönetici-yönetilen, buyruk ve buyruğa uyma, hukuktaki adalet ve ödül-ceza" gibi durumları, nedenini doğrudan gözlemleyemedikleri ya da "nedeni ve nasıllığı" açıkça belli olmayan varoluşu ve doğal fenomenleri açıklamak için temel kabul ettiklerini ya da üst-düzey kuramsal yaklaşımlarını bu bağlamda yapılandırdıklarını göstermektedir.[12]

2. Ön-Sokratesçi Felsefe: Maddesel Nedenden Ereksel Nedene

İnsanın gerek eylemsel gerekse kuramsal yaşamı için yaşamsal öneme sahip olduğu anlaşılan "neden ve nasıl" sorusuyla, bu sorulara bağlı "nedensellik" sorununun, gerçek anlamda felsefi ilginin konusu olmasının, genel kanıya bakılırsa, nedenlerin belli ölçülerde doğallaştırılarak, insan aklıyla kavranmaya çalışıldığı Eski Yunan'da, felsefi düşüncenin[13] filizlenmesiyle ortaya çıktığı ileri sürülmektedir.[14] Aslında bu yargının temelini, ön-Sokratesçi felsefenin temel ilgisinde yakalamak olasıdır.

---

12) Bkz. Henri Frankfort and H. A. Frankfort, "Myth and Reality", s.14 ve 24 vd.

13) Felsefi düşüncenin nerede ortaya çıktığıyla ilgili, hem doğu hem de batı düşüncesinde farklı düşüncelerle karşılaşmak olasıdır. Sözgelimi Fârâbî ve T. Hobbes felsefenin önce Keldaniler'de başladığı, oradan Eski Yunan'a geçtiği ve sonra Doğuya/İslam dünyasına, yani aynı coğrafyaya geri döndüğünü söylemektedir. Fârâbî şöyle der: "Rivayete göre bu ilim, eskiden Irak halkı olan Keldaniler'de meydana gelmiş, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere ve sonra Araplara geçmiştir." Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsîl es-Sa'ade)*, Çev. Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, s.51. Fârâbî'nin benzeri bir anlayışı Thomas Hobbes da savunmaktadır. Bkz. Hobbes, *Leviathan*, çev.: Çev. S. Lim, YKY, İstanbul, 1995, s.460-461. Bu tartışmanın oldukça erken bir dönemde de yapılmış olması dikkate değerdir. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, YKY, İstanbul, 2007, s.13 vd.

14) Bkz. R. J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001, s.8 vd.; Julius Weinberg, "Causation", *The Dictionary of the History of Ideas*, The Electronic Text Centre at The University of Virginia Library, 2003, s.271-272.

Bilindiği gibi ön-Sokratesçi felsefenin temel ilgisi, mitolojik düşünce içerisinde de bir ölçüde yanıtı aranan, "Varlık ve oluşun kökeninde ne yatmaktadır?", yani "Arkhe nedir?" sorusuyla, "Oluş süreci nasıl işlemektedir?", bir diğer deyişle "Nesneler dünyasındaki gözlemlediğimiz değişmeler nasıl meydana gelmektedir?" ya da "Birincil şey ya da şeylerden ikincil şey ve şeylerin nasıl ve hangi süreçle çıktıkları" sorusudur.[15] Kuşkusuz bu sorular, önemli ölçüde kuramsal nitelikli sorunlardır ve "neden ve nasıl" sorusu ile bunlara bağlı "nedensellik" bilincini varsaymaktadır. Ancak felsefe tarihçilerinin sık sık yinelediklerı gibi, ön-Sokratesçi dönemde, mitolojiden felsefeye doğru bir evrim süreci yaşanmaktadır[16] ve bu süreçte, açıklamalarda hâlâ mitolojik düşüncenin etkisi sezinlenmektedir.[17] Sözgelimi Eski Yunan düşünürleri üzerine yaptığı araştırmalarıyla ünlü Jeager, *The Theology of The Early Greek Philosopher* adlı yapıtında, evrenin nasıl meydana geldiği, evrenin başlangıcında bulunan, karanlık ve düzensizlik (kaos) durumundan düzenliliğe geçiş ve düzenliliği temsil eden güçlerle, düzensizliği temsil eden güçler arasındaki çatışmaların ele alınışında, mitologlardan filozoflara, teogonilerden filozofların kozmolojisine, mitostan logosa geçişte temel bazı değişikliklerin olduğunu, bununla birlikte, bu değişikliklerin ilgi, kaygı ve sorunlar alanında değil, sorunları ele alışta, bir diğer deyişle, bakış açısında ve yöntemde bir değişiklik olduğunu söylemektedir. Yani ona göre, aslında yanıtı aranan sorular aynıdır, ama yanıtlar verilirken benimsenen yöntemler farklılaşmaktadır. Önce, Yunan filozoflarında ilginin bütünüyle tanrılardan, Tanrısal olandan uzaklaşarak yalnızca doğaya, doğal olana geçmesi, atomcu birkaç düşünür hariç, söz konusu

15) Bkz. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, A and C Black, London, 1920, s.2 vd.; W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar - Doğsografiler)*, C. I, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, Istanbul, 1994, s.18; Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü (Tarihsel Bir Okuma)*, Çev. H. Ünler, Paradigma Yayınları, Istanbul, 2004, s.30.

16) Bkz. Kathryn Morgan, *Myth and Philosphy From the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, New York, 2004, s.30 vd.

17) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C. I, s.38-43.

değildir; doğa aracılığıyla, var olan şeyler yoluyla eski sorunların eski ilgi ve kaygılarla, fakat daha köktenci bir akılcılıkla yeniden ele alınması ve düşünülmesi söz konusudur.[18] Jeager'ın anılan yargısı yersiz değildir; çünkü Aristoteles'in, *Metafizik* adlı yapıtında Eski Yunan düşüncesi için yaptığı "tabiatçılar ve teologlar" ayrımı çok kategorik gibi gözükse de, tabiatçı filozofların kimi görüşlerinde teologların düşüncelerinin devam ettiğini söylemek gerekir.[19]

Konuya neden ve nedensellik sorunu bağlamında bakıldığında, Aristoteles'in tabiatçı olarak nitelendirdiği Miletli ve Elealı filozofların bir kısmında, maddesel nedenin, diğer bir kısmında ise gizemli teleolojik etkenlerin nedensel açıklamalarda belli bir yer edindiği görülür.[20] Eski Yunan'daki maddesel nedenle teleolojik neden arasındaki gidiş gelişli yaklaşımı yakından görmek için, düşünürlerin varlık ve oluş sorunu bağlamında tartıştıkları "neden, nasıl" ve bu iki soruya bağlı "nedensellikle" ilgili görüşlerini ana hatlarıyla ele almak gerekmektedir. Bu gidiş geliş, Eski Yunan'daki çoğulcu düşünce yapısını görmek, "neden ve nasıl" sorusuyla "nedensellik" kavramının felsefi düşünce içerisinde tarihsel süreçte geçirdiği içeriksel evrimi gözlemlemek ve İslam dünyasındaki yansımalarını takip etmek açısından da anlamlı olacaktır.

İlk filozof olarak görülen Thales'e (ö. MÖ 546) göre, her şeyin arkhesi, ilkesi, doğası, nedeni veya özü, Aristoteles'in deyişiyle maddesel nedeni sudur.[21] Aristoteles'e (ö. MÖ 322) bakılırsa o, bu görüşü, her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcağın kendisinin de ondan çıktığı, onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin göz-

18) Bkz. W. Jeager, *The Theology of The Early Greek Philosopher*, London, 1947, s.12-15.

19) Bkz. Jeager, *The Theology of The Early Greek Philosopher*, s.7 vd., Cornford, *The Origins of Greek Philosophy*, London, 1952, s.6 vd.

20) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s.91.

21) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.91; W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s.29; W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.63.

lemi ile, her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağını oluşturması olgusundan çıkarsamıştır.[22] Ancak Thales'e göre bu maddesel neden yeterli değildir; zira o, aynı zamanda her şeyin tanrılarla dolu olduğunu da söylemektedir.[23] Felsefe tarihi araştırmalarıyla ünlü Arslan, Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğu düşüncesi ile onun, demirin mıknatısı çekme özelliğine sahip olması yüzünden canlı olduğu düşüncesine duyduğu inancı birleştirerek, şu çarpıcı yorumu yapmaktadır:

> Thales her şeyin esrarengiz, canlı güçlerle dolu olduğuna inanmaktadır; mıknatısın demiri çekmesi olgusundan hareket etmekte, bu olguyu genelleştirerek bütün varlıkların içine yerleştirmektedir. Thales'in canlı ile cansız arasındaki ayrımı göz önünde tutmayıp, her şeyin ruhu ve canı olduğuna inandığını düşünürsek, bu durumda, her şeyin tanrılarla dolu olması, Thales için her şeyin canlı güçlere sahip olması anlamına gelebilir.[24]

Her şeyin canlı olduğu düşüncesi, "hilozoizm" olarak nitelendirilmektedir ve öyle anlaşılıyor ki, Thales, ilk maddedeki hareket, değişim gibi durumları, her şeyin tanrılarla dolu olduğu ve dolayısıyla canlılık anlayışıyla açıklamaya çalışmaktadır.

Thales'in düşüncesine eleştirel açıdan yaklaşan ve varlığın ilkesini, maddesel nedenini, sınırsız-belirsiz bir madde olarak nitelendirdiği apeiron olarak gören Anaksimandros'un (ö. MÖ 546)[25], ondan sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi nite-

---

22) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.91.

23) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.29; W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doğsografiler)*, C.I, s.71.

24) Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C. I, s.90-91.

25) F. E. Peters, Anaksimendros'un apeiron anlayışı için şu yorumu yapmaktadır: "Arche sözcüğü (...) teknik anlamda ilk kez Anaksimendros tarafından kullanılmış olabilir. Şeylerin ana bileşeni için gösterilen ilk adaylar, tek tek doğal maddelerdi, örneğin su veya nem ve hava, fakat Anaksimendros'un arkhe'nin belirlenimsiz bir şey (apeiron) olduğu savıyla birlikte, salt duyulara bağlı olandan öteye doğru soyutlamaya dayalı koskoca bir adım atılmıştı. Apeiron bu evrede kesinlikle maddi olsa bile, bu arkhe'nin duyular tarafından algılanabilecek

liklerin çıktığını ileri sürdüğü, oluş ve bozuluşu, onlar arasındaki mücadele ile açıkladığı görülmektedir. Onun düşüncelerinde dikkati çeken bir diğer önemli unsur, Mısır ve Mezopotamya'da karşılaştığımız, varlık ve oluş sürecini açıklarken insanın toplumsal yaşantısından alıntılanmış anlayışların doğaya yansıtılması, yani evrene antropomorfist/insanbiçimci bakma düşüncesidir. Nitekim onun şöyle dediği aktarılır:

> Varolan şeylerin ilkesi, *apeiron*'dur. Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar. Çünkü onlar, zamanın sırasına uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını ve kefaretini öderler.[26]

Anaksimendros'un, aktardığımız pasajında, insansal dünyadan doğaya yansıttığı söz konusu zorunluluk, bireysel varlıkların nedensel bir yasaya uygun olarak var oldukları ve yok oldukları şeklinde bir yorumlanmaya açıktır. Nitekim Capelle, bu türden bir yoruma yönelmekte, Anaksmandros'un, tüm olup bitenlere, yani toplam evrensel sürece egemen, ona içkin olan yasallık kavramını ilk defa insan düşüncesinin kapsamına soktuğunu ileri sürmektedir.[27] Öte yandan onun dünyası, tanrılar tarafından yapılmamış ve Tanrısal irade tarafından yönetilmeyen ilk gelişmiş felsefi dünya görüşü olarak görülmüştür.[28] Onun bu mekanik anlayışının uzantısını, insanın önce nemli ortamda, balıkların vücutlarında doğmuş oldukları, ancak yaşayabilecek bir olgunluğa erişince, karaya çıktıkları düşüncesinden de çıkar-

---

olandan daha temel bir şey olması imkânını açtı. Böylelikle, Anaksimendros, Parmenides'in tek bir küresel bir'ine ve buradan hareketle hakiki bilgi (episteme) ile kanı (doksa) arasındaki bununla bağlantılı ayrıma ve Pythagorasçıların çoğul geometrik ve matematik arkhe'lerine ve Leukippos'un ve Demokritos'un atoma'sına götüren araştırma çizgisinin yolunu açtı." P. E. Peters, *Eski Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.51.

26) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.31; W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.71; Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.98.

27) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.65.

28) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.111.

samak olasıdır.[29] Açıkçası bu düşünce, mekanik olarak işleyen biyolojik evrime gönderme yapmaktadır ve her şeyi doğal nedensel süreçlerle açıklamaya çalışmaktadır.

Varlık ve oluşun temeline havayı oturtan Anaksimenes (ö. MÖ 525)[30], "nasıl hava olan ruhumuz bizi tutuyorsa, soluk ve havanın da tüm dünyayı bir arada tuttuğunu ve çevrelediğini" söylemekte, havanın her zaman hareketli olduğunu ileri sürmektedir.[31] Eğer o, hareketli olmasaydı, değişip varlıklar meydana gelemezdi. Önce hava, "seyrekleşme ve yoğunlaşma" yoluyla tözlerine ayrılır ve seyrekleştiği zaman ateş olur. Aynı şekilde rüzgârın, yoğunlaşmış hava olduğunu söyleyen Anaksimenes, bulutların da tokaçlama yoluyla havadan meydana geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre, anılan unsurlar, daha yoğunlaşınca su olur, su yoğunlaşmaya devam edince toprak oluşur ve mümkün olan en yüksek düzeyde yoğunlaştığında da taş meydana gelir.[32] Oluşu "yoğunlaşma ve seyrekleşme" gibi doğal nedenlere bağlı olarak açıklayan Anaksimenes, varlıklarda görülen bütün niteliksel farklılıkların aslında nicel farklılıklara indirgenebileceği düşüncesini ileri sürmüştür. Bu düşünce, Arslan'ın da kaydettiği gibi, dönemi açısından ele alındığında oldukça ileri bir düşüncedir.[33]

---

29) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.33. W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.75. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.105-106.

30) Aristoteles, Anaksimenes'e ek olarak Diogenes'in de havayı suyun önüne verleştirdiğini ve onu temel kabul ettiğini söylemektedir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.92.

31) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.36. W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.82. Anaksimenes'in insan-dünya arasında kurduğu koşutluk, ruh-beden, hava-dünya ilişkisiyle sınırlı değildir. O benzetmeyi daha ileriye taşıyarak şöyle der: "Durgun duran ve kımıldamayan kosmos'un ortasında bulunan yeryüzünün sert ve taştan olan bölümleri, insanın doğadan duygusuz ve hareketsiz olan kemiklerinin örneğidir; taşlı bölümleri saran toprak bölümler, insanların kolay dağılan etleridir; yerin içerisindeki yaşlılık ve sıcaklık insanın iliği, beyni ve tohumudur. Suyun ırmak suyu olarak benzeri damar ve damardaki kandır, bataklık suyu olarak da sidik torbası ile oturak yeridir." W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.37.

32) Bkz. W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.81.

33) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.119 ve 124.

Pythagoras (ö. MÖ 500) ve Pythagorascılar, varlığın kökenine matematiğin ilkelerini, yani sayıları oturtmuşlar, varlığın kökenini bütünüyle "somuttan soyuta" doğru kaydırmışlar ve Aristoteles'in deyişiyle ilk defa "biçimsel nedenden" söz etmişlerdir.[34] Evrendeki sayısal düzene işaret eden Pythagorascılar, soyut sayılar dünyası ile somut nesneler dünyası arasında bir bağ kurmak suretiyle evrendeki düzene dikkat çekmek istemişlerdir.[35] Ayrıca onlar aracılığıyla, hem rasyonel-irrasyonel, tek-çift, bir-çok, sıcak-kuru, ağır-hafif, iyi-kötü, karanlık-aydınlık gibi zıtların[36] hem de Ay ve Ay'ın ötesinde varsaydıkları ve ebedi kabul ettikleri göksel varlık ve olayların, yani yıldızların ve gezegenlerin hareketiyle dünyadaki oluş ve bozuluş arasında nedensel ilişki gündeme gelmiştir.[37] Bu anlayış, daha sonra da ele alacağımız gibi, Aristoteles tarafından geliştirilecek, gerek Doğu gerekse Batı düşüncesinde ortaçağlar boyunca felsefi düşünce ve astrolojik uygulamalarda önemli bir yer edinecektir. Özellikle Pythagorascı Alkmeon (MÖ 6. yüzyıl) evrendeki düzen ve uyum düşüncesini, tıbba taşımış, insan bedeninin sağlık durumunu, zıt kuvvetlerin, yani kuru ve nemli, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı vb. eşit paylara sahip olmasına veya daha basit bir ifadeyle, onların eşitliğine, hastalık durumunu ise bu zıt kuvvetlerden birinin diğerleri üzerindeki hâkimiyetine bağlamıştır. Bu yüzden onca, hekimin görevi, bu kuvvetleri yeniden eşit ve dengeli duruma getirmek, uyum ve armoniyi yeni-

34) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.99-100.

35) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.41-42.

36) Oluş ve bozuluşta, zıtların etkileşimi düşüncesi İran kökenli bir düşüncedir. Nitekim Pythagoras'ın Zerdüşt'ün yanına gittiği, ondan bu düşünceleri öğrendiği ifade edilir. Kranz şu pasajı aktarır: "Pythagoras Zerdüşt'ün yanına varmış, bu da ona var olan şeyler için başlangıçtan beri iki nedenin, anayla babanın bulunduğunu, babanın ışık olduğunu ananın karanlık olduğunu, ışığın bölümlerinin sıcak, kuru, hafif, hızlı, karanlığınınkinin soğuk, yaş, ağır ve yavaş olduğunu anlatmış." W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.44. Kranz, Pythagoras ile Zerdüşt arasındaki kişisel bağlantı pek şüphelidir dese de, ikisinin düşünceleri arasında içten bir bağlantının bulunduğunu söylemekten kendisini alamaz. Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.49, 7.dipnot.

37) Bkz. W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.92-93.

den sağlamaktır.[38]

Panteist bir evren kurgusuna sahip olan Ksenophanes (ö. MÖ 485), evrendeki her şeyin temeline, bir olduğuna inandığı[39] ve hiçbir insansal niteliği olmadığını düşündüğü Tanrıyı oturtmakta ve evrendeki her şeyi, Tanrının zihniyle yönettiğini, Aristotelesçi söylemle, "oluş sürecini ve evreni düşünmekle harekete geçirdiğini"[40] ileri sürmekte, oluş ve bozuluşun temeline onu oturtmaktadır.[41] Ancak ondan aktarılan kimi pasajlar, Tanrısal düşünmenin yanında onun doğal nedensel süreçleri de dikkate aldığını göstermektedir. Sözgelimi, suyun ve rüzgârın kaynağının deniz olduğunu ileri sürdüğü, "Güçlü deniz olmasaydı, ne ansızın bulutlardan çıkan rüzgâr eserdi, ne ırmaklar akardı, ne de Aither'in yağmurları düşerdi" dediği aktarılmaktadır.[42] Bir başka pasaj ise, ona, tıpkı Pythagorasçılar'ın savunduğu gibi, Güneş ve Ay'ın oluşta etkisi olduğu anlayışını ilişkilendirmektedir:

> Güneş, yeryüzünün ve üzerindeki canlı varlıkların meydana gelişi ve de yönetilmesi bakımından yararlıdır; buna Ay'ın da katkısı vardır."[43]

Varlık kavramını yadsıyıp, diyalektik bir söylemle, sürekli oluştan söz eden ve "Bir nehirde iki kez yıkanılmaz" diyerek

---

38) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.92.

39) Ksenophanes'in Tanrının birliğini kanıtlayışıyla ilgili şöyle bir pasaj aktarılmaktadır: "Her şeyin en güçlüsü Tanrı ise eğer, o zaman sırf tek bir Tanrı var olabilir (. .); çünkü birkaç Tanrı olsaydı, istediği her şeyin yerine gelmesi mumkun olmazdı. Demek ki, sadece bir tek Tanrı var olabilir." W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.107-108. Ksenophanes'ten aktarılan anılan pasajın, İslam kelamcılarınca kullanılan "temânu" (karşılıklı engelleme) kanıtını öz olarak içermesi oldukça dikkat çekicidir.

40) Bu düşünce, Kranz'a göre, Aristoteles tarafından ele alınmak ve tamamlanmak suretiyle, yüzyıllarca hükum sürmüştür. Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.51.

41) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe* (Metinler ve Açıklamalar), s.51-52; W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.98-99.

42) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.102.

43) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.101

diyalektik düşünceyi önceleyen Herakleitos (ö. MÖ 475), oluşun maddesel nedeni olarak, ateşi görmektedir.[44] Onca, oluş süreci ya da değişim ve dönüşüm, zıtlar arasındaki çatışmaya dayanmaktadır.[45] Onun oluş felsefesini ve diyalektik karakterini, verdiği yay örneği yalın bir biçimde örneklemektedir. Bilindiği gibi yayda, bir ağaç, bir de kiriş bulunmaktadır. Bu iki öğe, birbirlerine zıttırlar; çünkü kiriş ağacı doğal olmayan bir biçimde gererken, ağaç da kirişi aksi yönde bir kuvvet uygulayarak doğal olmayan bir biçimde gergin tutmaktadır. O halde yayı yay yapan şey, bu zıt kuvvetlerin veya öğelerin bir gerilimidir. Eğer yayı yay olarak ortadan kaldırmak istersek, yapılacak şey, anılan gerilimi ortadan kaldırmaktır.[46] Zıtların birliğinden söz eden Herakleitos'a göre evren, her şeyin her şey aracılığıyla sevk ve idare edildiği bir bütündür; onu ne insanlar ne de tanrılar yapmıştır.[47] Evrendeki her şey "logosun" etkisi altındadır. Zira her şey, logosa göre gerçekleşmektedir.[48] Logos, söz, cümle, oran, düşünce, anlam, akıl gibi anlamlara[49] gelmekte olup, onun dilinde ölçü ve yasa olarak karşımıza çıkmaktadır:

> Güneş logosu (ölçüleri) aşamayacaktır. Eğer bunu yaparsa, adaletin hizmetkarları olan, Erinys'ler, onu yakacaktır.[50]

Onca evrende bulunan her şey, Güneş'e benzer bir biçimde, zorunluluk ve düzen yasasının, yani logosun emri altındadır.

Herakleitos'la polemiğe giren Eleali Parmenides (ö. MÖ 500), onun aksine varlığı/biri olumlayıp, oluş ve değişimi yadsımaktadır. Ona göre, gündelik deneyimler, duyularla algılanan dün-

---

44) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.92; W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.63-64; W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.117 vd.

45) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.58.

46) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.191.

47) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.59.

48) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.57-58; W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.116.

49) Bkz. F. E. Peters, *Eski Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.208-211.

50) Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.195.

yanın durmadan değiştiğini, bize, sürekli oluşu ve bunlara bağlı olarak çeşitli hareket biçimlerini göstermektedir. Var-olmayan olarak boş mekânı bütünüyle yadsıyan Parmenides'e göre, hem şeylerin genel değişimini hem de mekânsal hareketlerini düşünmek olası değildir; yani bunlar birer kuruntu ve görünüşten ibarettir. Zira bunların temelinde bir var-olan, yani değişmez bir sabit-olan değil, açıkça bir var-olmayan bulunmaktadır. Bu durumda, düşünmenin ve kavramanın sadece bir var-olana dayanabileceğini söyleyen düşünme yasaları ile görünüş arasında bir çelişki vardır.[51] Anılan uslamlamasını sürdürerek Parmenides şöyle demektedir:

> Varlık hiçbir zaman var olmamıştır ve hiçbir zaman var olmayacaktır. Çünkü onun için ne tür bir başlangıç aramak istiyorsun? O ne şekilde ve hangi kaynaktan varlığını almış olabilir? Onun varolmayandan çıktığını ne söylemene ne de düşünmene izin vereceğim. Çünkü herhangi bir şeyin varolmadığını, ne düşünmek ne de söylemek mümkündür. Eğer o hiçten varlığa gelirse, onun daha önce değil de, daha geç varlığa gelmeye hangi zorunluluk mecbur etmiş olabilir? O halde onun ya tamamen varolması ya da tamamen varolmaması gerekir.[52]

Elealı Zenon'un (ö. MÖ 430), hocası Parmanides'in görüşlerini kanıtlamak için, çokluk ve hareket kavramlarının oluşturduğu "paradoksları" ele aldığı görülür. O, daha sonra İslam dünyasında da tartışmalara yol açan, uzay ve zamanın sonsuza kadar bölünebilirliliği ve sürekliliği ilkesinden yola çıkarak, sonsuzun tüketilemeyeceği anlayışıyla, görünürdeki hareket ve çokluğun mantıksal düşünceyle açık bir çelişki oluşturduğunu göstermeye çalışır.[53]

---

51) W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doğsografiler)*, C. I, s.141

52) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C. I, s.226.

53) Elealı Zenon'un kullandığı paradokslarının İslam dünyasında da yankı uyandırdığı bilinmektedir. Bu yüzden onun önemli görünen kimi paradokslarına değinmek anlamlı olacaktır. 1) Akhileus ve Kaplumbağa Paradoksu: Zenon'a göre, ünlü Eski Yunanlı koşucu Akhileus, yavaşlığıyla bilinen kaplumbağaya başlangıçta belli bir avans verse, mantıksal açıdan kaplumbağayı geçmesi asla olası değildir. Zenon bunu, her mesafenin sonsuza dek bölünebilecegi anlayışına dayandırır ve

Empodokles (ö. MÖ 430), ön-Sokratesçi felsefede bir dönüm noktasıdır ve onunla birlikte, artık varlığın kökenini, yani maddesel nedenini tek temele dayandırma düşüncesi sona ermiş ve çoğulcu dönem başlamıştır. Nitekim onca varlığın kökeninde "hava, toprak, su ve ateş" yatmaktadır.[54] Onun diğer bir özelliği, kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak,

---

Akhileus'un kaplumbağaya verdiği avans mesafe sonsuza dek bölüneceği için hareket gerçekleşmeyecektir. 2)Uzay Paradoksu: Eğer her varlık, her gerçek nesne uzayda ve uzayın kendisi de gerçekse, onun kendisinin de ikinci bir uzayda, bu ikinci uzayın bir üçüncü uzayda olması ve bunun sonsuza değin gitmesi gerekir. O halde ya bu sonuç saçmadır ya da uzay diye bir şey yoktur. Zenon'a göre, sonuç saçma olduğu için uzay gerçekte var değildir; çünkü sonsuz tüketilemez. 3) İkiye Bölme Paradoksu: Eğer herhangi bir uzam ve mesafe, sonsuza dek bölünüyorsa, o mesafenin kat edilmesi imkânsızdır. Çünkü, Zenon'a göre, o mesafe ya da uzayı aşmak için, önce yarısını, sonra yarısının yarısını, ardından o yarının yarısını vb. aşmak gerekir. Uzay ve mesafe sonsuzca bölündüğü ve sonsuz da aşılamayacağı için uzay ve mesafenin kat edilmesi olanaksızdır. 4) Duran Ok Paradoksu. Bu paradoks, uzay ve zamanın sonsuza kadar bölünemez olduğu anlayışına dayanır. Zenon'a göre, bir yaydan atılmış ok düşünürsek, mantıksal-açıdan o okun hareket etmediğini düşünmemiz gerekir. Zira hareket eden bir şey ya içinde bulunduğu uzayda veya içinde bulunmadığı bir uzayda hareket eder. Ama o, ne içinde bulunduğu üç de içinde bulunmadığı uzayda hareket edebilir. Çünkü bir uzayda olmak ve onu işgal etmek, hareket etmektir. Öte yandan bir şeyin içinde bulunmadığı bir şeyde hareket ettiğini düşünmek de saçmadır. 4) Çokluk Paradoksu: Zenon çokluğun kabul edilmesi halinde iki saçma sonucun doğacağını ileri sürer. Önce şeyler çok olursa, aynı zamanda hem büyüklüğü olmayan hem de sonsuz büyüklüğu olan şeyler olurlar. Büyüklüğü olmayan şeyler olurlar; çünkü onlardan her biri eğer bir birimi temsil etmezlerse çok olmazlar. Ama bir birim, bölünemez; zira her şey ancak içinde bir parça varsa bölünebilir ve o eğer uzamsa içinde birçok parça olabilir. Aynı zamanda sonsuz büyük olurlar; çünkü varlığı olan her şeyin bir büyüklüğü olmalıdır. Eğer büyüklüğü varsa, o halde onun parçaları da olmalı ve bu parçalar birbirinden ayrı olmalıdır. Bu parçalar, ancak birbirinden aralarında başka parçalar varsa ayrılabilir. Bu aradaki parçalar da, birbirinden başka parçalarla ayrılması ve bunun böylece sürüp gitmesi gerekir. Su halde, her cismin her biri belirli büyüklüğe sahip sonsuz sayıda parçadan oluşması gerekir. Sonuç olarak o şey, bir çokluk ve büyüklüğü olmayan veya sonsuz büyüklüğu olan bir şey olmak zorundadır. Her iki seçenekte saçma olduğundan çokluk saçmadır ve varolan birdir. Anılan paradokslar ve başkaları için bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, c.I, s.250-258; Roy Sorensen, A Brief History of Paradox, Oxford University Press, New York 2003, s.44-50.

54) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.98; W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.166-167

maddesel nedenin yanında, ondan ayrı bir hareket ettirici ilkenin, Aristoteles'in terminolojisiyle "etkin/fail nedenin" varlığını kabul etmesidir.[55] Onca, "Daha önce varolmayan bir şeyin varlığa geldiğini veya herhangi bir şeyin yok olabileceğini düşünenler delidir; çünkü varolmayan bir şeyden herhangi bir şeyin doğması kesinlikle mümkün değildir."[56] Ona göre, her şeyin maddesel nedeni, "hava, toprak, su ve ateşten" ibaret olan dört kök ve onların nitelikleri olan "sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktur". Bu dört öğe ve dört nitelik kuramı, Aristoteles'te güçlü bir yankı uyandıracak ve bu yankı İslam felsefe geleneğinde de devam edecektir. Tabiattaki şeylerin zorunlu olarak değil, aksine rastlantı sonucu meydana geldiğini söyleyen, böylece indeterminist bir evren anlayışını savunan Empedokles, rastlantı sonucu meydana gelen olayları, "nefret ve sevgi" kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Ona göre evrende nefret egemen olduğunda öğeler birbirlerinden ayrı düşer ve bir dağılma olur; çünkü nefret kötülüğün nedenidir; sevgi egemen olduğunda ise, her şey birlik içinde olur; zira sevgi, iyiliğin nedenidir.[57] Nefret ve sevgiyi, canlılar evreni için de temel alan Empedokles'in biyolojisinde de, metafizik hiçbir şey olmayıp, her iş bir tesadüf ve şans eseri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, onca, yaşam koşullarına ayak uydurabilen varlıklar hayatta kalırlar, ancak onların varlıklarını devam ettirmeleri de bir ereğe yönelik olmayıp, tamamen şans ve rastlantı sonucudur[58]. Daha sonra değineceğimiz gibi, Empedokles'in bu düşünceleri hem Aristoteles'te hem de İslam dünyasında güçlü eleştirilere uğrayacaktır.

Empodokles'in maddesel neden konusundaki çoğulcu anlayışını benimseyen, ancak dört maddesel temeli eksik bulup son-

55) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.265.

56) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.I, s.173, Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.265.

57) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.96; W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.111; W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar Dogsografiler)*, C.I, s.169-170.

58) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, Cev. S. Babür, YKY, İstanbul, 2001, s.68-69.

suz tohumlardan söz eden Anaksagoras'ın (ö. MÖ 428), oluş ve bozuluşun olmadığını, sadece varolan şeylerin karışması ve ayrılmasının söz konusu olduğunu ileri sürdüğü görülür. Onca, her şeyde, her şeyden bir parça bulunmaktadır.[59] Zira ona göre, diğer ön-Sokratesçi filozoflarda karşımıza çıkan, "Hiçten hiçbir şey meydana gelmez" ilkesi temeldir. Onun şöyle dediği aktarılmaktadır:

> Saç olmayandan saç veya et olmayandan et nasıl meydana gelir?[60]

Empedokles gibi, "etkin/fail nedene" de yer veren Anaksagoras, bunun Nous olduğunu söylemektedir. Onca, ilk karışımla evreni meydana getirecek olan hareketi verdiren Nous, akıllı, düzenleyici ve düzen verici bir ilkedir. Bundan dolayı o, her şeyin her şeyde bir arada bulunduğu karışıklık veya kaos durumunu bir düzene sokmuştur.[61] Anaksagoras, Nous kavramıyla, sadece oluşun etkin/fail nedenin ne olduğunu söylemekle kalmamış, aynı zamanda bu nedenin hangi nedenden dolayı evreni meydana getirdiğini de ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim onca, evreni kaostan kosmosa geçiren Nous, bunu, iyilik ve mükemmellik için yapmıştır. Anagsagoras'ın bu tavrında erekselci, Aristotelesçi söylemle, "ereksel/gaî neden" anlayışının izleri var gibi görünmektedir.[62] Bu durumun farkına varan Aristoteles, onun erekselci anlayışının sınırlı olduğunu belirterek şöyle demektedir:

> Anaksagoras'ın evreni meydana getirişinde Nous, ancak bir "deus ex machine" olarak kullanılmaktadır. O, herhangi bir şeyin neden ötürü zorunlu olduğunu söylemekte güçlükle

59) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.140-147; W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.II, Çev. Oğuz Özügul, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995, s.20-21.

60) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.II, s.23; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.292.

61) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.II, s.29-31.

62) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.299-300.

karşılaştığında Nous'a başvurmakta, bütün diğer durumlarda ise, olayları Nous'tan çok, başka herhangi bir ilkeye mal etmektedir.[63]

Özetle Anaksagoras, bir ereğe uygun olarak etkide bulunan ilke ya da neden düşüncesini ilk ortaya atan ve doğa felsefesinde ilk kullanan kişi olmakla birlikte, bunu yalnız ilk hareketi açıklamak için kullanmakta, doğa felsefesinin geri kalan kısmında, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi mümkün olduğunu gördüğü her seferinde, eski İyonya filozoflarının mekanik nedenlerine geri dönmekte tereddüt etmemektedir.[64]

Ön-Sokratesçi felsefenin en özgün düşünürleri kuşkusuz, atomcu düşüncenin öncüleri olan Leukippos (MÖ 5. yüzyıl) ve Demokritos'tur. (ö. MÖ 370)[65] "Hiçten hiçbir şey çıkmaz ve varolan şey asla yok edilemez", düşüncesini savunan Demokritos'a göre, varlığın kökeninde atomlar yatmaktadır ve onlar, bölünmez, parçalanmaz ve içlerine nüfuz edilemez ve değişmezler. Onca, kimisi yuvarlak, kimisi düz, kimisi küre, kimisi çengelli olan ve boşlukta hareket eden atomların içinde, ne hareket, ne nitelik, ne de tözsel değişme vardır. Hareket, atomun içinde değil, kendisindedir. Atom değişmez, herhangi bir oluş içinde olamaz, o sadece yer değiştirir. Varlıkların ortaya çıkışı ve yok oluşu, nitelik ve niceliğ değiştirmeleri atomların bir araya gelmeleri ve ayrılmalarının sonuçlarından başka bir şey değildir. Atomların hareketlerinin ardında hiçbir bilinçli erek yoktur.[66] Ona göre doğa, tamamen mekanik bir işleyişe sahiptir; ancak bu, her şeyin rastlantısal bir biçimde oluştuğu anlamına gelmez, zira her şey doğanın değişmez yasalarına göre gerçekleşir; olup biten her şeyin ardında bir doğallık, yani bir neden bulunmaktadır.

---

63) Aristoteles, *Metafizik*, 97.

64) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.305.

65) Aristoteles bu iki düşünürün, varlık ve var-olmayan diye adlandırdıkları dolu ve boş olanın ögeler olduğunu söylediklerini ileri sürmektedir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.98.

66) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.164-165; W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doğsografiler)*, C.II, s.50 vd.

Bu neden ise, atomların öncesiz ve sonrasız olan hareketleridir. Çünkü atomlar, kendi başlarına ve her yöne doğru, büyüklüklerine göre, hızlı ya da yavaş bir biçimde hareket ederler. Bu hareket karmaşası içinde, atomların rastlantısal değil, zorunlu olarak birbirlerine çarpıp basınç yapmaları, birleşip ayrılmaları sonucunda doğadaki çeşitli varlıklar ve olaylar ortaya çıkar. Bu zorunluluğun bazen bir düzen içinde, bazen hiçbir yasaya indirgenemeyecek şekilde gerçekleştiğini belirten Demokritos, Anaksagoras'ta görülen ereksel yaklaşıma karşı çıkmış ve mekanik bir anlayış savunmuştur[67]. Aslında bu mekanik anlayışın, ilk defa Leukippos tarafından şöyle ifade edildiği aktarılır:

> Hiçbir şey rastlantı ile kendiliğinden meydana gelmez, tersine her şey bir nedenden dolayı zorunluluğun etkisi altında olup biter.[68]

Arslan, atomcuların bu determinist nedensellik anlayışı konusunda şu çarpıcı yorumu yapmaktadır:

> Gerçekliğin evrensel ilkesi olarak kabul edilen bu nedensellik, tamamen mekanik bir nedensellik olarak düşünülmektedir. İlkçağda herhangi bir (...) ereksellik düşüncesini işin içine karıştırmaksızın, her şeyin tamamen vurma ve çarpmalara dayanan mekanik bir nedensellik yasasına göre cereyan ettiği fikrini, tam bir tutarlılık ve kararlılık içinde ifade etme cesareti gösterenler, yalnızca atomcular olmuştur.[69]

Felsefenin ilgisini doğadan insana ve insansal kurumlara çeken ya da yaygın deyişle felsefeyi gökten yere indiren sofistlerin, Gorgias'ın (MÖ 5. yüzyıl) "Hiçbir şey yoktur, olsa bile bilemeyiz, bilsek bile bildiremeyiz" şeklinde beliren hiççi (nihilist) an-

67) Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.328-330; Pamela M. Huby, "Epicureanism And Free Will", *The Dictionary Of The History Of Ideas, Studies Of Selected Pivotal Ideas*, I, Ed. Philip P. Wiener, New York, 1973-74, s.136.

68) Bkz. W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doğsografiler)*, C.II, s.31 vd.

69) Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, s.329.

layışı[70] bir kenara bırakılırsa, öznelci ve göreceli bir perspektife kaydıklarını söylemek olasıdır. Sözgelimi, Pratogoras (ö. MÖ 420), "İnsan her şeyin ölçüsüdür" demektedir.[71] Onların göreceli ve öznelci tutumlarının kuşkuculuğa ve indeterminizme yol açması ve bu sonucun Perikles tarafından Pratogoras'la tartışılması oldukça ilgiye değerdir. Aktarılan tartışma İslam dünyasındaki tevellüd/doğuş kuramını andırmaktadır. Kranz'ın aktardığına göre tartışma şudur:

> Bir beşli yarışta, birisi cirit atarken istemeyerek Pharsalos'lu Epitimios'u vurup öldürdüğü zaman Perikles bütün gün Protagoras ile en doğru düşünüşe göre, ciridin mi, yoksa atıcının mı ya da yarışı hazırlayanların mı, bu felaketin suçluları olarak kabul edilmesi gerektiğini tartışmıştır.[72]

3. Sokrates Sonrası Felsefe: Neden ve Nedensellik Sorununa Sistematik Yaklaşım

Sokrates sonrası dönemde, nedensellik sorununa yönelik tartışmaların, önceki tartışmalar da dikkate alınarak belli bir felsefi sistem çerçevesinde ele alınıp geliştirildiğini söylemek olasıdır. Her ne kadar Sokrates (ö. MÖ 399), daha çok sofistlerde gündeme gelen insansal sorunlara, özellikle ahlak sorununa yönelmiş olsa da[73], onun Anaksagoras'ın, her şeyin nedeninin Nous olduğunu söylediğini duyduğunda ondan etkilendiği aktarılır. Aktarılan bilgilere bakılırsa, Sokrates böyle bir neden fikrinden etkilenir. Ardından Anaksagoras'ın tüm yapıtlarını inceler ve onun evrendeki düzenin ve varolan her şeyin nedeninin gerçekte Nous olduğunu kendisine açıklayacağı umuduna kapılır. Ancak yapıtları inceledikten sonra, Anaksagoras'ın nesnelerin düzenini metafizik nitelikli etkin/fail nedene bağlayacak yerde,

70) Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s.43.

71) Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.43.

72) Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, s.193.

73) Bkz. H. C. Benson, *Socratic Wisdom*, Oxford University Press, New York 2000, s.17 vd.; Orhan Sadettin, "Sokrat", *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası* içinde, C.1, S.4, 1927, s.241-253

havadan, aitheros'lardan, çevrintilerden söz ettiğini ve meydana gelen şeylerdeki düzeni bunlarla açıkladığını görünce, hayal kırıklığına uğrar, çünkü onda metafizik nitelikli etkin/fail neden ve onu eyleme iten erekselci bir nedensel açıklama bulamaz.[74] Platon'un anlattığı bu olay Sokrates'in doğa felsefesiyle ilgilendiğini gösterdiği gibi, erekselci bir nedensellikten yana tavır aldığını da göstermektedir.

Sokrates'in öğrencisi Platon (ö. MÖ 347), ön-Sokratesci felsefede gündeme gelen özellikle Herakleitos ve Parmenides arasında tartışmalara yol açan "Değişim ve dönüşüm ile onların altında değişmeden kalan şey nedir?" sorununa yanıt vermek için idealar öğretisi temelinde özgün ve etkili bir felsefi sitem oluşturmuş[75] ve bu sistem içerisinde nedensellik sorununu tartışmıştır. Öğretmeni Sokrates'in ahlaksal alanda söz ettiği tümelleri ve Pythagorasçıların arkhe olarak gördükleri sayılar öğretisini ve biçimsel nedenlerini, idealara dönüştüren Platon, idealarn, öncesiz ve sonrasız sayıp, içinde yaşadığımız nesneler dünyasını onların birer kopyaları ya da gölgeleri olarak görmüştür. Evrende nedensel zorunluluğa inanan Platon şöyle demektedir:

> Varolan ve değişen her şey, birtakım nedenler sebebiyle varolmakta ve değişmektedir. Çünkü nedensiz hiçbir şey meydana gelmez.[76]

Onca idealar, öncesiz ve sonrasız olduğu için, onların nedensel bir açıklamaya gereksinimleri yoktur. Fakat organizmalar ve fiziksel nesneleri içeren görünüşler dünyası, sürekli değişmektedir ve bu nedenle, değişimin ilklerine ihtiyaç duyarlar. Fiziksel nesneler ve organizmalar, idealarn eksik birer kopyaları oldukları ve kendi kendilerine yeterli olmamaları yüzünden, varoluşları için nedene muhtaçtırlar. Timaios diyaloguna bakarsak,

---

74) Bkz. Platon, *Phaidon*, Çev. S. K. Yetkin-H. R. Atademir, Ankara, 1963, s.97-99.

75) Platon'un felsefesi ile ilgili geniş bir çözümleme için bkz. Jean Brun, *Platon ve Akademia*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s.7 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, C.II, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.201 vd.

76) Platon, *Timaios*, Çev. E. Güney-L. Ay, İstanbul, 1943, 28a.

Platon'a göre, evreni, ideaları örnek alarak var eden dört nedenden söz etmek olasıdır.

a) Demiurge ya da Tanrı:

Platon'a göre, Demiurge ya da Tanrı, dünyanın etkin ve dinamik varoluş nedenidir. O, dünyanın mimarıdır, ancak dünyanın yaratıcısı değildir. Zira o, yoktan bir dünya yaratmamıştır.[77] o, yalnızca daha önce var olan üzerinde çeşitli etkilerde bulunmaktadır. Onca Tanrı, doğa ve zihindeki bütün güç, enerji ve etkinliğin kaynağı ve varoluş nedenidir. Platon'a göre, Demiurge ya da Tanrı, kişisel olarak göksel bir niteliğe sahip olmamasına karşın, sadece dünyadaki iyiliğin kaynağıdır, kötü şeylerin kaynağı değildir.

b) Idealar, dünyanın örneğidir:

Demiurge ya da Tanrı, dünyanın yaratılışı konusunda, idealar dünyasında daha önce varolanlar tarafından yönlendirilmiştir. Yani onları örnek almıştır. Düzen, adalet ve doğal oluşumların hiyerarşik yapısı idealara bağlıdır.

c) Kapalılık:

Platon'a göre, kapalılık, bu dünyadaki kötülüğün, belirsizliğin ve düzensizliğin kaynağıdır. O, bu söylemiyle Tanrının kötülüğün nedeni olamayacağını ifade etmektedir.

d) Iyilik ideası:

Bu ilk neden, Platon'un kozmolojisinde oluşumun işlevinin kaynağı olarak belirir ve doğanın ve aklın erteksel görünümü olarak karşımıza çıkar. Zihinsel olduğu kadar fiziksel olguları da içerecek şekilde, tüm doğal düzen, "hava, toprak, su ve ateşin" tümünün birbiriyle kaynaşmasından meydana gelen niteliklerdeki bir yaratımın ürünüdür. O, bedeni oluşturan bireysel ruhta olduğu gibi, tüm fiziksel dünyayı meydana getiren evrensel ruh ve yaratımın ürünleri arasındadır.[78]

Thilly'a göre, bu dört ilke, yani varoluşun dört nedeni,

77) Bkz. Andrew S. Mason, "Plato on Necessity and Chaos", *Philosophical Studies*, Vol 127, s.283.

78) Bkz. Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, c.I, Çev. Ibrahim Şener, Sistem Yayıncılık, Istanbul, 1995, s.107-108.

Aristoteles'in dört neden öğretisine çok benzemektedir ve büyük ölçüde onun esin kaynağı olmuştur.[79]

Timaios diyaloğuna bakılırsa, Platon'un nedenselliğe yönelik tüm açıklamaları, "erekbilimsel bir nedensellik" olarak kendini göstermektedir. Zira o, nedensel açıklamalarında, aşkın ve içkin birtakım ereklere gönderme yapmakta, her şeyin idealarda açığa çıkan ereklerine yönlendirildiğini ileri sürmektedir.[80]

Tüm bunlara ek olarak, Platon'un düşüncesinde, "Tanrı ile idealar ve iyilik ideası arasında nasıl bir ilişkinin olduğu" sorusu, oldukça ilgiye değer bir sorudur. Ahmet Arslan, Platon'un Tanrı anlayışı, idealar ve iyi ideası ile ilişkisini tartışarak şu açıklamayı yapmaktadır:

> Pratogoras her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söylemişti. Platon, buna şiddetle karşı çıkarak ileride "her şeyin ölçüsünün Tanrı" olduğunu söyleyecektir. Ancak bu Tanrı nedir, nasıl bir Tanrıdır? Platon bazen Timaios adlı diyalogunda karşılaşıldığı gibi, bu Tanrıyı, özü itibarıyla evrene şekil, düzen veren bir yapıcı (Demiorgos) olarak tasarlamaktadır. Ancak Varlık, Gerçeklik ve Hakikat'le aynı şey olan İyi İdeasının Platon'un İdealar Kuramı'nda ve daha genel olarak bütün sisteminde oynadığı rolü göz önüne alırsak; Platon'un Tanrıyı düzen verici bir Yapıcı'dan, Sanatkar'dan çok, daha soyut ve metafizik bir yönde, İyi İdeasına özdeş kılmak yönünde tasarlamanın mümkün, hatta zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunun bizim görüşümüz olduğunu, Platon'un kendisinin bu özdeşleştirmeyi fiilen yapmadığını belirtmemiz de yerinde olacaktır. (...) Platon İyi'nin varolduğu varsayımını tüm kuramının temeline yerleştirmekle birlikte, Tanrıyı ide-

79) Bkz. Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, C.I, s.108.

80) Alfred Weber, Platon'un Timaios diyalogunda, "için... diye..." formu içerisinde dile getirdiği erekselci nedensellik teorisi ile ilgili tüm verileri gözler önüne serer. Platon, anılan diyalogunda, ilk maddeden Tanrısal mimarın, yıldızları, gezegenleri, dünyayı ve içindekileri niçin var ettiğini açıklamakta ve bitkilerin beslemek için, hayvanların düşmüş ruhlara mekân olmak için, ayakların yürümek için vb. var edildiğini dile getirmektedir. Weber'e göre bu erekselci nedensellik teorisi bir hakikat içermekle beraber, olguların gözlenmesi yerine rüya ve lanteziyi koymakla, yüzyıllarca fizik bilimlerinin ilerlemesine engel olmuştur. Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s.62-63.

> alar dünyası içerisine sokmamakta, sadece idealar dünyasını gözlemlemek suretiyle içinde bulunduğumuz dünyayı akılsal ve iyi bir biçimde meydana getiren veya yapılandıran, şekillendiren bir "yapıcı (fail) neden" olarak görmektedir. Bununla birlikte Timaios'ta Tanrının neden dolayı idealara bakarak duyusal dünyayı, içinde bulunduğumuz evreni meydana getirdiğini açıklarken, bunu, O'nun en yüksek anlamda iyi ve bunun sonucu olarak cömert olmasından dolayı yaptığını belirtmektedir.[81]

Platon'un öğrencisi Aristoteles (ö. MÖ 322), nedensellik tartışmasında, Eski Yunan felsefesi tarihinde bir dönüm noktasıdır. Nedensellik tartışmasında kendisinin önemli bir dönüm noktası olduğunun Aristoteles de farkındadır. Nitekim o, ilk ilkeler konusunda geçmiş düşünürlerin görüşlerini inceledikten sonra şöyle demektedir:

> İlke ve nedenden söz edenler içinde hiçbiri bizim Fizik'te belirlediğimiz nedenler içine girmeyecek herhangi bir ilkeyi anmamışlardır. Tersine onların tümü, "belirsiz bir biçimde" olmakla birlikte, bu nedenlerden birini sezmiş görünüyorlar. Çünkü bir kısmı ilkeden -ister onu bir, ister çok farz etsinler ve yine onun ister bir cisim olduğunu, isterse cisim dışı bir şey olduğunu kabul etsinler, bir madde olarak söz etmektedirler. Örneğin Platon'a göre o, buyuk ve küçük olan, İtalya okulu için belirsiz olan, Empedokles için ateş, toprak, su ve hava, Anaksagoras için benzer parçalardan meydana gelen sonsuz şeylerdir. (...) O halde bu filozoflar sadece maddi nedeni kavramışlardır. Ancak bazıları, örneğin dostluk ve nefreti veya akılı bir ilke olarak kabul edenler, hareketin kaynağını zikretmişlerdir. Öze, yani formel töze gelince, hiç kimse açık olarak onu ortaya çıkarmamıştır. Ona en çok yaklaşanlar, yine idealarin varlığını savunanlardır.[82]

Aristoteles, madde-biçim temeline dayalı felsefi sistemi içerisinde, hem öğretmeni Platon'un idealar öğretisini katı bir bi-

81) Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, C II, s.105-106.
82) Aristoteles, *Metafizik*, s.116-117.

çimde eleştirmiş, hem bilgikuramsal/epistemolojik hem de varlıkbilimsel/ontolojik açıdan neden ve nedensellik kavramlarını irdelemiş ve Ay üstü-Ay altı evren ayrımına koşut olarak konumlanan fizik ve metafiziğinde ona etkin bir işlev yüklemiştir. Bilgikuramsal/epistemolojik açıdan nedenselliği bilginin temel koşullarından birisi olarak gören Aristoteles *İkinci Analitikler*'de şöyle demektedir:

> Bir nesnenin bilgisini, ancak nedenini bildiğimiz zaman elde ederiz.[83]

Bilgikuramsal/epistemolojik açıdan bilgiye ulaşmada büyük bir işlev yüklediği nedenselliği Aristoteles, varlıkbilimsel/ontolojik bir zeminde de değerlendirmekte ve bu bağlamda hem Batı Hıristiyan hem de Doğu İslam dünyasında çok etkili olan dört neden öğretisinden söz etmektedir.

a) Maddesel Neden:

Aristoteles'e göre maddesel neden, bir şeyin kendisinden meydana geldiği, bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şeydir. Şu halde o, her değişmede devam eden, değişmeyi kabul eden, değişen niteliklerden bağımsız olan ve onlara taşıyıcı görevi gören şeydir. Bu neden türü önce, Miletli doğa filozoflarının görüşünde bulunmaktadır. Nitekim onlar, doğayı ve oluşumu, hava, toprak, su, ateş, atom vb. gibi maddesel nedenlere bağlamaya çalışmışlardır. Aristoteles, maddesel nedene, heykeltıraşın yontusunu yapmayı planladığı bronz kütleyi ve kadehin maddesi olan gümüşü örnek olarak göstermektedir.[84]

b) Biçimsel Neden:

Önce biçimsel neden, bir oluşun ya da meydana gelişin sonucu olarak ortaya çıkan, maddede beliren biçim (eidos), ilk örnek (paradeigma) ya da yapıdır. [85] Sözgelimi, bir heykelin biçimsel nedeni, heykeltıraş tarafından tasarlanmış olan heykelin genel plan, yapı, biçim ya da Platoncu deyişle ideasıdır. Aristoteles'e

83) Aristoteles, *İkinci Analitikler*, Çev. H. R. Akademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996, s.22.

84) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.61; Aristoteles, *Metafizik*, s.89.

85) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.61.

göre bu neden, bir nesnenin ne olduğunun tanımı, onun cinsleri ve kavramdaki parçalarıdır. Ayrıca bu neden, bir şeyin ereğini de belirlemektedir.[86]

c) Etkin Neden:

Aristoteles'e göre, etkin neden, bir olguyu ya da bir yapıyı eylemsel olarak üreten, değişmenin ve durğanlığın ilk başlangıcının kaynağı olan etkene gönderme yapmaktadır. Sözgelimi, onca, zayıflamanın nedeni beden eğitimi veya yürüyüş, suyun ısınmasının nedeni ateş, bedenin sağlığa kavuşmasının nedeni hekim, Afrodit heykelinin nedeni heykeltıraş, çocuğun nedeni babadır ve bu nedenlerin hepsi hareket ettirici veya etkin neden olarak adlandırılır. Bu neden, aynı zamanda, etkin neden tarafından kullanılan keski ve diğer araçları da içermektedir.[87]

ç) Ereksel Neden:

Aristoteles'in sisteminde ereksel neden, herhangi bir oluşunun ya da değişimin yönlendirildiği amacı ifade etmektedir ve bu amaç, iyi olandır: zira iyi olan, her türden değişmenin ve oluşun ereğini imlemektedir. Onca ereksel neden, bir şeyin "niçin yapıldığı" sorusuna verilen yanıtı içerir. Sözgelimi, gezintiye çıkmanın nedeni sağlıktır, "Niçin gezintiye çıkıyor?" diye sorduğumuzda, "sağlıklı kalmak amacıyla" yanıtını veriyoruz. Aristoteles'e göre, devindiren bir başka nesneyle, amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına girmektedir. Sözgelimi, zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekimin araçları sağlığın nedenidir. Bunlar, birbirlerinden eser ve araç olarak ayrılsalar da, bir amaç içindirler ya da bir ereğe hizmet etmektedirler.[88]

Aristoteles'e göre bu dört neden, gerek yapay (sınai) gerekse doğal (tabii) varlıklar için geçerlidir. Onun neden anlayışını daha iyi anlamak için Ross şu hususlara dikkat çekmektedir:

a) Herhangi bir şeyin bu türlerden birden fazla nedeni olabilir.

b) İki şey birbirinin nedeni olabilir, jimnastik sağlığın et-

86) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.61; Aristoteles, *Metafizik*, s.88-89.

87) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.61-63; Aristoteles, *Metafizik*, s.89

88) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.63; Aristoteles, *Metafizik*, s.89

kin nedeni, jimnastik de sağlığın ereksel nedenidir. Başka bir deyişle, mekânizm ve teoloji birbirini dışlamazlar. A'nın B'yi mekanik olarak zorunlu kıldığı bir yerde, B de A'yı teleolojik anlamda zorunlu kılabilir.

c) Dört nedenin her biri konusunda ya bir şeyin ona uygun yakın nedenini ya da yakın nedeni içeren bir cins olan uzak nedenini sayabiliriz. Sağlığın bir nedeni doktor olduğu kadar, deneyim sahibi olduğu söylenen biri de olabilir.

d) Eğer A, C'nin nedeni olan B'nin yan niteliği ise, A'nın per accidens (ilineksel olarak) C'nin nedeni olduğu söylenebilir. Heykelin gerçek nedeni heykeltıraştır; fakat heykeltıraş, Polyklitos ise, Polyklitos'un da neden olduğu söylenebilir.

e) B sonucunun, nedeninin, yetinin sahibi A ya da yetiyi uygulayan A olduğu söylenebilir. İnşa edilen bir evin nedeni ya bir inşaatçıdır ya da inşa eden bir inşaatçıdır.

f) Edimsel ve bireysel nedenler, başlangıç ve bitişlerinde sonuçlarıyla eşzamanlıdır, ama potansiyel nedenler böyle değildir. Bir evle, onu inşa edenin eşzamanlı yok olması gerekmez; fakat bir inşaatçı ev inşa ediyorsa, bir ev inşa ediliyor olmalı, ve bir ev inşa ediliyor ise, bir inşaatçı ev inşa ediyor olmalıdır.[89]

Aristoteles'in dört nedeni aslında, yapay şeylerde daha açık, doğal şeylerde daha kapalı olsa da, gerek yapay gerekse doğal ürünlerde varolmaları için zorunlu olan her şeyi kapsamaktadır. Bundan dolayı, bu her şeyin içine, şeylerin oluşturucusu, kurucu unsurları, onların varoluş koşulları, malzemeleri, kısaca ilkeleri dediğimiz şeyler ile onların meydana gelmelerinin asıl anlamda nedenleri diye adlandırdığımız şeyler girmektedir.

Madde ve biçimi bir kenara bırakırsak, diğer iki nedenin, yani etkin ve erek nedenin bugün bizim neden dediğimiz şeyle bir şekilde ilişkisinin olduğunu söylemek olasıdır. Fakat, Aristoteles, gerek ereksel gerekse etkin nedeni biçimsel nedene indirger. Bu nedensiz değildir, çünkü doğal nesneler açısından ele alın-

89) David Ross, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İ. Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999, s.93-93.

dığında, biçim, hem etkinliği hem de ereği belirlemektedir. Bu yüzden, Aristoteles'in düşüncesinde geriye gerçek neden olarak sadece maddesel ve biçimsel neden kalmaktadır. Bu konuda J. Brun şu açıklamayı yapmaktadır:

> (Aristoteles'te) bütün nedenler biçim ve maddeye indirgenir. Hareket ettiren unsur ve amaç, biçimle birlikte oluşurlar ve madde de alttan gelen ve gereklilik olan her şeye, vis a tergo olan her şey rolünü oynar. Gerçekten de, biçim son tahlilde, özle bir bütün oluşturur, bu özelliğiyle her şeyi bir amaca doğru götüren içkin hareket ettiricidir. dolayısıyla, hareket ettirici her etkinlik, kendiliğinden amaçsaldır. Biçimin aynı zamanda ereklilik olduğu sanat yapıtının üretiminde de görülür; sanat ya doğanın yapamadığını yapar ya da doğayı taklid eder. Ne var ki, sanat yapıtında hareket ettirici hareket edenin dışındadır.[90]

Aristoteles'e göre, madde gizilliği ve olanaklılığı ifade eder; biçim ise, salt biçimleri bir kenara bırakırsak, varlıkların türünü belirler. Ancak burada maddenin gizilliği ve olanaklılığı ifade etmesi, onun sırf etkisiz olduğu anlamına gelmez. Türleri belirleyen biçimlere ek olarak aynı türde meydana gelen bireysel farklılıklar da maddenin alıcılığıyla yakından ilişkilidir. Öte yandan, Aristoteles'te nedensellik tartışmasıyla yakından ilişkili olan diğer bir unsur, türsel biçimle ilgili olan tabiat/doğadır. Nitekim insanın türsel biçimi ruhu, diğer tabii nesnelerin ise, tabiatı/doğaları söz konusudur. Bu tabiat/doğa dolayısıyla, ateş yukarıya, toprak aşağıya doru eğilim göstermektedir.[91]

Aristoteles'in metafiziği ve kozmolojisine göre, kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici, sabit yıldızlar küresini düşünme ve aşk edimiyle hareket ettirmek suretiyle, akla ve nefse sahip olan ve dairesel hareket yapan gökküreleri aracılığıyla, hava, toprak, su ve ateş ile, bu dört kökün nitelikleri durumunda olan yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi nitelikler aracılığıyla meydana gelen bileşiklere determinist bir hareketle türsel biçim-

90) Jean Brun, *Aristoteles ve Lise*, Çev. İ. Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 2008, s.64.
91) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.51 vd.

lerini ve doğalarını verir.[92] Bu türsel biçimler, onların ereklerini de belirlerler. Bu yüzden Aristoteles'in nedensellik anlayışı, nesne ve varlıkların türsel biçimleri gereği belli ereklere göre hareket etmelerini temel alır. Her ne kadar o, mekanik bir determinizmden söz etmese bile, erekselci bir determinizmden yana bir tavır alır.[93]

O, nedensel zorunluluğun, varlıkbilimsel/ontolojik sahadan çok mantıksal sahada olduğu izlenimi doğuran rastlantı kavramına yer verse de, rastlantıyı[94], insan bilgisizliğiyle ilişkilendirmesi, varlıkbilimsel sahada da erekbilimsel bir determinizm var saydığını düşündürmektedir.[95] "Doğanın erekbilimsel anlamında bir neden olduğu açık"[96] diyen ve zorunluluğu özünlü bir olgu olarak kabul eden Aristoteles, rastlantıyı ise ya diğer özünlü nedenlerin yoksunluğu ya da nedensellik kuralının dışına çıkan ilineksel bir durum olarak görmekte ve ilineksel ile rastlantı arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır.[97] Dolayısıyla onca, rastlantı, öze ait bir durum olmayıp, tamamen ilineksel[98] ve sürekli olmayan ayrıksı bir durumdur. Sözgelimi Aristoteles'e göre, hekimin bir hastayı tedavi etmesi özsel bir durum, ancak heykeltıraşın bir hastayı tedavi etmesi ilineksel bir durum olup, rastlantı olarak kabul edilir.[99]

4. Helenistik Felsefe: Nedensellik Sorununa Çoğulcu Yaklaşım ve Yeni Sentezler

Helenistik Dönem, yukarıda irdelediğimiz önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, hem düşünsel hem de sosyokültürel

92) Bkz. M. R. Johnson, Aristotle on Theology, Clarendon Press, Oxford 2005, s.131 vd.

93) Bkz. Ahmet Arslan, İlk Çağ *Felsefe Tarihi* (Aristoteles), C.III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.146 vd.

94) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.67 vd.

95) Bkz. Ahmet Arslan, İlk Çağ *Felsefe Tarihi* (Aristoteles), C.III, s.180 vd.

96) Bkz. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.89.

97) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s.75 vd.

98) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.300.

99) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.300.

açıdan farklı bir bağlama gönderme yapmaktadır. Bu dönemde, İskender'in fetih hareketleriyle Eski Yunan düşüncesinin Doğunun mistik düşüncesiyle karşılaşması ve etkileşime girmesi söz konusudur. Bu yüzden söz konusu dönemde, bir yandan Eski Yunan'dan doğrudan etkiler taşıyan ve evrilen atomculuk, kuşkuculuk gibi akımlar, diğer yandan ise, Pythagoras, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini Doğu düşüncesiyle ilişki içerisine sokan ve yeni senteze ulaşmaya çalışan düşünsel akımlarla karşılaşılaşmak olasıdır. Dolayısıyla Helenistik dönemde, felsefi düşünce ile dinsel düşünce arasında güçlü bir etkileşimin kurulduğunu ve bu etkileşimin hem Yahudi hem Hıristiyan hem de İslam dünyasındaki felsefi hareketlere zemin hazırladığını ve Eski Yunan düşüncesiyle onları diyalektik ilişki içerisine soktuğunu belirtmek gerekir.[100] Çalışmanın geneli içerisinde İslam dünyasındaki nedensellik tartışmasına eğileceğimize göre, bu dönemde ortaya çıkan düşünsel faaliyetlere kabaca bakmak gerekmektedir. Zira İslam düşünce geleneğinde, doğrudan Eski Yunan etkisini dışlamamakla birlikte, gerçek felsefi etkinin Helenistik dönemdeki düşüncelerden geldiği bilinmektedir.

Helenistik dönemde, varoluşu açıklamaya dönük Demokritos'un atom kuramına dayalı evren kuramının, kısmi değişikliklerle Epikürosçular tarafından tekrar gündeme getirildiği görülür.[101] Bizzat Epikûros'a (ö. MÖ 270) göre, nedenleri saptamaksızın, doğal olayların basit tarihsel bilgisinin hiçbir değeri yoktur. Zira bu bilgi, bizi korkudan kurtaramaz ve boş inançların üzerine çıkaramaz. Evrendeki değişmelerin nedenini ne kadar iyi bilirsek, o kadar çok huzur ve mutluluk duyarız. Onca, evrende, öncesiz ve sonrasız bir nedensel düzen söz konusudur.[102] "Hiçten hiçbir şey meydana gelmez ve hiçbir şey

100) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, C.IV. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s.3 vd.

101) Bkz. Pamela M. Huby, "Epicureanism And Free Will", s.136.

102) Bkz. F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, C.I, Çev. A. Arslan, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990, s.62.

yokluğa gitmez"[103] diyen Epikûros ve Epikürosçulara göre, duyumlarımız bize cisimlerden başkasını göstermez. Eğer bu yapılar, tek başlarına varoluyorlarsa, onlar tarafından kapsanan hiçbir şey olamaz ya da onların hareket içinde olabilecekleri hiçbir şey yoktur. Şu halde cisimlerin hareket edebilecekleri boş bir uzamın olması zorunludur.[104] Onlarca atomlar, maddenin en küçük parçalarıdır, algılanamazlar, fiziksel olarak bölünemezler, yok edilemezler ve aralarında boşluk yoktur. Birbirlerinden farklı boyutlara, biçim ve ağırlığa sahip olan atomlar, sürekli hareket halindedirler. Yapılarındaki farklılıklar, boyut, biçim, ağırlık ve onlara ilişkin ilineklerdeki farklılıklarla açıklanabilir. Sonsuz sayıda atom olduğu için, onları tutan sonsuz uzay, yani sonsuz bir evren olmalıdır. Atomlar, ağırlıklarına bağlı olarak dikey doğrultuda, eşit hızla aşağıya doğru hareket ederler ve bu hareketleri sırasında tesadüfen ve rastlantısal olarak birleşerek cisimleri oluştururlar.[105] Bu açıdan Demokritos'un belirlenimciliğinin/determinizminin aksine, Epikürosçularda, varlığı meydana getiren belirlenimsiz/indetrerminist bir unsur olan tesadüf ve rastlantı ön plana çıkmaktadır. Empedokles'ten sonra tesadüf ve rastlantı görüşünü temellendirmeye çalışan Epikürosçulara göre, evrende bulunan her şey, tamamen kör bir rastlantı ve tesadüf sonucu oluşmuştur[106]. Rastlantısallık ve tesadüf, düzeni nasıl oluşturmaktadır? Bunu görmek için Epikürosçu Lucretius'a (ö. MÖ 55) kulak vermek gerekmektedir:

> Elbet bir amaç güderek almadılar bu düzeni,
> Sağduyularını kullanarak atomlar, ne de
> Tek tek devinimlerine belli bir koşul koydular.
> Ama o sonsuz boşlukta binlercesi

103) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, C.IV, s.73 vd.

104) Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, C IV, s.74-75.

105) Bkz. F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, C.I, s.64 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, C.IV, s.76 vd

106) Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s.89.

Hiç durmamacasına koşuştuklarından, binlerce
Değişikliğe uğradıklarından çarpışmalar sonucu,
Her devinimi, bağlantıyı denedikten sonradır ki.
Şu özel kalıba dökülmüşlerdir, dünyamızı yaratan.
Yaradılışına uygun çark kurduktan sonra,
Yıllar yılı süregelmiştir dünyamız.
Bu çarkın sonucudur geri kalan her şey.
Irmaklar susamış denizi tazeler kaynaklardan.
Güneş ışınıyla döllenen toprak yeniler ürününü.
Ve doğan hayvanlar, tutkuyla beslenirler ondan.
Esirin kaygan alevleri korur dirimini.[107]

Zenon (ö. MÖ 262) tarafından kurulan ve Kleanthes (ö. MÖ 233), Seneca (ö. MS 65), Epiktetos (ö. MS 135), Marcus Aureilus (ö. MS 180) gibi düşünürlerce geliştirilen Stoacı ekole geldiğimizde, onlarda, Epikürosçuların rastlantısallığının ve tesadüfün yerini belirlenimciliğin/determinizmin aldığını söylemek gerekir.[108] Onlarca evren, daha sonra İslam düşünürü Gazzâlî'de de karşılaşacağımız gibi, "Mümkün evrenlerin en iyisidir" ve o, Tanrısal inayet gereği onun göstergeleriyle doludur. Orada olup biten ve olmakta olan her şey, bir ereğe yöneliktir ve her oluş ve her yapı, böyle bir ereği kendi içinde taşır ve bu erek oluşun yönünü tayin eder. Bu ereği, oluşun, belli yapıların içerisine yerleştiren Tanrıdır. Evrendeki oluşun yönünü ve gidişini, Tanrısal olan bu erek önceden tayin etmektedir.[109]

Onlarca evren, üç büyük gücün etkisi altındadır:

İlki, yazgıdır (fatum) ve bütün Tanrısal ve insansal şeylerin üzerindedir ve her şey onunla olur ve onu bozacak hiçbir güç yoktur.

İkincisi, Tanrısal öngörüdür (providentia) ve kaderden (fatum) oldukça farklıdır. Tanrısal öngörü, Tanrının kendi yarat-

107) F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, C.I, s.87

108) Bu konuda geniş bir irdeleme için bkz. Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, 1998, s.1 vd., Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, C.IV, s.331 vd

109) Bkz. Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul, 1971, s.136.

tıkları ve kendi var ettiği evreni üzerinde olan kontrollü bakışı, yaşamın en küçük ayrıntısına egemen olan ve kontrolü altında tutulan ilahi gücü simgeler. Bu Tanrısal öngörü, evrendeki ereğin de temelidir.

Üçüncü güç, talihdir (fortuna). Talih mutlak anlamda yoktur, ilinekseldir ve bireysel bakış açısından bir anlam ifade eder. Zira talih, bireyi bir despot gibi yönetebileceği gibi, birey, bilge ve güçlüyse onun hizmetine de girer.[110]

Bir bütün olarak bakıldığında, Stoacılara göre evren, kutsal nedenler (logos) ile bezenmiş, düzenli, hiyerarşik bir organizmadır. Evrenin bütün gelişimi, Tanrının gelişimi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Anılan anlayışlarıyla, panteist bir evren tasarımına yönelen Stoacılar, her olgu ve olayın, belli nedensel koşullar tarafından belirlendiğini söylemekteydiler. Nedensellik ilkesi olarak da adlandırılan bu ilke, onların düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır. Onlar nedensellik düşüncesini, istisnasız düzen ve zorunluluğa bağlamışlardır.[111] Nitekim onlarca, nedensiz bir varlığın var olması imkânsızdır; çünkü bu düşünce, onların evrenin uyumluluğu düşüncesinin temeline dinamit yerleştirmek anlamına gelmektedir. Üstelik onlar, her bir tekil olgu ve olayın sonucunu zorunlu kıldığı görüşünü de kabul etmişlerdir. Aleksander'a göre, sözgelimi, aynı sonucun, aynı koşullarda, yeniden ortaya çıkması gerekir; başka türlü olmasına olanak yoktur. Aynı neden ve aynı koşullar sabit kaldığı sürece, aynı sonucun ortaya çıkmaması olanaksızdır. Stoacıların çoğu, geçmiş zamanlarda, aynı koşulların zorunlu olarak var olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim Stoacı bir pasaj şöyle demektedir:

> Önceki olaylar, kendilerini takip eden olayların nedenlerdir; her türden şey, birbiriyle bağlantılıdır; bu yüzden hiçbir şey, olduğundan başka türlü olamaz. (...) Bir şeyin olduğundan başka türlü olmaması nedeninin zorunluluğuna bağlıdır.[112]

110) Bkz. Çiğdem Düruşken, "Seneca ve De Providentia Üzerine Kısa Notlar", *Tanrısal Öngörü* içinde, Kabalcı Yayınları, Ankara, 2007, s.18-20

111) Bkz. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, s.144 vd.

112) A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, New York, 1996, s.164.

Helenistik dönemde ortaya çıkan kuşkuculuğun[113] ardından Eski Yunan felsefesinin, Philon (ö. MÖ 50) tarafından Yahudi inancıyla iç içe sokulduğuna tanık olmayız. Philon, *Eski Ahit*'le (*Tevrat*) Eski Yunan felsefesi arasında bir bağ kurmaya çalışmış ve orada gündeme gelen etkin/fail nedeni *Eski Ahit*'te tanımlanan Tanrıya indirgemiştir. Nitekim onun düşüncesinde logos, yaratımın araçsal nedeni konumundadır. Önce Tanrı, evreni yaratırken ona kimi nedensellik yasaları koymuştur ve bu yasalar, Onun gözetiminde işlemektedir. Bununla beraber bu nedenselliğe dayalı Tanrısal yasalar, mucize adı verilen Tanrısal yaratı tarafından, zaman zaman değiştirilebilirler.[114]

Gerek Hıristiyan gerekse İslam dünyasında etkili olmuş olan Yeni Platonculuğun kurucuları arasında yer alan Plotinus (ö. MS 270)[115] Enneadlar adlı şöhretli yapıtında, evreni bir akış, Tanrısal hayatın derece derece bir tür açılımı ve varlığın son ereği olarak onun Tanrıda yeniden erimesini temele alan sudûrcu bir panteizmi savunmuştur.[116] Önce, Tanrıdan maddeye inen ve tekrar maddeden Tanrıya yükselen çift kutuplu bir hakikat söz konusudur.[117] Onun düşüncesinde her varlık, Aristoteles'in savunduğu gibi, bir madde ve biçimden oluşmaktadır. Tanrı ve madde, oluşun asli ilkeleridir ve âdeta onun iki kutbu gibidirler. Tanrı ya da Plotinus'un deyişiyle, salt biçim ya da bir, her şeyi meydana getiren etkin kudrettir; madde ise, her etkiyi alan, her şey olan, sonsuz değişen edilginliktir. Varlık ve oluşun temelinde yer alan ve dinamik gücü ifade eden Tanrı, bütünüyle saf ve basittir, Tanrıda kompleks hiçbir şey bulunmamaktadır. Onun bir ereği de yoktur; aksine her şeyin

113) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, C.IV, s.421

114) Bkz. D. Wiston, "Hellenistic Jewish Philosophy", *History of Jewish Philosophy*, Ed.. D. H. Frank- O. Leaman, Routledge, London, 1997, s.39 vd

115) Bkz. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics*, State University of New York Press, Albany, 2007, s.1 vd.

116) Bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s.110

117) Bkz. Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1, Ocak 2009), s.39-56.

ereği odur.[118] Tanrının mutlak birlik olduğuna işaret etmek için Plotinus Tanrıdan salt*ık* bir diye söz eder ve şöyle der:

> O basittir, kendi başına vardır, onda başka nesnelerdeki birliklerle ortak hiçbir şey yoktur. (...) Çünkü basit, başka hiçbir şeye bağlı değildir. İki veya birçok, tersine başka bir şeye bağlıdır. Birinci olanı ışığa, ondan sonra gelen varlığı Güneş'e ve üçüncü varlığı ışığını Güneş'ten alan Ay'a benzetebiliriz."[119]

Plotinos'a göre, meydana gelme ve oluşum için bir'in dışında üç temel nedenden söz edilebilir. Bunlar, Nous, Ruh ve cisimdir. Onca, her şey, Güneş ışığının Güneş'ten, sıcaklığın ateşten, sonucun aksiyomdan çıkması gibi Tanrısal düşünmeye bağlı olarak bir'den sudûr etmiştir.[120] "Bir'den bir çıkar" ilkesi gereği, ondan ilk sudûr eden, Nous'tur. Nous evrende bulunan şeylerin en büyüğüdür ve bundan sonra çıkanlar gittikçe daha az mükemmeldirler; yaratma, Tanrısallığın düşmesi, gittikçe azalmasıdır. Nous'un yaratıcı etkinliğinden ruh, ruhun etkinliği aracılığıyla da cisim meydana gelir.[121] Bir, Nous ve ruhun etkileşimiyle oluşan evrende, anlaşıldığı kadarıyla Plotinus'a göre, oluşta etkin güçler, madde ve maddesel nedenler değil, ruhsal olanlardır. İnsanın kurtuluşu da, içine düştüğü maddesel tenden kurtulup, kendi özüne yani ruhsal olana yönelmesiyle olasıdır.[122] Bu anlayışıyla Plotinus, her türden varlık, nesne ve olay ile bunlar arasındaki ilişkiyi metafizik bir temele oturtmuş; gizemli evren imgesinde, bir'in dışındaki nedenleri ikincil neden olarak görmüş ve her şeyin ereğinin bir olduğunu ileri sürmüştür.

Yeni-Platoncu anlayışa değinmişken Proclus (ö. MS 485)'un nedensellikle ilgili görüşlerinden de söz etmek gerekmektedir.

---

118) Bkz. G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics*; s.23 vd.

119) Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1996, s.24

120) Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, s.39 vd.

121) Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, s.51 vd.

122) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992, ss.30-31.

Zira yer yer İslam dünyasında onun görüşlerinin izdüşümleriyle de karşılaşmak olasıdır. O, Platon'un Timaios diyaloğuna şerh yazmış, onun iyi idesi ve erekselci anlayışından etkilenmiş, Plotinus'un anlayışını bir parça geliştirerek, sudûrcu bir anlayışla, Bir, akıl, nefs ve tabiat dörtlüsü aracılığıyla oluşu ve oluştaki nedensel süreçleri açıklamaya çalışmıştır.[123] O, bir'in ilk neden, nedenler nedeni olduğunu söylemekte, onu zaman ötesi saymakta, bir'den ilk aklın, ilk akıl aracılığıyla tümel ve göksel nefslerin, akıldan nefsler aracılığıyla tabiatın, göksel nefslerden tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş evreninin meydana geldiğini ileri sürmektedir. Bir'in, Aristoteles gibi hareketsiz ilk hareket ettirici olduğunu ileri süren Proclus, her varlığın hareketinin ondan ve onunla olduğunu ve nesnelerin bir çeşit arzu ve şevkle ona doğru yöneldiğini ortaya koymak suretiyle, doğada belli bir erekselliğin var olduğunu göstermeye çalışmıştır. Onca evrende belli bir hiyerarşi mevcuttur ve her varlık Tanrıdan aldığı ve biçimine işaret eden kendi ereğine yönelik bir hareket içerisindedir.[124]

Yukarıdaki çözümlemede de görüldüğü gibi, İslam öncesi dönemde, felsefi düşünce içerisinde, varlık ve oluş sorununa bağlı olarak, neden kavramı ve nedensellik sorunu pek çok boyutuyla tartışılmış, birbirinden farklı pek çok anlayış ortaya konulmuştur. Özetle söylemek gerekirse, bu çoğulcu anlayış içerisinde, her şeyi tek bir maddesel nedenle açıklayan, maddesel nedeni çoğaltan ve hatta sonsuz sayan anlayışlarla karşılaşıldığı gibi, maddesel nedenin mekanik zorunlulukla veya rastlantı ve tesadüfle işlev gördüğünü savunan düşüncelerle de karşılaşmak olasıdır. Tüm bunlara ek olarak, maddesel nedeni edilgin sayıp, metafizik tutamağı ağır basan etkin/fail ve ereksel nedeni ön plana çıkaran erekselci-determinist söyleme yönelmiş düşüncelerle de karşılaşıldığını söylemek gerekir. Özellikle bu anlayışın, Platon, Aristoteles ve Yeni-Platoncu dü-

123) Bkz. Proclus, Commentary on Plato's Timaeus, trans.: H. Tarrant, Cambridge University Press, New York 2007, s. 23 vd.

124) Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 120 vd.

şünürlerde ağır bastığı görülmektedir.

Düşünce tarihinin, uygarlıklar arasındaki farklılıkları görmezden gelmesek de, etkileşimleri ve geçişkenliklerini dikkate alarak, aynı nehrin farklı kolları gibi düşünüp, belli öğelerde ortaklıklarını göz önüne alırsak, acaba bu görüşler İslam dünyasında nasıl bir yansıma bulmuştur? İslam dünyası, İslam öncesi dönemde ortaya konan anılan anlayışlardan hangisine ya da hangilerine daha yakın durmaktadır? Yukarda ana hatlarıyla özetlediğimiz tartışmalara eklemlediği özgün katkılar nelerdir? Bu sorulara yanıt bulabilmek için irdelememizi derinleştirmemiz ve soruna İslam dünyasında nasıl yaklaşıldığını ortaya koymamız gerekmektedir. Ancak İslam dünyasında neden kavramı ve nedensellik sorunu konusunda neler ileri sürüldüğünü irdelemeden önce, tartışmanın doğuşunda hangi etmenlerin rol oynadığını ortaya koymak, tartışmanın seyrini takip etmede yararlı olabilir.

I. BÖLÜM

KELAMİ GELENEK: NEDEN KAVRAMI VE NEDENSELLİK

I.1. Eski Yunan'dan İslam Dünyasına: Neden Kavramı ve Nedensellik Tartışmasında Farklı Bir Bağlam

İnsanlığın, Arap Yarımadası'nda, Hicaz bölgesinde, Hz. Muhammed'in 610'lu yıllarda peygamberliğiyle başlayan, kimi unsurlarıyla eski tektanrılı geleneğe dayanan, ancak yeni ve özgün öğeler de içeren bir düşünce biçimiyle karşı karşıya geldiği görülmektedir. 632'de Hz. Muhammed'in vefatıyla, fetih hareketleri sonucu, daha dört halife döneminde, hızla kuzeye doğru yayılan İslami dünya görüşünün, Arap fatihler aracılığıyla, ilk yüzyıl içinde, "Prenelerin kuzeyinden, kuzey Afrika'ya, Irak'ın tamamından Orta Asya'ya ve Pencap'a"[125] değin uzanan uçsuz bucaksız topraklara yayıldığı görülür.[126] Kuşkusuz bu yayılım, beraberinde, kültürel ve düşünsel etkileşimi de gündeme getirmiştir. Bu etkileşimin niteliği konusunda kabaca da olsa bir fikir edinebilmek için, İslam'ın erken dönemde fethettiği bölgelerin genel düşünsel yapısını bakmak gerekmektedir. Bu yapıya kabaca bakıldığında, iki önemli öğeyle karşılaşılmaktadır. İlki, fethedilen bölgelerdeki dinsel anlayışlardır. Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi* adlı yapıtında, fethedilen bölgelerin dinsel yapısıyla ilgili olarak şu saptamayı yapmaktadır:

> Irak'ın bir kısmı ve İran'ın tamamı, Manicilik ve Mazdekci-

125) W. M. Watt, *Müslüman Aydın (Gazzali Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir, 1989, s.5.

126) Bkz. Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çagatay, TTK Yayınları, Ankara, 1992, s.37 vd.

> lik gibi mezhepleri de kapsayan Zerdüştlük dinine bağlıydı. Irak'ın diğer parçalarıyla Bizans'ın batı bölgelerinin tamamı, Hıristiyanlığın birkaç değişik şeklinden birine bağlıydı. İslam'ın gelişiminin arifesinde, Kıpti kilisesi Mısır kilisesiydi; Monofizit kilisesi Suriye kilisesiydi; Nasturi kilisesi ise, Irak'ta yaygınlaşmıştı.[127]

İkincisi, fetehedilen bölgelerin felsefi birikimidir. Nitekim fethedilen, Mısır, Suriye ve Irak gibi bölgeler, Büyük İskender döneminden itibaren Yunan kültürüyle karşı karşıya gelmiş ve bu kültürün yayılmasına katkı sağlayan İskenderiye, Cundişapur, Antakya, Harran, Kinnesrin, Nusaybin gibi yerlerde okullar oluşmuştu.[128] Bu okulların etkisine değinen Fahri, sözgelimi İskenderiye için şunları söylemektedir:

> 641 yılında Mısır, Araplarca fethedildiği zaman, zamanla ortaya çıkacağı gibi, İskenderiye, İslam felsefesi ve kelâmı üzerinde kesin bir etki bırakan Hıristiyan teolojisinin Helenleşmiş bir formunun olduğu kadar, hâlâ Yunan felsefesi, tıbbı ve biliminin de bir merkezi olarak serpilip gelişiyordu. Bu tarihsel gelişimin bir örneği olarak, biz, kültürel mekânın ilkin Emeviler döneminde (661-750) Şam'a; sonradan da Abbasiler döneminde (750-1258) Bağdat'a olmak üzre doğuya doğru kaymaya başladığını belirtmeliyiz.[129]

İslam dünyasının fetih hareketlerine bağlı olarak, Hz. Muhammed'in kurduğu şehir devletinden imparatorluklaşma sürecine girmesi, pratik gereksinimlerin çeşitlenmesi gibi unsurlar Müslümanları oldukça erken bir dönemde, Eski Yunan düşüncesine yönelmeye itmiş[130]; Halid b. Yezid (ö. 704) ile başlayan bu yönelim, el-Mansûr (ö. 775), Harun er-Reşid (ö. 809) gibi halifeler döneminde devam etmiş, Me'mun (ö. 833) döneminde ise, yaklaşık 830'da Bağdat'ta Beyt el-Hikme'nin kurulma-

---

127) Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, C.I, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.34.

128) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufu*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s.19-20.

129) Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufu*, s.12.

130) Bkz. İbn Nedîm, *Kitâb el-Fihrist*, Kahire, trs, s.511-512.

sıyla sistemleşerek zirveye ulaşmıştır.[131]

Çeviriler salt Süryaniler eliyle Hıristiyan bir kimliğe sokulmuş Eski Yunan felsefesiyle sınırlı kalmamış, doğrudan Eski Yunancadan, Hint ve İran dillerinden de çeviriler yapılmıştır.[132] Anılan durum, pek çok modern araştırıcıyı, İslam dünyasında ortaya çıkan felsefi nitelikli sorunların, bu arada "neden kavramı ve nedensellik" sorununun nasıl doğduğu tartışmalarında etkin olan nedenin ne ya da neler olduğu sorunsalını ele almaya itmiştir. Sözgelimi, Andrew Semirnow, "*Causality and Islamic Thought*" adlı makalesinde, tartışmaların temelinde, bilgikuramsal/epistemolojik kökenli bağımsız yargıda bulunma ve İslam şeriatındaki kimi uygulama örneklerinden hüküm çıkarma sürecinin yattığını, ardından tartışmanın Tanrının mutlak iradesi ve kudreti karşısında insan eylemlerinin ve irade özgürlüğünün konumunun ne olacağı tartışmasına doğru evrildiğini dile getirmektedir. Onun söylemine bakılırsa, Tanrısal irade ve kudret karşısında insanın konumundan sorun, evrende gözlemlediğimiz değişim ve bu değişimin nasıl açıklanabileceği sorunsalına doğru bir gelişim seyri izlemiştir.[133]

Ali Parsa, *Causation and Perso-Islamic History (A Case Study: The Zayn al-Akhbar of Gardizi)* adlı çalışmasının giriş kısmında, tartışmanın İslam dünyasında ortaya çıkışını, *Kuran*'ın nâzil olduğu döneme değin geriye götürmekte, bu bağlamda, *Kuran*'daki Tanrısal irade ve kudret karşısında insanın konumunu belirleyen ayetleri anımsatmaktadır. Ona göre, *Kuran*'da yer alan bu

131) Y. Kumeyr çevriyi güdüleyen nedenleri şöyle sıralamaktadır: "a-Halife ve zenginlerin himayesi, b-Arapça'nın yayılması ve Süryanilerin gayretleri, c-Abbasilerin yarattığı medeniyet havası ve İran etkisi, d-bilime olan gereksinim, d- aklın bilme meraklı." Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s.141-147. Benzer argümanlar için krş. M. Semsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknus Yayınları, İstanbul, 2001, s.61 vd.; Ahmed Emin, *Duha el-Islam*, C.I, Kâhire, tarihsiz, s.229 vd.; H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolu*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997, s.1 vd.

132) Bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s.7 vd.

133) Bkz. Andrew Semirnow, "Causality and Islamic Thought", *A Companion to World Philosophies*, Ed. E. Deutch and R. Bontekoe, Blackwell Publishers, 1997, s.493-503.

tartışmaların da etkisiyle, insanın iradesi ve Tanrısal kudret arasındaki ikilem sorunu, peygamberin ölümünün ardından siyasal tartışmalarda, "Tarihsel olayların nedenleri nedir?" sorusunun tartışılmasına sebep olmuş, Hâricîlerle birlikte, Tanrısal belirlenim karşısında tarihsel bir özne olarak insanın bağımsızlığı tartışmasına yol açmıştır. Tartışma, cebrî eğilimlilere karşı kuzeyli el-Hasan el-Basrî'nin *Risâle*'si ve Halife Ömer b. Abd el-Aziz'in mektuplarıyla gelişmiştir. Kaderî eğilimli Mu'tezile ile birlikte neden kavramı ve nedensellik sorunu, sadece insan eylemleri ve Tanrısal kudret ilişkisini kapsamakla kalmamış, aynı zamanda "Evrende gözlemlediğimiz değişimin temelinde ne yatmaktadır?" sorusu da tartışılmaya başlanmıştır.[134]

"Arap bilginlerinin Eski Yunan düşüncesine ilgisi olmasaydı, İslam dünyasında herhangi bir düşünsel gelişim olamazdı" tezini savunan Macit Fahri[135], sorunun gündeme gelişini büyük ölçüde kader tartışmasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre tartışma, Ebû el-Huzeyl el-Allâf (ö. 841?) ve Bişr b. Mu'temir (ö. 825) gibi düşünürlerde gündeme gelen tevellüd/doğuş kuramıyla gelişmiş, Nazzâm (ö. 835 veya 845), Mu'ammer b. Abbad (9. yüzyıl) gibi düşünürlerin ileri sürdüğü tabiat/doğa kuramıyla nesneler dünyasına doğru kaymış, konu Kindî'den itibaren Aristoteles ve Yeni-Platoncu anlayış doğrultusunda bütün boyutlarıyla tartışılmaya başlanmıştır.[136]

İslam'ın klasik çağındaki neden kavramı ve nedensellik tartışmasına *Kelam Felsefeleri* adlı yapıtında geniş yer veren H. A. Wolfson, sorunun daha başlangıçta, nedenselliğin inkârına yönelik argümanlarla başladığını dile getirmekte, ilk Müslümanların bu görüşe ulaşmalarında, *Kuran*'daki İslam'ın gerçek Tanrısı ile İslam öncesi Arapların inandıkları sahte Tanrıların karşılaştırıldığı ayetlerin ve doğadaki kimi durumların nedeninin Tanrı olarak göste-

---

134) Bkz. Ali Parsa, *Causation and Perso-Islamic History (A Case Study: The Zayn al-Akhbar of Gardizi)*, University of California, Los Angeles, 2000, s.6-50.

135) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s.1.

136) Bkz. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.45-53; Majid Fakhry, *Islamic Occanionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London, 1958, s.22 vd.

rilmesinin etkisinin olduğunu söylemektedir.[137] Onca, Tanrısal, bir diğer deyişle metafizik düzlemde başlayan tartışma, insanın eylemleri ile Tanrısal takdir arasındaki ilişki sorunsalına doğru evrilmiş, 9. yüzyılın ilk yarısında Eski Yunan felsefe eserleri Arapçaya çevrilince, Müslümanlar, eski filozoflar arasındaki nedensellik tartışmalarından da haberdar olmuşlardır. Böylece sorun, hem metafizik hem de fiziki düzlemde tartışılmaya başlanmıştır.[138]

Sunduğumuz, dört örnek düşünürden, Smarnow'un nedensellik tartışmasının ilk kaynağını bağımsız yargıda bulması anlayışı çerçevesinde İslam şeriatında dile gelen örneklerden hüküm çıkarmayı oturtan anlayışı bir kenara bırakılırsa, diğerlerinin temel olarak tartışmanın zeminine *Kur'an*'dan temellenen sorunları, özellikle insan iradesi ile Tanrısal irade ve kudret arasındaki ikilemi oturttukları görülmektedir. Ancak tüm düşünürlerin çözümlemelerinde ortak olarak beliren bir husus daha vardır ki, o da, tartışmaların gelişip serpilmesinde insan ile eylemleri ara-

137) Bu bağlamda Wolfson, şu ayetlere gönderme yapmaktadır: "Ne! Bir şey yaratamayan ve kendileri yaratılmış olanları ve ne onlara ne de kendilerine yardım etmeye güçleri olmayanları O'na ortak mı koşuyorlar? (7/191) "De ki, ortak koştuğunuz tanrılardan bir yaratık meydana getiren, sonra onu kendisine döndüren var mı? De ki, Allah bir yaratık meydana getirir, sonra onu kendisine döndürür." (10/35) "O, sizi yaratan, sonra sizi rızıklandıran, sonra sizi öldürecek ve sonra da diriltecek olan Allah'tır. Sizin ortak koştuğunuz tanrılardan bu şeylerden birini yapabilecek var mı? (30/39). De ki, Allah'tan başka yalvarıp yakararak ortak koştuğunuz tanrılarınız hakkında ne düşünüyorsunuz? Bana onların yerden ne yarattığını gösterin, yoksa onların göklerde bir ortaklığı mı vardır? (35/38). Wolfson'a göre, bu ayetler, her şeyin nedeninin doğrudan Tanrı olduğu anlayışını pekiştirmiş, kudret Tanrının baş ve temel niteliği kabul edilmiştir. Onca, şeyleri meydana getirme kudretine salıp tek varlık olan bu genel Tanrı anlayışını, özel olarak Tanrıdan evrendeki çeşitli olayların nedeni olarak bahseden ayetler daha da pekiştirmiştir. Bu ayetlerden kimileri şunlardır: "Suyu yeryüzünde bol bol boşaltan, sonra yeri yarıklarla yaran, sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için ekinler, üzümler ve yoncalar, zeytin ve hurma bitiren ve bahçeleri ağaçlarla, meyvelerle ve çayırlarla kaplayan biziz. (80/25-32) O semadan suyu indiren, sonra onunla size meyveler çıkaran Allah'tır; O, emriyle denizlerde yüzen gemileri sizin emrinize vermiştir." (14/32) "Bir şey dilediğinde, O'nun emri sadece ol demektir ve olur." (36/82) H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s.397-398.

138) H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.397-427.

sındaki ilişkinin güçlü bir işlev yüklenmesine rağmen, bu tartışmanın daha sonra, evrendeki nesneler arası ilişkilere doğru kaymasıdır.

Aslında, İslam düşüncesi açısından erken döneme ait bir kaynak olarak Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 935) *Makâlât*'ına bakılırsa, sorunun kökeninde birden çok nedenin yattığını söylemek daha doğru gözükmektedir. Zira *Makâlât*'ın satırları arasında kısa bir gezinti, İslam dünyasında oldukça erken bir dönemde, ayetlerden illetlerin çıkarılıp çıkarılmayacağı, Tanrı ile nitelikleri arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu, nesneyle isimleri arasında nasıl bir nedensel bağın kurulacağı, Tanrının mutlak kudreti karşısında insan ile eylemleri arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, insanın eylemlerinden doğan diğer eylemlerin nasıl yorumlanacağı, başka bir deyişle tevellüd eden/doğan eylemlerin öznesinin kim olduğu, ister metafizik isterse fiziksel dünyada olsun, nedenin sonucunu zorunlu kılıp kılamayacağı, nesneler dünyasında meydana gelen değişimlerin onların tabiatlarından mı, yoksa başka bir ilkeden mi kaynaklandığı gibi pek çok sorunun tartışıldığına ilişkin veriler bulunmaktadır.[139] Aslında bu veriler, sorunun tartışılması konusunda, erken dönem Müslüman düşünürlerin pek çok konuya odaklandıklarını göstermektedir. Tam bu bağlamda, önceki soruna bağlı olarak İslam'ın klasik çağında nedensellik sorununun doğuşu ile ilgili bir diğer sorun daha karşımıza çıkmaktadır. Acaba tartışmalar, İslam'ın iç dinamiklerinin mi, yoksa dış dinamiklerinin mi etkisiyle ortaya çıkmıştır? Bu soruna değinmemiz gerekmektedir; zira pek çok Batılı İslam araştırıcısı, sorunun kökeninde yabancı etkileri görmektedir.

Ali Parsa, Van Ess, Wensinck, Guillauma, M. Watt gibi düşünürlerin tezlerine dayanarak, sorunun İslam dünyasında ortaya çıkışındaki iç ve dış nedenleri tartışmakta, sorunun doğuşunda başat etkiyi iç dinamiklerde görmektedir.[140] Benzer bir tezi,

---

139) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât el-İslamiyyin ve el-İhtilâf el-Musallîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Wiesbaden,1980, s.258, 389, 412.

140) Bkz. Ali Parsa, *Causation and Perso-Islamic History (A Case Study: The Zayn al-Akhbar of Gardizi)*, s.6 vd.

Tritton gibi kimi Batılı araştırıcıların da kabul ettiğini söylemek gerekir.[141] Ancak, İslam düşünce tarihi üzerinde araştırma yapan Batılı düşünürlerin çoğunun, sorunun tartışılmasında dış dinamiklerin daha fazla etkili olduğunun altını çizdiklerini belirtmek gerekir.[142] Sözgelimi, tartışmanın temelinde kader tartışmasını gören Macit Fahri ve Wolfson, fetih hareketleri sonucu Hıristiyanlarla etkileşimi, sorunun gündeme gelişinin temeli olarak görmektedirler. Onlar bu savlarını, bir Hıristiyanla bir Müslamının kader tartışmasını içeren Doğu Kilisesi'nin en büyük teoloğu olan St. John of Damascus'un (ö. 748) öğrencisi Theodore Ebû Curra'ya (ö.826) atfedilen yapıta ve irade hürriyeti konusundaki ilk tartışmayı başlattığı ileri sürülen Ma'bed el-Cühenî (ö. 699) ile, Sausen adlı Iraklı bir Hıristiyan arasında geçen tartışmaya dayanmaktadırlar. Onlarca, sorunun gelişip çetrefilleşmesinde, Eski Yunan felsefe eserlerinin çevirisi merkezi bir rol oynamaktadır.[143] Sözgelimi Wolfson şöyle demektedir:

> Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, Grek felsefe eserleri Arapça'ya tercüme edildi. Bu eserlerden Muslumanlar, sebeplilik konusunda filozoflar arasında birbirine zıt olan iki farklı görüşten haberdar oldular. Bir yanda, onlar tarafından alemdeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak düşünülen Tanrının varlığına inanan filozoflar vardı ve onlar çoğunlukta idi. Öyle bir Tanrı ki kendi tabiatı gereği, bu olayların aracı sebepleri olarak hareket eden aracı varlıklar vasıtasıyla alemdeki bütün olanların vuku bulmasına sebep olmaktadır. Öte yandan, hiçbir şekilde bir Tanrının bulunduğunu kabul etmeyen ve de varlıkların olayların aracı sebepleri olduğunu inkar eden Epikürosçular vardı. Onlara göre alemdeki olaylar, tesadüf yoluyla meydana gelmekte-

141) Bkz. A. S.Triton, *İslam Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983, s.57.

142) Pek çok Batılı düşünür, kelamın bile özgünlüğünü tartışma konusu yapmış, İslam dünyasında çıkan hemen her tartışmayı Eski Yunan ya da Hıristiyan düşüncesiyle ilişkilendirmiştir. Bu konuda eleştirel bir değerlendirme için bkz. İbrahim Kaplan, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.6, S.2, 2008, s.131-155

143) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi*, s.45; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.397.

> dir. Müslümanlar bu iki görüşten hiçbirisini tamamen kabul edemezlerdi, bununla birlikte onlar, bu görülerden her birinde kabul edilebilecek bir şey buldular. Onlar birinci görüşte tasdik olunan Allah'ın varlığı inancını kabul ettiler, lakin onlar, onun iradesiz ve uzak sebep olarak Tanrı kavramını ve nedensel güce sahip olan varlıklar anlayışını reddettiler. Epikürosculara ait ikinci görüşe gelince, Müslumanlar onun alemdeki varlıklarda nedensel gücün bulunduğunu inkâr etmesini tasvip ettiler, lakin onlar, onun Allah'ın varlığını inkar etmesini, ve alemdeki bütün hadiselerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasını reddettiler.[144]

Aslında, kader bağlamındaki tartışmanın Hıristiyan ve Eski Yunan kökenine vurgu, İslam mezhepler tarihinde de önemli bir yer tutmaktadır.[145] Batılı araştırıcılar tarafından, İslam dünyasındaki düşünsel gelişimi kendi kültür köklerine dayandıran anılan anlayışa karşın, Ali Parsa'nın da kaydettiği gibi, sorunun doğuşundaki iç dinamikleri, hatta bu konuda *Kuran*'da yapılan tartışmaları dikkate almak gerekir. Öte yandan erken döneme ait bir kaynak olarak Eş'arî'nin *Makâlât*'ının verileri göz önüne alındığında, tartışmayı salt Tanrısal irade ve kudret karşısında insan ve eylemleri ikilemine indirgeyemeyeceğimiz de ortadadır. Öyle görünüyor ki, Hz. Muhammed sonrası gelişen, daha yalın bir deyişle imparatorluklaşan İslam toplumunun, hukuksal ihtiyacını gidermeye dönük içtihat etkinlikleri içerisinde, yani pratik bir nedenden doğan tartışma, tarihsel seyir içerisinde, Tanrısal kudret karşısında insan ve eylemlerinin durumunun ne olacağından, Tanrı ve Tanrısal nitelikler arasındaki ilişkilere ve oradan da tabiattaki değişime doğru ilerlemiş, itici gücünü, iç dinamiklerde; gelişimin felsefi zeminini ise fetih hareketleri ve Beyt el-Hikme'de yürütülen çeviri etkinlikleriyle İslam dünyasına giren felsefi içerikli tartışmalarda bulmuştur. Zira gerek Eski Yunan gerekse Helenistik felsefeyle İslam fetih

144) H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.398-399

145) Bkz. Şehristâni, *el-Milel ve en-Nihal*, C.1, Beyrut, 1978, s.32; Hasan Aydın, "İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", e-Makalat, 1/2, 2008, s.57-58.

hareketleri[146] ve Me'mun döneminde zirveye ulaşan çeviriler[147] aracılığı ile karşı karşıya gelen Müslüman düşünürler, bu gelişmeler olmadan sorunu tartışmaya başlamışlar. İslam dininin Tanrısal vahye dayalı yapısını dikkate alarak özgün bir düşün geleneği oluşturmaya girişmişlerdir. Bu olgunun farkında olan Lange şöyle demektedir:

> Araplar, Yunan felsefesini henüz tanımadan önce, İslam, sayısız tanrıbilimsel mezhep ve okul meydana getirmişti.[148]

İslam'ın iç dinamiklerinin etkisiyle başlayan söz konusu geleneğin gelişip şekillenmesinde fethedilen bölgelerdeki felsefi birikim, onlara yeni tartışma malzemeleri sağlamış gibi gözükmektedir. Özellikle nedensellik sorunu açısından bakıldığında, İslam kelam geleneğinde, atomcu dünya görüşünün ortaya çıkmasında, yani sorunun bir sistem çerçevesinde tartışılmasında, fetih hareketleri ve felsefi metinlerin çevirileri, önemli bir işlev yüklenmiş gibi gözükmektedir.

Kelamcıların atomcu dünya görüşüne meyletmeleri konusu da Batılı modern araştırıcıların ilgisini çekmiş gibi gözükmektedir. Zira, atomcu dünya görüşü, İslam düşünce geleneği öncesinde, giriş bölümünde de ortaya koyduğumuz gibi, Likuppos ve Demokritos'un dünya görüşü istisna edilirse, daha çok rastlantısallığı ve tesadüfü ön plana çıkarmakta, metafizik güçleri yadsımaktadır. Sözgelimi Epikürosçuların evren imgesinde, her şey rastlantı ve tesadüfle gerçekleşmektedir.[149] Şu halde, "İslam kelamcıları daha çok rastlantısallığı ve tesadüfü ön plana çıkaran atomcu dünya görüşüne niçin meyletmişlerdir, ve bu görüşü İslam'ın dünya görüşüyle nasıl uzlaştırmışlardır?" soru-

---

146) Bkz. Philip K. Hitti, *History of Arabs*, Macmillan St. Martin Press, London, 1970, s.147 vd., Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, s.45 vd.

147) Bkz. Ahmet Emin, *Duha el-İslâm*, s.229 vd., H. Z. Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s.49 vd., M. Ş. Günaltay, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *İFM*, C.I, S.II, s.185 vd.

148) F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, C.I, s.108.

149) Bkz. Cağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.2, S.1, 2004, s.61

su, önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Pek çok Batılı modern araştırıcıyı hayretler içerisinde bırakan bu eğilim konusunda İslam felsefe tarihi araştırmalarıyla ünlü Kasım Turhan şu açıklamayı yapmaktadır:

> Yunan felsefesi okullarının çoğu tarafından reddedilen atomculuğun, Mu'tezileden Nazzâm, Rafizî Hişam b. el-Hakem ve Sünni İbn el-Külâb gibi birkaç sima dışında, Mutezilî ve Sünni hemen bütün kelâmcılar tarafından benimsenmesi garip karşılanmıştır. Çok sayıdaki versiyonuyla kelam tarihinde büyük bir yer işgal eden İslam atomculuğunun kaynaklarıyla ilgili görüşler bir yana, İslam ilahiyatçıları (kelamcılar) atomculukta Kuran'ın bir çok ayetinde ifade edilen mutlak kudret sahibi bir yaratıcı (Tanrı) öğretisini destekleyici unsurlar bulmuş olmalıdırlar. Atomculuğun, Aristo'nun sonsuzca bölünebilen ezeli madde anlayışına ve onun bünyesinde barındırdığı sebeplilik görüşüne karşı unsurlar ihtiva etmesinden ötürü kelâmcıların, onu, Aristo sistemine karşı koyabilecekleri bir model olarak görmeleri, bu kabulde önemli bir rol oynamış olabilir. Atom ve arazlar üzerine sekizinci yüzyılda Mu'tezilenin başlattığı spekülasyonlar, Mu'tezile sonrası alimlerce devam ettirilip geliştirilmiştir. Dokuzuncu asırda kesin şeklini almaya başlayan atomculuk, müteakip asırlarda artık Yunan felsefi atomculuğundan tamamen farklı bir formülasyonla, Ehl-i Sünnet (özellikle Eş'arî) kelâmıyla özdeşleşerek metafizik planda Sünniliğin kriteri haline gelmiştir. Yunan felsefesinin ezeli ve sonsuz atomlarının yerine yaratılmış ve sayılı atomlara, zaruret ya da Epikûros'un tesadüfünün yerini mutlak kudret ve hürriyete sahip bir yaratıcı Tanrıya bıraktığı bu formülasyonla Eş'arî kelâmcıları, cevher ve araz düalizmine dayalı muhkem bir âlem binası inşa ederken, cevherlerin (atomların) taşıyıcısı oldukları arazlarla birlikte varoluşlarının her anında yaratıldıklarını söylemek suretiyle, Aristo'nun sebep-sonuç ilişkisi içinde işleyen mekanik âlem görüşünü reddediyor, diğer yandan yalnızca eşyanın varlığa gelmesini değil, aynı zamanda onların varlıkta kalmasını da tek fâil olarak Allah'a nispet etmek suretiyle ikinci dereceden fâilleri de ortadan kaldırarak O'nun mutlak kudret ve

hakimiyetini de korumuş oluyorlardı.[150]

Kasım Turhan'ın oldukça yalın bir biçimde ortaya koyduğu söylemden de anlaşılacağı gibi, kelamcılar, atomcu dünya görüşündeki rastlantısallık ve tesadüfün yerine Tanrıyı ve Tanrısal irade ve kudreti yerleştirmişler ve böylelikle tamamıyla Tanrısal irade, kudret ve yaratmanın egemen olduğu bir evren imgesi oluşturmak için önemli bir zemin bulmuşlardır. Tam bu bağlamda, İslam dünyasında doğan atomculuğun, S.Pines'in saptamasından yola çıkarak, bütünüyle Eski Yunan temeline indirgenemeyeceğini, atomların uzamsız oluşu gibi hususlarda Hint atomculuğundan da izler taşıdığını, ancak işlevinin hem Eski Yunan hem de Hint atomculuğunda farklı olduğunu kaydetmek gerekir.[151] Yunan ve Hint kaynaklarından beslenerek geliştirilen İslam atomculuğunun kendine özgü bir yapı ve gelişim seyri izlediği, Tanrıyı fail-i muhtar/özgür etkin olarak konumlandırdığı ve Gazzâlîci söylemle, Tanrının mülkü olan evrende istediği etkinliği yapabileceği ve mucizevi olayları gerçekleştirebileceği bir evren imgesinde karar kılmada, onlara önemli avantajlar sağladığı anlaşılmaktadır. Bu durum, kelamcıların, dönemlerinde yaygın bir dünya görüşü olduğu halde, niçin Aristotelesçi neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna yer veren ve ikincil nedenleri onaylayan bir dünya görüşüne meyletmedikleri sorusuna da belli bir yanıt vermektedir.

I.2. Nedensellik Tartışmasının Öncüsü Mu'tezile: Tevellüd, Kümûn-Zuhûr, Mânâ ve Tabiat Kuramları

Nedensellik sorununu, töz-ilinek metafiziği, bir diğer deyişle atomcu bir dünya görüşü bağlamında, ilk gündeme getirenlerin, ön-Sokratesçi ve Süryanilerin elinde Hıristiyanlaşmış Helenistik felsefeye ilgi duydukları söylenen Mu'tezile ekolüne dahil

150) Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1992, s.109-110

151) S. Pines, *Mezheb ez-Zerre 'inde el-Muslimin*, Arapçaya Çev. A. Ebû Ride, Kahire, 1946, s.120-121; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.363 vd.; C. Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", 2004, s.57 vd

düşünürler olduğunu söylemek olasıdır.[152] Onları, Emeviler döneminde, İslam öncesi bedevi inançları ekseninde gündeme gelen[153] ve siyasal erklerce kullanılan[154] cebrî dünya görüşünü savunan kimi düşünürlerin katı fatalizmine[155] duydukları tepki, Tanrının adaleti ve kudretiyle, insan iradesini uzlaştırma çabasına itmiştir. Gerek mezhepler tarihi gerekse erken dönem Mu'tezilî düşünürlerin yapıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, onlara göre bu, üç açıdan zorunludur:

a) Tanrının adil bir varlık olduğunu göstermek.[156]

b) Tanrının en iyiyi yaptığının altını çizmek.[157]

c) İnsanın dinsel ve hukuksal yükümlülüğünü temellendirmek.[158]

Bu amaçla hareket eden Mu'tezilî düşünürler, bir yandan *Kuran*'ın, Tanrısal bilgi, irade, kudret ve bunlara bağlı olarak kaderci anlayışı ön plana çıkartan ayetlerini, yine *Kuran*'da yer alan insanın irade özgürlüğüne vurgu yapan ayetleri temele alarak

152) Bkz. H. Z. Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye.Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem/Kültür Yayınları, İstanbul, 1993, s.136 vd.; İsa Yüceer, *Mu'tezile: Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*, Van, 1995, s.7.

153) Bu konuda Watt, oldukça zengin bir çözümleme sunmaktadır. Bkz. W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, s.1 vd.; W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.114-121.

154) Bu siyasal kullanımın en özgün belgelerini el-Hasan el-Basrî'nin söylemlerinde görmek olasıdır. el-Hasan el-Basrî ile ilgili olarak şöyle bir olay aktarılır: "Âta b. Yessar ve Ma'bed el-Cuhanî, Ebu Sa'id'e (el-Hasan el-Basrî) gidip, 'Bu emirler Müslümanların kanını akıtıyor, mallarını gasp ediyor ve daha pek çok olumsuz şey yapıyorlar, sonra da, eylemlerimiz yalnızca Tanrının iradesine göre meydana gelmektedir, diyorlar. Bu konuda ne düşünüyorsun?' der. Ebû Sa'id şu yanıtı verir: 'Tanrının düşmanları yalan söylüyorlar.'" Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'e el-Fikr el-Felsefi fi el-İslam*, C.I, Kahire, 1990, s.318.

155) Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1992, ss.373 vd.

156) Bu yüzden Mu'tezilî düşünürlerin kendilerini, "ashâb el-adl ve et-tevhîd" (Tanrının adaletini ve birliğini savunanlar) şeklinde isimlendirdikleri bildirilmektedir. Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.I, s.57. Ünlü Mu'tezilî düşünür Kâdî Abd el-Cabbâr'ın hacimli yapıtına *el-Mugni fi Ebvâb et-Tevhîd ve Adl* adını vermesi oldukça anlamlıdır.

157) Bkz. Şehristanî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.I, s.56.

158) Bkz. Hasan Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din, Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları, Ankara, 2005, s.86.

yorumlarken[159], diğer yandan da, kimi Hint ve Eski Yunan etkisiyle töz-ilinek metafiziğini, yani atomcu dünya görüşünü[160] benimsenmişlerdir.[161] İslam dünyasında atomcu düşünceyi ilk dela ortaya atanların Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 841 vya 849), Mu'ammer (9. yüzyıl) ve Hişam b. el-Fuvatî (ö. 833?) olduğu söylenmektedir ve bilindiği gibi, bu düşünürler, Mu'tezile ekolüyle ilişkilendirilmektedir.[162]

Onların sistemlerinde töz, başkasında bulunmayan, özüyle var olan, varlığı için bir mahalle muhtaç olmayan biçiminde tanımlanırken, ilinek, başkasında bulunan, varlığı için bir mahalle muhtaç ve gelip geçici olan şeklinde tanımlanmıştır. Zaman, mekân, hareket, sükûn vb. hep bu töz-ilinek metafiziği çerçevesinde tanımlanmıştır.[163] Ebû Bekr el-Esâmm (9. yüzyıl) gibi ilinekleri yadsıyan[164], İbrahim en-Nazzâm (ö. 845?) gibi hareketin dışında ilinek kabul etmeyen[165] kimi düşünürler istisna edilirse, töz-ilinekten oluşan evren kurgusu, genel bir kabul görmüş[166], daha sonra ele alacağımız gibi kısmi farklılıklarla Eş'arî

159) Krş. W. M. Watt, *Islam'in Tesekkul Devri*, ss.114 vd.

160) Mu'tezile atomculuğu hakkında ayrıntılı bir irdeleme için bkz. A. Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology Minimal Parts in Basrian Mu'tezili Atomism*, Harvard University, Cambridge, 1991, s.121 vd.

161) İslam atomculuğu, 8. yüzyılın başlarında, Helenistik dönem felsefi yapıtların Arapçaya kazandırılmasıyla şekillenmeye başlamış, yaklaşık 9. yüzyıla gelindiğinde, belli bir metafizik sistem halini almıştır. Bkz. S Pines, *Mezheb ez-Zerre Inde el-Muslimin*, s.3 vd.; M. Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, s.14 vd.; M. Ş. Günaltay, "Mütekellimûn ve Atom Nazariyesi", Dâr el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, C.I, İstanbul, 1925, s.58 vd.; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, Çev. H. Hatemi, İletişim Yayınları İstanbul, 1994, s.205-206.

162) Bkz. S. Pines, *Mezheb ez-Zerre Inde el-Muslimin*, s.5.

163) Krş. Ebû Râşid en-Nisâbûrî el-Mu'tezili, *el-Mesâ'il fi el-Hilâf beyn el-Basriyyin ve el-Bağdâdiyyin*, Tahkik: Rıdvân Seyyid ve diğeri, Beyrut, 1979, s.2 vd; Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology Minimal Parts in Basrian Mu'tezili Atomism*, s.160 ve 184 vd.; Ahmed b. Yayhya el-Murtaza, *Kitâb el-Kala'id fi Tashih el-Aka'id*, Tahkik: A. N. Nader, Beyrut, 1985, s.74 vd.

164) Bkz. Bagdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyn el-Firak)*, Çev. E. R Uğlalı, İDV Yayınları, Ankara, 1991, s.83.

165) Bkz. Bagdadî, *el-Fark Beyn el-Firak*, s.258.

166) Bu konuda erken döneme ait tartışmalar için bkz. en-Nisâbûrî *el-Mesâ'il fi el-*

ve Mâturîdî ekolüne mensup Ehl-i Sünnet düşünürlerince de benimsenmiştir.[167] Töz, her ne kadar özüyle var olan şeklinde belirlenmişse de, Hıristiyanların Tanrıyı töz olarak görmelerine eleştirel açıdan yaklaşılarak, varlığını Tanrı ve ilineklere borçlu olduğu söylenmiştir. Tözün, yaratılmış olduğunu göstermede, ilineklerin yaratılmış olduğu, gelip geçiciliği ve "önceli olan şeylerden yoksun olmayan şeylerin de önceli olacağı" ilkesi ön plana çıkarılmıştır.[168] Bu ilke daha sonra Ehl-i Sünnet kelamcılarınca aynen benimsenecektir.

Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezilî düşünürler, töz-ilinek metafiziği aracılığı ile hem Tanrının evrenden öncesizlik niteliğiyle farklı olduğunu hem Tanrının mutlak kudretini ve adaletini hem de insan yükümlülüğünü temellendirebileceklerine, bir başka deyişle, *Kuran*'da bir yandan Tanrısal takdire diğer yandan insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna vurgu yapan ve ilk bakışta tenâkuz (çelişki-paradoks) içerdikleri sanısı doğuran ayetleri uzlaştırabileceklerine ve evrende kısmi de olsa bir nedensel süreklilik düşüncesinin benimsenebileceğine inanmışlardır. Fakat kısa sürede töz-ilinek metafiziğinin parçalı ve süreksiz yapısının Tanrının evrene her an müdahalesini şart koştuğu anlaşılınca, kimi liberal eğilimli düşünürler, böylesi bir evren imgesiyle insan yükümlülüğünün ve Tanrının adaletinin temellendirilemeyeceğini anlamışlar; bu töz-ilinek metafiziğinde birtakım deği-

---

Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdâdiyyîn, s.2 vd; Ebû el-Huseyn el-Hayyât, *Kitâb el-Intisâr ve el-Redd alâ Ibn er-Ravendî el-Mulhid*, Tahkik: Muhammed Hicazî, Kahire, 1988, s.31 vd.

167) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, Neşr.: R. J. McCarthy, Beyrut, 1957, s.16-17; Bâkillânî, *Kitâb el-Insaf*, Neşr.: M. Z. el-Kevseri, Kahire, 1993, s.16 vd.; Bagdadî, *el-Fark Beyn el-Firak*, s.274; Cuveynî, *Kitâb el-Irşâd*, Neşr.: E. Temîm, Beyrut, 1992, s.39 vd.; Gazzâlî, *el-Iktisâd fi el-I'tikâd*, Tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Huseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara, 1962, s.4 vd.; Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, Tahkik: B. Topaloğlu ve Muhammed Aruci, İslam Yayınları, Ankara, 2005, s.25 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1988, s.16 vd.; Ebû el-Mu'în en-Nesefî, *Tabsira el-Edille fi Usûl ed-Din*, C.I, Tahkik: Huseyin Atay, İDİB Yayınları, Ankara, 1993, s.62 vd.; Nur ed-Dîn es-Sabûnî, *el-Bidaye fi Usûl ed-Din*, Neşr. ve çev. B. Topaloğlu, İDİB Yayınları, Ankara, 1995, s.88 vd.

168) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.357 vd.

şiklikler yapmaya yönelmişlerdir.[169] Bu değişikliğin en belirgin ifadesini, evrendeki, dolayısıyla ilineklerdeki süreklilik ve süreksizlikle ilgili önemli bir soruna gönderme yapan "fenâ-bekâ teorisi" kapsamında yapılan tartışmalarda görmek olasıdır.

İlineklerin bekasını/sürekliliğini savunmak, Tanrı onu yarattıktan sonra ona karışmayacağı anlayışına yol açacağı gibi, aynı zamanda ilineklerin süreksiz olduğunu savunmak da, Tanrının evrene sürekli müdahalesini şart koşmaktadır. Oysa Tanrının evrene sürekli müdahale ettiğini söylemek, her şeyi Tanrının belirlediği ve yarattığı anlamına gelmekte ve bu Tanrının adaleti ve insanın irade özgürlüğü ile çelişmektedir. Ayrıca her şeyi Tanrının belirlediği ve var ettiği anlayışı, kötülükleri Tanrı ile ilişkilendirdiği için Mu'tezilenin Tanrısal adalet gereği benimsediği Tanrının "en iyiyi (aslahı) yapması gerektiği" ilkesiyle çelişmektedir.[170] Bu bağlamda ilineklerin fenâsı ve bekâsı (yok olması ve sürekliliği) sorunuyla ilgili Mu'tezilî düşünce içerisinde çoğulcu bir anlayışla karşılaşıldığını anımsatmak gerekir.[171] Bu çoğulcu anlayışın, aslında bir çözüm arama çabasına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Daha önce Mu'tezilî iken onlardan kopan Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin ve erken döneme ait bir Mu'tezilî düşünür olarak Ebû el-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 902) aktardıklarına bakılırsa, kimi Mu'tezilîler, "Bütün ilineklerin iki anda devam etmediğini savunmuş", kimileri, sözgelimi Ebû Huzeyl el-Allaf, "Bazı ilinekler sürekli, bazıları süreksizdir" görüşünü ileri sürmüş; doğuş/tevellüd kuramını ileri süren Biş b. Mu'temir (ö. 825) "Kimi ilinekler Tanrının kimisi ise insanın işidir" anlayışını benimsemiş ve insanın var ettiği ilineklere, tevellüd/doğuş kuramıyla süreklilik atfetmiş; Nazzâm ve Mu'ammer, tıpkı Aristoteles gibi, "ilinekle-

169) Bkz. Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cuveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİF Dergisi*, S.2, Samsun, 1987, s.42 vd.

170) Bkz. Hasan Aydın, "İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", s.65-66.

171) Bkz. En-Nişaburî, *el-Mevâ'il*, s.58 vd.; Hayyât, *el-İntisâr*, s.22-23; el-Eş'arî, *Makâlat*, s.358 vd.; Bağdadî, *Usûl ed-Dîn*, Dâr el-Fünûn, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1928, s.50.

rin cisimlerinin tabiatının bir uzantısı olduğunu" ileri sürmüş, Ebû Ali el-Cubba'î (ö. 915) ise, "sürekliliği olan ilineklerin bir bekâ sebebiyle devam ettiğine" inanmıştır.[172] Bu görüşlerden ilki hariç hemen tümünün kimi sınırlılıklar içerse de, belli bir süreklilik anlayışı içerdiğini söylemek olasıdır.

Süreklilik anlayışını savunan düşünürler içerisinde, üç husus tartışmamız açısından önemli veriler içermektedir:

İlk husus, süreklilik anlayışını savunan düşünürlerin, kimi ilineklerin insana bağlanmasını sağlayan ve insanla eylemleri arasında nedensel bir ilişki kurmaya yarayan doğuş/tevellüd, doğa/tabiat, nedenler/mânâ, gizlenme ve ortaya çıkma/ kümün ve zuhûr gibi kuramları benimsemeleridir.[173]

İkinci husus, anılan görüşleri savunan düşünürlerin, neden-sonuç ilişkisinde öncelik-sonralık ilişkisini tartışmalarıdır.[174]

Üçüncü husus daha da önemlidir; zira bu, daha sonra Eş'ariler ve Gazzâlî (ö. 1111) tarafından tartışılan nedenin sonucunu zorunlu kılıp kılmadığı sorunsalıyla doğrudan ilişkilidir. Bu husus önemlidir; çünkü Gazzâlî, bu tartışma bağlamında, Tanrısal kudret ve mucize sorununa eğilmekte, doğuşu/tevellüdü savunan Mu'tezilî düşünürleri ve Aristotelesçi nedensellik anlayışını benimseyen İslam filozoflarını, anılan tartışmaya bağlı olarak mahkûm etmektedir. Zira anılan tartışmanın evrenin önceliliği ve öncesizliği sorunsalıyla doğrudan bağları bulunmaktadır.

Bu bağlamda, el-Eş'arî'nin *Makâlât*'ına bakılırsa, kimi Mu'tezilî düşünürlerin genel olarak nedenleri sonucuyla birlikte bulunan ve sonucundan önce bulunan şeklinde sınıfladıkları anlaşılmaktadır.[175] Sözgelimi İskafî (ö. 855), nedenleri ikiye ayırmaktadır. Onca ilk grupta, sonucuyla birlikte bulunan neden, ikinci grupta ise, sonuncudan önce bulunan neden yer almaktadır. Zorunlu neden, nedeni ile birliktedir. Seçime dayalı

172) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.358-360; Hayyât, *el-Intisâr*, s.56-57.

173) Bkz. Hayyât, *el-Intisâr*, s.91, 97, 101-102, 129, 200; Bağdâdî, *el-Fark Beyn el-Firak*, s.115.

174) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.412.

175) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.389.

neden ise, nedenliden öncedir. Ona göre, zorunlu neden, darbe ile ondan doğan acı gibidir. Bir insana vurulduğunda acı duyar: bu acı darbe ile birliktedir. Ayrıca darbe acının doğması için zorunludur. Aynı şekilde taş atıldığı zaman ileriye doğru gider ve atma gitmenin nedenidir. Emir, seçimin nedenidir ve seçimden öncedir, eylemin nedeni de eylemden öncedir.[176] Bişr b. Mutemir, tüm nedenlerin, sonuçlarından önce olduğunu söylemektedir; zira onca nedenin sonucuyla birlikte olması imkânsızdır.[177] Nazzâm, Şehristanî'nin (ö. 1153) de işaret ettiği gibi felsefî birikimine dayanarak daha ilginç bir görüş ileri sürmektedir. O, şöyle demektedir:

> Gerektirici irade ve sonuçlarından önce bulunan benzer şeyler gibi nedenlerin bir kısmı sonuçlarından öncedir. Buna karşın, sonucu ile birlikte bulunan neden de söz konusudur. Sözgelimi hareket ettiğim ayağım gibi. Erek nedende olduğu gibi, sonra bulunan neden de bulunmaktadır. "Bu gölgeliği gölgelenmek için yaptım" diyen kişinin sözü erek nedene işaret etmektedir. Zira gölgelenme daha sonradır.[178]

Nedenin sonucunu zorunlu kılıp kılmadığı konusunda ise, neden sonuç ilişkisini onaylayan Mu'tezilî düşünürler Eş'arî'ye bakılırsa, iki gruba ayrılmışlardır. Özellikle tevellüd/doğuş kuramını kabul edenlerin çoğu, nedenler sonuçlarını zorunlu kılar anlayışını savunurken, Cubba'î gibi kimi Mu'tezili düşünürler, nedenin sonucunu zorunlu kılmadığını ileri sürmüşlerdir. Cubba'î'nin Eş'arîn öğretmeni olduğu düşünülürse, Eş'arî ve ardıllarının olumsal evren imgelerinin temeli daha iyi kavranılabilir. Bu düşünürlere göre, bir şeyi ancak onu yapan ve yaratan gerçek özne, yani Tanrı zorunlu kılar.[179]

Acaba doğuş/tevellüd, gizlenme ve ortaya çıkma/kümûn ve zuhûr, doğa/tabiat ve nedenler/mânâ kuramını savunan Mu'tezilî

176) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.389-390

177) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.389

178) el-Eş'arî, *Makâlât*, s.391

179) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.412 vd.

düşünürler, kendi anlayışlarını nasıl temellendirmekte ve ne türden örnekler kullanmaktadır? Ayrıca onların savunduğu anlayışlar, modern felsefi terminoloji ile söylersek determinist, bir diğer deyişle kendinde iç işleyişi olan bir evren kurgusuna yol açmakta mıdır? Bu sorulara yanıt bulabilmek için anılan anlayışı savunan düşünürlerin görüşlerini ana hatlarıyla ele almak gerekmektedir.

Mu'tezile içerisinde doğuş/tevellüd kuramını farklı tanımlayanlar bulunsa da, doğuş/tevellüd, daha çok bir nesnenin ya da bir eylemin diğerinden meydana gelişini ifade etmektedir ve bu konuda öncü düşünür Bişr b. Mu'temir (ö. 825) olarak gösterilmektedir.[180] Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin aktardıklarına göre, o, insanın bilinçli olarak yaptığı eylemlerinden ötürü başkasının üzerinde ya da nesneler dünyasında ortaya çıkan sonuçların, eylemi yapan özneye ait olduğunu ileri sürmüştür. Onca, yemeğin kokusu, vurma esnasında doğan acı, bir şey yenildiğinde doğan lezzet, cinsel birleşme sırasında spermin gelmesi, fırlatıldığında okun ilerlemesi, göz açıldığında duyumun gerçekleşmesi vb. insanın kendisinde meydana gelen eylemlerden doğdukları için, insanın kendi eylemidir.[181] Bişr b. Mu'temir'in verdiği örneklerden yola çıkarak, onun insanın bilincinde olarak yaptığı eylemlerden doğan, gerek diğer insanlarda gerekse nesneler dünyasında ortaya çıkan eylemleri, harekete neden olan ilk özneye mal etmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim onun şöyle dediği aktarılır:

> İnsan birisine vurur ve vurduğunu da bilirse, vurma eyleminin bilgisini başkasında doğurmuş olur. Yine bir insan bilinçli olarak birisinin gözünü açar ve idrak gerçekleşirse, idrak eyleminin nedeni, gözü açan kimsedir.[182]

Ebû el-Huzeyl el-Allâf (ö.841 veya 849), Bişr b. Mu'temir'de üstü örtük bir biçimde karşımıza çıkan "bilinçli-bilinçsiz eylem" ayrımını bir parça geliştirerek doğan eylemler konusun-

180) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.401 vd.

181) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.401-402

182) el-Eş'arî, *Makâlât*, s.401-402.

da, "insanın nasıllığını/keyfiyetini bildiği eylemler ile nasıllığını/keyfiyetini bilmediği eylemler" arasında bir ayrım yapmaktadır. Onca insan, nasıllığını bilsin ya da bilmesin, kendi özünde ortaya çıkan eylemlerin nedenidir.[183] Ancak nasıllığını bilmediği eylemler nedeniyle başkasında doğan eylemlerin öznesi sayılamaz. Ebû el-Huzeyl el-Allâf, buna, Eski Yunan düşünürlerince benzer ifadelerle ortaya konan şu örneği verir. "Bir ok atıp, düşmanını öldüren, fakat ok, hedefe ulaşmadan önce kendisi de öldürülen kimse, öldürme eyleminin öznesidir." İnsan tarafından niteliği bilinmeyen eylemler ile bunlardan doğan diğer eylemlerin öznesinin Tanrı olduğunu söyleyen Ebû el-Huzeyl el-Allâf'ın, Tanrının insanın kudretine verdiği şey üzerinde hiçbir kudretinin olmadığını söylediği aktarılır. Onun bu inancını, bir eylemin iki öznesinin olamayacağı düşüncesine dayandırdığı anlaşılmaktadır.[184] Nitekim onun şöyle dediği aktarılır:

> "İnsanın nasıllığını bildiği her eylem ona aittir. Sözgelimi, vurma esnasında doğan acı, fırlatıldığında taşın gitmesi, birinin eliyle ittiğinde, taşın yuvarlanması, okçunun oku attığında okun havada hareket etmesi, iki nesne birbirine vurulunca, sesin oluşması (...) insanın eylemidir. Ancak lezzet, renkler, kokular, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk, korkaklık, cesaret, açlık, tokluk, idrak ve bilgi gibi insanın eylemi sırasında bir başkasında meydana gelen eylemlerin hepsi onca, Tanrı'nın eylemidir. Tüm bunlar, insanın eylemlerinden doğmaz. Çünkü insan, onların nasıllığını bilmez."[185]

Şehristânî'nin deyişiyle birçok felsefe kitabı incelemiş olan[186] ve hareketi tek ilinek olarak kabul eden İbrahim en-Nazzâm

183) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.402-403.

184) Bkz. Bağdâdî, *el-Fark Beyn el-Fırak*, s.88 vd.; Fritton, *İslam Kelâmı*, s.86 vd.; Mehmet Dağ, "İmâm el Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", s.35.

185) el-Eş'arî, *Makâlât*, s.402.

186) Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.I, s.72. Nazzâm'ın Hişam b. el-Hakem aracılığıyla Stoa felsefesinden etkilendiği ileri sürülmektedir. Bkz. A. S. Fritton, *İslam Kelâmı*, s.94; Ebu'l Vefa et-Taftazani, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Çev. Ş. Golcuk, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, ss.165-166.

(835 veya 845), özgün bir düşünce ileri sürmüştür. Kümûn ve zuhûr ya da kümûn ve bürûz (gizlenme ve ortaya çıkma) kuramı olarak bilinen bu düşünceye göre, Tanrı, başlangıçta insanları, davarları, canlıları ve bitkileri, yani her şeyi bir vakitte yaratmıştır. Bu yüzden, Adem'in yaratılışı çocuklarınınkinden önce olmadığı gibi, annenin yaratılışı da çocuğundan önce değildir. Şu var ki, Tanrı bazı şeyleri, diğerlerinde gizlemiştir. Bu nedenle öncelik ve sonralık, onların yaratılışında değil, ancak onların gizlendikleri yerlerden ortaya çıkışlarındadır.[187] Onca, Tanrı bir defada topluca yarattığı ve zaman içerisinde ortaya çıkan[188] her şeye bir doğa/tabiat yerleştirmiştir. Bu düşüncesiyle Nazzâm, Aristotelesçi nedensellik anlayışına yönelmekte ve nesnelerdeki hareket ve hareketsizliğin ilkesini doğa/tabiat olarak nitelendirmektedir.[189] Sözgelimi Şehristânî, Mu'tezilî bir düşünür olan Ka'bî'den (ö. 931) naklen ona şu görüşü iliştirir:

> Ka'bî ondan şunu rivayet eder: Kudretin ilişmesi imkânsız olmayan eylemler, yaratılış gereği Tanrının eylemidir. Yani Tanrı taşa öyle bir doğa/tabiat yerleştirmiştir, onu öyle bir yaratılışla var etmiştir ki, sen onu yukarıya doğru attığında, o yukarıya doğru gider ve atma kuvveti tükendiğinde, taş doğası/tabiatı gereği yerine geri döner.[190]

Wolfson, Nazzâm'ın gizlenme ve ortaya çıkma/kümûn ve zuhûr kuramıyla doğa/tabiat kuramını birlikte ele alarak, bütüncül olarak onun kuramının üç kısımdan meydana geldiğini söylemektedir.

Onca kuramın ilk kısmı, *Kur'an*'daki yaratılış öyküsünün bir tür yorumudur ve "Tanrı gökleri ve yeri ve aralarındaki her şeyi altı günde yarattı (50/37)" ayetinin zahiri anlamına alınamaya-

187) Bkz. Hayyât, *el-İntisâr*, s.97.

188) Eş'arî, anılan görüşü, "Tanrı, her şeyi yarattı. Her şey, her an yaratılmaktadır" deyişiyle yorumlamakta. Nazzâm'a bırı her şeyi toptan var eden ilk, diğeri ise, zaman içerisinde onların dış dünyada varlık kazanmalarını sağlayan ikinci yaratılış anlayışını ilişkin mektedir. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.404.

189) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.380-381.

190) Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.I, s.73. Aynı görüş için bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.404.

cağına, fakat onun her şeyin aynı zamanda yaratılmış olduğu anlamında yorumlanması gerektiğine işaret etmektedir. Gerek Adem'in, gerekse onun çocuklarının yaratılışının kendisinden ve annelerinin yaratılışından önce olmadığı ifadesi de, "Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini var eden O'dur (7/189-190)" ayetinin yaratılış çerçevesindeki bir yorumu olarak görülmelidir.[191]

İkinci olarak kuram, yaratılan bütün şeylerde, gelecekte varlığa çıkacak bütün varlık çeşidini ihtiva etmektedir.[192]

Üçüncü olarak ise, kuramda, bütün varlıklar evrenin yaratılışında, yaratılmış olan şeylerde gizlenmiş olduğu için, bu varlıklardan herhangi birinin gizlenme yerinden ortaya çıkışının, halk ve ihtira (yaratma ve yoktan var etme) eyleminden dolayı meydana gelen bir şey olarak değil, ancak bir beliriş/zuhûr olarak değerlendirilmesidir.[193]

Böylece Wolfson'a göre, Nazzâm, evrenin yaratılışı konusunda *Kur'ân*'ın öğretisine bağlı kaldığı halde, bir şeyde ortaya çıkan her değişimin, Tanrının yeni bir yaratma eylemi demek olan Sünni İslam'ın kesintisiz yaratma inanışını reddetmektedir. Çünkü, onca Nazzâm, her şeyin Tanrı tarafından yerleştirilmiş bir doğaya/tabiata sahip olduğuna inanmakta, değişimi, bu doğayla/tabiatla açıklamakta ve her değişme gizillikten eylemselliğe geçiş olduğu için evrendeki bütün değişen olayları gizlenme ve ortaya çıkma/kümûn ve zuhûr işlemi olarak nitelendirmektedir.[194]

Doğan eylemler konusunda söz söyleyen ve Nazzâm'ın Aristoteles kaynaklı doğa/tabiat kuramını ele alıp geliştiren bir diğer düşünür de onun çağdaşı Mu'ammer'dir (9. yüzyıl) Tritton tarafından Hint Niyaya sisteminden etkilendiği ileri sürülen[195] Mu'ammer'in tasarımı kelam, hatta klasik İslam düşünce geleneği içerisinde oldukça özgün bir yere sahiptir. O, Tanrının cisimden

191) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.382
192) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.382.
193) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.382.
194) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.382.
195) Bkz. A. S.Tritton, *Islam Kelâmı*, s.102.

başka bir şeyi yaratmadığını söylemekte[196], şeylerin sonsuza değin varolduğuna ve ilineklerin sonsuz mânâlar/nedenler zinciriyle birbirine bağlı olduklarına ve cisimlerin doğalarında/tabiatlarında yer aldıklarına inanmaktadır. Onca, bir cismin ilineği, doğasından dolayı, cismin eyleminden meydana gelmektedir. Aynı şekilde, bir cismin fenâsı/yok olması da tabiatından dolayı yine cismin eylemidir.[197] Mu'ammer, doğa/tabiat kavramını, mânâ/nedenler anlamında kullanmakta, mânâ/nedenler adını verdiği doğanın/tabiatın atomlarda ve onlar vasıtasıyla da cisimlerde mevcut olduğunu ileri sürmektedir. Onca, cisimlerde kendilerini meydana getiren atomların nedenlerinin/mânâlarının toplamıdır ve onların neden/mânâ ve doğalarını/tabiatlarını oluşturmaktadır. Cisimlerde gözlemlediğimiz bütün değişimin nedeni ve yine cisimlerde gözlemlediğimiz bu değişimlerin düzenli bir biçimde art arda gelmeleri, nedenler/mânâ ya da doğa/tabiat sayesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, bu art arda geliş, Nazzâm'da olduğu gibi Muammer tarafından, Aristotelesçi söylemle gizillikten eylemselliğe geçiş süreci olarak görülmez. Çünkü onca, art arda geliş sırasındaki her olay kendi başına eylemsel bir şeydir.[198] Neden/mânâ kuramı doğrultusunda tevellüd/doğuş kuramını da ele alan Muammer, tüm doğan eylemlerin ilinek olduğunu ve ilineklerin Tanrı tarafından daha başlangıçta nesnelerin doğasına/tabiatına yerleştirildiğini savunur. Bu nedenle tüm nesneler doğaları/tabiatları gereği bir eylem ortaya koyarlar. Nazzâm, cismin doğası/tabiatı gereği eylemler ortaya koymasını Tanrının denetimi ve gözetimine bağlarken Mu'ammer, Tanrının başlangıçta cisme yerleştirdiği doğaya/tabiata müdahale edemeyeceğini savunur.[199] O bu konuda oldukça ısrarlıdır; zira onun şöyle dediği aktarılmaktadır:

> O, doğan eylemlerin, hareket, hareketsizlik, renk, tat, koku,

196) Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.I, s.89.

197) Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.I, s.89.

198) Bkz. H. A. Wollson, *Kelâm Felsefeleri*, s.433.

199) Wollson, her ne kadar gelenekte aktarılan pek çok mucizevi olayı yadsısa da, söz konusu görüşü gereği, Nazzâm'ın mucizeyi olanaklı gördüğünü dile getirmektedir. Aynı durumu Muammer'in anlayışı için söylemek mümkün gözükmemektedir. Bkz. H. A. Wollson, *Kelâm Felsefeleri*, s.435.

sıcaklık, yaşlık ve kuruluk gibi cismin özüne, doğasına yerleştirilmiş ilinekler olduğu için, cismin eylemi olduğunu ileri sürdü. Öluler, doğalarına/tabiatlarına yerleştirilmiş olan ilinekleri meydana getirebilir. Ona göre hayat canlı olanın eylemidir; aynı şekilde kudret de, kudret sahibinin edimidir. Ölüm ise ölünün bir eylemidir. O, Tanrının ilinekleri var etmediğini; hayat, ölüm, işitme ve görme gibi ilinekler üzerinde hiçbir kudretinin bulunmadığını; bunlar üzerinde güç sahibi olarak nitelendirilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre, işitme işitenin, görme görenin, kavrama kavrayanın, duyum da duyulanın edimidir. *Kuran* da gerçekte Tanrının sözü değil; ister melek, ister ağaç, isterse taş olsun, kendisinden işitilenin sözüdür; çünkü gerçekte Tanrının kelamı yoktur. (...) Ona göre, eğer hayat ve ölümü Tanrı yaratmış olsaydı, onlar ilinek olamazdı. (İlinekleri Tanrı yaratmış olsaydı), bu koşulda, örneğin Tanrı nesneyi renklendirmek istediğinde, şu iki durum ortaya çıkardı: Ya Tanrı bunu (cisme) yerleştirme yoluyla yapacak ya da böyle bir şeyi yapamayacaktır. Eğer (cisme) yerleştirme yoluyla yapacak olsa, renk (cismin) doğası/tabiatı olacaktır. Renk nesnenin doğası/tabiatı olunca da, nesnenin eylemi olacaktır. Birinin doğası olan bir şey, bir diğerinin doğası olamaz. Tıpkı (aynı eylemin) birisinin kesbi/kazanımı, bir başkasının da yaratısı olamayacağı gibi. Eğer renk nesnenin doğasından ötürü meydana gelmiyorsa, onun renklenmesi de renklenmemesi de olası olacaktır.[200]

Mu'ammer'in anılan tutumu, onun sürekliliği olan bir evren imgesi benimsediği, evrenin iç işleyişine Tanrıyı karıştırmaya yanaşmadığı şeklinde yorumlanmıştır.[201]

Öncüleri gibi töz-ilinek metafiziğine inanan Amr b. el-Bahr el-Câhız (ö. 868), ilinekleri bütünüyle cisme bağlamayı düşünmüştür. Onca, cisimlerin kendilerine özgü doğaları/tabiatları vardır; onlar doğaları/tabiatları nedeniyle eylemde bulunurlar. Yani cisimler kendilerinde bulunan ve Tanrının doğrudan eseri olmayan ilinekleri oluşturabilir. İnsan da bir cisimdir; tek bir

200) el-Eş'arî, *Makâlât*, s.405-406

201) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.435-436.

etkinliği vardır, o da iradedir. Diğer bütün etkinlikleri, doğası/tabiatı gereğidir ya da Tanrının dolaylı bir eseridir.[202]

Bişr b. Mu'temir, Ebû el-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Mu'ammer ve Câhız gibi kimi Mu'tezilî düşünürlerin, yukarıda özlü bir biçimde ortaya koyduğumuz anlayışları, insan ve bilinçli eylemleri arasında bir ilişkinin ve evrende doğuş/tevellüd, gizlenme ve ortaya çıkma/kümûn ve zuhûr ve nedenler/mânâ kuramlarına bağlı olarak belli bir sürekliliğin, ilineklerin bekâsının söz konusu olduğunu ima etmektedir. Ancak belli bir sürekliliği olan evren imgesiyle Tanrının saltık kudretini uzlaştırmak mümkün müdür? Çünkü insan ve bilinçli eylemleri arasında bir tür neden-sonuç ilişkisi kurmak ya da cisimlerin doğaları/tabiatları gereği, doğalarına/tabiatlarına uygun etkinliklerde bulunduğuna ve bundan doğan diğer etkinliklerin cisimlerin doğasından kaynaklandığına ve bunlarda belli bir sürekliliğin olduğuna inanmak, Tanrının müdahalesi, yaratması ve saltık kudretinin dışında kimi etkinliklerin bulunduğu anlamına gelmektedir. Eş'arîlerin ve Mâturîdîlerin, Mu'tezilî düşünürleri Tanrının niteliklerini yadsıyıp, iki yaratıcı benimseyen Mecusîlere benzetmesinin[203] nedenlerinden birisi de, onların karşılaştığı bu güçlük olsa gerektir.

Sorunun farkına varan kimi düşünürler, sistemsel çelişkiye düşmek pahasına Tanrının saltık kudretini yadsımadıklarını dile getirmişlerdir. Sözgelimi, nasıllığı bilinen eylemler ile onlardan doğan ikincil eylemlerin insandan doğduğunu söyleyen Ebû el-Huzeyl el-Allâf'ın şöyle dediği kaydedilir:

> Tanrı ağır bir taşı, onda düşme eylemini yaratmayarak havada bir süre tutabilir veya ateşle yanıcı bir cismi bir araya getirildiğinde, yanma eylemini yaratmaya bilir.[204]

Ebû el-Huzeyl el-Allâf'ın daha ileriye giderek, Tanrının ey-

202) Bkz. Bağdâdî, *el-Fark Beyn el-Firak*, s.127 vd.; A. S.Tritton, *İslam Kelâmı*, s.130 vd.

203) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, *el-Ibane fi Usûl ed-Diyane*, Tahkik: M. H el-Huseyn, Beyrut, 1991, s.22-23; Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.I, s.57; Mâturidî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.500-501.

204) A. S.Tritton, *İslam Kelâmı*, s.89.

lemle ölüm, dilsizlikle konuşma gibi zıtları birlikte yaratabileceği düşüncesini benimsediği aktarılır.[205] Onun bu tutumu, Mu'tezilenin içinde, insan ve eylemleri arasındaki ilişkinin ve doğadaki kısmi sürekliliğin Tanrının saltık kudreti adına dışlanmaya başlandığını göstermektedir. Nitekim, Ca'fer el-İskafî (ö. 855) şöyle demektedir:

> Doğanın düzeni değişmez değildir; dolayısıyla ateş yanma olmadan oduna ilişebilir; taş düşmeden havada durabilir.[206]

Salihi Kubbâ daha ileriye giderek, aynı anlayışı şöyle ifadelendirir:

> Yuvarlandığında taşın hareket etmesi, ateşe atıldığında odunun yanması, vurma sırasında acının duyulması gibi insanın eylemlerinden doğan bütün etkinlikleri Tanrı yaratır. Aynı biçimde ilk eylemleri de O yaratmaktadır. Ağır bir taşın, havada bin yıl durması ve Tanrının onda düşme yerine hareketsizlik yaratması olasıdır. Benzer biçimde, küçük bir taş itilmesine rağmen, onda hareketsizlik yaratması; hatta tüm yeryüzü halkı onu hareket ettirmek için itseler bile, onda hareketi yaratmaması olasıdır. Tanrının insanı ateşte yakması, acı yerine haz duyurması; yine körlükle idrakı, ölümle bilgiyi bir arada yaratması mümkündür. Tanrının yerin ve göklerin ağırlığını ortadan kaldırması, onların bir parçasını eksiltmeksizin tüyden daha hafif hale getirmesi olasıdır.[207]

Benzer bir anlayışa, Eş'arîliğin kurucusu Ebû el-Hasan el-Eşarî'nin öğretmeni Mu'tezilî Ebû Ali el-Cubba'î (ö. 915), "doğa düzeni değişmez değildir: ateş pamukla bir araya gelmesine rağmen Tanrı yanmayı meydana getirmeyebilir"[208] diyerek destek sağlamaktadır.

Mu'tezilenin doğuş/tevellüd, gizlenme ve açığa çıkma/kümün-

205) Bkz. Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", s.37..

206) A. S. Triton, *İslam Kelâmı*, s.124.

207) el-Eş'arî, *Makâlât*, s.406.

208) Bkz. A. S. Triton, *İslam Kelâmı*, s.143.

zuhûr ve doğa/tabiat kuramı çerçevesinde, onlara ilişkin sözlere dayanarak ortaya koyduğumuz bu veriler ne anlama gelmektedir?

Kanımızca bu verilerin iki anlamı vardır:

İlki, Mu'tezile içerisinde, tarihsel süreç içerisinde Tanrının saltık kudretini kurtarmak adına doğuş/tabiat, gizlenme ve ortaya çıkma/ kümûn-zuhûr ve doğa/tabiat kuramıyla savunulan neden-sonuç ilişkisinden önemli sapmalar olmuş; bu sapma kimi Mu'tezilî düşünürleri, Tanrının hemen her şeye müdahale edebileceği indeterminist bir evren imgesini kabule götürmüştür. Bunu görmek için, Bişr bin Mu'temir ve Mu'ammer gibi düşünürlerin görüşleriyle, nispeten biraz daha sonraki döneme ait Sâlih Kubbâ ve Cubba'î'nin görüşlerini karşılaştırmak yeterlidir. Son iki düşünür ile, yine Mu'tezilî bir düşünür olan Şahhâm (ö. 847), Hafs el-Ferd ve Dırâr bin Amr gibi düşünürlerin doğuş/tevellüd kuramına da uyguladığı halk ve kesb/ yaratma ve kazanma kuramı[209] Sünniliğin doğuşunu hazırlamış ve aslında Mu'tezile içinde Sünni Ehl-i Sünnet düşüncenin temelleri atılmıştır.

İkincisi ise, Mu'tezilî düşünürler, Mu'ammer'in Tanrıyı evrenin işleyişine müdahale ettirmeyen ve Tanrının etkinliğini nesnelerin doğalarını/tabiatlarını belirlemekle sınırlayan anlayışı bir kenara bırakılırsa, doğuş/tevellüd kuramına yönelik tartışmaların bir sonucu olarak, Tanrı-evren ilişkisi sorununda tecviz/olurluluk kuramını benimsemek zorunda kalmışlardır. Daha sonra Sünni ekollerce de benimsenen bu kuram, ussal açıdan olurlu olan her şeyi Tanrı için olurlu kılmaktadır. Bir başka deyişle, bu, evrende Tanrının mantıksal açıdan çelişki taşımayan her şeyi yapabileceğini, evrendeki olağan düzene isterse müdahale edebileceği ya da bu olanağa sahip olduğu anlamına gelmektedir. Çoğu Mu'tezilî düşünürü, bu sonucu kabule zorlayan, onların dinsel endişeleri ve Tanrının saltık kudretini koruma kaygıları olsa gerektir. Böylece, başlangıçta doğuş/tevellüd, nedenler/ mânâ, gizlenme ve ortaya çıkma/kümün-zuhûr ve doğa/tabiat

209) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.407-408

kuramlarıyla gündeme gelen doğal nedenler, Mu'tezili düşüncenin sistemleşmesiyle birlikte Tanrının kudreti karşısında bir ölçüde mecazi ve ikincil nedenlere dönüşmüştür.

I.3. Eş'arîlik: Tevellüd, Kümûn-Zuhûr ve Tabiat Kuramlarının Reddi, Aranedencilik ve Âdet Kuramı

Eş'arîlik, Ebû el-Hasan el-Eş'arî (ö. 935)'nin adıyla anılırsa da, anılan akımın sistemli bir öğreti haline gelmesinde, Bağdâdi (ö. 1037), Bâkillânî (ö. 1012), Cüveynî (ö. 1086) ve Gazzâli (ö. 1111) gibi düşünürlere çok şey borçlu olduğunu belirtmek gerekir. Ekolün öncüsü sayılan Eş'arî'nin kendi yapıtlarında töz-ilinek metafiziğine, bir diğer deyişle atomcu anlayışına ilişkin sistemli bir öğretiye rastlamak olanaksızdır.[210] O, mezhepler tarihine ilişkin bir yapıt olan *Makâlât*'ında, Mu'tezilî düşünürlerin töz-ilinek metafiziğine ilişkin güçlü veriler sunsa da[211], kelami düşüncelerini ortaya koyduğu yapıtlarında kendisini dahil ettiği Ehl-i Sünnet için bu konuda sistemli bir öğretiden söz etmez. Fakat, öğrencisi İbn Furek (ö. 1015), *Makâlât es-Şeyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî* adlı yapıtta, belli bir epistemolojik çerçeve geliştirerek onun töz-ilinek metafiziğini kabul ettiğini, hatta ilineklerin iki anda var olmayacağı düşüncesinde olduğunu ileri sürer.[212] Eş'arî kendi kelami yapıtlarında, sistemli bir töz-ilinek metafiziği ortaya koymasa da, sonraki Eş'arî düşünürlere ciddi bir kelami miras bırakır. Bu miras, *el-İbâne fi Usûl ed-Diyâne* adlı yapıtta, Mu'tezile ile hesaplaşmakta, Sünni Eş'arî geleneğin ana çerçevesini belirlemektedir. O, genel çerçeveyi belirlerken, Mu'tezile ile hesaplaşarak şöyle demektedir:

> Mu'tezileden/Kaderiyeden, genel görüşten ayrılanların çoğu, arzularına uyarak, önderlerini ve kendilerinden öncekile-

210) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâli'nin Determinizmi Eleştirisi*, Yüksekliisans Tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 1995, s.13.

211) Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s.302 vd.

212) Krş. İbn Furek, *Mücerred Makalat es-Şeyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s.202 vd. Ayrıca bkz. İbn Furek, *Kitâb el-Hudud fi el-Usûl*, Beyrut, 1999, s.86 vd.

ri taklide yöneldiler. Kur'an'ı Tanrının yetki vermediği, bir kanıtla açıklamadığı, Tanrı elçisi ve geçmiş büyüklerinden aktarılmayan bir biçimde, kendi görüşlerine göre yorumladılar. (...) Biri iyiliği diğeri de kötülüğü yaratan, iki yaratıcı benimseyen Mecusîlerin görüşlerine uyarak, kulun kötülüğün yaratıcısı olduğunu kanıtlamaya giriştiler. Kaderiye Tanrının iyiliği, şeytanın da kötülüğü yarattığını ileri sürdü. Müslümanların görüş birliğine vardığı, Tanrının dilediği olur, anlayışını yadsıdılar ve "Tanrı dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (İnsan suresi; 30) ayetini reddederek, Tanrının dilediğinin olmayacağını ve dilemediğinin de olabileceğini iddia ettiler. Oysa Tanrı, kendisi dilemedikçe bir şey dileyemeyeceğimizi, bildirmektedir. Nitekim şu ayetler bunu göstermektedir: "Tanrı dileseydi onlar birbirleriyle savaşmazlardı" (Bakara suresi; 253); "dileseydik herkese hidayet verirdik" (Secde suresi;13); "Tanrı dilediğini yapandır" (Burûc Süresi; 116); Tanrı, elçisi Şuayib'in şöyle dediğini bildirmektedir: "Rabbimiz Tanrı dilemedikçe, zaten sizin dininize dönmemiz söz konusu olamaz; Rabbimiz bilgisiyle her şeyi kuşatmıştır" (Araf suresi; 89). Bu yüzden Mu'tezileyi Tanrı elçişi, bu ümmetin Mecusileri olarak adlandırmıştır. Çünkü onlar Mecusilerin dinini benimseyip, onların görüşlerine uydular. Mecusilerin iddia ettikleri gibi, iyi ve kötünün iki ayrı yaratıcısının olduğunu ileri sürdüler. Yine onlara göre, tıpkı Mecusîlerin dediği gibi, Tanrı dilemese de, kötülükler olmaktadır. Tanrının dışında, kendilerine yarar ve zarar vermeye güçlerinin olduğunu iddia ettiler. Böylece, Tanrının peygamberine olan, "de ki; Tanrı dilemedikçe ben kendime ne yarar ne de zarar verebilirim" (Araf suresi; 188) sözünü inkâr ederek, Kur'an'dan ve İslam toplumunun görüş birliğine vardığı şeyden yüz çevirdiler. Rablerinin iradesi dışında, eylemlerinin üzerinde kudretlerinin bulunduğunu iddia ettiler. Böylece kendilerini, Tanrıdan daha güçlu kıldılar.[213]

Mu'tezilî düşünceyi bir ölçüde saptırarak *Kur'an*'a referansla katı bir dille eleştiren ve onları, nasıl meydana geldiğini ve ne türden sonuçlar doğuracağını bilmedikleri insansal eylemleri, insanın kendisinin yarattığını söyledikleri için, onu Tanrı ko-

213) el-Eş'arî, *el-İbâne fî Usûl ed-Diyâne*, s.22-23.

numuna yükseltmekle itham eden Ebû el-Hasan el-Eş'arî[214], Tanrının mutlak kudretini ön plana çıkarmakta, Tanrının her şeyi, "Ol" emriyle özgür iradesi, dileği (meşiet) ve kudretiyle var ettiğini savunmaktadır.[215] Onun eserlerinde, *Kuran* ayetlerine dayanılarak, fâ'ili muhtar (özgür etkin) olarak Tanrının mutlak etkinliği ve mutlak kudreti üzerine yaptığı vurgular, ardılları tarafından, canlı ve cansız, ikincil sebeplerin sonuçları üzerindeki etkinliğinin inkârına yol açmıştır.[216] Bu, Mu'tezilî, doğuş/tevellüd, doğa/tabiat, gizlenme ve ortaya çıkma/kümûn ve zuhûr gibi kuramların reddi anlamına gelmektedir.[217] Eş'arî'nin düşüncesine göre, evren üzerinde tasarruf sahibi yegâne etkin özne Tanrıdır; ve her şey, onun dilemesiyle varlık kazanmaktadır.[218]

Onun kelami/teolojik sisteminde varlık, varlıkbilimsel açıdan, üçüncü halin yokluğu ilkesi uyarınca mantıksal bir sınıflamayla, öncesiz (kadim) ve önceli (hadis) olarak ikiye ayrılır ve önceli ya da yaratılmış varlık evren olarak nitelenir.[219] Bu bağlamda, onun, Tanrı dışında her şey diye tanımladığı evrenin öncesizliğini savunan düşünürlerle hesaplaşma içerisine girdiğini anımsatmak gerekir.[220] Bu hesaplaşmada, sistemli olmasa da, töz-ilinek metafiziğinin kimi unsurlarının belirdiğini söylemek olasıdır. Nitekim ona göre, cisim sonludur ve bölünmeyen en küçük parçalarına değin bölünebilir. Nazzâm'ın Aristotelesçi düşünceden izler taşıyan anlayışında iddia ettiği gibi, sonsuzca bölünme imkânsızdır; zira bu anlayış, "Biz her şeyi apaçık bir kitapta saymışız" (Yasin suresi, 12) ayetine aykırıdır.[221]

---

214) Bkz. Hasan Aydın, "İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgurlüğü Sorunu", s.79.

215) Bkz. el-Eş'arî, *el-İbane fi Usûl ed-Diyâne*, s.27.

216) Bkz. Macit Fahri, *Islamic Occasionalism*, s.57.

217) Bkz. H. M. al-Alusî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Cambridge, 1965, s.292 vd.

218) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, *Kitâb el-Luma' fi er-Redd alâ Ehl ez-Zeyg el-Bid'a*, *Theology of al-Ash'ari* içinde, Tahkik: R. J. McCarthy, Beyrut, 1952, s.24 vd

219) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâli'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.14.

220) Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fi Istihsân el-Havz fi İlm el-Kelâm*, *Theology of al-Ash'ari* içinde, Tahkik: R. J. McCarthy, Beyrut, 1952, s.91 vd.

221) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâli'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.14.

Onca, sonsuzca bölünmeyi varsaymak, sonu olmayanın sayılması imkânsız olduğu için *Kuran*'a aykırıdır.[222] O, bölünmeyen en küçük parçayı kabul ettiği gibi, *Kuran*'a referansla gelip geçiciliğe gönderme yapan ilinekleri de kabul eder. Ona göre ilineklere, sırf sürekli olmadıkları için ilinek ismi verilmiştir. Onca bu isimlendirme, buluta, "Bu bize yağmur yağdıracak bir ârızdır" (Ahkaf suresi, 24) ve "Siz geçici dünya malını istiyorsunuz" (Enfal suresi, 67) ayetinde mala araz, yani gelip geçici şey denilmesiyle ilişkilidir.[223] O, bunun dışında Mu'tezilî düşünürlerce benimsenen atomcu görüşün başka öğelerini de benimsemiş gibi gözükmektedir. Zira onca, cisimler, töz (atom) ve ilineklerden meydana gelmekte ve ilineklerin taşıyıcısı da tözler olarak görülmektedir. Cisimlerin bekâ/süreklilik ilineği ile sürekli olduğuna inanan Eş'arî[224], kimi Mu'tezili dünürün aksine, tabiat kuramıyla, zuhûr ve kümûn kuramına evrende sürekliliği ima ettiği için karşı çıkmakta ve "fenâ-bekâ teorisinde" ilineklerin iki anda var olamayacaklarına inanmaktadır.[225] Nitekim onun şöyle dediği aktarılmaktadır:

> Nesne, Tanrı onda sürekliliği (bekâ) yaratmayınca veya sürekliliği (bekâ) ondan alınca, var olmayı durdurur; ilinekler ikinci zaman diliminde yok olur; çünkü onun da sürekliliği (bekâ) imkânsızdır. Bir ilineğin yenilenmesi, onun yok olduktan sonra tekrar yaratılması yoluyla olur.[226]

Eş'arî tarafından sistematik olmasa da genel çerçevesi ortaya konan atomcu anlayışın ve töz-ilinek metafiziğinin sistemleştirilmesinde köşe taşlarından birisi kuşkusuz Bâkillânî'dir.[227]

---

222) Bkz. el-Eş'arî, *Risâle fî Istihsân el-Havz fî Ilm el-Kelâm*, s.92-93.

223) Bkz. el-Eş'arî, *el-Makâlât*, s.370; Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.14.

224) Bkz. H. M. al-Alusi, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, s.292-293.

225) Bkz. H. M. al-Alusi, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, 293.

226) A. S.Tritton, *Islam Kelâmı*, s.167.

227) Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Ebû Bekr Bâkillânî*, *Dar el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1926, s.156 vd.; Şaban Ali Düzgün, *Neseffî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara, 1998, s.95 vd, Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.115-20.

Bâkillânî, öncüsü Eş'arî gibi, varlıkları varlıkbilimsel/ontolojik açıdan öncesiz (kadim) ve önceli (hadis) olarak ikiye ayırmakta; öncesiz varlığı, başlangıcı olmayan varlık olarak tanımlayarak Tanrı ile özdeş kılmaktadır.[228] Ona göre, Tanrının dışında öncesiz bir varlık bulunmamaktadır. Tanrının dışındaki varlığı, yani evreni imleyen önceli varlık ise, yaratılmış olan ve yoktan var edilen varlıklara gönderme yapmaktadır.[229] Onun dünya görüşünde, önceli varlıklar toplamı olan evren üç tür varlıktan oluşmaktadır. Bunların ilki, bireysel töz (cevheri ferd); ikincisi, tözlerin birleşmesinden oluşan cisim; üçüncüsü ise, bireysel töz ve cisim ile birlikte var olan ilineklerdir.[230] Onca cisim, tözlerin birleşmesinden meydana gelmektedir; töz ise, ilineği kabul eden ve yer kaplayan şeye işaret etmektedir.[231]

Bâkillânî'ye göre, ilinek, töz ve cisimlerde var olmakta, onların sürekliliği, tıpkı Eş'arî'nin iddia ettiği gibi, Tanrının sürekli yaratmasına dayanmaktadır. Yani ilinekler, kimi Mu'tezilî düşünürün iddia ettiği gibi, ne cisim ve tözlerin doğalarının bir ürünüdür ne de kendi başına bir sürekliliğe sahiptir.[232] Tözlerin ve cisimlerin sürekliliği ise, Eş'arî'nin ileri sürdüğü gibi, bekâ/süreklilik ilineği ile olmayıp, hareket, hareketsizlik, birleşme ve ayrılmadan ibaret olan oluş tarzlarının (kevn) yaratılmasıyla meydana gelmektedir[233] Tözler ve cisimler, ancak oluş tarzlarının yaratılmasıyla süreklilik kazanırlar.

Bâkillânî, anılan töz-ilinek metafiziği ve atomcu dünya görüşüne dayanarak, evrenin önceli olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, temel çıkış noktası olarak ilineklerin varlığı ve önceli olduğunu tezine dayanmaktadır. Bilgikuramsal/epistemolojik anlamda onun dayanak noktası basit gözlemleridir. Onca biz, cisimlerin, dururken harekete geçtiğini ve ha-

228) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.15

229) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.16 ; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s.17

230) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.16 ; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s.17.

231) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.16; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s.17.

232) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.17.

233) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.527; Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.15.

reket halindeyken durduğunu ve sürekli değişikliğe uğradığını gözlemlemekteyiz.[234] Acaba bunun nedeni nedir?

Bâkillânî'ye göre, bu durumu açıklamak için iki mantıksal durum söz konusudur. İlki, cismin kendiliğinden doğası gereği hareket ettiğini söylemek; ikincisi ise, hareketin cismin dışında bir başka nedeninin olduğunu ileri sürmektir. İlk seçenek, onca geçersizdir; çünkü, cisim kendiliğinden hareket edecek olsa, onun durması mümkün değildir; ayrıca cansızların eylemlerinin olmadığı bilinmektedir. Bu durumda ikinci seçenek geçerlidir; şu halde, cismin hareket etmesi ve durması bir nedenden dolayıdır.[235] Aynı uslamlamayı, tüm ilineklere genelleyen Bâkillânî'ye göre, hareket ve hareketsizlik, birleşme ve ayrılma durumlarının art ardalığı, ilineklerin yaratılmış olduğunu göstermektedir. Zira nedensel süreç sonsuzca geriye gidemez. İlinekler, yaratılmışsa, töz ve cisimlerin de yaratılmış olması gerekir. Zira Bâkillânî'ye göre, önceli olan şeylere mahal olan ya da önceli şeylerden yoksun olmayan şey de öncelidir.[236] Şu halde, töz, cisim ve ilineklerden meydana gelen evren öncelidir ve o önceli olduğuna göre onun bir yaratıcısı olması gerekir. Zira önceli olanın yaratıcısı olmadan var olması imkânsızdır.[237] Gözlemle biliyoruz ki, her kitabın bir yazarı, her biçimin bir biçimlendiricisi, her binanın bir ustasının bulunması zorunludur.[238] O şöyle demektedir:

> Önceli varlıkların, uyumlu bir yapıda, sırayla ortaya çıkmaları ve cisimlerin her türden bileşime (terkîb) yetenekli oldukları halde, belli bir biçimde varlığa gelmeleri, iradesiyle onları düzenleyen öncesiz bir varlığa işaret etmektedir.[239]

Acaba, nesneler dünyasında gözlemlediğimiz, önceli varlıkların eylemleri önceli varlıklara mı, yoksa başkasına mı aittir?

234) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.18.
235) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.18-22.
236) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.22.
237) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.22-23.
238) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.23.
239) Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.23.

Bâkillânî bu soruya yanıt verirken, öncesiz ve önceli varlık arasında koyduğu ayrımı daha da derinleştirmektedir. Ona göre, önceli varlıkların herhangi bir eylemi olamaz. Çünkü kendileri yaratılmışlardır ve önceli olanlar bir şey yaratamazlar.[240] Ayrıca bir eylem ortaya koymak için öznenin diri, bilgili ve kudretli olması gerekir; oysa önceli varlıklardan bir kısmı canlı değildir, bir kısmı ise, şu an canlı olsalar da geçmişte canlı olmayan ölülerdir. Onların özne olduğunu varsaysak ve kendi benzerlerini yaratabileceklerini ileri sürsek, bu sav onların kendilerini de yaratabilecekleri anlamına gelir. Oysa bu, önceli olanların eylemlerinin önceli olduğu anlamına gelir ve sonsuz önceliler dizisine yol açar ve teselsülün imkânsızlığı ilkesiyle çelişir. O halde, evrende tek etkin özne vardır; o da öncesiz olan Tanrıdır.[241]

Bu öncesiz olan Tanrı eylemlerini nasıl gerçekleştirmektedir? Bâkillânî, öncüsü Eş'arî gibi, Tanrının fail-i muhtar (özgür özne) olması gerektiğini ileri sürmekte, Mu'tezile ve İslam filozoflarının ileri sürdüğü gibi, eylemini zorunlulukla yapan bir Tanrı imgesine karşı çıkmaktadır.[242] Onca özgür iradeye sahip olmayan tek yönlü ve zorunlulukla işleyen öncesiz bir tabiattan, zorunlulukla önceli olan evrenin varlığa gelmesi olanaksızdır. Ona göre, Tanrının eylemlerini zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmek, Tanrının en iyiyi yapması gerektiğini ileri sürmek, Tanrıyı ve Tanrısal kudreti sınırlamak anlamına gelmektedir.[243] Onca Tanrının eylemde bulunması için bir neden de bulunmamaktadır.[244]

Bâkillânî, evrende her şeyi, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk gibi niteliklerle açıklayan dehrî filozofları da eleştirmekte[245], anılan nitelikleri ilinek olarak kabul edip, ilineklerin herhangi bir etkinliğe sahip olmayacağını ileri sürmektedir. Zira

240) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s. 23.
241) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.23-24.
242) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.17 vd.
243) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.34-36.
244) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.31.
245) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.17.

onca, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, önceli olan varlıklar, herhangi bir etkinliğe sahip olmazlar. Eğer anılan niteliklerin öncesiz olduğu ileri sürülürse, bu durumda Bâkillânî'ye göre, evrenin önceli olduğu ilkesinden yola çıkılarak, zorunlu tabiatlara sahip olan öncesiz bir varlıktan, öncelilerin meydana gelmesinin mümkün olmadığı ilkesi ileri sürülebilir.[246]

Cisimlerde gözlemlediğimiz farklılıkları, kendilerine ilişen ilineklerin farklılığına bağlayan ve ilineklerin süreksizliğini savunan Bâkillânî'ye göre, cisimler arasında gözlemlediğimiz nedensel ilişkileri nasıl açıklamak gerekmektedir? O, bu ilişkinin *filozofların ve tevellüd/doğuş kuramına inanan kimi Mu'tezilî* düşünürün sandığı gibi, zorunlu olmadığını söylemekte ve savını iki temele dayandırmaktadır.

İlki, önceli varlıkların ve cansızların bir eylemi olmaz; ikincisi ise, gözlemin zorunluluğu kanıtlayamayacağı savıdır.[247] Daha sonra Gazzâlî tarafından da kullanılacak olan bu savların[248] ikincisi konusunda Bâkillânî'nin iddiası oldukça ilgiye değerdir. Ona göre, ateşin yakıcılığından yanmanın, şarabın etkisinden sarhoşluğun meydana geldiğinin duyular yoluyla zorunlu olarak bilindiğini söylemek, bilgisizlikten başka bir şey değildir. Zira onca, gözlemin bize gösterdiği tek şey, etkiye uğradığını düşündüğümüz cismin değişmesidir. Bu değişime, kimin ve neyin neden olduğunu gözlemlemek olası değildir. Bâkillânî'ye göre bu durum ancak, derin inceleme ve araştırmayla bilinir. Derin inceleme ve araştırma ise, bu fiilerin nedeninin Mu'tezilenin iddia ettiği gibi, ne tabii/doğal bir eylem ne de tevellüd eden/doğan bir eylem olduğunu gösterir.[249] Önceli varlıkların bir etkinliği olmaz, evrende gözlemlediğimiz tüm eylemler, özgür irade sahibi ve mutlak kudret sahibi Tanrının ürünüdür. Mu'tezileyi eleştirerek tabii/doğal eylemler ile doğan eylemler arasında ayrım ya-

246) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.37-40.

247) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.40.

248) Bkz.Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.18.

249) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.44-45; Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.118-19.

pan Bâkillânî'ye göre, Mu'tezilenin ileri sürdüğü gibi, neden ve sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. Evrende gözlemlenen düzeni çoğunlukla gerçekleşen eylemi imleyen âdet teorisine dayandıran Bâkillânî, nedensel ilişkiyi Tanrısal âdete bağlamakta, o özgür bir varlık olduğu için neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmayacağını ileri sürmektedir. Onca, Tanrı âdetinde dilediğinde değişiklik yapabilir ve mucizevi olaylar meydana getirebilir.[250] Şu halde, Bâkillânî'nin evren imgesine göre, Tanrı evrene her an müdahale etmekte, olurluk (tecvîz) kuramı çerçevesinde aklen imkânsız olan şeyler hariç, her şeyi, doğrudan o meydana getirmektedir. Zira o, her şeyin yaratıcısı olduğu gibi, şeylerin sürekliliğinin de kaynağıdır. Bu düşünceden hareketle, mucizeyi temellendirmeye çalışan Bâkillânî[251], kendinde iç-işleyişi olan, nedenin sonucunu zorunlu kıldığı bir evren imgesine karşı çıkmakta[252], böylece Tanrısal temelde yapılanan indeterminist bir evren modelinde karar kılmaktadır.

Bâkillânî'nin ortaya koyduğu bu töz-ilinek metafiziğine dayalı süreksiz ve indeterminist evren anlayışının hemen hiç değişiklik yapılmaksızın[253], daha sonraki Eş'arî düşünürlerce benimsenmesi oldukça ilgiye değerdir. Sözgelimi Gazzâlî'nin öğretmeni ve Dağ'ın deyişiyle "onu derinden etkilediği anlaşılan" Cüveynî[254],

250) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.132-135.

251) Bkz. Bâkillânî, *Olağan Üstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)*, Çev. Adil Bebek, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 47 vd

252) Bkz. Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, s.300.

253) Nitekim Cuveyni'nin atomcu anlayışını irdeleyen Muhittin Macit şöyle demektedir: "Eş'arî atomculuğu, Gazzâlî'nin hocası olan Cüveynî ile birlikte daha sistematik bir duruma gelmiştir. Ancak temel ilkeler açısından, Cüveynî'nin düşünceleri Bâkillânî ile pek fazla farklılık arz etmemektedir." Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.20. Fakat bu yargıdan yola çıkarak Cuveyni'nin Eş'arî ekole hiçbir özgün katkısı olmadığı gibi bir sonuca ulaşılmamalıdır. Zira onun Tanrısal niteliklere yaklaşımı, imkân metafiziği vb ekol açısından özgün katkılar içermektedir. Bkz. Murat Memiş, "Eş'ariliğe Yaptığı Katkıları Bakımında Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî", Kelam Araştırmaları, 7/1, Ocak 2009, s.97-120

254) Bkz. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Ankara, 1976, s.11; İ. A. Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1964, s.60-61

tıpkı Bâkillânî gibi, varlığı varlıkbilimsel/ontolojik açıdan önceli/kadim ve öncesiz/hadis olarak ikiye ayırarak[255], öncesiz varlığı Tanrı; önceli varlığı ise, Tanrının özü ve nitelikleri dışında kalan sınırlı cisimler, sonlu parçalar, ilinekler vb.yı içeren her şey diye tanımladığı evrenle özdeşleştirmektedir.[256]

Cüveynî'ye göre, evrendeki varlıklar, töz ve ilineklerden meydana gelmektedir. Onca töz, bir mahalle muhtaç olmayan, yer işgal eden ve hacmi olan her şeydir. İlinek ise, önceli ve gelip geçici olan şeyleri ifade etmektedir.[257] O, tıpkı Bâkillânî gibi, evrenin önceli olduğunu göstermek için, ilineklerin önceli olduğu öncülüne dayanmakta ve tözün önceliğini temellendirmek için de, "Önceli olan şeylerden yoksun olmayan şey öncesiz olamaz" ilkesine dayanmaktadır.[258] Cüveynî'nin, varlığı sürekli olmayıp, tözle kaim olan, renk, tat, koku, hayat, ölüm, kudret gibi mânâlar/nedenler diye tanımladığı ilinekleri kanıtlayışı, gözlemlediğimiz değişimlere dayanmaktadır. Onca, hareketsizlik halinde bir töz, hareket ettiğinde, bu değişimi belirleyen bizzat tözün kendisi olmayıp, töze eklemlenen, ondan farklı olan bir şeydir. Bu belirleyici töz değil, onda değişim yaratan ilinektir. Ona göre, duran bir töz hareket ettiğinde, onda bir hareket meydana gelmiş olur. Bu ise, ondan hareketsizliğin yok olduğu anlamına gelir. İşte bu hareket onun önceli olduğunun delilidir. Zira öncesiz olanda değişim olmaz.[259]

Bâkillânî'den farklı olarak, felsefi etkilerle bir imkân metafiziği geliştiren Cüveynî'ye göre, öncesiz-önceli ayrımına paralel olarak varlıkları, mantıksal açıdan, mümkün, zorunlu ve imkânsız olarak üçe ayırarak ele almak da olasıdır.[260] Onun düşünce sis-

255) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.20.

256) Bkz. Cüveynî, *Kitâb el-Irşâd*, s.39, Cüveynî, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, MÜİV Yayınları, trs, s.16.

257) Bkz. Cüveynî, *Kitâb el-Irşâd*, s.39-40; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.21 vd

258) Bkz. Cüveynî, *Kitâb el-Irşâd*, s.39-41.; Cüveynî, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, s.16-17.

259) Bkz. Cüveynî, *Kitâb el-Irşâd*, s.40-41; Cüveynî, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, s.16-17.

260) Bkz. Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.21.

teminde mümkün, varlığı ve yokluğu konusunda aklen bir çelişki bulunmayan varlıkları dile getirmektedir. Sözgelimi onca, bir bina var olabilir de olmayabilir de, yine tözün şu yönde değil de bu yönde bulunması olasıdır; her iki durum da mantıksal bir çelişki gerektirmez. Oysa imkânsız varlık böyle değildir; onun varlığı aklen olursuzdur. Sözgelimi, zıtların birleşmesi, cismin aynı anda bir mekâna hareket ederken bir başkasında hareketsizlik halinde olması aklen imkânsız kategorisindedir. Zorunlu varlık ise, yokluğu imkânsız olan varlıktır; sözgelimi, evrenin bir var edicisinin bulunması, Tanrının eylemleri için bilgi, irade ve kudret sahibi olması aklen zorunlu hükmündedir. Cüveynî'ye göre, evrendeki her şey, aklen imkân dahilindedir ve evrenin ve evreni meydana getiren cisimlerin olduklarından başka türlü olmaları aklen imkânsız değildir. Şu halde, onca evren bir bütün olarak, mümkün varlık konumundadır. Ona göre, birçok tarzda var olması mümkün olan bu evrenin şu anda olduğu şekilde var olmasını gerektiren zorunlu ve öncesiz bir belileyiciye (muhassıs) ihtiyaç duyduğu açıktır.[261] Acaba ihtiyaç duyulan bu belirleyici nasıl bir varlıktır? Cüveynî, tartışmasını bu bağlamda geliştirmekte ve üç olasılıktan söz etmektedir.

İlk olasılık, bu belirleyicinin, sonucunu zorunlu kılan bir neden olabileceği ihtimalidir. İkincisi, tabiatçıların anladığı anlamda bir tabiat/doğa olabilir; üçüncü olasılık ise, bu belirleyicinin faili muhtar (özgür etkin), öncesiz bir varlık olmasıdır. Cüveynî'ye göre ilk olasılık geçersidir; çünkü, belirleyici, neden gibi kabul edilecek olsa, bu nedenin ya öncesiz ya da önceli olması gerekir. Öncesiz olamaz; zira bu seçenek evrenin de öncesizliğini gerektirir. Oysa evrenin önceli olduğu gözlemsel olarak, evrende meydana gelen değişimlerden dolayı apaçıktır. Nedenin önceli olduğunun ileri sürülmesi de imkânsızdır; bu da teselsülün imkânsızlığı ilkesine aykırıdır. Evrenin belirleyicisinin tabiat/doğa olduğu da ileri sürülemez; bu da evrenin öncesizliğine

261) Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, Neşr. A. S. en-Neşşâr ve diğerleri, İskenderiye, 1969, s.263 vd.; Cüveynî, *el-Irşâd*, s.49; Cüveynî, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, s.20; Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.169-170.

yol açar. Şu halde, ona göre doğru seçenek, evrenin belirleyicisinin faili muhtar/özgür etkin öncesiz bir varlık olduğudur.[262] Cüveynî'ye göre, mümkün varlık kategorisine giren evrendeki her şey Tanrının doğrudan eylemidir. Tanrı, onca, olurluk (tecvîz) kuramı gereği imkânsız olmayan her şeyi yaratabilir. İmkânsız, mantıksal çelişki barındırdığı için, Tanrının kudreti dışındadır ve bu yüzden, imkânsızın yokluğu zorunludur.[263]

Acaba mümkün varlık kategorisinde görülen ve aklen imkânsızlık dışında her şeyi yaptığı ileri sürülen Tanrının kontrolündeki bu evrende gözlemlediğimiz düzenin nedeni nedir? Cüveynî düzen konusunda iki temele dayanmaktadır; bunlardan ilki, Tanrının bilgisi, ikincisi ise, Bâkillânî'de de karşılaştığımız Tanrının bilgisine bağlı sürekli yaratmasına dayanan âdetidir. Âdet teorisi, Tanrının bir şeyi yaratmasındaki olağan düzene gönderme yapmaktadır ve varlıkbilimsel/ontolojik sahada bir şeyin diğerini gerektirdiği anlayışını yadsımaktadır. Çünkü böyle bir şeyi kabul etmek, bir diğer deyişle, evrende doğal nedenlerin ve güçlerin varlığını onaylamak, Cüveynî'ye göre, onların ya öncesiz ya da önceli olduklarını onaylamayı gerektirir. Bu nedenler öncesiz oldukları takdirde, sonuçlarının da öncesiz olması gerekmektedir. Oysa böyle bir şey, evrenin varlığının mümkün olduğu gözlemle bilindiği için imkânsızdır. Bu nedenlerin önceli olmaları halinde ise, her önceliin bir yaratıcısı olacağından sonsuz serilerin ortaya çıkmasına yol açar ki, bu da, evrenin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği anlamına gelir. Oysa fiilen evren gerçekleşmiştir.[264] Öte yandan neden-sonuç ilişkisini zorunlu saymak, âdetin yarılması anlamına gelen mucizeye de olanak bırakmamaktadır.[265] Şu halde, evrendeki her şeyi Tanrı yoktan var etmekte, bizim iki şey arasında zorunlu gibi gördüğümüz ilişki, birinin diğerini

262) Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, s.263 vd.; Cuveynî, *el-Irşâd*, s.49-50; Cüveynî, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, s.20.

263) Bkz. Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.141 vd.

264) Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, s.238 vd.

265) Bkz. Cuveynî, *el-Akîde en-Nizâmiyye*, s.65.

zorunlu olarak gerektirdiği bir nedensellik bağıntısı olmayıp, Tanrının âdeti uyarınca onları birlikte yaratmasından doğan bir duruma işaret etmektedir. Onca Tanrı, faili muhtar/özgür etkin olduğu için, dilediğinde âdetini değiştirebilir ve mucizevi etkinlikler meydana getirebilir.[266]

Tipolojik yaklaşımla irdelediğimiz üç Eş'arî düşünür de, görüldüğü gibi, neden-sonuç, şart-şartlı gibi kavramlara yer verseler de, mantıksal saha bir kenara bırakılırsa, varlıkbilimsel/ontolojik sahada nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Onlar bu zorunluluğu yadsımak için töz-ilinek metafiziğine dayanmakta, aralarında kısmi farklılıklar bulunsa da, cansızların eylemi olamaz, ilinekler önceli ve süreksizdir, önceli olanların eylemleri de yaratılmıştır, evrende tek etkin özne Tanrıdır, gözlem nedenin sonucunu zorunlu kıldığını kanıtlayamaz gibi ilkeler ileri sürmektedirler. Onlarca, evrende gözlemlediğimiz neden-sonuç arasındaki ilişki, Tanrının bilgisi, iradesi ve kudretiyle art arda ya da yan yana yarattığı ilişkileri imleyen Tanrısal âdetin bir sonucudur ve bu art arda ya da yan yana yaratıma bizde nedenin sonucunu zorunlu kıldığını sanısı doğurur; ne var ki bu sanı boş bir sanıdır. Neden sonucunu zorunlu kılamaz; çünkü anılan anlayış, metafizik düzlemde, Tanrıyı sınırlamakta, mucizeye olanak bırakmamakta, fiziksel düzlemde ise, cansız cisimlerin eylemlerinin olduğu düşüncesini kabule yol açmaktadır. Oysa bunların hiçbirisi, İslami öğreti açısından kabul edilebilir değildir.

Acaba bir kelam ekolü olarak Mâturîdîliğin neden-sonuç ilişkisine bakışı, Eş'arîlerden farklı mıdır? Gelin, Eş'arîlere uyguladığımız tipolojik yaklaşımla, onların da anılan konuya yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışalım. Kanımızca onların yaklaşımlarını ortaya koymak İslam düşünce tarihi açısından önem taşımaktadır, zira yer yer onların Eş'arîlerden farklı, kimi konularda tamamen özgün bir kelami gelenek geliştirdikleri ileri sürülmektedir.

266) Bkz. Mehmet Dağ, *İmam el-Haremeyn el-Cuveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s.143 vd.

I.4. Mâturîdîlik: Töz-İlinek Metafiziği Temelinde, Mu'tezilî Anlayışların ve Tabiatçı Kuramların Reddi

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 944) öncülüğünde gelişen Mâturîdîlik ekolü, daha başlangıçtan itibaren, töz-ilinek metafiziğini kabul etmiş gibi gözükmektedir. Nitekim ekolün öncüsü Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*'inde çok sistematik olmamakla birlikte, evrenin önceliliğini/yaratılmışlığını kanıtlamak için anılan metafiziğin temel ilklerine dayanmakta[267], evrenin öncesiz olduğunu savunan, tabiatçı, dehrî düşünürlerle, öncesiz madde anlayışına sahip atomcu düşünürler[268], öncesiz heyula anlayışına sahip Aristoteles ve ilineklerin sürekliliğini savunan kimi Mutezilî düşünürler ile tartışmaktadır.[269]

Anlaşıldığı kadarıyla, onca, tıpkı Eş'ariler gibi, Tanrının dışındaki her şeye işaret eden evren, ana yapı olarak töz ve ilineklerden meydana gelmektedir.[270] En temel birimlere işaret eden töz ve ilineklerin bir araya gelmesi, onca cismi meydana getirmektedir ve cisim, yönleri olan, yahut sınırları bulunma özelliği taşıyan veya üç boyutlu olan şeyleri imlemektedir.[271] O, bir bütün olarak evrenin önceli ya da yaratılmış olduğunu ortaya koyarken, töz ve ilineklerin ve bunlara bağlı olarak da cisimlerin yaratılmışlığını göstermeye çalışmaktadır.[272] Bunu yaparken de, bilgikuramsal/epistemolojik açıdan üç temele dayanmaktadır.

Onun ilk bilgikuramsal/epistemolojik dayanağı haberdir. Onca, haber, her şeyin, yani gökler ve yerler ile bu ikisinin arasında bulunanların bir yaratıcısının bulunduğunu, her şeyin mülkünün Tanrıya ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca yine onca, haber aracılığıyla insanlardan hiçbirisinin ne kendisinin öncesiz olduğunu iddia ettiklerine ne de bunu kanıt-

267) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.25 vd.
268) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.52 vd ve 94 vd. ve 180 vd. ve 217 vd.
269) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.225-226.
270) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.25-26.
271) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.62
272) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.25-27

layacak bir noktaya işaret ettiklerine tanık olmaktayız.[273]

Evrenin yaratılmışlığına ilişkin Mâturîdî'nin ikinci bilgikuramsal/epistemolojik dayanağı, zaruri/önsel bilgi kaynağı olarak gördüğü duyulardır. Onca, cisimlerin ana maddesini oluşturan, tözlerden (a'yân) her biri çeşitli zaruretlerin çemberine alınmış ve başkasına bağımlılığını ilan etmiş bir biçimde algılanmaktadır. Oysa öncesizlik savı, ihtiyaçsızlığın simgesi durumundadır; zira öncesiz, öncesizliği sayesinde başkasından bağımsız kalır. Zaruret ve ihtiyaç, tözü diğerlerine muhtaç hale getirir; bu yüzden onun yaratılmış olduğu kendiliğinden anlaşılır. Yine duyularla algılanan her varlıkta farklı ve birbirine zıt tabiatların bir araya gelmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu durum, onların bileşik olduklarını göstermekte, bileşik olanın ise yaratılmış olduğu kendiliğinden bilinmektedir. Zira her bileşik, bir birleştiriciyi gerektirmektedir.[274] Mâturîdî'ye göre, biz duyular aracılığıyla, doğanın, iyi-kötü, küçük-büyük, güzel-çirkin tarafları bulunduğu gibi, aydınlık ve karanlık taraflarının da olduğunu bilmekteyiz. Bunlar değişiklik ve gelip geçicilik belirtileridir ve bu belirtiler yok oluşa işaret etmektedir. Değişime uğrayan ve yok oluşa uğrayan şey ise, öncesiz olamaz.[275]

Evrenin yaratılmışlığını gösterirken Mâturîdî'nin üçüncü bilgikuramsal/epistemolojik dayanağı, kazanılmış/kesbi bilgi kaynağı olarak nitelendirdiği akıl yürütmedir. O her ne kadar, "akıl yürütme yoluyla bilgi elde etme yönteminin tözlerin yaratılmışlığını kanıtlama biçimi şimdiye kadar anlatılanlar paralelindedir" dese de[276], bu bağlamda, tıpkı Eş'arîler gibi, tözlerin hareketsizlik, hareket, birleşme ve ayrılma gibi ilineklerden, Bâkillânî'nin deyişiyle oluşlardan (ekvân) yoksun olmayacağı, değişime uğrayanların önceli olduğu ve öceli olanı önceleyemeyen şeyin de önceli olacağı anlayışını ön plana çıkarır.[277]

---

273) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.25.
274) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.25-26.
275) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.26.
276) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.27.
277) Bkz. Mâturîdî. *Kitâb et-Tevhîd*, s.27.

Acaba, ilinekler, kendilerine mahal/konu teşkil eden şeylerin doğalarında/tabiatlarında bulunamazlar mı? Mâturîdî, bu bağlamda, Mu'tezilî gizlenme ve ortaya çıkma/kümûn ve bürûz ile doğuş/tevellüd kuramını tartışır. Onca, bir şeyden oluşan diğer bir şey, ya onda gizil halde bulunur ve sonra ortaya çıkar veya onda yaratılır da doğuş/tevellüd yoluyla ortaya çıkar yahut da birincisi yok olur, ikincisi varolur. Ona göre, başkasından ortaya çıkan şeyin örneği, anneden doğan çocuk veya kaba konulan nesnedir. Bu türden bir oluşum içerisinde bulunan bir şeyin hacminin birkaç katının içinde bulunduğu nesnede bulunması gerekir ki, bu olanaksızdır. Bu nedenle, insanın spermde, ağacın da tohum içinde gizil halde bulunduğunu ileri süren görüş temelsizdir. Oluşumun kendiliğinden ortaya çıktığını ve mekanik güçle meydana geldiğini söyleyenin durumu da aynıdır. Tüm bu durumlar, bir ilk ve ikinci varlığı gerektirmektedir ki, gerek ilk gerekse ikinci varlık yaratılmıştır.[278]

Tözlerin varlığını ilineklerle ilişkilendiren Mâturîdî, ilineklerin de kendiliklerinden sürekliliğe sahip olmadıklarını söyler. Onca ilinekler süreklilik arz etmez; çünkü yok olma/fenâ niteliği taşıyan bir şeyin sürekliliği ancak kendisinden başka olan bir süreklilik/bekâ niteliğiyle olasıdır. İlinek ise, varlığını kendiliğinden sağlayıp koruyamadığından başkalarını kabul etmez. Bir şeyin başkasında bulunan bir süreklilik/bekâ ile baki/sürekli olması da imkânsızdır.[279]

Cismin sürekliliğinin onda süreklilik/bekâ ilineğinin yaratılmasıyla olduğunu savunan Mâturîdî, ilineklerin Tanrı tarafından yaratılsa da sürekliliğine inandıklarını söylediği Mu'tezilî düşünürlerin görüşlerini tartışır. Onca böyle bir düşünce, evrende Tanrının yaratması dışında kimi şeylerin bulunduğunu ifade eder ki, bu Tanrının tekliği ilkesine aykırıdır.[280] Ona göre, "Evrendeki her şey, bir diğer şeyden meydana gelmekte ve bu sonsuz olarak sürüp gitmektedir" diyenlerle, "Evreni bilge bir yara-

278) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.28.

279) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.417.

280) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.32-33.

ıcıya dayandırmakla birlikte, şeyler biri diğerinden doğmak/tevellüd koşuluyla sonsuza değin meydana gelmektedir" diyenler ve yine "Evrenin temel maddesinin öncesiz, yapılış ve oluşumun önceli olduğunu söyleyenler" ve "heyulayı/ilk maddeyi öncesiz sayanlar", "oluş ve bozuluşta, gökkürelerinin etkisini ileri süren müneccimler" vb. yanılmaktadırlar.[281] Mâturîdî'ye göre, öncelikle bu anlayışlar tevhid ilkesine ve her şeyi Tanrının yarattığı anlayışına terstir. Öte yandan, gözlem de bunların söylemlerini yalanlamaktadır; zira, değişim ve dönüşüme uğrayan ve değişim ve dönüşüme mahal olan şeylerin yaratılmış olduğu kendiliğinden apaçıktır.[282] O, adeta İslam filozoflarının evrenin ilk nedeni olarak Tanrıyı gören anlayışlarıyla da tartışarak şöyle der:

> Yaratıcı evrenin nedenidir/illetidir tarzındaki söze gelince, eğer bununla yaratılmışın tabiat/doğa aracılığıyla Tanrı tarafından var edildiği kastedilmişse, bu imkansızdır; çünkü bu gayri iradi bir yöntemdir ve niteliği bundan ibaret olan bir yaratıcı sayesinde tabiatın/doğanın oluşması ihtimal dahilinde bulunmamaktadır. Öte yandan, tabiat/doğa bünyesinde türleri ve zıtları barındıran bir varlıktır. Sayesinde nesnelerin gayri iradi olarak (bi-tab') oluştuğu varlık ise, bir tek niteliğe sahiptir. Öncesizlik taraftarları, o sözüyle yaratıcının evreni yarattığını kastetmişlerse, bu anlayış doğrudur; ancak yaratıcıyı neden/illet olarak isimlendirmek yanlıştır. Evrenin, hakîm olan bir yaratıcı sayesinde var oluşu düşüncesi, bir şeyin yok iken var olmasını gerektirir.[283]

İlineklerin süreksizliğini savunan Mâturîdî, tabiatçı/doğacı anlayışların Tanrının iradesini sınırladıklarını ileri sürmekte ve evrendeki düzenin ancak özgür irade, kudret ve Tanrısal yaratmanın bir ürünü olabileceğini söylemektedir.[284] Onca Tanrı, evrendeki her şeye her an müdahale etmekte, ancak hiçbir şeyi nedensiz ve hikmetsiz var etmemektedir.[285] Bu yüzden evren-

281) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.51-62 ve 170-183 ve 216-232

282) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.51-62 ve 170-183 ve 216-232.

283) Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.55.

284) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.92-93.

285) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.92-100.

de neden-sonuç ilişkisi gündeme gelmekte, ancak bu doğal nedenlerin sonuçlarını zorunlu kıldığı anlamına gelmemektedir. O, evrendeki her şeyi ve sürekliliği Tanrısal yaratma ve Tanrısal âdete bağlayarak şöyle demektedir:

> Yine Tanrısal eylemin göze çarpan bir bozukluk olmaksızın ve hikmet yönteminin dışına çıkmaksızın, düzenli bir biçimde ve ardarda devam etmesi, eyleme konu teşkil eden şeyin, etkinin/fâilin iradesi ile oluştuğunu gösterir. (...) Tanrı bir çok şeyi yaratmış, sonra da yok etmiştir. Bunun dışında gece ile gündüz gibi evrende tekrar eden şeyler de vardır. Bununla da O'nun eyleminin iradi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu tanrısal âdetle O'nun bozduğu şeyi tekrar düzelttiği, yok ettiğine tekrar varlık verdiği, yok olanı yarattığı, bulunanı da yok ettiği ortaya çıkmıştır.[286]

Mâturîdîliğin en temel kaynaklarından birisi olan Ebû el-Mu'în en Nesefî (ö. 1046), öncüsü Mâturîdî'ye dayanarak, ama daha sistematik bir biçimde, varlıkları, tümel olarak öncesiz/kadim ve önceli/hadis diye ikiye ayırmaktadır.[287] Önca, yaratılmış olan evren, töz (a'yân) ve ilineklerden oluşmaktadır ve evren, Tanrının dışındaki her şeydir.[288] Ayrıca, evren (âlem) sözcüğü "işaret-belirti" anlamındaki âlemden türetilmiştir ve yaratıcısına işaret etmektedir.[289] Acaba Nesefî evrenin yaratılmışlığını nasıl temellendirmektedir?

O, evrenin yaratılmışlığını temellendirirken, tıpkı Eş'arî ekole mensup Cüveynî gibi iki ana yaklaşım sergiler. İlki, töz-ilinek metafiziği, ikincisi ise, imkân metafiziğidir.

Töz-ilinek metafiziğinden hareket ettiğinde, evrenin bütün parçalarının, töz, cisim ve ilinekten olduğunu ileri sürer. O, ardından Mâturîdî'ye gönderme yaparak, bu üçlü tasnif Mu'tezilî bir düşünce olan tedahül/bir şeyin içine girme düşüncesini onaylamaya yol açtığı ve cisim de tözlerin birleşiminden meydana

286) Bkz. Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, s.70-71.

287) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.62. en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, Çev. Hulya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.27.

288) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.62.

289) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.62

geldiği için, evreni töz ve ilinek olarak iki ana öğeye indirger.[290] Onca ilineğin, kelamcılar arasında, bekâsı/sürekliliği imkânsız olan, tözde bulunan, tözle var olan, iki zamanda var olmayan vb. şekilde pek çok farklı tanımı yapılmış olsa da, o, en doğru tanımın, "özüyle varolması imkânsız olan" tanımlaması olduğunu ifade eder.[291] Ona göre, kendi başına varlığı imkânsız olanın, sürekliliğinin ve sebatının olması da imkânsızdır. O, bu görüşünü dilbilimsel bir çözümlemeyle pekiştirerek, bulut, hastalık vb.'nin sürekli olmadığı için araz/ilinek diye adlandırıldığının altını çizer.[292] Öte yandan, ilineklerin diğer önemli bir niteliği, bir mahalle muhtaç olmasıdır. Nesefî'ye göre ilineklerin bir mahalle muhtaç olduğu, akıl açısından bedihî/apaçık olarak bilinir. Mutezilî Ibn Ravendî gibi yapıp, ilineğin bir mahalle muhtaç olmadan var olduğunu söylemek, ilkesel olarak imkânsızdır; zira bu, mantıksal olursuzluğa yol açmaktadır.[293]

Nesefî'ye göre, evrenin en temel parçası olan ilineklerin varlığının kanıtı, gözlemlerimizdir. Zira onca, bir töz, bazen hareketsiz olur ve sonra hareket eder; ya da tam tersi bir durum da olabilir. Hareket ve hareketsizlik, tözün özünün dışında iki mânâ/neden değil de, tözün özünden olsaydı, tözün özü onları da gerektirdiğinden, bütün hallerde hareketsizlik ve hareket bir arada olurdu. Şu halde, her nitelik, kendi tanımına göre, bir hale özgü olduğundan ilineklerin varlığını kabul etmek gerekir.[294] Bütün ilineklerin yaratılmış olduğunu söyleyen Nesefî, bir kısmının yaratılmışlığının gözlem yoluyla, bir kısmının yaratılmışlığının ise, kendisinin var olmasıyla birlikte zıddının yok oluşu çıkarımıyla bilindiğini söylemektedir. Çünkü iki zıt nitelik aynı anda bir mahalde bulunamaz. Zıtların birbirini yok etmesi, ilineklerin yaratılmışlığına delildir; çünkü yok olma önceli olan şeylerin bir niteliğidir. Oysa öncesiz, varlığı kendinden olup

290) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.62

291) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.63.

292) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.69.

293) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.63-64.

294) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.69 vd.

yokluğu imkânsız olandır.[295] Ayrıca, onca ilineklerin sürekliliği de söz konusu olamaz.

> İlineklerin sürekliliği yoktur. Çünkü varlığı sürekli olanda, süreklilik, sahibinin özü üzerine eklenmiş bir mânâ/nedendir. Bunun kanıtı şudur: Özün var olduğu ilk safhada, öz vardır; ama süreklilik niteliği yoktur. Ancak var olduğu anın ikinci anında devamlı olarak nitelenmiştir. Bu nedenle "var oldu, devam etmedi" diyen çelişkili sayılmaz. İlinekler, kendilerinden başka mânâların/nedenlerin var oldukları mahaller değillerdir. Bu nedenle varlıkların sürekliliği mümkün değildir.[296]

Tözü ise, bileşik olmayan öz ve bileşik olan cisim biçiminde ikiye ayıran Nesefî, tözü özüyle var olan biçiminde tanımlamaktadır.[297] O, sözcüğün dilbilimsel açıdan bir şeyin aslını, dayanağını ifade ettiğini belirtir. Sözgelimi bir elbisenin kumaşı ve yapısı sağlamsa ona "cevherî/tözsel elbise" denir. Yine soylu bir kökenden gelene de "cevherî şerîf/tözü şerefli", ya da "cevheri kerîm/tözü yüce" denir.[298] Cisim ise, onca, görünürde bileşik olan, sınırı bulunan, eni, boyu ve derinliği olan şeklinde tanımlanabilir. Bu açıdan tek bir töze cisim denemez.[299]

O, cisim ve tözlerin yaratılmışlığını kanıtlarken, üç ilkeye dayanır. İlk ilke, öncelilerden yoksun olmayan şey öncelidir, ikincisi, önceli olanı önceleyemeyen şeyin önceli olduğu, üçüncüsü ise, bileşik olan şeyin önceli olduğu ilkesidir.[300] Onca töz, ilineklerden soyutlanamaz; bu durumda, yani tözlerin ilineklerden ayrı kalması imkânsız olunca, tözlerin ilineklerden önce bulunması da imkânsız olur. Cisme gelince, o bileşiktir, bu cismin özünden kaynaklanamaz; zira bu durum, zıtların bir

295) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.69 vd.; en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.27-28.

296) en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.88-89.

297) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.64 vd.; en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.27.

298) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.64.; en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.31

299) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.65-66.; en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.32.

300) Bkz. en-Nesefî, *Tabsirat el-Edille*, s.64 vd.; en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.27-28.

aradalığına yol açar; o halde onu bileşik olarak var eden dış bir ilke gerekli dir.[301]

Neseli, töz ve ilinekler ve onların bileşiklerinden oluşan evrenin yaratılmışlığını ortaya koyduktan sonra, evrenin öncesiz olduğunu ya da bir temel maddeden yaratıldığını ileri sürenlerin görüşlerini tartışır. Tartışmada dayandığı en temel ilkeler, anılan anlayışların Tanrının birliğine ters düştüğünü gösterme ve değişime uğrayan şeylerin öncesiz olamayacağı ilkeleridir.[302]

Konuya imkân metafiziği açısından yaklaştığında Nesefi, mantıksal açıdan varlıkları zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak üçe ayırır. Onca zorunlu varlık, yokluğu düşünülemeyen; imkânsız, varlığı düşünülemeyen; mümkün ise varlığı da yokluğu da imkân dahilinde olan diye tanımlanabilir. Varlığı zorunlu olan Tanrıdır; varlığı mumkün olan ise bir bütün olarak evrendir.[303] O şöyle der:

> Evrenin yaratılmış olduğu kesindir; yaratılmış olanın varlığı mümkündür. Varlığı mümkün olanın ise yokluğu da mümkündür. Varlığı ve yokluğu mümkün olanın, meydana gelmesi özünün gereği değildir. O zaman onun yokluktan varlığa çıkması, ancak bir tercih nedeniyle vuku bulur. Bu durumda mutlaka bir yaratıcının onu yaratması ve varlığını seçmesi gerekir.[304]

Nesefi'nin gerek töz-ilinek gerekse imkân metafiziğine göre, evren yaratılmıştır ve Tanrının eylemidir. Evrenin kendinde bir sürekliliği ve kendinde iç işleyişi bulunmamaktadır. Bu durumda, evrende gördüğümüz düzenliliği, neden-sonuç ilişkisini ve sürekliliği nasıl yorumlamak gerekmektedir?

Nesefi'nin buna verdiği yanıt, Tanrının, bilgi, hikmet ve irade sahibi bir varlık olduğu ve abes bir şey yapmayacağı söyleminde bulmak olasıdır. Bu nitelikler, evrende gözlemlediğimiz düzenin

---

301) Bkz. en-Nesefi, *Tabsirat el-Edille*, s.65 vd.; en-Nesefi, *Tevhidin Esasları*, s.28 ve 32.

302) Bkz. en-Nesefi, *Tabsirat el-Edille*, s.78 vd.

303) Bkz. en-Nesefi, *Tabsirat el-Edille*, s.83; en-Nesefi, *Tevhidin Esasları*, s.28.

304) en-Nesefi, *Tevhidin Esasları*, s.28.

temelidirler. Onca, açık bir hikmet ve doğru bir tasarruf gereği, art arda ya da yan yana, bir düzen ve birlik içinde, ama değişik şekillerde, farklı niteliklerle varlık alanına çıktığını gözlemlediğimiz evrende, neden-sonuç arasında gözlemlediğimiz ilişki anılan niteliklere dayalı Tanrısal âdetin bir uzantısıdır. Zira o her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi bilgisi gereği bir hikmetle var etmektedir.[305]

Tıpkı töz-ilinek metafiziği gibi, Mâturîdîlerin doğuş/tevellüd kuramı konusundaki tavırları da, Eş'arîlerinkinden çok farklı değildir. Mâturîdîlerin doğuş/tevellüd kuramına yönelttikleri eleştirileri görmek için, ekolün önemli simaları arasında yer alan Nûr ed-Dîn es-Sâbûnî'ye (ö. 1184) kulak vermek yeterlidir:

> İnsanlara ait eylemlerin sonuçları, Tanrının yaratması ile meydana gelir. Bu sonuçlar, Kaderiyyenin (Mu'tezilenin) sandığı gibi, bireylerin (abd) eylemlerinden doğmuş değildir... Doğrusu bizim ileri sürdüğümüz görüştür. Çünkü bu sonuçlar, insanların eylemleri ile meydana gelmiş olsalardı, ya tamamen kudretle ya eylemin kendisi aracılığı ile oluştuğu bir kudretle ya da başka bir kudretle meydana gelmiş olacaktı. Birincisinin kabulü olanaksızdır; çünkü kudrette dayanmadan varolan bir sonuç imkansızdır. İkincisi de kabul edilemez; zira eylemin kendisi aracılığı ile oluştuğu kudret, eylem ile hemen bir arada bulunduğundan sonuç meydana gelirken ortadan kalkmış olur. Üçüncüsü de akla uygun değildir; çünkü eylem ile ondan doğan sonucun kudreti ayrı ayrı olduğu takdirde, insanın eylem olmadan sonucu, ya da sonuç olmadan eylemi elde edebilmesi gerekirdi. Sözgelimi, dövme olmadan acının veya acı olmadan dövme eyleminin elde edilmesi gibi... Tartışılan konu hakkında görüşümüzün tutarlı olduğunun bir diğer kanıtı da şudur: Örneğin dövme eylemini işleyen birisinin, eylemden hemen sonra ölmesi olasıdır. Bu durumda, acı ölümden sonra meydana gelmiş olur. Halbuki ölüden eylemin ortaya çıkması imkansızdır. Ne var ki, Tanrı, yasasını nedene ilişmenin hemen ardından sonucu yaratmak suretiyle yü-

305) Bkz. en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, s.490 vd.; en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s.57 vd.

> rütmüştür. İnsan, sonucun ortaya çıkması amacıyla nedenine başvurunca, bu sonuç, her ne kadar onun eylemiyle meydana gelmemişse de, ona nispet edilmiş; yükümlülük adet uyarınca ona yüklenmiş, şeriata göre dünyada tazminata, ahirette de azaba uğramış olur. Yine insan, bir diğerinin tulumunu, yağı akacak bir biçimde delse, bunun için adete göre kınanır, şeriata göre de yükümlü tutulur. Gerçi tulumun içindeki yağ, onun eylemi sonucu akmış değildir. Fakat o, sonucun oluşması kastıyla, nedenine başvurunca, sonuç ona nispet edilmiş olur. Söz konusu olan sorun da tıpkı bunun gibidir.[306]

Görüldüğü gibi, aralarında nispi farklar olsa da, Eş'arîler ile Mâturîdîler, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığı konusunda, birleşmektedirler. Bunu temellendirme konusunda, ortak dayanakları, töz-ilinek metaliziği ve her şeyi ve her süreci Tanrının yarattığı anlayışı ile gözlemlenen düzenliliğin Tanrısal âdete gönderme yaptığı savlarıdır. Bu âdeti açıklarken Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında yer yer ortaya çıkan en temel fark, Mâturîdîlerin hikmet kavramına Eş'arîlerden daha çok vurgu yapmalarıdır.

306) es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûl ed-Dîn*, s.68-69.

II. BÖLÜM

FELSEFİ GELENEK: NEDEN KAVRAMI VE NEDENSELLİK

II.1. Felsefi Gelenek: Nedensellik Düşüncesinin Arka Planı

İslam felsefesi, özellikle burada irdelemeye çalışacağımız Meşşaî/Aristotelesçi gelenek, bir önceki bölümde ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz kelami gelenekten önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmada, kimi istisnaları olmakla birlikte, genelde kelami geleneğin töz-ilinek metafiziğine yönelmesine karşın, felsefi geleneğin madde-biçim dualizmine dayalı ereksel/nedenselci Aristotelesçi metafiziğe yönelmesinin güçlü bir rolü bulunmaktadır. Kuşkusuz bu tercih, rasgele yapılmış bir tercih değildir; arkasında hem güçlü bir felsefi birikim hem de İslam'ın algılanış ve yorumlanışına ilişkin özgün yaklaşımlar yatmaktadır.

Kelamcıların, özellikle Mu'tezilî kelamcıların felsefi birikimini ciddiye almakla birlikte, filozoflarla karşılaştırıldığında, bu konuda, sınırlılıklarının olduğunu söylemekte bir sakınca olmasa gerektir. Zira kelamcıların temel ilgisi, apolojik karakteri ağır basan cedel/diyalektik yöntemi temelinde yapılandırılmış kelami/teolojik bir sistem kurmakken, filozofların, teolojiye/ilahiyata ilgi duymakla birlikte, dönemin bilim ve felsefe kültürüne yöneldiklerini, bu konularda burhanî (kesin kanıt) yönteme dayanarak araştırmayı derinleştirmeye çalıştıklarını söylemek olasıdır.[307] Bu bakış

307) Kelam-felsefe ilişkisi geçmişten günümüze tartışma konusu olmuştur. Kuşkusuz tartışmaların derinleşmesi Gazzâlî ve Fahr ed-Dîn er-Râzî gibi kelam geleneğinden gelen kimselerin felsefeyle ilgilenmeleri ve filozofları eleştirirken, felsefi pek çok sorunu kelama dahil etmeleridir. Ancak İslam dünyasında, kelamla felsefenin birbirinden konu ve yöntem açısından farklı olduğunu söyleyen ve bunun altını çizen pek çok düşünürle karşılaşıldığını belirtmek gerekir. Burada

açısıy, beslendiği kaynaklar ve yöntem farklılıklarına bağlı olarak, kimi Mu'tezilî kelamcı hariç, çoğu kelamcıda, İslam'ı yorumlarken, saltık kabul edilen Tanrısal kudreti ön plana çıkarmış ve evrendeki tüm süreçlerde Tanrıyı gerçek özgür-etkin neden (fâ'l-i muhtar) olarak göstermeye çalışmış ve ikincil nedenlerin rolünü yadsımıştır. Bu inançlarını temellendirirken de, töz-ilinek metafiziğine ve onun parçalı yapısına dayanmışlardır. Onlar, bir önceki bölümde de gösterdiğimiz gibi, kuşkusuz neden ve sonuç, şart-şartlı, tertip ve düzen gibi kavramları yadsımamakla birlikte, bunu, Tanrının anlık yaratmasına gönderme yapan "âdet" kavramıyla ifade etmişler, evrenin kendinde iç işleyişi olduğunu ima eden ve Tanrının dışında ikincil etkin nedenlerin kabulüne yol açan doğal nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışını reddetmişlerdir.

---

biz örneklik teşkil etmesi açısından Tevhidi ve İbn Haldûn'un görüşlerine temas etmeyi yararlı buluyoruz. Tevhidi, *el-Mukabesât* adlı yapıtında, felsefe ve kelamı yöntem açısından karşılaştırır ve kelamın yönteminin, sözü söz ile ölçerek, bir şeyi başka bir şey ile tartarak, kimi zaman etkiye maruz kalan aklın kanunluğuyla, kimi zamanda onun hiçbir tanıklığı olmadan, duyular ya da duyuların vehim ve hayal ile birleşmesi ile insan zihninde oluşan önermelerle hareket ettiğini ve cedele dayandığını söylemektedir. Dolayısıyla, ona göre, kelamcıların görüşleri demogojiye, savunmaya, hasımı kendi sözleri ile susturmaya dönüktür. Kelamî tartışmalar, bilime yakışmayan atışmalarla doludur ve saygısız bir üslupla dile getirilmiştir. Ayrıca, bu tartışmaların dinle, diyanetle, Tanrı korkusuyla bir bağı da bulunmamaktadır. Felsefeye gelince, onca, o, kelamın aksine gerçeğin özünü, ayrıntısını, görülem, duyuları, varını, yoğunu, aklı yolundan alıkoyan hevaya kapılmaksızın, kişiyi taklit cinayetine iten bağlara takılmaksızın, açık bir yöntemle araştırma yapar. Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, Tahkik: Hasan es-Sundubî, Kuveyt, 1992, s.48-49. İbn Haldûn ise, Gazzâlî ve Fahr ed-Dîn er-Râzî'den itibaren birbirine karıştırıldığını söylediği kelam ve felsefeyi konu ve yöntem açısından birbirinden ayırarak şöyle der: "Tabiî ilimlerden ve ilahiyattan sayılan meseleleri inceleyerek bunların iman akidelerine ve şeriat hükümlerine aykırı olanlarını red ve tashih etmek kelam ilminin konularından olmadığı gibi, mutekellimin tarafından incelenen meselelerden de değildir. Bu iki ilmi birbirinden ayırt edebilmek için sen bunları iyice anla. Bu iki ilim, gerek kurucuları, gerek konu ve meseleleri bakımından birbirinden başkadır. Bu iki ilmin birbirine karışması, deliller ileri sürülürken maksatların aynı olmasından ileri gelmiş ve aynı sebepten dolayı kelam ilmi, güya delil ve hüccetler yaratmak için te'lif edilmiş gibi görülmüştür. Halbuki kelam ilmi bilginleri olan mutekellimin akli delilleri ileri sürmeleri yukarıda anlattığımız gibi iman umdelerinin doğruluğunu farz ve kabul edildikten sonra bid'at ehlinin iman ve itirazlarını defetmek içindir." İbn Haldûn, *Mukaddime*, C.II, Çev. Z. K. Uşan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, s.608.

Kuşkusuz bu, onların, sürekliliği olan yoktan yaratmadan yana tavır aldıklarını göstermektedir. Yani onlarca, hem varlık veren ve hem de verdiği varlığa süreklilik kazandıran Tanrıdır; bu açıdan modern bir terminoloji ile söylersek, onların evreni kendinde ele alındığında Tanrı odaklı indeterminist bir evrendir. Çoğu kelamcının paylaştığı bu anlayışa karşılık, filozoflar, özellikle Meşşâî/Aristotelesçi gelenek, daha determine/belirlenimli bir evren görüşü benimsemiş, kısmi farklılıklarla, dönemin yaygın felsefî teorilerini içinde barındıran Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi felsefeye yönelmişlerdir.[308] Bu açıdan Meşşaî/Aristotelesçi geleneğe mensup düşünürlerin yapıtlarına yönelik analitik/çözümsel bir bakış, özellikle neden kavramı ve nedensellik sorunu bağlamında, Yeni-Platoncu sudûr kuramı ile Aristoteles'in erekselci-determinist dört neden kuramının güçlü bir işleve sahip olduğunu ve bu sistemlerde ikincil nedenlerin onaylandığını açıkça ortaya koymaktadır. Onların, dört neden kuramı, İslam'ın asli kaynaklarıyla bire bir örtüşmese de, erekselci anlayışlarının, İslam'ın temel kaynaklarıyla büyük ölçüde örtüştüğünü kaydetmek gerekir.[309] Zira *Kuran* ve hadisler, dinsel yapılarına uygun olarak, ontolojik anlamda evrendeki her şeyi, epistemolojik anlamda da evrene ilişkin bilgiyi erekselbir tarzda ele almaktadır.[310] Kuşkusuz, aynı gelenek içerisinde görülmekle birlikte, Kindî (ö. 866?), Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi filozofların soruna yaklaşımlarında önemli sayılabilecek farklar bulmak olası olduğu gibi, devraldıkları felsefî geleneğe İslam'ın dünya görüşü doğrultusunda

308) İslam felsefesi üzerinde etki sadece anılan kaynaklarla sınırlı değildir. Bkz. Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s.13 vd.; F. E. Peters, "Yunan ve Suryani Arka Plan", Çev. S. Öçal ve H. T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s.63-77, Seyyid Numan'ul Hak, "Hint ve Fârisî Arka Plan", Çev. S. Öçal ve H. T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S.H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s.77-69.

309) Bkz. Hüseyin Aydın, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gaycılık (Teleoloji)*, DİB Yayınları, Ankara, 2002, s.13 vd.

310) Bu konuda bkz. Mehmet Aydın, "İlim-İslam Münasebeti", *Bilgi, Bilim ve İslam* içinde, C.I, İSAV Yayınları, İstanbul, 1992, s.65-84.

yeni ve özgün kimi katkılar yaptıklarını söylemek de olasıdır.[311] Bu bağlamda, Kindî'nin Yeni-Platoncu kaynaklardan izler taşıyan sisteminde, tıpkı kelamcılar gibi yoktan yaratma anlayışına meylettiğini, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün Aristoteles'in "kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricisini" İslam'ın Tanrı inancına yaklaştırmaya çalıştıklarını ve bu konuda özgün yaklaşımlar geliştirdiklerini anımsatmak gerekir. Özellikle İbn Sînâ'nın, Aristoteles ve Fârâbî'de çok açık olmayan varlık ve mahiyet ayrımını sistemleştirmesi ve bu ayrıma bağlı olarak fizikle metafizik arasındaki ayrılığı derinleştirmesi oldukça önemlidir.[312]

Burada filozofların genel sistemlerini, neden ve nedensellik anlayışlarını anlayabilmek için bir noktanın daha altını çizmek gerekir. O nokta, Aristoteles'in doğrudan yapıtlarına başvuran İbn Rüşd hariç[313], Meşşaî/Aristotelesçi geleneğe mensup filozofların nedensellik algılayışında, Aristoteles'e mal edilen apokrif/sahte yapıtların güçlü bir rolünün bulunduğu hususudur.[314]

311) Bkz. S. Hüseyin Nasr, "İslam Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kuran ve Hadis", Çev. Ş. Öçal ve H. İ. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s.49-63. Saban Hakkı, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fail Neden'in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife Dergisi*, S.1, Bahar 2004, s.121 vd.

312) Varlık-mahiyet ayrımının kime ait olduğu sorusu, önemli tartışmalara neden olmuş bir sorudur. Kimisi bu ayrımı, Aristoteles'in "insan veya bir şeyin mahiyetini bilen, onun varolduğunu bilmek zorundadır, çünkü varolmayan şeyin mahiyeti bilinemez" söylemine dayanarak ona mal etmiş, kimisi, ayrımın kaynağında Fârâbî'yi görmüş, kimisi, ayrımı belirginleştirenin İbn Sînâ olduğunu ileri sürmüş, kimileri ise, aslında ayrımın kaynağında İslam kelamcılarının yattığını ileri sürmüştür. Bkz. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.65 vd.; Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sina-Fahreddin Râzî-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s.51-52; Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007, s.118 vd.

313) M. Kaya, apokrif/sahte eserlere dayanma konusunda şöyle demektedir: "Fârâbî, el-Cem Beyne Re'yey el-Hâkimeyn'de Aristoteles'i savunurken, Esulucya adlı sahte esere dayanmakla birlikte, bu konuda tereddütler de gösteriyordu. Sadece iyi bir Aristotelesçi olarak tanınan İbn Rüşd ise, bu sahte eserden hiç söz etmemiş ve alıntılar yapmamıştır." Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s.290-291.

314) Bkz. H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007, s.104 vd.

Hatta bu türden yapıtlarda, Aristoteles ve Platon'un görüşlerinin yer yer uzlaştırılmaya çalışıldığı, -aynı anlayışı Fârâbi de sürdürmüştür[315]- Platon'un Timaios diyalogunun yorumlarının ağır bastığını söylemek gerekir.[316] Söz konusu apokrif/sahte yapıtların etkisine değinen, *İslam Felsefesi Tarihi* araştırmalarıyla ünlü Fahri şöyle demektedir:

> İslam felsefi düşüncesi üzerinde en katı tesiri olan, Grek eseri, zannedilebileceği gibi Aristoteles'in kuramsal düşünce sahasındaki en büyük eseri, (...) dokuzuncu asrın ortaları gibi oldukça erken bir dönemde, Arapça'ya geçme imkânı bulmuş olan *Metafizik*'i değildi. Daha çok yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve Grek yazarı bilinmeyen Theologia idi. (...) Sadece Grek felsefesi ile İslam akidesi arasındaki değil, fakat aynı zamanda Grek felsefesinin kendi içindeki birbirine zıt unsurları da uzlaştırmaya çalışan Müslümanlar, bu apokrif Theologia (Asolocya)'ye gerçek bir lütuf olarak bakmış olmalılar. Her ne kadar, İbn Naima'nın versiyonu, onun, Aristoteles'in olduğu söylenen metin üzerine Porphyrius'un şerhinin tercümesi olduğuna delalet ediyorsa da, kaynaklarımızdan hiçbiri, bu Süryani Yeni-Platoncuya öyle bir şerh atfetmez. Bununla beraber, Yeni Platonculuğun diğer büyük yorumcusu ve Grek düşüncesinin son büyük pagan temsilcisi Diyotochus Proclus'a bir Theologia nispet edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu eser, Proclus'un İlahiyatın Esasları (Elements of Theology) olarak bilinen eseriyle herhalde aynıdır ve sahte-aristotelyen külliyat içinde Arapça'ya geçmiştir. St. Thomas ve St. Albert the Great (Büyük Albert) gibi onüçüncü yüzyıl skolastik müellifler, bu kitap üzerinde, Liber De Causis (Fi el-Hayr el-Mahz) başlığı altında çalışmalar yapmışlar veya şerhler yazmışlardır. Theologia ve De Causis, Aristoteles'in hakiki öğretisinden oldukça uzaktır. Bunlardan ilkinin, Plotinus'un Enneadlar'ının IV, V, ve VI. kitaplarının bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Arapça rivayette, Porphyrius'un ismiyle birlikte zikredilir. (...) Theologia ve

315) Bkz. Fârâbi, *Kitab el-Cem Beyn er-Re'yevy el-Hâkimeyn*, Beyrut, 1996, s.27 vd.

316) Sözgelimi bkz. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, Trans. H. Tarrant, Cambridge University Press, New York, 2007, s.21 vd.

> De Causis'de hemen tüm İslam felsefesi düşüncesinin temel taşını teşkil eden sudûr kuramı geniş bir şekilde açıklanır ve muzakere edilir. Burada Plotinus'un "bir öğretisi" ve bütün aşağı varlık düzeninin oluş tarzı ayrıntılı bir şekilde betimlenir.[317]

Fahri'nin dile getirdiği anılan yapıtlar içerik olarak irdelendiğinde, onlarda, "İlk Sebep'ten, yani Tanrıdan evrenin nasıl meydana geldiği" sorusunun özlü bir biçimde açıklanmaya çalışıldığı görülür.[318] İbn Sînâ'nın da kendisine şerh yazdığı *Theologia (Kitâb el-Usulucya)* adlı yapıtta Tanrının ilk neden olarak kabul edildiği, ondan akıl, akıl aracılığıyla evrensel ya da göksel nefs, akıldan nefs aracılığıyla tabiat ve son olarak nefsten tabiat aracılığıyla oluşan ve bozulan varlıkların meydana geldiği ifade edilir.[319] *Kitâb fî Hayr el-Mahz* ya da Latince adıyla *De Causis, Kitâb el-Ilel Plotinus* olarak da bilinmektedir ve Plotinos'a ait olan sudûr kuramını 31 önermeyle açıklamaktadır. Bu yapıtta, Bir, akıl ve nefs üçlüsü yerine, bir, varlık, akıl ve nefs dörtlüsünden söz edilmektedir.[320]

İslam Meşşâîlerinin/Aristotelesçilerinin anılan kaynaklardan yola çıkan nedensellik anlayışlarını, İslam'ın dünya görüşüyle nasıl uzlaştırdıklarını ve anılan anlayışa ne türden özgün düşünceler eklemlediklerini görmek için, tartışmamızı derinleştirmemiz gerekmektedir.

Biz burada, Meşşaî/Aristotelesçi ekolün görüşlerini belirlemek için Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini çözümlemekle yetineceğiz; zira temel amacımız, üçüncü bölümde tartışmaya çalışacağımız nedensellik sorununda kelam ve felsefe arasındaki ana kırılma noktalarına ışık tutmak için bir temel oluşturmaktır. Bilindiği gibi, Eş'arî kelam geleneğinin birikimine dayanan Gazzâlî, filozofları eleştirirken özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi öncü fi-

317) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.22-23. Bu konuda ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 205 vd.

318) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.22-30.

319) Bkz. İbn Sînâ, *Tefsîr Kitâb Usûlucyâ*, Aristo inde el-Arab, Kuveyt, 1987, s.36 vd.

320) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.30.

lozofların anlayışlarını temel almaktadır.[321] Ancak onun, kelam geleneğine, özellikle Mu'tezileye yakın kimi anlayışlar savunan Kindî'nin düşüncelerinden de yararlandığı bilinmektedir.

II.2. Kindî: İslam Düşüncesinde Kelamdan Felsefeye Evriliş

İslam dünyasının ilk filozofu olarak ünlenen[322] ve aynı zamanda Arap filozof unvanı ile anılan Kindî (ö. 866?)[323], Meşşaî/Aristotelesçi ekolün ilk temsilcisidir ve İslam'ın ilk yaratıcı filozofu olarak görülmektedir.[324] Bu nedensiz değildir; zira İslami bilimlerin dizgeleştirildiği, yabancı bilim, düşünce ve kültür ürünlerinin Arapçaya çevirilerinin Beyt el-Hikme çevresinde en verimli bir düzeye ulaştığı, kelam ve felsefe arasındaki spekülasyonların alabildiğince yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücade-

321) Nitekim Gazzâlî, bu duruma şöyle işaret etmektedir: "İslam filozofları açısından nakil ve araştırma bakımından kendisine en çok güvenilenleri, Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Bu nedenle biz, bunların, yanlış yoldaki öncülerinin (Aristoteles'in) mezhebinden seçtikleri ve doğru kabul etikleri görüşlerin, gerçekle ilgisinin olmadığını göstermeye çalışacağız." Gazzâlî, *Tehâfût el Felâsife*, s.5 vd.

322) Felix Klein-Franke, Kindî'nin genellikle ilk Müslüman filozof olarak kabul edildiğini belirttikten sonra, şu anlamlı değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ancak bu, Müslumanların Kindî'den önce Yunan felsefi fikirleri hakkında hiçbir malumata sahip olmadıkları anlamına gelmez. Aksine ilk Mu'tezilî kelamının, kısmi de olsa birtakım felsefi malumata sahip olduğu söylenebilir. Onların başlıca temsilcilerinden bazıları -Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ve Nazzâm- belli bazı Yunan felsefi esasları temelinde inşa edilmiş bir kelam geliştirmişlerdi. Nitekim mütekellim Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Aristoteles'i Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın bazı öğretilerinin kaynağı olarak gösterir ve Bağdadî de, Nazzâm'ı, maddenin sonsuz olarak bölünebilirliği düşüncesini Yunan filozoflarından almış olmakla suçlar. Yunan felsefesinin, erken devir Mu'tezile kelamı üzerindeki tesiri açıktır ve bu durum, erken devir Müslüman mütekellimler ve mezhepler tarihçileri tarafından da ifade edilmiştir. Fakat bu tesir nispeten marjinal kalmıştır. Çünkü Mu'tezilî mutekellimlerin hiçbiri, ilgi sahaları dışında kaldığı için, Yunan felsefesi hakkında ansiklopedik bir sistem kurup geliştirmemiştir. Bu hedefi güden kişi Kindî idi ve bundan dolayı hakl olarak ilk Müslüman filozof olarak adlandırılabilir. Felix Klein-Franke, "Kindî", Çev. Ş. Öçal ve H. İ. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s.201.

323) Bkz. A. F. el-Ehwany, "Kindî", Çev. Emrullah Yuksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, S.9, Erzurum 1990, s.22-38

324) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.67

lelerin devam ettiği 9. yüzyılda yaşamış olan Kindî, bu alanlardaki çalışmalara en üst düzeyde katılan ve İslam düşünce geleneğinde kelamdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslam filozofu olması açısından oldukça önemlidir.[325] Bu nedenle, onun, yabancı bir bilim olarak nitelenen felsefe ve felsefi bilimlerle ilgilenmenin meşru olmadığını iddia edenler karşısında, bu bilimleri savunmaya dönük çabası[326] felsefe ve felsefi bilimlerin İslam dünyasında belli bir yer edinmesinde oldukça işlevsel bir rol üstlenmiştir.

Felsefeyi, "insanın gücü ölçüsünde varlığı bilmesi" olarak tanımlayan Kindî[327], belli bir felsefi sistem kurmuş, kurduğu bu sistemde, Tanrıdan evrene inen ve evrenden Tanrıya yükselen hiyerarşik varlıklar skalasında ve çift kutuplu hakikat anlayışında, varlık ve oluşu ilk nedene, bir diğer deyişle Tanrıya bağlı olarak açıklamaya çalışmıştır.[328] Onun fizik ve metafizik çalışmalarına damgasını vuran bu anlayış, daha sonraki Meşşaî/Aristotelesçi geleneğine bağlı İslam filozoflarında güçlü bir yankı uyandırmıştır.

O, ilk neden[329], ilk gerçek[330], gerçek bir[331], gibi adlarla andığı Tanrıya bağlı olarak oluşturduğu felsefi dizgesinde, nedensellik düşüncesine güçlü bir işlev yüklemiştir. Bu açıdan

---

325) Bkz. Mahmut Kaya, "Kindî'nin Hayatı", (Kindî'nin *Felsefî Risâleler*'inin önsözü içerisinde), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.XII.

326) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içerisinde, Tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire, 1978, s.102 vd.

327) Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.98. Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe* adlı risalesinde, eskiler felsefeyi birkaç şekilde tanımlamışlardır deyip, bunlara örnek olarak, "Felsefe, hikmet sevgisidir; felsefe, insanın gücü ölçüsünde Tanrının fiiline benzemesidir; felsefe ölümü tercih etmektir, felsefe sanatlar sanatı, hikmetler hikmetidir; felsefe insanın kendisini bilmesidir; felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedi ve tümel olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir" tanımlarını sıralar. Bkz. Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içerisinde, Tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire, 1978, s.173-174.

328) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.141 vd

329) Kindî, ilk nedeni, yaratıcı, özne (fa'il), her şeyin amacı (mütemmime el-kül), ve hareketsiz olarak tanımlar. Bkz. Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, s.166.

330) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.101.

331) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.128-129

onun, kelam ekolleriyle İslam dünyasında tartışılmaya başlayan nedensellik düşüncesine katkılarının oldukça özgün olduğunu söylemek gerekir.[332] O, bir yandan, "okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayında, okçu uzak sebep, ok ise yakın sebeptir" diyerek Mu'tezilenin tevellüd/doğuş kuramını devam ettirmekte[333], diğer yandan ise, anlaşıldığı kadarıyla İslam dünyasında Aristoteles kökenli dört neden kuramını[334] ilk kez ele alıp incelemektedir.

II.2.a. Nedensellik Tartışması: Bilgikuramsal ve Varlıkbilimsel Temeller

Onun felsefi sisteminde nedenselliğe yüklediği merkezi rolü görmek için, nedenselliğin bilgikuramsal/epistemolojik ve varlıkbilimsel /ontolojik önemine ilişkin şu deyişlerine bakmak yeterlidir:

> Neden bulunmaksızın gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin nedeni gerçekliktir (...) Felselenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi, İlk Felsefe'dir. Bununla her gerçeğin nedeni olan İlk Gerçek'in bilgisini kastediyorum. (...) Nedenin bilgisi, nedenlinin bilgisinden daha değerlidir. Ayrıca biz, bilgilerimizin her birinin nedenini bilirsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz."[335]

Fiziki dünyayı, maddi ve oluş-bozuluş dünyası, metafiziği ise madde-dışı ve oluş-bozuluşa uğramayan bir dünya olarak niteleyen Kindî, fiziksel dünya söz konusu olduğunda, tıpkı Aristoteles gibi, dört neden saptar.

Onca bu nedenler, maddesel, biçimsel, etkin ve ereksel

---

332) Bkz. Ebû Ride, "Mukdimde", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içerisinde, Tahkik. M. A. H. Ebû Ride, Kahire ,1978, s.6-7.

333) Bkz. Kindî, *el-Ibane an el-Illc el-Karibc li el-Kevn ve el-Fesad*, *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içerisinde, Tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire, 1950, s.220.

334) Bkz. Kındî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihc*, s.170; Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.170.

335) Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.102

(tamamlayıcı-gâ'î) nedenlerdir. Kindî bu dört nedene, *Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, *el-Ibâne an el-Ilel el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ* ve *Rusûmihe* adlı yapıtlarında değinir ve onları tanımlamaya çalışır.[336] Onca maddesel neden, bir şeyin oluştuğu dayanağa gönderme yapmaktadır. Sözgelimi, dinarın oluşturulduğu altın buna örnek olarak gösterilebilir. Biçimsel neden, bir şeyi o şey yapan surete (forma) işaret eder. Buna örnek olarak, altınla birleşerek ona dinar şeklini veren biçimi gösterebiliriz. Ancak burada, fiziksel dünya söz konusu olduğunda, biçimin, ereği de belirlediğine işaret etmek gerekir. Etkin neden, bir şeyin hareketinin ve değişiminin ilkesini dile getirir. Altına dinar biçimini veren usta gibi. Ereksel-tamamlayıcı neden ise, etkinin edilgin üzerindeki etkisini niçin yaptığını bildiren nedendir. "Ustanın altına dinar şeklini niçin verdiği" sorusu, bizi erek nedene götürür. Bu kasıt, dinardan yarar sağlamak ve onunla bir amaca ulaşmaktır.[337]

Kindî'ye göre anılan dört neden, bilgikuramsal/epistemolojik anlamda dört soruyla ilişkilidir. Zira onca, varlık hakkındaki bilgi dört soruyla soruşturulur. Bu sorular, "Var mıdır?" (hel), "Nedir?" (mâ), "Hangisi?" (eyyu) ve "Niçin?" (lime) sorularıdır. "Var mıdır?" (hel) sorusu, mahiyeti; "Nedir?" (mâ), cinsi; "Hangisi?" (eyyu), mahiyetin faslını; "Nedir?" (mâ) ve "Hangisi?" (eyyu) ikisi birden mahiyetin türünü; "Niçin?" (lime) sorusu ise, tamamlayıcı, erek nedeni soruşturur. Zira "Niçin?" (lime) sorusu, onca, mutlak nedeni soruşturan sorudur.[338] O bu bağlamda şöyle demektedir:

> Biz bir şeyin maddesel nedenine ait bir bilgi elde edince, onun cinsine ait bilgiyi edinmiş oluruz. Biçimine ait bilgiyi edindiğimiz zaman, onun türüne ait bilgiyi edinmiş olu-

336) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.101; Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, s.170; Kindî, *el-Ibâne an el-Ilel el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.218-219.

337) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.101; Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, s.170; Kindî, *el-Ibâne an el-Ilel el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.218-219.

338) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.101.

> ruz. Buna göre, türün bilgisi içinde fasln bilgisi de vardır. Biz bir varlığın, maddesel, biçimsel ve erceksel nedenine ait bilgi edindiğimizde, onun tanımına ait bilgiyi edinmiş oluruz. Zira her tanımlanana ait gerçek, tanımın içinde bulunmaktadır.[339]

Kindî dört nedenin bilgikuramsal/epistemolojik önemine değindiği gibi, anılan nedenlerin varlıkbilimsel/ontolojik önemine de değinir. Onca, doğal nedenler, dört nedenin dışında değilse, o halde fiziksel dünyadaki her oluş ve her bozuluşun nedeni, anılan dört nedende aranmalıdır. Her oluşun, oluş nedeni ve her bozulanın bozuluş nedeni olan bir maddesel neden söz konusudur. Bu da onun oluştuğu ve bozulduğu şeydir. Çünkü madde olmasa, o şeyde oluş ve bozuluş da olmaz. Nitekim onca fiziksel dünyanın aksine Ay-üstü dünyada oluş ve bozuluş yoktur. Zira oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği bir desteğe, mevzuya gereksinim vardır.[340] Aynı durum biçimsel neden içinde geçerlidir. Zira biçimin madde ile birleşmesi sonucunda, oluşun, ayrılmasında ise, bozuluş meydana geldiği bilinmektedir.[341] Etkin nedene gelince Kindî, bizim onun aracılığıyla, erek nedene ulaştığımızı söylemektedir. Çünkü onca erek neden, ya etkin nedenin üstünde, onu belli bir eylemi işlemeye iten bir şeydir veya etkin nedenin kendisidir.[342]

II.2.b. Etkin Neden: Nedensellik Bağlamında Metafizikle Fizik Arasındaki Fark

Kindî'ye göre, etkin nedeni, metafizik anlamda ele aldığımızda, onu eylemi işlemeye iten kendisi dışında hiçbir neden söz konusu değildir. Onun etkinliği başkasından değildir. Etkin nedenle ereksel nedenin aynı olduğu durumda, etkin neden mevcut değilse, erek neden de mevcut değildir.[343] O şöyle demektedir:

---

339) Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.101

340) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an el-Ille el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.218.

341) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an el-Ille el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.218.

342) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an el-Ille el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.218-219

343) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an el-Ille el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.218-219

Etkin neden yoksa erek neden de yoktur.[344]

Kindî, etkin neden söz konusu olduğunda, İslami inancı gereği fizikle metafizik arasında güçlü bir ayrım yapmaktadır. Onun yaptığı bu ayrım, üç hususta kendini açığa vurur.

İlki, etkin neden olarak ilk nedeni tanımlamasıdır. Onca ilk neden, yaratıcı etkin, değişikliğe uğramayan ve her şeyin ereği olan ve erek ile nitelenmeyen varlıktır. Zira her şeye biçimini ve buna bağlı olarak ereğini veren odur[345] O, ilk neden anlayışıyla sudûrcu teoriyi benimsediği izlenimi uyandırsa da, tavrını yoktan yaratmaktan yana koyar ve şöyle der:

> Demek ki, her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere, bir etkilenme durumundadır. Şu halde İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin durumlara varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde varoluşun nedeni gerçek Bir'dir. O, birliğini başkasından almış değildir. Aksine O, özüyle birdir. Varlık kazanan şey ezeli değildir; ezeli olmayansa yaratılmıştır. Yani varoluşunun nedeni vardır. Varoluşun nedeni, ilk Gerçek Bir olduğuna göre, yaratmanın nedeni de İlk Gerçek Bir'dir. Hareketin ilkesi olan neden, yani hareketin ilk ilkesi olan hareket ettirici, etkin nedendir. İlk Gerçek Bir, varoluş hareketinin yani etkilenmenin nedeni olduğuna göre, tüm varlıkların yaratıcısıdır. Madem ki, ancak birlik niteliği taşıyan şeylerin varlığı söz konusudur, o halde birlikleri varlıkları demektir. Birlik ayrılacak olsa, varlık hemencecik yıkılıp yok olur. Öyleyse Gerçek Bir, ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir. Bir şey onun koruması ve gücü dışında kalacak olsa derhal yıkılıp yok olur."[346]

İkinci ayrım, gerçek etkin-mecazi etkin ayrımında karşımıza çıkar. Nitekim, Kindî'nin J. Philaponus ve İslam kelamcıları gibi, Aristoteles ve Proclus tarafından savunulan Helenistik öncesiz evren görüşüne karşı çıkması ve yoktan yaratmadan yana

344) Bkz. Kindî, *el-İbâne an el-İlle el-Kâribe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.219.

345) Bkz. Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, s.113.

346) Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.161.

tavır alması onu, "gerçek etkin neden ile mecazi etkin neden" arasında bir ayrım yapmaya iter. Onca gerçek etkin, yoktan var edendir, ilk gerçek eylem ise, var olanları yoktan varlık alanına çıkarmaktan ibarettir. Yaratma olarak nitelenen bu eylem, her nedenin ereği olan Tanrıya özgüdür. Gerçek neden olan ve nedeni bulunmayan Tanrı, hiçbir şeyden etkilenmeden varlıkları var etmiştir. Yaratılmış varlıkların neden diye isimlendirilmeleri onca, mecaz yoluyladır, onların etkin diye isimlendirilmeleri bu açıdan bir hakikat içermez; zira onlar özleri itibarıyla ele alındıklarında edilgindirler.[347] Kindî, ilk nedenden başlayan kozmik oluş zincirini nedensel süreçle açıklarken şöyle der:

> Ondan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazî etkin adı verilir. Yani bunların hepsi, gerçek anlamda edilgin durumundadırlar. Bunlardan ilki, Yaradan'dan etkilenmiş, sonra da birbirini etkilemişlerdir. (...) Bunlardan ilki etkileşir, ondan da bir başkası. (...) Böylece en son edilgine ulaşılır. İlk edilgin, başkasını etkilediği için ona mecazi anlamda etkin denilmiştir. Çünkü o edilginliğin yakın nedenidir. İkincisi de öyledir; o da üçüncüsünün edilginliğinin yakın nedenidir. Böylece son edilgine değin inilir.[348]

Üçüncüsü, yakın ve uzak neden ayrımında billurlaşır.[349] Aristoteles gibi, evreni Ay-altı ve Ay-üstü diye ikiye ayıran Kindî, Ay-üstü evreni, oluş ve bozuluşa uğramayan ve dairesel olarak hareket eden, canlı-nefs sahibi akıllı varlıklar alanı olarak görmekte; Ay-altı evreni ise, hava toprak, su ve ateşten oluşan dört kök ve sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi niteliklerinden ve bunların bileşiklerinden ibaret saymaktadır. Onca, ne dört kök ne de dört nitelik oluş ve bozuluşa uğrar, sadece oluş ve bozuluş, bunların bileşiklerinde meydana gelir.[350] Bu bileşikler, canlı ise nefs sahibi, cansız ise tabiat/doğa sahibidir-

347) Bkz. Kindî, *el-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve el-Fâ'il en-Nâkıs Ellezi Huve bi el-Mecâz*, s.183-184.

348) Bkz. Kindî, *el-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve el-Fâ'il en-Nâkıs Ellezi Huve bi el-Mecâz*, s.184.

349) Bkz. Kindî, *el-İbâne an el-İlle el-Kariibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.219.

350) Bkz. Kindî, *el-İbâne an el-İlle el-Kariibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.219-221.

ler. Nefs, canlılardaki hareket ve hareketsizliğin; tabiat/doğa ise, cansızlardaki her türden hareket ve hareketsizliğin nedenidir. Onca Ay-altı evrende geçerli olan oluş ve bozuluşun biricik uzak etkin nedeni Tanrıdır ve o, nedenler nedeni , yani ilk nedendir. Oluş ve bozuluşun yakın nedeni ise, feleklerin yeryüzüne nispeti ölçüsünde, Tanrının iradesine bağlı eylemleridir. Bu hareketler, Ay-altı evrendeki unsurlarda, ısı değişikliklerine yol açarak, onların değişimi kabul etmesini sağlarlar. Feleklerin kendileri, dönüş hızları, uzaklık ve yakınlıkları, değişimin farklılaşmasının nedenidir.[351]

Bu öğretisiyle Kindî, gökyüzüne, gezegen ve yıldızlara Ay-altı evrendeki oluş ve bozuluşta belli bir işlev yükler ve Peter Adamson'un deyişiyle, Tanrıya duydukları aşktan kaynaklanan göklerin hareketini, âdeta Tanrısal inayetin aracısı olarak görür. Bu anlayışta, Ay-altındaki her şeyin, yıldızlar tarafından meydana getirilmekte olduğu, yıldızların ise Tanrı tarafından hareket ettirildiği tarzındaki bir yaklaşımın yanı sıra, Tanrısal inayetin tümelliğine dair bir kabul ve Tanrının inayetinin akli-deneysel bilim yoluyla anlaşılabileceği, hatta öngörülebileceğine dair bir tasdikle de karşı karşıya olduğumuzu belirtmek gerekir. Tanrı hareketin başlatıcı kaynağıdır ve bu hareket, sadece onun yakın etkisi, yani gökler arcılığıyla daha uzak etkilere, yani bize ve bizim yaşadığımız Ay-altı evrene iletilebilir.[352]

II.2.c. Nedensellik Bağlamında Kozmos: Varlıkbilimsel Düzen ve Temeli

Kozmik varlığı tam teşekküllü canlı bir organizma gibi tasarlayabileceğimizi ifade eden Kindî[353] evrende, nedensel-hiyerarşik- ereksel bir düzen görmektedir. Onca bu düzenin ana nedeni, ilk yönetici (müdebbir el-evvel) olan Tanrıdır.

351) Bkz. Kindî, , *el-Ibâne an el-Illeٔ el-Kâribe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.224 vd.

352) Bkz. Peter Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulu", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007, s.49.

353) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an Sucûd el-Cirm el-Aksâ*, s.260.

Kindî'ye göre, ilk yöneticiye bağlı olarak her yönetenin bir yönetcni, her etkinin bir etkini, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli, her nedenin bir nedeni bulunmaktadır. İlk yönetici, hikmeti gereği, evrenin düzen ve tertibini sağlamak için, ikincil nedenler aracılığıyla her şeyi kendisine boyun eğdirmiştir.[354]

Kindî, kozmosta gördüğü düzeni, hem mantıksal hem de deneysel açıdan kanıtlamaya çalışmaktadır. Onca ilk nedenden başlayan ve biri diğerini gerektiren kozmik süreç, evrendeki düzenin ve Tanrısal inayetin temelini oluşturur ve bu, evrenin tesadüfün ürünü olmadığının kanıtıdır.[355] Nitekim o, Tıpkı Aristoteles gibi şöyle demektedir:

> Tabiatta anlamsız ve nedensiz bir şey yoktur.[356]

O, özellikle, göksel etkilerin yeryüzündeki oluş ve bozuluş üzerindeki etkisine değinirken, hem düzene hem de bu düzenin gözlemsel kanıtlarına değinir. Sözgelimi, onca, havanın ve mevsimlerin, göklerin özellikle de Güneş'in hareketine bağlı olduğunu gözlemlemekteyiz.[357] Diğer yandan Kindî, insanların görünüş ve karakterlerinin de, dünyanın neresinde yaşadıklarına bağlı olarak değişiklik gösterdiğine işaret etmekte ve bunu da göksel etkilere bağlamaktadır.[358]

Kozmik nedensel zincire mantıksal açıdan yaklaştığında, Kindî, dört temel ilkeye değinir.

Bunlardan ilki, teselsülün imkânsızlığı düşüncesidir. Onca, nedensel zincir sonsuza dek geriye gidemez; bu oluşu imkânsızlaştırır.[359]

İkincisi, bir şey, kendi kendisinin nedeni olamaz. Çünkü bir şey kendi kendisinin nedeni olunca, varlığı kendi varlığının nedenlisi olmuş olur. Bu da bir şeyin varlığının kendisi olmadı-

354) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an el-Ille el-Karîbe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.215-216.
355) Kindî, *Kitâb el-Kindî fi Kitâb el-Kindî fi el-Felsefe el-Ûlâ*, s.141-142.
356) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an Sucûd el-Cirm el-Aksâ*, s.254.
357) Bkz. Kindî, *el-Ibâne an el-Ille el-Karîbe li el-Kevn ve el-Fesâd*, s.232 vd.
358) Bkz. Peter Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulu", s.48.
359) Kindî, *Kitâb el-Kindî fi Kitâb el-Kindî fi el-Felsefe el-Ûlâ*, s.142.

ğını gösterir. Bir şeyin kendi varlığı kendisi olursa, o, o değildir, o, odur anlamına geldiğinden, mantıksal bir çelişki ortaya çıkar.[360]

Üçüncüsü, hiyerarşik düzende, neden nedenlinin dışındadır, ondan öncedir ve neden nedenliden üstündür.[361]

Dördüncüsü ise, neden ortadan kalkarsa nedenli de ortadan kalkar.[362]

Görüldüğü gibi, Kindî, İslam dünyasında, ilk felsefi dünya görüşü oluşturmuş ve bu dünya görüşünde nedensellik düşüncesine merkezi bir rol vermiştir. Bilgikuramsal/epistemolojik açıdan, nedensellik düşüncesini bilginin ve bilimin temeline oturtmuş, varlıkbilimsel/ontolojik açıdan ise, varlık ve oluşun hiyerarşik olarak açıklanmasında ve evrende gözlemlenen düzenin temellendirilmesinde ona dayanmıştır. Zira onun evreninde ilk nedenden başlayarak her şey birbirini gerektirmekte, Ay-üstü evren, Ay-altı evren üzerinde etkide bulunmaktadır. Hiyerarşik düşüncesini temellendirirken, Kindî'nin fizikle metafizik arasında ayrım yapmaya çalışması, nedenin sonucundan önce ve üstün olduğunu belirtmesi, her şeyin bir ereğinin olduğu ve nihai ereğin Tanrı olduğunu söylemesi ve Tanrının dışındaki diğer etkin nedenleri gerçek değil, mecazi etkin olarak nitelemesi ve gerçek eylemi yoktan yaratma olarak görmesi oldukça dikkate değerdir. Onun nedenselliğe yüklediği bilgikuramsal/epistemolojik ve varlıkbilimsel/ontolojik işlev ile, hiyerarşik evren kurgusu, Meşşai/Aristotelesçi gelenek içerisinde gelişerek devam etmiş, yoktan yaratma anlayışı ile, etkin ve mecazi özne ayrımı ise, Gazzâlî üzerinde derin izler bırakmıştır. O'nun Tanrıyı her şeyin varlığının ve sürekliliğinin nedeni olarak görmesi ve ikincil nedenlere, mecazi olarak nitelese de, belli bir işlev vermeye çalışması, kendi dünya görüşünde din ve felsefe arasında kurmaya çalıştığı uzlaşının bir yansıması olsa gerektir.

---

360) Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.124-125.

361) Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.142-143.

362) Bkz. Kindî, *el-İbâne an Sucûd el-Cirm el-Aksâ*, s.260.

II.3. Fârâbî: Felsefî Geleneğin Sistemleşmesi

Fârâbî (ö. 950),[363] Fahri'nin deyişiyle, İslam dünyasında Yeni-Platonculuğun ağır bastığı oldukça kompleks metafizik bir sistem kuran, Arapçada Yeni Platonculuğu dizgesel olarak ifade eden ilk simadır.[364] Kuşkusuz Fârâbî öncesi Kindî gibi düşünürlerde de, Yeni-Platoncu öğeler yer yer karşımıza çıkmaktadır; ancak bu öğelerin sistematik bir dizge olarak karşımıza çıkması Fârâbî'de görülür. Özellikle onun sudûr sürecini açıklayış tarzı, yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilen, fakat gerçekte Yeni-Platoncu filozoflara ait olduğu anlaşılan yapıtlardan derin izler taşımaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Plotinus'un *Eneades*'inin IV-V-VI. bölümlerinin bir özeti olduğu anlaşılan *Kitâb el-Usulucya (Theologie)* ile Proclus'un bir yapıtının özeti olduğu söylenen *Kitâb el-Hayr el-Mahz veya Kitâb el-Esbâb (Liber de Causis)* adlı yapıtı, hem Fârâbî'nin hem de ondan sonra Meşşaî/Aristotelesçi geleneği sürdüren düşünürlerin esin kaynağı olmuş gibidir. Kuşkusuz nedensellik sorunu açısından ele alındığında, bunlara ek olarak, Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* kitaplarını da anmak gerekir.

Fârâbî'nin neden kavramı ve nedensellik anlayışını anlamak için, önce onun Yeni-Platoncu gelenekten köklü izler taşıyan sudûr kuramını[365] ele almak, bu kuramın metafizik bağlamda determinist/belirlenimci karakterini ortaya koymak, ardından ise, fiziksel dünyadaki nedensellik anlayışına bakmak gerekmektedir. Böylesi bir yaklaşım, onun oluş sürecine bütünsel açıdan yaklaşmak ve fiziksel dünyada gözlenen nedensellik ilişkisinin metafiziğe uzanan varlıkbilimsel/ontolojik köklerini görmek açısından da önem taşımaktadır. Konuya sistematik açıdan yaklaşmak gerekirse, Fârâbî oluş

363) Bkz. Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999, s.9 vd; İsmail Yakıt, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002, s.139 vd

364) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.103.

365) Bkz. David C. Reisman, "Fârâbi ve Felsefe Mufredatı", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Kure Yayınları, İstanbul, 2007, s.64.

sürecini ve buna bağlı olarak nedensellik anlayışını, ilk nedene bağlı Yeni-Platoncu anlayışa dayanarak temellendirmeye çalışmaktadır. Bu temellendirmede, Tanrı-evren ilişkisi ve Aristoteles kökenli, Ay-üstü ve Ay-altı evren ayrımı merkezi bir işlev yüklenmektedir.

II.3.a. Nedensiz ve Nedenli Varlık: Ay-üstü Evrende Nedensel Zorunluluk

Varlığı, mantıksal açıdan özü itibarıyla "varlığı mümkün" ve özü itibarıyla "varlığı zorunlu" olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî'ye göre[366], özü itibarıyla mümkün varlığın üç temel niteliğinin bulunduğunu söylemek olasıdır.

İlki, onun yokluğunun düşünülmesinin mantıksal açıdan imkânsızlık taşımamasıdır.

İkincisi, varlığının bir nedene dayalı olmasıdır.

Üçüncüsü ise, varlık ve mahiyetin birbirinden ayrı olmasıdır.[367]

Zorunlu varlığa gelince, eğer onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa, bu durum, böylesi bir varlığın, kendi özü itibarıyla mümkün, başkası itibarıyla zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Fârâbî'ye göre, mümkün varlığın hangi türü olursa olsun, onların varlıklarına dayanak oluşturan nedensellik zinciri sonsuza dek sürüp gidemeyeceği gibi, devir biçimindeki kısırdöngü de imkânsızdır. Öyleyse, mümkün varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir. Onca bu varlık, özü itibarıyla zorunlu olan ilk varlıktır, bir diğer deyişle o, varlık ve özü aynı olan Tanrıdır.[368] Fârâbî'nin anlayışına göre, zorunlu varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum, mantıksal imkânsızlığa yol açar. Bu yüzden, onun varlığının hiçbir nedeni yoktur, varlığını başkasından alması da olası değildir. *Metafizik* anlamda, müm-

366) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fi el-Mantık ve Mebâdi, el-Felsefe el-Kadîme*, Kahire, 1910, s.4.

367) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.4-5.

368) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.4-5.

kün varlıklar evreninde var olan her şeyin ilk nedeni odur.[369] Fârâbî, Tanrının nedensiz varlık olduğunu anlatmak için şöyle demektedir:

> O'nun varlığının nedeni yoktur. O'nun varlığı başkası sayesinde olmaz; O, nesnelerin varlığının ilk nedenidir. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak bulunması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam olması, madde, etkin ve erek gibi nedenlerden uzak bulunması ve en mükemmel varlık olması gerekir.[370]

Fârâbî'nin zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımında, mümkün varlık nedenli varlık olarak ortaya çıkmakta ve o, mümkün varlığın varoluşunu hiyerarşik ilkeler zinciriyle ilk neden olan nedensiz varlığa, yani Tanrıya bağlamaktadır:

> Varlığı oluşturan ilkeler altı sınıf olup, bunların da belli başlı hiyerarşik düzeni vardır. Bu hiyerarşik düzenin her biri, o sınıflardan birini içine alır. Hiyerarşik düzende ilk sırada İlk Neden, ikinci sırada ikincil nedenler, üçüncü sırada da madde bulunmaktadır. Birinci sırada bulunan İlk nedenin, birden fazla olması mümkün olmayıp, O yalnızca birdir, tektir; fakat diğer hiyerarşik sıraların her birinde varolanlar çoktur. Bunların üçü cisim olmadıkları gibi, cisimde de bulunmazlar. Bunlar da İlk Neden, ikinci derecede nedenler ve etkin akıldır. Geri kalan üçü de cisimde bulunup, kendileri cisim değildirler. Bunlar da, nefs, biçim ve maddedir."[371]

II.3.b. Nedensellik Bağlamında Sudûr Süreci ve İkincil Nedenler

Fârâbî'nin düşünce sisteminde, nedensiz olan ilk nedenden ikincil ilkeler (sevânî) ve diğer varlıklar hiyerarşik bir düzen içerisinde nasıl var olmaktadır ve ikincil nedenlerin varoluştaki

---

369) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.4; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, Beyrut, 1994, s.22; Fârâbî, Erâ Ehl el-Medine el-Fâdıla, Beyrut, 1995, s.25.

370) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.4

371) Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.21-22.

rolü nedir? Bu soru, Fârâbî'nin neden ve nedensellik anlayışını kavramak için çözümlenmesi gereken bir sorudur. Fârâbî'nin bu soruya nasıl yanıt verdiğini görmek için onun sudûr kuramını ve bu kuramda, neden-sonuç ilişkisine yüklediği işlevi özlü bir biçimde ortaya koymak gerekmektedir. Fakat tam bu bağlamda şu soruya da bir yanıt bulmak gerekmektedir: Kelamcılar ve bir filozof olarak Kindî, yoktan yaratmaktan yana tavır alırken Fârâbî, neden sudûr kuramına yönelmektedir? Kanımızca bu soru, önemlidir, zira kelamcılarla Meşşaî/Aristotelesçi filozoflar arasındaki temel kırılmalara işaret etmektedir. Kaya'nın Fârâbî maddesindeki verileri[372] değerlendiren Cevizci'ye göre bunun dört nedeni bulunmaktadır:

1. Tanrı mutlak anlamda birdir, oysa evren tam bir çokluk ve çeşitlilik sergiler. Evrenin doğrudan ilahî yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa, o zaman Tanrının özünde de çokluk bulunduğu düşünülebilir ve bu durum, O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Dolayısıyla Fârâbî, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi ilahî birliğe zarar vermeden açıklayabilmek için, Plotinos'un "Bir'den ancak bir çıkar" hipotezine başvurmuştur.

2. Varlığın yine sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa, zaman kavramından kaynaklanan bazı problemler de ortaya çıkabilir. Sözgelimi yaratma bir eylem olup, bir süreçte gerçekleşir. Öte yandan, madde, hareket ve dolayısıyla değişme olmadığında, zamanın varlığından söz edilmesi anlamlı olmaz. Yine burada, "eğer evren sonradansa, Tanrı ondan önce ne yapıyordu" diye bir soru akla gelebilir. Bir şey yapmıyor idiyse eğer, bu kez âtıl ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar.

3. Problemle ilgili bir diğer husus, evrenin sonradan olması durumunda mantıksal olarak, Tanrının evreni yaratmadan önceki iradesi ile yarattığı andaki iradesi arasında bir fark olacağına işaret eder. İrade bakımından olan bu değişiklik, Tanrının özünde de bir değişmenin olabileceğini akla ge-

372) Bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *İslam Ansiklopedisi*, DV Yayınları, C.XII, İstanbul, 1995, s.145-162.

> tirir ki, bunu da Tanrı kavramıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak, "neden Tanrı belli bir anda varlığı yaratma iradesi göstermemiştir, acaba O'nun daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o an kullanmasını gerekli kılacak başka bir güç ve irade mi vardı" türünden sorular pekala sorulabilir.
>
> 4. Fârâbî'nin yoktan yaratma dogmasına karşı türeme/sudûra başvurmasında, etkili olan bir diğer neden de, muhtemelen kötülük kavramına makul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Tanrı ile ilgisinin bulunmadığını göstermektir."[373]

Fârâbî, anılan gerekçelerle benimsediği anlaşılan ve sudûr kuramı adı verilen bir öğretiyle, nedenli varlıkların nedensiz olan zorunlu varlıktan nasıl çıktığını, bir diğer deyişle, çokluğun Bir'den nasıl meydana geldiğini ve kozmik hiyerarşik düzenin nasıl oluşup işlediğini bir sistem dahilinde ortaya koymaya çalışmaktadır. O, Plotinus'dan gelen bir anlayışla "birden ancak bir çıkar" ilkesini genel geçer bir ilke sayarak, Tanrı ile maddi dünya arasına felsefede "akıl", dinde melek adı verilen ikincil varlıkları (sevânî) koyarak sudûr sistemiyle yaratılışı ve kozmosu temellendirmeye çalışmaktadır.[374] Fârâbî, sudûr kuramını ortaya koyarken, İslam dinsel bildirilerinde Tanrıya ilişkilendirilen yaratma eylemine ne anlam yüklediğini açıkça ortaya koyarak şöyle demektedir

> Onun bilgisi ve rızası olmaksızın, varlık ondan tabii/doğal bir yolla sudûr etmiş değildir. O, özünü bildiği ve bu ideal varlıkla iyilik düzenin ilkesi O olduğu için, eşya O'ndan çıkmıştır. (zuhûr) Şu halde bildiği şeylerin var olmasının nedeni, O'nun bilgisidir. Onun nesneleri bilmesi zamana bağlı bir bilme değildir. Varlığa süreklilik verip, yok olmamasını sağlamak anlamında O, her şeyin var oluşunun nedenidir. Yoksa bu, nesneler yok olduktan sonra ona soyut bir varlık verir anlamına gelmemektedir. İlk yaratılanın

373) Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001, s.131-132.

374) Bkz. Fârâbî, *Uyun el-Mesâ'il*, s.6 vd.; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.21 vd; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s.45 vd

> nedeni O'dur. Yaratma, yani "ibda" eylemi, varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, ilk yaratıcının özünden başka hiçbir nedenin etkisi söz konusu değildir. Onun varlıkla ilişkisi ya onların aracısız yaratıcısı olması veya O'nunla nesneler arasında bir aracı bulunsa da, onların ilk nedeni olmasıdır. O, öyle bir varlıktır ki, eylemlerinin niçini/ereği yoktur; yaptıklarını da başka bir şey için yapmaz.[375]

Onca, nedensiz ilk varlıktan, "Bir'den bir çıkar" ilkesi gereği ilk sudûr eden şey, kozmik bir ilke olan ilk akıldır. Tanrıdan doğrudan, aracısız sudûr eden tek varlık odur ve Fârâbî'nin sisteminde birlikten çokluğa, ruhsal olandan maddesel olana uzanan süreçte merkezi bir işlev yüklenmektedir.[376] Zira Tanrı, çokluk içermemesine rağmen, nedene bağlı olan mümkünler çokluktan yoksun değildirler. İşte Tanrının kendi özünü bilmesi, bu ilk varlığın doğrudan ondan çıkmasına neden olmuştur.[377] Zira Tanrının bilmesi nesnesini var etmesi anlamına gelmektedir.

Şu halde Fârâbî'nin düşünce sisteminde bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir. Böylelikle Fârâbî, evreni zamanda öncesiz kılmakta; Tanrının evrene olan önceliğini özsel bir öncelik olarak görmektedir.[378] İlk aklın kendisini ve varlık nedeni olan Tanrıyı zorunlu olarak düşünmesinden, ikinci akıl sudûr eder. Bu ilk aklın kendi özünü Tanrıdan aldığı zaruretle zorunlu olarak düşünmesinden en uzak feleğin biçimi olan nefsi; kendisini, kendi özündeki imkân ile düşünmesinden de en uzak feleğin cismi sudûr eder. Feleğin biçimi olan nefs, aynı zamanda onun ereği ve yetkinliğidir. O halde Fârâbî'ye göre ilk akıldan üç şey sudûr etmektedir.

> Bunlar, ikinci akıl, birinci feleğin biçimi, yani nefsi, birinci feleğin cismidir.[379]

---

375) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.6.

376) Ekz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.7; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s.52.

377) Ekz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.6 vd.; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.26; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s.45 vd.

378) Fârâbî, *Fusûs el-Hikem*, s.71.

379) Ekz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâil*, s.7 Fârâbî, *Era Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s.52 vd.

Bundan sonra her akılda anılan üç varlık, yaratma yoluyla sudûr etmektedir. İkinci akıl da, ilk akla göre zorunlu, özü itibariyle mümkün bir varlıktır. Bu aklın Tanrıyı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Üçüncü aklın Tanrıyı düşünmesinden dördüncü akıl, kendisinin zorunluluğunu düşünmesinden Satürn (Zuhal) yıldızının nefsi yani biçimi; mümkün olduğunu düşünmesinden de Satürn'ün maddesi meydana gelmiş olur. Dördüncü aklın Tanrıyı düşünmesinden beşinci akıl, kendisinin zorunluluğunu düşünmesinden Jüpiter'in (müşteri) nefsi, mümkün olduğunu düşünmesinden de Jüpiter'in maddesi meydana gelir. Bu şekildeki bir formülle onuncu akıl ve sırasıyla birinci felek, sabit yıldızlar küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay'ın nefsleri ve cisimleri meydana gelmiş olur.[380]

Fârâbî'de ilk akıl, dokuz feleğin ve gezegenlerin akılları da dahil olmak üzere akılların sayısı konusunda yer yer tutarsızlıklar olsa da, genel olarak 10 oldukları anlaşılmaktadır.[381] Çünkü Fârâbî Yunan astronomlarının özellikle de Batlamyus'un benimsediği evrenin yeryüzü etrafında öncesiz olan dairesel hareketle dönmekte olan dokuz gökküresinden oluştuğu şeklindeki kuramı takip etmektedir.[382] Akıllar ve nefsler, tıpkı Aristoteles'te karşılaştığımız gibi, Tanrıya duydukları aşk ve sevgi nedeniyle, bu hareketi başlatmışlardır. Nefs, feleğin doğrudan hareket ettiricisidir. Ama o, gücünü akıldan alır, akla duyduğu arzuyla hareket eder. Olgunluğa ve Tanrıya ulaşma arayışı bu aklın feleğini harekete geçirir. Çünkü o, sureti gereği olgunluğa ve Tanrıya ulaşma arzusu duymaktadır. Fârâbî'nin sisteminde bir bütün olarak aşağı olan, üstün olana ve hepsi birden "kendisi hareket etmediği halde hareket ettirici olan Bir'e" arzu duyarlar.

380) Bkz. Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medine el-Fâdıla*, s.52-54; Bkz. David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s.64-65.

381) Bkz. Mehmet Dağ, "Fârâbînin İki Yapıtı", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.14-15, Samsun, 2003, s.38-39.

382) Bkz. David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s.65.

Ona göre, her bir feleğin kendi aklı ve nefsi vardır.[383] Onuncu akıl, Ay küresinin aklıdır ve Ay-altı evrendeki işleri idare eder. Bu bağlamda ay-küresinin aklını Cebrail'le ilişkilendiren Fârâbî, ona Ay-altı evrende, hem insanın bilgiye ulaşmasında hem de oluş ve bozuluşta, yani dört unsur (hava, toprak, su ve ateş), madenler, bitkiler ve akıl sahibi olan (insanlar)-olmayan hayvanları idare etmede[384] etkin bir işlev yükler ve ona vâhib es-suver (biçim verici) adını da verir.[385]

II.3.c. Nedensel Süreç: Fiziksel Evren ve Göksel Etkiler

Fârâbî'ye göre, bu etkin akıl, bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin, bir yönüyle de gökler aracılığıyla dört unsurun var oluşunun nedenidir. Hava, toprak, su ve ateşten oluşan dört unsurdan ve bunların nitelikleri olan yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve nemlilikten çeşitli karışımlar meydana gelir. Ay-altı evrenin varlık nedeni, töz olmaları bakımından bu dört unsurdur, ve bunlar göksel etkilerle, yeteneğin ve koşulların belirlediği oranlarda, maddi karışımı meydana getirirler ve bu karışım, bitki, hayvan ve insan nefsini kabul edecek bir kıvama gelince onlara türsel biçimleri etkin akıl, yani biçim verici aracılığıyla iletilir. Yine aynı akıldan, yani etkin akıldan cisimleri meydana getirmek üzere madde ile birleşen çeşitli biçimler sudur eder. Ay-altı evren, sadece bir dizi değişik türden biçimin madde ile birleşmesi veya maddeden ayrılması sonucu oluşmaktadır. Değişme için gerekli sıcaklığı ve soğukluğu göksel etkiler, özellikle Güneş sağlar. Bütün akıllar ayrı ayrı Ay-altı evrene uygun hareketler meydana getirirler.[386] Bu şekilde, Fârâbî'nin düşüncesinde fizik, kozmoloji ile kaynaşmış, Ay-üstü, Ay-altı evrene bağlanmış olur.

Şu halde Fârâbî'ye göre, ilk nedenden başlayan ve Ay-altı ev-

383) Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s.65 vd.

384) Bkz. David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s.65.

385) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.8; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.23 vd.; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fadıla*, s.55 vd.

386) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.8; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.23 vd.; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fadıla*, s.55 vd.

rene değin uzanan sudûr sürecinin, Ay-üstü evren bölümü zorunluluk içeren bir süreçtir ve bu süreçte neden-sonucunu zorunlu kılmakta ve her şey dikey bir hiyerarşi içinde yetkinliği ve ruhsallığı gittikçe azalan bir süreç içerisinde var olmaktadır. Nitekim Fârâbî, sudûr teorisiyle açıkladığı evreni bir bütün olarak idare edenin Tanrı olduğunu ve orada gözlemlenen nedensel ve amaçsal düzenin onun inayetine işaret ettiğini söylemektedir.[387] Onca, insan fıtratı, her şeydeki, tertip, düzen ve inayeti, doğal olarak bilmek istemektedir.[388] O, aynı tertip, düzen ve bunların temeline oturan inayeti, evrende gördüğü varlık hiyerarşisine de yaygınlaştırmakta ve şöyle demektedir:

> Bütün evreni idare eden Tanrı'dır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Evrenin parçalarından hiçbir şey, Onun inayeti dışında değildir. (...) Tümel inayet, bütün parçalara yaygındır. Evrenin her parçası ve her parçanın durumu, en uygun ve en sağlam bir şekilde, yerli yerine konmuştur.[389]

II.3.d. Fiziksel Evren: Determinizm mi, İndeterminizm mi?

Acaba, Fârâbî'ye göre, Ay-üstü evrende dikey bir surette yapılanan nedensel zorunluluk Ay-altı evren için de geçerli midir? Başka bir deyişle, modern felsefi terminoloji ile söylediğimizde, Fârâbî'nin fiziksel dünyası determinizm-indeterminizm süreğeninde nerede konumlanmaktadır? Nedenlerin sonuçları üzerinde etkide bulunabilmeleri için hangi koşullar gerekmektedir? Bu soruya yanıt bulmak için Fârâbî'nin Ay-üstü evrenini, Ay-altı evrenle nasıl ilişkilendirdiği ve fiziksel dünya için hangi türden nedenleri temele aldığına özlü bir biçimde bakmak gerekmektedir.

---

387) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.18; Fârâbî, *el-Cem Beyn ei-Re'yeyi el-Hakîmeyn*, Beyrut, 1997, s.64.

388) Bkz. Fârâbî, *Kitâb el-Hurûf*, metin ve çeviri bir arada, Çev. Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2008, s.80.

389) Fârâbî, *el-Cem Beyn ei-Re'yeyi el-Hakîmeyn*, s.64

Fârâbî'ye göre Ay-altı evrende, Ay-üstü evrenin aksine hem dikey hem de yatay nedensel süreç geçerlidir ve Ay-altı evrende hareket ve hareketsizliğin ilkesi, ya tabii ya da iradidir. Nefs sahibi varlıklarda bu yatay nedensel ilke, onların ereklerini de belirleyen nefs; fiziksel nesnelerde ise, fiziksel nesnelerin ereklerine işaret eden tabiatdır.[390] Dikey nedenlerin egemen olduğu, etkin ve ereksel nedenin işlevsel olduğu Ay-üstü evrenin aksine, ay altı evrende, oluş ve bozuluş söz konusudur ve fiziksel dünyada bu oluş ve bozuluşta Aristoteles kökenli dört neden öğretisi merkezi bir rol yüklenir. Bunlar, maddesel, biçimsel, etkin ve ereksel nedenlerdir.[391] Maddesel neden, sedirin yapıldığı tahtada olduğu gibi maddesel dayanağı, biçimsel neden, sedir dememize neden olan dört köşeli biçimi, etkin neden sediri yapmak için eylemde bulunan marangozu, ereksel neden ise öznenin, yani marangozun oturmak vb. için sediri yapma amacını, yani niçin sorusunu[392] gündeme getirir. Ama burada, Fârâbî'nin düşünce sisteminde biçimin erekle ilişkisi ve ereğin de etkin nedenle olan bağı gözden ırak tutulmamalıdır.[393]

Fârâbî, anılan dört nedeni açıklarken, elbise, kılıç, sedir, şarap gibi yapay şeylerden örnek verdiği gibi, Dünya, Güneş, Ay gibi doğal cisimlerden de örnek verir. Fârâbî'ye göre, anılan nedenler yapay cisimlerde, tabii cisimlere oranla daha açıktır ve kolayca bilinebilir, oysa doğal cisimlerde anılan nedenleri saptamak, ancak kıyas ve kesin bilgi veren burhân ile bilinebilir. Fakat Fârâbî'ye göre bu durumu genellememek gerekir; zira yer yer yapay nesnelerde de, kimi nedenler ilk bakışta kolayca görülemeyebilir. Sözgelimi şarap, yapay olarak var edilmiştir, onun biçimi yani, sarhoş edici kuvveti duyulmaz, bunun varlığı ancak işi ve etkisi ile bilinir. Aynı durum ilaçlar ve panzehir gibi diğer

390) Bkz. Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.10.

391) Bkz. Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.60 vd.; Fârâbî, *ed-Da'vâ el-Kalbiyye*, *Fârâbî* içinde, Hz. H. Z. Ülken ve K. Burslan, Kanaat Kitabevi, Ankara, trs, s.122; Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, Beyrut, 1997, s.67 vd.

392) Bkz. Fârâbî, *Kitâb el-Hurûf*, s.133 vd.

393) Bkz. Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.60 vd.; Fârâbî, *ed-Da'vâ el-Kalbiyye*, s.122; Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, s.67 vd.

şeyler için de söylenebilir.[394]

Fârâbî'ye göre anılan dört neden fiziğe özgüdür, metafizik alanda, etkin nedenden söz edilse de, bu fiziksel anlamda etkin nedenden tümüyle farklıdır. Çünkü Fârâbî, tıpkı Kindî'de gördüğümüz gibi, İslam dinsel bildirilerini dikkate alarak, fizik ve metafizik alan arasında köklü bir ayrım yapmaktadır.[395] Onca, tabiat sahibi varlıklar eylemlerini zorunlu olarak, irade sahipleri ise seçimli olarak meydana getirirler. Ancak Fârâbî'nin sistemi bir bütün olarak irdelendiğinde tıpkı Kindî'de olduğu gibi, gerek tabii/doğal gerekse iradi etkinlerin, eylemlerini yerine getirmelerinde Ay-üstü evrenin, yani dikey nedenlerin belli bir etkisinin bulunduğunu, Ay-üstü evrenin Ay-altı evrende Tanrısal inayetin yaygınlaşmasında aracı olduğunu söylemek gerekir. Nitekim o bu göksel etkiyi şöyle açıklamaktadır:

> Gökyüzünde görülen parlak cisimler, yeryüzündeki varlıklar üzerinde, onların yapısına göre, bir etkide bulunurlar. Bu durum Güneş'in ısısından, Ay ve Venüs'ün ışıklarının tutulması ve bunların etkilerinin yeryüzünde görülmesinden anlaşılmaktadır. Bu etkiler, başka bir şeyle değil, yalnız onların parlak ışıkları aracılığıyla gerçekleşmektedir. (...) Gök cisimlerinin, bizzat ışıklarıyla veya başkasından aldıkları ışıklarla yeryüzüne etki ettikleri yadsınamaz.[396]

Fârâbî bu göksel etkiyi açıklarken, yer yer Sabii kökenli düşünürlerde karşılaşıldığı gibi, göksel cisimlerin nitelikleriyle yerdeki cisimlere etki ettiklerini, bu nedenle onların doğuş ve batışları, birbirlerine yaklaşıp uzaklaşmaları, kavuşum ve geri dönüşleriyle de yeryüzünde etkide bulunduklarını kaydetmektedir.[397]

Acaba dikey göksel etkilere maruz kalan yatay yersel nedenler, Ay-üstü evrende olduğu gibi determinist bir karakter taşımakta mıdır? Yani Ay-altı evrende neden sonucunu zorunlu kılmakta

394) Bkz. Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, s.68 vd.

395) Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm*, s.67 -78.

396) Fârâbî, *Makâle fî mâ Yesilihu ve mâ lâ Yesilihu min Ahkâm en-Nucûm*, *el-Amal el-Felsefiyye* içinde, Beyrut, 1992, s.291-292.

397) Bkz. Fârâbî, *Makâle fî mâ Yesilihu ve mâ lâ Yesilihu min Ahkâm en-Nucûm*, s.291 vd.

mıdır? Fârâbî'nin bu soruya verdiği yanıtı, gözler önüne serebilmek için Ay-altı evrende söz konusu ettiği rastlantı kavramını bir parça açmak gerekmektedir. Öncüsü Aristoteles gibi Fârâbî, rastlantıyı açıklamadan önce, evrende meydana gelen olayları iki ana öbeğe ayırmaktadır.

Bunlardan birincisi, nedeni belli olan ve zorunluluk ilkesine göre gerçekleşen olaylardır. Bunların nedenleri, Aristoteles'in de belirttiği gibi etkin, maddi, biçim ve erek olmak üzere dört nedene indirgenmektedir.[398] Çünkü Fârâbî de tıpkı Aristoteles gibi, oluş ve bozuluş evreninde ister tabii/doğal, isterse iradi olsun, meydana gelen her olayın mutlaka bir nedeni olduğu görüşündedir[399]. Sözgelimi, karın erimesinin nedeni, ısının artması; ısının artmasının nedeni ise Güneş'tir. Ancak Fârâbî, nedeni bilinen olayları, Kindî'ye paralel olarak yakın ve uzak olarak tekrar ikiye ayırmaktadır. Sözgelimi onca, Güneş ışınlarıyla havanın ısınması gibi birçok olayda saptanan ve anlaşılıp bilinen nedenler, yakın nedenlerdir. Uzak nedenler ise, bazen anlaşılır, bilinir ve saptanabilir türdendir, bazense gizli/meçhul olarak kalabilir. Sözgelimi dolunay, tam deniz üzerinde bulunduğunda, bol yağmur yağar, ot bollaşır ve hayvanlar onu otlayıp semirir. Buna bağlı olarak insanlar da onlar üzerinden bol kazanç sağlayarak zengin olurlar. Fârâbî'ye göre, bu olaylar arasındaki nedensel ilişkiler, anlaşılır ve saptanabilir türdendir. Buna rağmen, evrende meydana gelen olaylarda, son derece uzak nedenlerin etkili olabileceği gerçeği yadsınmaz. Bunlar çok uzak oldukları için saptanamaz; bu yüzden o türden olayların, mümkün meçhul türünden rastlantı sonucu meydana geldiği sanılır. Nitekim, Güneş'in bazı sulak bölgeler üzerinde, bulunması buharlaşmaya, yükselen buhar yoğunlaşarak yağmura, yağmur zararlı unsurlara, onlar da bedenlerin bozulup yok olmasına yol açar. Nihayet bu ölen insanların mirasına konanlar, zengin olurlar. Fakat bu kimselerin anlattığımız olaylar sonucunda zengin olduğunu bilmeyen bir kişi, zengin olmalarının fal, kehanet veya bunlara

398) Bkz. Fârâbî, *el-Da'âvâ el-Kalbiyye*, s.122 vd.

399) Bkz. Fârâbî, *el-Da'âvâ el-Kalbiyye*, s.122 vd.

dayalı hesap işlemleri ya da cisimler ve ilinekler arasındaki ilişkilerde olduğunu sanır. Böylece o kimse, sağlıklı akla sahip hiç kimsenin kabul edemeyeceği bir iddiada bulunmuş olur.[400]

İkincisi, nedeni bilinmeyen ve rastlantıyla ortaya çıkan olaylardır. Fârâbî yakın-uzak neden ayrımına bağlı olarak, uzak nedenleri tam olarak bilemeyişimizin, onları farklı biçimlerde açıklamamıza neden olduğunu söyleyerek, adeta uzak nedenleri araştırmada dikkatli olmak, hemen onları rastlantı ve talihle açıklamamak gerektiğinin altını çizmek istemektedir.[401] Fakat bu, Fârâbî'nin rastlantıyla oluşan olayların hiç olmadığına inandığı anlamına gelmemektedir. Zira ona göre, bazı olaylar vardır ki, onlar rastlantı diyebileceğimiz ve tamamen ilineksel olup özünlü olarak bilinen bir nedeni bulunmayan olaylardır[402]. Sözgelimi, Güneş doğarken veya batarken bir insanın ölmesi bu tür bir olaydır. Bu olayın nedenini Güneş'e bağlamak mümkün değildir. Bunlardan birincisi, yani Güneş'in doğması ve batması bilinmeye ve kontrol altına alınmaya uygun olup, onu kavramak mümkün olabilir. İkincisini, yani o anda ölümüyse, bilmeye, kontrol altına almaya ve kavramaya çalışmak mümkün değildir[403]

Fârâbî'ye göre, rastlantı sonucu oluşan olayların bulunması, Tanrısal hikmete de uygundur; zira rastlantı sonucu meydana gelen olaylar olmasa umut ve korku da yok olur. Nitekim o, şöyle demektedir:

> Evrende rastlantı sonucu meydana gelen olaylar olmasaydı, insanların geleceğe yönelik korku ve umutları ortadan kalkardı. Bunlar ortadan kalkınca, ne insansal ne dinsel ne de siyasal olaylarda düzen kalırdı. Çünkü korku ve umut olmasaydı, hiç kimse yarın için çalışmazdı, halk başkanlarına itaat etmez, başkan da halkını gözetip korumaz, hiç kimse

400) Bkz. Fârâbî, *Makâle fi mâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkâm en-Nucûm*, s.286 vd.

401) Bkz. Fârâbî, *Makâle fi mâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkâm en-Nucûm*, s.286.

402) Bkz. Fârâbî, *Şerh el-Fârâbî li-Kitâb Aristûtâlis fi el-İbare*, Tahkik, Wilhelm Kutsch- Stanley Marrow, Beyrut, 1986, s.86.

403) Bkz. Fârâbî, *Fâzilet el-Ulûm ve es-Sınâ'a*, Haydarâbad, 1948, s. 3

> başkasına iyilik etmezdi. Ayrıca, Tanrıya itaat eden de olmaz ve asla iyilikte bulunulmazdı. Zira yarın olacak olan her şeyi kesinlikle bilen birisinin gayret göstermesi, yarar elde edemeyeceğini bildiği şeyin zorluklarına katlanmak anlamına geldiğinden, aptallık sayılırdı.[404]

Bu sözlerinden hareketle Fârâbî'nin fiziksel evrende, bir diğer deyişle Ay-altı evrende, katı determinizme karşı çıktığını ve ılımı bir determinizm içerisinde olduğunu çıkarsamak mümkündür.[405] Çünkü Fârâbî, meydana gelen olayları önceden bilinen ve bilinemeyen olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kuşkusuz onun bu ayrımı beşeri düzeyde yapılmış bir ayrımdır, onun Tanrısal sistemi, yani Tanrı paradigması açıdan böyle bir ayrımdan söz edilemez; zira o mutlak bilgi sahibidir.

Görüldüğü gibi Fârâbî, Ay-üstü evrende nedensel zorunluluktan söz etmekte, Ay-altı evrende her şeyin bir nedeninin bulunduğunu ve oradaki her şeyin belli bir ereğe doğru yöneldiğini savunsa da, beşeri düzeyde, talih ve rastlantı sonucu ortaya çıkan olaylardan da söz etmektedir. O, bütün nedenlerin üstünde, her şeyin ereği olan ilk nedeni, yani Tanrıyı görmekte ve her şeyi, doğrudan ondan çıkan ilk akıl hariç, dolaylı olarak ondan kaynaklandığını söylemektedir. Başka bir deyişle, varlığı ve varlığın sürekliliğini doğrudan Tanrı vermekte, ikincil nedenler ise, sadece mahiyetin oluşmasında ikincil bir rol üstlenmektedir. Ancak Fârâbî'nin düşünce sisteminde, bazen ara nedenler denilen sebeplerden meydana gelen, fakat ya ereği olmayan ya da ereği tam olarak bilinemeyen şeylerin meydana geldiği de görülmektedir ve Fârâbî'ye göre, bu da bir realitedir. Onca bu tür durumlar, ilineksel olup, maddenin yetkinliği kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Fiziksel dünyada, ilineksel de olsa, şans ve talihe dayalı olayların gerçekleşmesi, Fârâbî'nin zorunluluk, nedensellik ve determinizm konusundaki düşüncesinin ana çerçevesini belirlemekte, onu tıpkı Aristoteles gibi metafizik düzlemde ereksel-

404) Fârâbî. *Makâle fî mâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkâm en-Nucûm*, s.286-287.

405) Bkz. İlhan Kutluer, *Determinizm*, DİA, IX, İstanbul, 1994, s.217

mekânist bir anlayışta olsa da, fiziksel evrende, ılımlı erkselci-determinist anlayışınlan yana tavır almasına yol açmaktadır. Zira maddenin alıcılığı, yeteneği ve diğer nesnel koşullar ve bu arada ereği ve nedeni tam olarak bilinmeyen şans ve talih, onca, önemsenmesi gereken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

II.4. İbn Sînâ: Felsefi Geleneğin Zirvesi

İslam dünyasında, Yeni Platoncu ve Meşşaî/Aristotelesçi geleneğin zirvesi olarak nitelenen İbn Sînâ (ö. 1037),[406] oluşturduğu felsefi sisteminde Fârâbî'ye çok şey borçludur. Nitekim otobiyografik bir rivayet, onun Fârâbî'ye çok şey borçlu olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu rivayete göre, 40 kere okuduğu ve hemen hemen ezberlediği halde ne kastettiğini anlayamadığı Aristoteles metafiziğinin sırlarını ona, Fârâbî'nin *Aristoteles'in Metafiziğinin Amaçları* adlı yapıtının açıklamasıdır.[407] Kozmoloji, psikoloji, akıl kuramı, peygamberlik görüşü gibi konularda Fârâbî'ye benzer doktrinler geliştiren[408] İbn Sînâ'nın, neden kavramı ve nedensellik sorununda da ona çok şey borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen, bir gerçeğin altını çizmek gerekir. Bu gerçek, İbn Sînâ'nın neden kavramı ve nedensellik sorununu ele alırken daha geniş bir perspektif sunması ve Fârâbî'de dile gelen anlayışı bir adım öteye taşımasıdır.[409] Zira o nedensellik sorununa geniş bir yer vermekte, sorunu fizik ve metafizik bağlamda ayrıntılı ve ince ayrımlara yer vererek tartışmaktadır.

İbn Sînâ'nın neden kavramı ve nedensellik sorununa yaklaşımını çözümlemek için, önce neden ve sonuç kavramına bakışını ele almak, neden ve nedenselliğe ilişkin tartışmaların fiziğin mi

406) İbn Sînâ'nın felsefesi ve etkileri için bkz. A.-M. Goichon, *İbn Sînâ, Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993, s.17 vd.

407) Bkz. Kıftî, *Tarih el-Hukemâ'*, Leipzig, 1903, s.416-717

408) Bkz. Macit Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.119 vd.

409) Tam bu bağlamda, İbn Sînâ'nın Meşşaî dönemiyle el-Hikme el-Meşrıkıyye adını verdiği dönem arasında belli bir farklılığın olduğunu ve ikinci dönemde, Aristotelesçi felsefeden belli ölçülerde uzaklaşarak mistik bir dünya görüşüne yöneldiğini kaydetmek gerekir.

yoksa metafiziğin mi konusu olduğu sorunsalına bir yanıt bulmak, dört neden öğretisini irdelemek ve en sonunda ise, sudûr sürecine bağlı olarak neden ve nedensellik ilişkisini sisteminde nasıl uyguladığını ana hatlarıyla çözümlemek gerekmektedir.

II.4.a. Neden Kavramı ve Nedensellik: Bilgikuramsal ve Varlıkbilimsel Temeller

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, İbn Sînâ, gerek Kindî, gerekse Fârâbî'de gördüğümüz gibi, nedensellik düşüncesine hem bilgikuramsal/epistemolojik hem de varlıkbilimsel/ontolojik anlayışında köklü bir yer verir.[410] Nitekim onca, bir şeyi bilmek, onun nedenlerini bilmeyi gerektirdiği gibi, ilk varlık olan Tanrı hariç, diğer tüm varlıklar, var olmaları açısından birtakım nedenlere dayanmaktadır.[411] Bu açıdan İbn Sînâ'da, neden ve nedenselliğin hangi alanın, yani fiziğin mi, yoksa metafiziğin mi konusu olduğu ile, onun varlığının temellendirilmesinin hangi disipline ait olduğu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Onca, neden kavramı ve neden ve sonuç ilişkisinin varlığını kanıtlama yükümlülüğü, doğal dünyada ya da cisimlerde gözlemlediğimiz değişim ve hareketle ilgilenen fizikçiye[412] ait olmayıp, en üstün bilgi, en sağlam bilgi ve bütün varlıkların ilk nedeninin bilgisi[413] ile uğraşan metafizikçiye aittir.[414] Çünkü ona göre, bir disiplin kendi dayanağı durumunda olan ilkeleri kanıtlamayla uğraşmaz, onları kabul eder ve uygular. Zira o, "Her oluşan ve bozulan, her hareketle bulunan, madde ve biçimin birleşmesinden meydana gelen her şey için nedenlerin var olduğu ve bunların maddesel, biçimsel, etkin ve ereksel nedenlerden başkası olmadığını belirttikten sonra, bu konu, doğa bi-

410) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.I, Yay. Haz. E. Demirli-Ö. Turker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.6 ve 35; İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tenbihât*, Çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s.57 ve 124 vd.

411) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.I, s.35 vd.; İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, Yay. Haz. M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yayınları, İstanbul, 2004, s.56 vd.

412) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.5.

413) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.I, s.3.

414) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.I, s.12 vd; İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, cs.16 vd.

limcisinin inceleme sorumluluğunda değil, metafizikçinin inceleyeceği bir durumdur" demektedir.[415] Şu halde fizikçi, neden ve nedensellik ilişkisinin doğasını araştırmaz, onu eylemsel olarak uygular, fakat onu temellendirmek metafizikçinin görevidir. Kuşkusuz bu, fizikçinin neden ve nedensellikle ilgili hiçbir şey söylemeyeceği anlamına gelmez.

Metafizikçinin neden kavramı ve nedensellik ilişkisini kanıtlaması ya da tüketircesine temellendirmesi mümkün müdür? İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği yanıt kanımızca oldukça önemlidir. Zira İslam dünyasında, neden kavramı ve nedensellik ilişkisinin temellendirilip temellendirilemeyeceği konusunda, Eş'arî kelam geleneğinde Bâkillânî'den itibaren yürütülen bilgikuramsal/epistemolojik temelli bir tartışma bulunmaktadır ve filozoflara, bu arada İbn Sînâ'ya cephe alan Gazzâlî, nedenselliğe yönelik tartışmasını bu konu üzerinde geliştirmektedir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın sorunu ele aldığı pasajı aktarmak ve çözümlemek gerekmektedir. O şöyle demektedir:

> Mutlak nedenlerin bilgisi, nedenlerin sonuçları olduğunu öğrendikten sonra ortaya çıkar. Biz nedenli şeylerin varlığının kendilerinden önce gelen şeylerle varlık bakımından ilgili olduklarına hükmederek, nedenlerin nedenliler için varlığını onaylamadıkça, akılda mutlak nedenin varlığı ve bir neden olduğu düşüncesi oluşmaz. Duyular bize sadece bir ardaşıklığın (muvalât) olduğunu gösterir. İki şeyin art arda gelmesi ise, birinin diğerinin nedeni olduğunu zorunlu kılmaz. Duyu ve deneyimin (tecrübe) sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması, bildiğin gibi kesinlik bildirmez. Kesinliğin oluşması, ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin, doğal ve seçilimli olduğunu bilmekle olasıdır. Bu ise gerçekte, nedenleri olumlamaya ve nedenlerin ve illetlerin varlığını kabule dayalıdır. Bildiğin gibi, nedenlerin kabulü ve onayı önsel-açık bir bilgi değil, gözleme dayalı bir bilgidir ve sen bu iki bilgi arasındaki farkı öğrendin."[416]

Anılan pasajda İbn Sînâ, dört hususa dikkat çekmektedir:

---

415) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.59

416) İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.I, s.6.

İlki, nedene sonuçları aracılığıyla ulaşılır.

İkincisi, nedenin onayı, duyular ve deneyimden kaynaklı salt bir kabuldür.

Üçüncüsü, ussal açıdan apaçık olan önsel bilgiler gibi, duyuların ve deneyimin verdiği bilgiler, kesinlik içermemektedir.

Dördüncüsü ise, duyuların bize gösterdiği, sadece nedenle sonucun art ardalığıdır ve bu, neden sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kanıtlamaz.

Macit'inin de belirttiği gibi, İbn Sînâ'nın, aktardığımız pasajında yapığı anılan saptamalar, felsefi açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Bu nedensiz değildir; zira bilindiği gibi, İslam felsefe tarihinde, Aristotelesçi nedensellik anlayışına yöneltilmiş en ciddi eleştirel yaklaşım, daha sonra ayrıntısıyla çözümleyeceğimiz gibi Gazzâlî'ye aittir. İbn Sînâ'nın anılan pasajında gündeme gelen dört temel anlayış düşünüldüğünde, Gazzâlî'nin, filozofların nedensellik ilişkisini eleştirirken, İbn Sînâ'ya neler borçlu olduğu daha yalın bir biçimde anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife* adlı yapıtında, neden ve sonuç arasındaki ilişkinin sadece gözleme dayalı art ardalık ya da yan yanalık ilişkisi olduğunu belirterek, nedenin sonucu var ettiğinin, dolayısıyla ortada varlıkbilimsel/ontolojik bir ilişkinin ve varlıkbilimsel/ontolojik bir zorunluluğun var olduğunun kanıtlanamayacağını ileri sürmektedir. Bunu da neden-sonuç ilişkisinin bilgikuramsal/epistemolojik temeline gönderme yapan duyular ve deneyime bağlı olarak söylemektedir. Yukarıdaki pasajda İbn Sînâ, nedensellik bağının var edici bir etkinliğinin olması konusunun kendiliğinden açık olmadığını ve kesin olarak kanıtlanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Gazzâlî'yi önceleyen bir anlayışın, yine Gazzâlî tarafından eleştirilen İbn Sînâ tarafından irdelenmiş olması oldukça ilgiye değerdir. İbn Sînâ aynı bağlamda, "Duyu deneyimlerinin sunduğu bu tarz verilerin çokluğu nedeniyle, zihnin ikna olması, bildiğin gibi kesinlik bildirmez", derken "bildiğin gibi" ifadesini kullanarak böyle bir anlayışın İslam dünyasında yaygın olduğuna da işaret etmektedir.[417] Anılan

417) Bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Yayınları, İstanbul, 2006, s.120-121.

yorumun ardından Macit şöyle demektedir:

> Filozofun metinlerinde yer alan bu tür işaretlerin, daha sonra Gazzâlî'nin felsefî determinizm ve nedensellik eleştirisine katkı sağlamış olabileceğini de göz önünde tutmak gerekmektedir.[418]

II.4.b. Dört Neden Öğretisi ve Neden Olma Tarzları

İbn Sînâ, bilgikuramsal/epistemolojik açıdan deneysel bir temele indirgediği neden kavramı ve nedensellik ilişkisi ile ilgili olarak neler söylemektedir? Bu sorunun yanıtı, onun dört neden öğretisi, nedenleri sınıflaması ve nedenlerin nedensellik tarzlarını ele alışında karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı Aristoteles ve diğer Meşşaî/Aristotelesçi filozoflarda olduğu gibi, ona göre de, dört nedenden söz etmek olasıdır. Bunlar maddesel, biçimsel, etkin ve ereksel nedenlerdir.[419] İbn Sînâ anılan nedenleri, iki ana öbeğe ayırmaktadır.

Onun oluşturduğu ilk ayrım, nedenleri, içsel ve dışsal olarak iki ana kategoriye indirgemektedir. O, şöyle demektedir:

> Bunların dışında bir nedenin olmadığı açıktır. O halde biz deriz ki: Bir şeyin nedeni ya o şeyin varlığına dahildir ve varlığının bir parçasıdır ya da böyle değildir. Onun varlığına dahil ve varlığının bir parçası ise, ya yalnızca bu parçanın o şeye ait olmasından, onun eylemsel (bilfiil) olması gerekmez, aksine sadece gizil (bilkuvve) olması gerekir ve madde diye adlandırılır; ya da bu parçanın varlığı, onun eylemsel oluşudur ki, bu durumda o parça biçimdir. Neden, o şeyin varlığının bir parçası değilse, bu durumda, ya kendisi için olunandır ya da değildir. Eğer kendisi için olunansa, erektir. Eğer kendisi için olunan değilse, bu durumda kaçınılmaz olarak ya o şeyin varlığı, o nedenle ancak ilintisel olmak suretiyle nedenden olacaktır. Bu durumda, neden etkindir; yahut da o şeyin varlığı, neden olmak suretiyle

418) Muhittin Macit, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesi*, s.120-121

419) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, Yay. Haz. E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s.1; İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.59; İbn Sînâ, *el-İşarât ve et-Tenbihât*, s.125 vd.

> nedenden olacaktır ki, bu durumda da neden, o şeyin öğesi ve konusudur. Öyleyse ilkelerin tamamı bir yönden beş, bir yönden dörttür. Çünkü sen, kabul edici olan ve şeyin bir parçası olmayan unsuru, parçası olan unsurdan farklı bir şey olarak alırsan ilkeler beş olur. Bunların ikisini, gizillik ve yetenek anlamında ortaklıkları nedeniyle, tek bir şey olarak alırsan ilkeler dört olur. Parça olan kabul edici anlamındaki unsuru, biçimin değil, bileşiğin ilkesi olarak almalısın.[420]

İbn Sînâ'nın nedenler konusunda yaptığı bir diğer ayrım, varlığın nedenleri ile mahiyetin nedenleri arasındadır. Bu ayrım, onun ister basit ister bileşik olsun nesneler dünyasındaki varlıklar için yaptığı varlık-mahiyet ayrımının bir uzantısıdır.[421] O, "Bir şeyin varlığının nedeniyle mahiyetinin nedeni ayrıdır" diyerek, üçgenin üçgen olabilmesi için üç kenar ile bir alana gereksinimi olduğunu söylemekte, bunları ise, üçgenin mahiyetini oluşturduğunu ifade etmektedir. Onca, bunlar, âdeta üçgenin maddesel nedeni ile biçimsel nedeni gibidirler.[422] Şeyin varolabilmek için mahiyetinin dışında başka bir nedene daha muhtaç olduğunu belirten İbn Sînâ, bu nedenin şeyin mahiyetinin destekleyicisi olmadığı gibi, onun bir parçası da olmadığını kaydeder[423] ve ekler:

> Varlığı bakımından ise o, bunlardan başka olan diğer bir nedenle ilgilidir ki, o, üçgenin kurucu nedeni ve tanımının bir parçası değildir. Bu da etkin neden veya etkin nedenin neden olmasına neden olan ereksel nedendir.[424]

Madde ve biçimi içsel ve mahiyetin, etkin ve erek nedeni ise,

---

420) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.2-3.

421) Bkz. Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasıreddin Tûsî*, s.53 vd.; Therese-Anne Druart, "Metafizik", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Kure Yayınları, İstanbul, 2007, s.370 vd.

422) Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tenbihât*, s.126; Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasıreddin Tûsî*, s.53.

423) Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tenbihât*, s.126, Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasıreddin Tûsî*, s.55-56.

424) İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tenbihât*, s.126.

dışsal ve varlığın nedeni olarak gören İbn Sînâ'ya göre, en temel nedenler arasında yer alan etkin nedenin, fizik ve metafizik açıdan ele alındığında anlamı ve işlevi farklılaşmaktadır.[425] Fizik açıdan bakıldığında, o, bir başkasında harekete neden olan, o şeyi gizillikten edimselliğe çıkaran nedene gönderme yapmaktadır. Sözgelimi, doktor, ister kendisini isterse başkasını tedavi etsin, tedavi hareketinin başlangıç ilkesidir.[426] Onca, genel anlamda, hareketin ilkesi ise, ya hazırlayıcı ya da tamamlayıcıdır. Hazırlayıcı olan ilke, sözgelimi, spermi hazırlayıcı dönüşümlerle hareket ettiren neden gibi, maddeyi belli bir biçimi almaya uygun hale getiren ilkedir. Tamamlayıcı olan ilke ise, hazırlayıcı olan ilkenin aksine, uygun hale gelmiş maddeye biçim verendir. İbn Sînâ'nın sisteminde bu biçim veren tamamlayıcı ilke, doğal nesnelerin dışında bulunan ayrık bir ilkedir. İbn Sînâ'ya göre, doğa bilimcisi, ilke olarak bir hazırlayıcı bir de biçim verici ilke olduğunu kabul eder, ama bunu araştırmaya yönelmez. Kuşkusuz, hem hazırlayıcı hem de tamamalayıcı neden, hareketin ilkesi konumundadır. Zira tamamlayıcı, gerçekte gizillikten eylemselliğe çıkarandır; yardımcı olan ise, sadece hareketin başlangıcı olması bakımından hareketin ilkelerinden sayılabilir.[427]

İbn Sînâ, hazırlayıcı ve tamamlayıcı etkin ilke düşüncesiyle, doğal düzlemdeki etkin neden ile, en genel anlamda var edici ya da varlık verici olan etkin ilkeyi birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, gerçek etkin, bir başka şeye varlık verir ve bu varlık da o başka şeyin özünden değildir, yani onun dışındadır.[428] Bu ayrım aslında, onun metafizik sistemine zemin hazırlamaya dönük bir ayrımdır. Zira İbn Sînâ, Aristoteles gibi metafizik etkin nedeni, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici ve salt hareketin ilkesi olarak görmemekte, anılan ayrımla Aristoteles'in düşüncesine İslami anlayış doğrultusunda yeni bir boyut eklemektedir. Zira İslam'da metafizik etkin neden, sadece hareketin ilkesi olarak

425) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.2 vd

426) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.59-60.

427) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.60.

428) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.4.

değil, aynı zamanda varlığın temel, ana ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu, yalın bir biçimde ortaya koyan İbn Sînâ şöyle demektedir:

> Metafizikçi filozoflar, etkin ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi, yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, evren için, Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve varlık vereni kastederler. Oysa, doğal etkin nedenler, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermezler.[429]

İbn Sînâ'ya göre kimileri, etkin nedene, bir şeyin yokluktan sonra var olması için muhtaç olunduğunu, şey var olduktan sonra neden ortadan kalkarsa, o şeyin nedene muhtaç olmadan kendi başına varlığını sürdüreceğini sanmışlardır. Bu kimselere göre nedenler, yalnızca önceli oluşun (hudûs) nedenlerinden ibarettir ve onlar sonuçlarıyla beraber değil, sonuçlarından öncedir. İbn Sînâ bu savı yanlış bulmaktadır; çünkü onca önceli olduktan sonra varlık, ya zorunlu ya da mümkün varlıktır. Bu, zorunlu varlık olamaz, zira bu durum zorunlunun yaratılmış olmasını gerektirir. Oysa öncelinin kendisi, özü gereği zorunlu varlık olmaz. Mümkün olanın ise, başkasıyla var olduğu açıkur. Bu takdirde, mümkün olan tüm şeyler, kendileri dışında bir şey nedeniyle zorunlu olmaktadır. Diğer bir husus, önceli varlığın dışarıdan bir nedenle, varlığını sürdürmesi gerektiğidir. Burada İbn Sînâ varlık vermenin yetmediğini, varlık verilen şeyin sürekliliğini sağlayan bir etkin nedenin de olması gerektiğini söylemeye çalışmaktadır. Onca, bu etkin neden Tanrıdır.[430] O, *Şifâ* adlı hacimli yapıtının, hakikat ehlinin her neden sonucuyla birliktedir görüşü hakkında kuşkunun giderilmesi ve etkin neden hakkında doğrunun açıklaması adlı bölümün girişinde şöyle demektedir:

> Baba oğuldan sonra, bina, ustasından sonra ve ısı ateşten sonra devam eder zannedilmesinin nedeni, gerçekte nede-

429) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.2.

430) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.5-6.

> nin ne olduğunu bilmemekten kaynaklanan bir karıştırmadır. Çünkü usta, baba, ateş gerçekte söz konusu nedenlilerin varlığını sürdürmesinin nedeni değildir. Binayı yapan usta, söz konusu binanın ne varlığının ne de varlığını sürdürmesinin nedenidir.[431]

Şu halde İbn Sînâ'ya göre, hem varlık veren hem de varlığın sürekliliğini sağlayan metafizik ilke olan etkin nedendir. İbn Sînâ etkin nedenin neden olma tarzlarını ele aldığında, özünlü –ilintisel, yakın-uzak, özel-genel, tikel-tümel, basit-bileşik, gizil-eylemsel etkin gibi pek çok alt ayrıma başvurduğu görülür.[432]

İbn Sînâ'nın sisteminde, maddesel neden, oluş ve bozuluşun dayanağını, konusunu teşkil etmektedir ve içsel ve mahiyetin nedenleri arasında yer almaktadır. Zira maddesel neden, bir şeyin varlığının parçasıdır ve o şeyi gizil olarak o şey yapar ve o şeyin varlığının gizil olarak kendisine yerleştiği şeye işaret eder.[433] Onun sisteminde madde gizil haldedir ve onun gerçek varlığı, onu eylemsel kılan biçim ile birliktedir. Maddesel nedeni anlamak için, yazı için temel teşkil eden levhayı, sedir için konu teşkil eden tahtayı, gümüş vazo için gümüş madenini düşünmek yeterlidir. Bu örneklerin de işaret ettiği gibi, maddesel neden, bir şeyin aslını, yapıldığı şeyi ifade etmektedir. Bu ana çerçevenin dışında İbn Sînâ, özsel-ilineksel, yakın-uzak, özel-genel, tikel-tümel, yalın-bileşik, gizil-edimsel gibi maddi neden konusunda alt ayrımlar yapar.[434] Bu ayrımların amacı, maddesel nedenin neden olma tarzlarını ayrıntısıyla ortaya koymaktır.

Biçimsel neden, İbn Sînâ'ya göre, tıpkı madde gibi bir şeyin mahiyetine ait içsel bir nedendir ve o şeyi, eylemsel olarak o şey yapmaktadır.[435] Bu açıdan İbn Sînâ'nın sisteminde, maddenin varlığı, şeyin eylemsel oluşu için yeterli değildir; zira o, salt gizilliği ifade eder. Bir şeyin ne ise o olması, maddeyi gizillikten

---

431) İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.9.

432) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.68 vd.

433) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.1.

434) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.70 vd.

435) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.1

edimselliğe çıkaran biçim ile söz konusudur. Fakat ona göre biçim, gemiyi hareket ettiren iki şeyden biri gibi, etkin nedenin bir parçasıdır; ancak o, kendisinden ve maddeden bileşen şeyin biçimsel nedenidir; şu halde biçim, maddenin biçimidir, fakat maddenin biçimsel nedeni değildir; zira o, maddenin dışında, ondan farklı bir nedendir.[436] İbn Sînâ, tıpkı etkin ve maddesel nedende olduğu gibi, neden olma tarzlarını dikkate alarak biçimsel nedeni, özünlü-ilintisel, uzak-yakın, özel-genel, yalın,-bileşik, gizil-eylemsel biçimsel nedenler olarak sınıflandırır.[437]

Ereksel nedene gelince, İbn Sînâ'ya göre, tıpkı etkin neden gibi, o da dışsaldır ve bir şeyin varlığının nedenleri arasındadır. Zira o, kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği nedene, yani niçin sorusuna gönderme yapmaktadır.[438] İbn Sînâ ereksel neden söz konusu olduğunda, tıpkı etkin neden gibi, fizikle metafizik arasında ayrıma başvurmaktadır. Bu ayrım, fiziki dünyada her şeyin ve her nedenin bir ereğe göre hareket etmesine karşın, metafizik ilke olan etkin nedenin herhangi bir ereğinin olmamasında açığa çıkar. Zira İbn Sînâ'ya göre, ilk neden olan Tanrı hiçbir şeyi erek edinmez; aksine her şey onun yüceliğini göstermek içindir.[439] O şöyle demektedir:

> Ereksel neden her ne kadar diğer nedenlerden sonra gelmekte ise de, düşünce olarak onlardan öncedir. Ayrıca erek nedeni bulunan varlıkla ilgili olarak o, etkin nedene dönüşebilir. Zorunlu varlığın bu tür nedenlerden uzak bulunduğu sabit olduğu gibi, O'nun sıfatlarının da bir (ereksel) nedeni yoktur.[440]

Ereksel nedenin neden olma tarzlarını ele aldığında, onun, özünlü-ilintisel, yakın-uzak, özel-genel, tikel-tümel, yalın-bileşik, gizil-eylemsel ereklerden söz eden İbn Sînâ, her şeyin

436) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, s.3.

437) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.71.

438) Bkz. İbn Sînâ, Şifa, *Metafizik*, C.II, s.2.

439) Bkz. İbn Sînâ, *er-Risale el-Arşiyye fi Hakâik et-Tevhid ve İsbât en-Nübüvve*, Tahkik: I. Hilal, Kahire, trs, s.23.

440) İbn Sînâ, *er-Risale el-Arşiyye*, s.23-24.

sonul ereğini Tanrı olarak görmekte, biçim ve biçimsel nedenin erek nedenle ilişkisine dikkat çekmektedir.[441]

İbn Sînâ, anılan dört nedenin birbiriyle göreli ilişkisine ve bağına da değinmektedir. O, etkin neden ile ereksel neden arasındaki ilişkiyi ele aldığında şöyle demektedir:

> Etkin neden bir yönden ereğin nedenidir; nasıl böyle olmasın ki? Ereğin varoluş nedeni, etkin nedendir. Erek neden de bir yönden etkin nedenin eylemde bulunma nedenidir. Nasıl böyle olmasın ki? Zira etkin neden, ancak bir erek için eylemde bulunur, aksi takdirde bulunmazdı. Dolayısıyla erek neden, etkini etkin olmaya sevkeder. Bu nedenle, "neden egzersiz yapıyorsun", denildiğinde, "sağlık için" denilir ve bu da doğru yanıt olur. Tıpkı "niçin sağlıklısın', diye sorulduğunda, "egzersiz yapmığım için" denilmesi gibi. Egzersiz sağlığın etkin nedenidir. Sağlık ise egzersizin erek nedenidir. (...) Etkin neden, ne ereğin erek haline gelmesinin nedeni ne de kendinde ereğin mahiyetinin nedenidir. Ancak ereğin dış dünyadaki varlığının nedenidir. (...) Erek ise, etkinin hem etkin.oluşunun hem de onun neden oluşunun nedenidir. Etkin ise, ereğin neden oluşundaki nedeni değildir.[442]

Tıpkı, erek ve etkin neden arasındaki ilişkide olduğu gibi, karşılıklı etkileşim etkin, biçimsel, ereksel ve maddesel nedenler arasında da bulunmaktadır. İbn Sînâ, bu ilişkinin göreli ve kompleks yapısını, daha sonra Gazzâli tarafından da kullanılacak olan baba ve sperm örneğiyle örneklendirerek şöyle demektedir:

> Bazen etkin neden, biçimsel ve ereksel nedenin mahiyetlerinin tek tek bir mahiyete denk düşmesi olsıdır. Zira babada, spermdeki insanlık biçiminin oluşması için bir ilke vardır. Bu, "her şey babadan değildir, aksine insanlık biçimi babadandır" anlamına gelir. Spermde meydana gelen yalnızca insanlık biçimidir. Spermin kendisine doğru hareket ettiği erek de, sadece insanlık biçimidir. Ancak o, spermin hareketinin kendisinde son bulması açısından ise erektir. Onun bileşiminin kendisinden başlaması bakımından ise, etkin

441) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.72-3.

442) İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.65-66.

> neden olur. İnsanlık biçimi madde ve bileşikle kıyaslandığında biçim olur. Hareketle kıyaslandığı zaman, bir açıdan erek, bir başka açıdan etkin neden olur. Erek neden oluşu, onun hareketin son bulması açısından değerlendirilmesiyledir ki, o çocuktaki biçimdir. Etkin neden oluşu ise, onun hareketin başlangıcı açısından değerlendirilmesi iledir ki, bu da babadaki biçimdir.[443]

İbn Sînâ, ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz dört neden öğretisine, varlık ve oluşu açıklamaya dönük bütüncül sisteminde nasıl bir işlev yüklemektedir? Bunu görmek için, onun varlık ve varoluşu açıklamak için benimsediği sudûr sürecine kabaca göz atmak gerekmektedir.

II.4.c. Sudûr Süreci ve İkincil Nedenler

Öncüsü Fârâbî'ye dayanarak Yeni-Platoncu sudûr kuramını benimseyen İbn Sînâ[444] daha önceki çözümlemelerimizden de çıkarsanacağı gibi, evrendeki her şeyin ilk nedeni olarak Tanrıyı görmektedir. Ona göre, her şeyin, yani varlık ve oluşun gerçek etkin nedeni olan Tanrı, nedeni bulunmayan, özü varlığıyla aynı olan zorunlu varlıktır ve geri kalan diğer varlıklar ise nedenli olan mümkün varlıklardır. Onca bu mümkün varlıklarda, varlık ve öz birbirinden farklıdır. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlıkların, nedensiz zorunlu bir varlıkta durması kaçınılmazdır; aksi bir durum teselsülün imkânsızlığı ilkesine terstir ve yokluğa neden olur.[445]

İbn Sînâ, nedensiz ve nedenli varlık ile, varlık ve özü aynı olan ve varlık ve özü ayrı olan varlık sınıflamasıyla, metafizik ile fizik arasındaki ayrımı derinleştirir. Zira o, bu ayrımla varlık verenin Tanrı olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.[446] Nitekim o, anılan ayrımı, neden bağlamında daha da geliştirerek şöyle der:

---

443) İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.67.

444) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.133 vd.

445) Bkz. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.214 vd.

446) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.I, s.35 vd.; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.16 vd.; Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.153 vd.

> Bilmelisin ki, zorunlu varlığın asla nedeni yoktur. (...) Zorunlu varlığın etkin nedeninin bulunmadığının kanıtı, oldukça açıktır. Eğer varlıkta O'nun bir nedeni bulunacaksa, elbette bu neden, önceli bir neden olacaktır. Halbuki, O zorunlu varlıktır. O'nun etkin nedeninin bulunmadığı sabit olduğuna göre, onun mahiyeti varlığından (inniyet) farklı olamaz.[447]

Ona göre, mümkün varlıklar, yani bir bütün olarak evren, Tanrının kendisini bilmesi sonucu, yani kendi özünü, hem salt akıl hem de bütün varlıkların ilk nedeni olarak bilmesiyle Tanrıdan meydana gelmiştir; zira onun bilmesi var etmesi anlamına gelmektedir.[448] Onun özünde, varlığın meydana gelmesini ya da ondan sudûr etmesini engelleyen bir durum yoktur. Evrendeki her şeyin, Tanrının bilgisi ve rızası doğrultusunda, onun cömertliğinden belli bir hiyerarşi içerisinde, varlıkların inayetini gözeterek meydana gelmesi, İbn Sînâ'ya göre, iyilik düzeni, bu düzenin Tanrının bilgi ve rızası ile açıklanması ise gereklilik ya da zorunluluk olarak nitelendirilir.[449] Şu halde, nedensel zincir, İbn Sînâ'ya göre, kaderin, inayetin ve evrendeki düzenin temelidir:

> O'nun kaderi de, nedenlerle sonuçlar arasındaki zorunlu ilişkiden ibarettir. Onun ne ereği, ne de eyleme sevk eden bir neden vardır. Ayrıca neden bulununca hemencecik sonuç da bulunacaktır. Neden ve sonuç ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde, bu varlığın yaratılışındaki düzen ve Tanrısal hikmet açıkça ortaya çıkar. Yine bu sayede, varlığın olması gereken ideal düzeyde bulunduğu, gerçekte olabilecek yetkinliğinden farklı bir oluşum bulunmadığı anlaşılır. Eğer olandan daha mükemmel bir varlık mümkün olsaydı, bundan başka türlü olamazdı.[450]

Nedensel zincire dayalı varlıklar hiyerarşisinin tepesine zo-

447) İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.18

448) Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.34 vd.

449) Bkz. Ş. Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde Fâil Neden'in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", s.121-137

450) İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.. 339.

runlu varlığı, yani Tanrıyı oluşturan söz konusu anlayış, ruhsal olandan cisimsel olana değin yetkinliği gittikçe azalan ikincil etkin-edilgin nedenler zinciri var sayar. Hiçbir nedeni olmayan ve hiçbir erekle nitelenemeyen Tanrıdan, birliği gereği sadece bir varlık çıkar. Bu varlık İbn Sînâ'ya göre, ilk akıldır. Bu ilk akıl, madde ile suretten oluşmuş bir cisim ya da bileşik değildir; zira durumun böyle olması, Tanrının birliğine zarar verir. Çünkü Tanrı salt akıldır, salt akıl olanın maddenin nedeni olması, onun ruhaniliği ve birliği açısından uygun değildir. Tanrıdan sudûr eden ilk akıl, bir açıdan tek, bir diğer açıdan ise çoktur. Tanrıdan tek bir şey sudûr ettiği için tek, kendisini ve mümkünlüğünü düşünmesi nedeniyle ise çoktur. O, ilki, yani Tanrıyı düşününce ikinci akıl, kendi varlığını düşününce, en uzak feleğin biçimi, yani nefsi; kendisinin mümkün olduğunu düşününce de, en uzak feleğin cismi oluşur. İbn Sînâ'nın sudûr sürecine göre, tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi, onuncu akıl olan etkin akla, bir diğer deyişle, biçim verici ilkeye gelinceye kadar, her bir akıl, aynı işlemi tekrarlamaktadır.[451]

Dikkat edilirse, İbn Sînâ'nın sisteminde, tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi, Tanrı sadece ilk aklın doğrudan etkin nedeni olarak karşımıza çıkmakta, diğer varlıkların ise, dolaylı ya da uzak nedeni olarak belirmektedir.[452] Tanrıdan Güneş ışığının Güneş'ten çıkması gibi çıkan ilk akıl ve ondan düşünme faaliyetiyle zincirleme olarak doğan diğer varlıkların zorunlu bir süreçle, yani determinist olarak var oldukları anlaşılmaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre, neden sonucuyla birliktedir ve neden varsa sonuç da zorunlu olarak vardır.[453] Bu iki durum, hem ikincil etkin nedenleri onaylamakta, hem de evrene özü itibariyle Tanrı önsel olsa da, zamansal açıdan evreni öncesiz kılmaktadır. Daha sonra göreceğimiz gibi bu iki husus, Gazzâlî tarafından eleştiri konusu yapılacaktır.

---

451) Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.34 vd.

452) Bkz. Ş. Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fâil Neden'in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", s.121-137.

453) İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.38; H. Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.213 vd.

II.4.d. Fiziksel Evren: Determinizm mi, İndeterminizm mi?

Acaba İbn Sînâ'ya göre, Ay-altı evrende, tıpkı Ay-üstü evrende olduğu gibi determinist bir süreçten söz etmek olası mıdır? Bu sorunun yanıtını bulmak için İbn Sînâ'nın etkin akıl aracılığıyla Ay-üstüne bağladığı, Ay-altı evrendeki oluşuma nasıl baktığını ortaya koymak gerekmektedir. İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği yanıt, dört neden öğretisi ve hava, toprak, su ve ateş gibi dört kök ile onların nitelikleri olan sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan gözlemlediğimiz varlıkların nasıl meydana geldiği sorunsalında yatmaktadır.[454]

Ona göre, Ay-üstü evrende nedensel zincir ilk etkin neden olan Tanrıdan itibaren dikey ve determinist bir biçimde işlerken, Ay-altı dünyada, nedensel zincir hem dikey hem de yatay bir biçimde işlemektedir. Dikey düzeyde bakıldığında, dört kök ve niteliklerinden bileşik olan cisim, bitki, hayvan ve insanın meydana gelmesinde, tıpkı Sabiilerin ileri sürdüğü gibi, göksel hareketlerin, ayrık akılların ve etkin aklın güçlü bir rolü bulunmaktadır.[455] Bu şu anlama gelmektedir: Dört kök ve nitelikler, göksel etkilerle belli bir biçimi alacak konuma geldiklerinde, onların türlerini ve mahiyetlerini belirleyen biçim, onlara etkin akıl aracılığıyla verilmektedir. Bu, İbn Sînâ'ya göre, onların biçimsel nedeninin etkin akıl olduğu anlamına gelmemektedir, zira etkin akıl sadece mahiyetlerini belirleyen biçimlerinin nedenidir.[456] Zira önce, her şeye varlığını veren etkin neden Tanrıdır. Bu bağlamda onun, mümkün varlıklar için temel kabul ettiği varlık ve mahiyet ayrımını anımsamak ve varlık ve varlığın sürekliliğinin nedeninin Tanrı olduğu anlayışına gönderme yaptığını belirtmek gerekmektedir.

Yatay açıdan ele alındığında, etkin akıl aracılığıyla verilen türsel biçimin etkinliği gündeme gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre,

---

454) Bu konuda analitik bir çözümleme için bkz. S. Hakkı, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fâil Neden'in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", s.121 vd.

455) Bkz. İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.36 vd.

456) Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, Neşr. Mâcid Fahrî, Beyrut, 1985, s.136-137.

cansız varlıklarda türsel biçim, doğa; canlı varlıklarda ise nefs olarak ortaya çıkmaktadır.[457] Onca cansız varlıklardaki doğa, tıpkı Aristoteles'in söylediği gibi, hareket ve hareketsizliğin ilkesidir. Bu nedenle, havaya atılan taş, geri, yani doğal yerine dönmekte, ateş yukarıya doğru hareket etmektedir. Bu, onların tabiatlarına/doğalarına yerleştirilmiş doğal eğilimlerdir. Aynı şekilde canlı varlıklarda ortaya çıkan nefs de, hareket ve hareketsizliğin ilkesidir. Bitkilerde, hayvanlarda ve göksel varlıklarda ve insanlarda gördüğümüz hareketlerin kaynağı, nefstir.[458] Ancak burada, İbn Sînâ'nın sisteminde, tıpkı Aristoteles gibi, türsel biçimin, varlıklarının ereğini de belirlediğini belirtmek gerekir. Acaba Ay-altı varlıklarda bir neden olarak beliren doğa ve nefsin var olma nedeni nedir? İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği yanıt, metafizikçi filozoflar ve tabiatçı filozoflar arasında yaptığı ayrımda belirginleşmektedir. Onca metafizikçi filozoflar, dehriler ve tabiatçıların ileri sürdükleri gibi, nesnelerde gördüğümüz doğanın, tesadüfen ve rasgele oluşmadığını, onu belirleyen ayrık ilkenin bulunduğunu açıkça itiraf etmektedirler. İbn Sînâ'nın bu bağlamda Empedokles ile tartıştığı görülmektedir.[459]

Ay-altı dünyada, dikey ve yatay nedenler, sonuçlarını zorunlu kılmakta mıdır? İbn Sînâ'nın, Ay-üstü evrenin determinist karakterinin aksine Ay-altı dünyada indeterminist ve olumsal fiziksel bir evren doğru kaydığı izlenimini uyandırmaktadır. Bunun iki nedenin bulunmaktadır:

İlki, maddenin alıcılığıyla ilişkilidir. Onca madde tüm yetkinliği kabul edici nitelikte değildir, onun söylemiyle dillendirirsek madde adeta isyankârdır. Bu bağlamda hazırlayıcı ve tamamlayıcı neden ayrımına başvuran İbn Sînâ, gizillikten eylemselliğe geçmede, salt biçimin yeterli olmadığını, maddenin imkânının da etkili olduğunu belirtmektedir. O böylece kötülüğü, eksikliği Tanrıyla değil, madde ve alıcılığı ile ilişkilendirmemiz gerektiği-

457) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, 34.

458) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, 34-35.

459) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.84 vd.; İbn Sînâ, *el-Ertâm el-Ulviyye*, (*Tis'u Resâ'il* içerisinde), Konstantiniyye, 1298, s.30.

ni söylemeye çalışmaktadır.[460]

İkincisi ise, onun tartıştığı talih ve rastlantı sorunsalında karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles ve onu takip eden Fârâbî gibi talih ve rastlantı kavramına yer veren İbn Sînâ, talih ve rastlantı arasında önemli bir fark görmektedir. Ona göre, dilsel açıdan rastlantı talihten daha geneldir. Zira her talihi rastlantıdır, ama her rastlantı talih değildir. Aynı şekilde, talih, kişinin seçimiyle ilişkilendirilip belirsizlikle nitelenirken, rastlantısal olan bütün doğal şeylere ilişkindir.[461] İbn Sînâ'nın sisteminde, rastlantıyı her şeyin temeline oturtan anlayışla, rastlantıyı dışlayan iki uç anlayışın eleştirildiği görülür.[462] O, her ne kadar, "Doğa engellenmedikçe, yetkin ve iyi olmayan bir sonuca neden olmaz; bu yüzden doğa genelde iyi ve yetkin olanı amaçlar ve ona yol açar" dese de, bu onda zararlı olan şeyin olmadığı anlamına gelmez. Ancak bu, ne çoğunlukla ne de süreklidir. Doğada meydana gelen söz konusu olan kusurlu olgular ve nadiren gerçekleşen durumların kimisi, doğal akıştaki eksiklik, çirkinlik ve yetersizlikten kaynaklanırken, kimisi de, fazlalıktan kaynaklanmaktadır.[463]

Şu halde, İbn Sînâ'nın sisteminde, temel olan erekselcilik olsa da, şans ve talih gibi unsurlar, özsel olmasa da ilintisel bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Maddenin alıcılığındaki imkân ile rastlantı ve talihe yer verme, doğal olarak İbn Sînâ'nın fiziksel dünyasında, metafiziğinde olduğu gibi, katı bir determinizm anlayışının egemen olmadığını, onun olumsal bir fiziksel evren imgesine doğru yöneldiğini düşündürtmektedir. Onun, insan özgürlüğünü ve dinde önemli bir yer işgal eden mucizeyi temellendirmesinde bu ılımlı determinizmin ona belli açılardan kolaylık sağladığını söylemek olasıdır.

Sonuç olarak İbn Sînâ, nedensellik ilişkisini kanıtlamanın metafiziğe ait olduğunu, deneysel açıdan nedenin sonucunu zorunlu kıldığının kanıtlanamayacağını ileri süren, Aristoteles'in dört neden

460) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.90.

461) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.82

462) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik* C.I, s 84 vd

463) Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ, Fizik*, C.I, s.90-91.

öğretisini, içsel ve dışsal, varlığın ve mahiyetin nedeni olarak iki ana öbeğe ayıran, metafizik düzlemde, varlığın ve varlığa süreklik veren etkin nedenin Tanrı olduğununun altını çizen bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. O, ikincil nedenlere yer verse ve metafizik düzlemde, determinist bir anlayıştan söz etse de, fiziksel evren söz konusu olduğunda, dört neden öğretisine dayanmakta, dikey ve yatay nedensellik anlayışında, olumsal bir fiziksel dünya imgesine doğru eğilim göstermektedir. Onun böylesi bir sonuca ulaşmasında, maddenin alıcı özelliğinin sınırlılığı, talih ve şansa pozitif bir anlam yüklemesi önemli bir rol üstlenmektedir. O, talih ve rastlantıyı özsel değil, ilintisel bir neden olarak görse de, tıpkı kelamcılar gibi sisteminde mucizeye ayrı bir önem vermekte, ama mucizeyi, kelamcıların aksine, nedensel süreçlere indirgemeye çalışmaktadır.

Meşşaî/Aristotelesçi İslam filozoflarının tipolojik bir yaklaşımla ortaya koyduğumuz neden kavramı ve nedensellik imgesinin hem Aristoteles'ten hem de ona ilişkilendirilen apokrif/sahte yapıtlardan önemli etkiler taşıdığını söylemek gerekmektedir. Onların anlayışına göre, Tanrı her şeyin varlığının ve sürekliliğinin nedenidir: ancak bu ikincil nedenlerin yadsınması anlamına gelmemektedir. Zira biz, Tanrıdan başlayan ve yetkinliği gittikçe azalan nedensel bir hiyerarşiyle karşı karşıyayız. Bu hiyerarşide, metafizik düzlemde tam anlamıyla determinist bir süreç söz konusudur. Oysa fiziksel evrende, bu determinist süreç, maddenin alıcılığı, talih ve rastlantı gibi olgular yüzünden ılımlı bir determinizme dönüşmektedir. Ancak İslam Meşşâîlerince/Aristotelesçilerince benimsenen bu ılımlı determinizmin, erekselci bir determinizm olduğunu, dikey hiyerarşide göksel varlıklara ve ayrık akıllara, Ay-altı evrende ise, cansız cisimlerin doğalarına ve canlı varlıkların nefslerine eylemsel açıdan bir işlev yüklediğini belirtmek gerekir.

Kuşkusuz bu türden bir evren tasarımı daha önce yer yer değindiğimiz gibi, kelamcıların evren tasarımıyla büyük ölçüde çelişmektedir. Bu çelişkinin en açık ifadesini Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt geleneğinde görmek olasıdır. Gelin tartışmayı bir adım öte yaşıyıp, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasındaki Tehâfüt geleneğinde ortaya çıkan tartışmaları irdeleyelim. Ancak irdelememize önce kelam ve felsefe arasındaki temel kırılma noktalarını belirleyerek başlayalım.

III. BÖLÜM

KELAMİ VE FELSEFİ GELENEĞİN ÇATIŞMASI: GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD

III.1. Kelami ve Felsefi Geleneğin Karşı Karşıya Gelmesi

İslam dünyasına, felsefi düşüncenin girişinden itibaren, bu düşünce biçiminin, özellikle fıkıhçı ve kelamcılarca yabancı bir bilim olarak görüldüğü ve çeşitli unsurlarının eleştiriyle karşılandığı bilinmektedir.[464] Bu açıdan, kelam-felsefe karşıtlığının, İslam dünyasında oldukça erken bir dönemde ortaya çıktığı söylenebilir. Anılan durum, felsefe ve felsefi bilimlerle ilgilenenleri, daima savunmacı bir tutum içerisinde kalmaya ve felsefi anlayışlarını, dinin simgesel ifadeleriyle desteklemeye ittiği anlaşılmaktadır. Anılan eleştirel tavır yüzünden, ilk yaratıcı Arap filozofu sayılan Kindî felsefeyle ilgilenmenin dinen meşru/caiz olup olmadığını tartışmak zorunda kalmıştır.[465] Kindî'nin savunmaya dönük tartışması bilebildiğimiz kadarıyla bu konuda öncüdür ve kelamla felsefe arasındaki nedensellik tartışmasına ilişkin geniş bir çerçeve çizebilmek için bir parça üzerinde durulması gerekmektedir. Zira bu tartışma felsefeye niçin muhalefet edildiğinin de ipuçlarını vermektedir. Kindî, felsefenin meşru bir etkinlik olduğunu göstermek için dört argümana dayanır.

İlki, hakikat nereden gelirse gelsin, onu benimsemek gerektiği argümanıdır. Kuşkusuz bu söylem, felsefenin yabancı bir bilim

---

464) Bu konuda zengin bir malzeme için bkz. Ignaz Goldziher, "The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences", Neşr. ve Çev. M. I. Swartz, *Studies on Islam*, New York, 1981, s.185-215; Ali Ebû el Mulhim, *el-Felsefe el-Arabiyye (Müşkilâ ve Hulûl)*, Beyrut, 1994, s.19 vd.

465) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fi el-Felsefe el-Ûlâ*, s.102 vd

olduğu düşüncesiyle eleştiriyle karşılaştığına gönderme yapmaktadır. Bu açıdan Kindî, bilgiye yönelik tarihsel bir perspektif çizerken, geçmişe, geçmişte felsefi birikime katkı sağlayanlara minnet borçlu olduğumuzu söylemekte; geçmiş birikim olmasaydı, hakikate ulaşamayacağımızın altını çizmektedir. Bilginin ilerlemesi konusunda nedensel süreçlere vurgu yapan Kindî, nereden gelirse gelsin, isterse bize karşıt ve uzak milletlerden gelsin, hakikatin güzelliğini benimsemek ve ona sahip çıkmak ve bundan utanmamak gerektiğini söylemektedir. O, eleştirel tavrıyla, geçmiş birikimden yararlanırken, onları dogma gibi izlemekten söz etmemekte, onları doğru aktarmanın ve eksikliklerini tamamlamanın önemine işaret etmektedir. Bu açıdan ona göre, felsefe ve felsefi bilimlere yabancı bir bilim deyip karşı çıkmak anlamsızdır.[466]

İkincisi, felsefeye karşı çıkan insanların niyetlerinin iyi olmadığı argümanıdır. Bu felsefeye muhalefette, bilgisizliğin ve iktidar arzusunun kullanıldığına işaret etmektedir. Onca, felsefeye karşı çıkanların hayvani nefslerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını körelten karanlık, gerçeğin ışığını görmelerini engellemiştir. Bu tür insanlar, haksız yere, işgal ettikleri mevkileri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insani erdemlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Kindî, bu türden insanların aslında dinden yoksun olduklarını, din tacirliği yapıp dini satanların kendilerinin dine sahip olamayacağını söylemekte[467] ve sözünü şöyle sürdürmektedir:

> Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini edinenlere (yani filozoflara) karşı çıkan ve onu kufür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.[468]

Üçüncü argüman, felsefenin söylemiyle dinin söylemi uyuşmaktadır biçiminde özetlenebilir. Kuşkusuz bu söylem, kimilerince dın ve felsefenin çatıştığını dillendirdikleri anlamına

466) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.102-103.

467) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.104.

468) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindî fî el-Felsefe el-Ûlâ*, s.104

gelmektedir. Kindî'ye göre, ilahiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye aracı olan her şeyin bilgisi ile, tüm zararlardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisini imleyen felsefenin alanına girmektedir. Onca, peygamberin Tanrıdan getirdiği bilgiler de tümüyle anılan türden bilgilerdir.[469]

Kindî'nin kullandığı dördüncü argüman ise, felsefeyi reddedenin de felsefe yaptığı anlayışına dayanmaktadır. Onca felsefe, neden göstermeye dayalı bir etkinlik olduğundan, ona karşı çıkanlar da neden göstermek durumundadır; oysa neden göstermek felsefi bir tutumdur. O şöyle der:

> Onlar, felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse, bu gereği yerine getirmeleri gerekir. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun nedenini ortaya koyup kanıtlamaları gerekir. Oysa neden gösterme ve kanıtlama, varlığın hakikatini bilmenin, yani felsefenin alanına girer. Bu durumda, kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.[470]

Kelam ve fıkıh karşısında, Kindî ile başlayan savunmacı tutum, İhvân es-Sâfâ (10. yüzyıl)[471], Âmirî (ö. 992)[472], Fârâbî (ö. 950)[473] gibi düşünürlerde, hatta felsefenin İslam dünyasına girişinden itibaren 300 yıl geçmiş olmasına rağmen İbn Rüşd (ö. 1198) de bile devam etmektedir.[474] Onların savunmaya dönük

---

469) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindi fi el-Felsefe el-Ûlâ*, s.104-105.

470) Bkz. Kindî, *Kitâb el-Kindi fi el-Felsefe el-Ûlâ*, s.105.

471) Bkz. İhvân es-Sâfâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, Nesr. B. Bustani, C.I, Beyrut, 1957, s.158 vd.

472) Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s.1 vd.; Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felseli Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, S.33, Erzurum, 2007, s.55-66.

473) Felsefenin yabancı kökenli olarak görülmesi yüzünden tepki görmesi, Fârâbî'yi felseli düşüncenin serüvenini dile getirmeye yöneltmiştir. O şöyle demektedir: "Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, oradan Yunanlılara, onlardan da Suryanilere ve sonra Araplara geçmiştir." Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsîl es-Sa'ade)*, s.51.

474) Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, C.I, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kılıçaslan Yay., İstanbul, 1998, s.11 vd.

söylemleri irdelendiğinde, karşı çıkışın temelinde benzer nedenlerin yattığı görülür. Öyle anlaşılıyor ki, Gazzâlî'yi felsefecilerin görüşlerini reddetmeyi temela alan *Tehâfût el-Felâsife*'yi kaleme aldıran da, kelamcı, fıkıhçı ve hadisçilerce dillendirilen bu dinsel meşruluk sorunudur.[475] Aynı sorun, İbn Haldûn gibi özgün felsefi çözümlemeler yapan, felsefi bilimlerle ilgilenen bir düşünürü bile "felsefenin boş ve yararsız olduğunu", hatta kimi açılardan dine zararlı olduğunu söylemeye itmiştir.[476]

Kuşkusuz, eleştiri, düşüncelerin diyalektik içerisine girmesi ve evrilmesi açısından önemli ve anlamlıdır. Ancak eleştirinin seküler bir temele dayanması ve toplumsal açıdan dinsel temelde belli bir grubu diğeri aleyhine kışkırtmaması gerekir. Oysa, fıkıhçı ve kelamcıların filozoflara yönelik tartışmaları dikkate alındığında, ilginç bir suçlamayla karşılaşıldığını belirtmek gerekir. Bu suçlama dinsizlikle suçlamadır ve bilindiği gibi anılan suçlama, ortaçağlarda, sıkça kullanılan bir cedel yöntemidir. Söz konusu suçlama Gazzâlî[477], İbn Salah (ö. 1245)[478] ve İbn Teymiye'nin (ö. 1328)[479] fetvalarında zirveye ulaşır. Kuşkusuz dinsizlikle suçlama, suçlanan kişi ve düşünceleri, toplumsal açıdan mahkûm etmeye dönüktür. Bu açıdan Gazzâlî, İbn Salah ve İbn Teymiye'nin filozofları siyasal ve teolojik nedenlerle dinsizlikle suçlaması, oldukça önemli etki uyandırmıştır.[480] Zira dinsizlikle itham, din odağında yapılanan bir toplumsal ortamda, toplumdan dışlanma, Gazzâlî'nin deyişiyle "malın, canın ve namusun başkalarına helal olması"

475) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife*, Tahkik. Maurice Bouyges, Beyrut, 1927, ss.37 vd..

476) İbn Haldun, *Mukaddime*, C.III; Çev. Z. K. Uşan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991, ss.112-113.

477) Bkz. Bkz. Gazzâlî, *el-Munkız mın ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1984, s.7-8.

478) Bkz. Tevfik et-Tâvil, *Kıssâs es-Sırât ed-Din ve el-Felsefe*, Kahire, 1979, s.132 vd.

479) Bkz. Kazım Sarıkavak, "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar", *Felsefe Dünyası*, S.24, Bahar 1997, s.63-72.

480) Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993, s.172 vd.

anlamına gelmektedir.[481]

İbn Salah'ın fetvası, toplumsal dışlanmaya çanak tutması açısından Gazzâlîci anlayışı pekiştirmektedir. İbn Salah'ın fetvası oldukça ünlüdür; bu yüzden ondan kimi çarpıcı noktaları aktarmak yararlı olabilir. Onca nedensel süreçleri odaga alan felsefe ve felsefi bilimler, aptallığın temelidir; tüm yanlışlıklar ve sapkınlıklar ondan kaynaklanmaktadır. Felsefe ve felsefi bilimlerle uğraşan şeriatın güzelliklerini görmez olur: zira onunla uğraşan Tanrıdan uzaklaşır ve şeytana yaklaşır. Dolayısıyla felsefeye ilişkin şeylerle meşgul olmak şer'an caiz değildir. Şeriat ve şer'î bilimler tamamlanmıştır; bu bilimlerin önderleri, ortada ne mantık ne de felsefe varken, gerekli olan bilimleri tüm derinliğiyle ortaya koymuşlardır. Bir faydası olduğuna inanıp, felsefe ve mantıkla uğraşanın şerrinden Müslümanları korumak sultana düşer. Sultan böylelerini medreselerden çıkarıp uzaklaştırmalı, hâlâ aynı şeyle uğraşıp uğraşmadıklarını takip ettirmelidir.[482] O fetvasına şöyle devam eder:

> Filozofların inancına bağlı olduğunu açıkça söyleyen, İslam ve kılıç arasında tercihe zorlanmalıdır.[483]

Filozofların, felsefi bilimlerin eleştiri ile karşılaşmalarında onların, yaşayış tarzları, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kabul etmeleri ve buna bağlı olarak mucizeyi yadsıdıkları inancının da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunu görmek için, Harirî'nin Âmirî'ye yönelttiği eleştirilere kulak vermek önemli ipuçları verebilecek niteliktedir. Harirî, Âmirî'nin şahsında filozoflara şu soruları sormakta ve filozofların düşünce ve eylemlerinden yola çıkarak kendisi, sorduğu soruları yanıtlamaya çalışmaktadır.

> Aranızda kim Musa'nın asasının yılana dönüştüğünü, denizin yarıldığını, koltuğun altındaki elin kusursuz bir biçim-

---

481) Bkz. Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyn'el-İslam ve'z-Zendeka (İslam'da Münafıklık)*, Çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s.56.

482) Tevfik et-Tâvil, *Kıstâs es-Sırât ed-Dîn ve el-Felsefe*, s.132 vd.; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s.23-24; Ali Ebû Mulhim, *el-Felsefe el-Arabiyye*, s.21.

483) Bkz. Tevfik et-Tâvil, *Kıstâs es-Sırât ed-Dîn ve el-Felsefe*, s.133.

> de bembeyaz çıktığını, bir beşerin topraktan yaratıldığını, bir insanın tutuşturulmuş ateşe atıldığı halde o ateşin serin ve esenlik haline geldiğini (...) kabul ediyor? Hile ve aldatmayı bırakın, zâhir ve bâtın ayrımından vazgeçin. Çünkü felsefe din, din de felsefe türünden bir şey değildir. İkisi de kendi alanlarında söz sahibidir. Bununla birlikte hiçbir dinin dindarından, o dinin kurucusunun felsefeye davet ettiğini, onun Yunanlılardan öğrenilmesini istediğini duymadık. Musa, İsa, İbrahim, Davut, Süleyman, Zekeriyyâ ve Yahya'dan Hz. Peygamber'e gelinceye kadar bu konuda filozoflara gönderme yapanlarla karşılaşmadık.'[484]

Biz bu bölümde, kelamcılarla filozoflar arasındaki nedensellik tartışmasını irdelemeye odaklanacağımız için, bu kısa girişle yetiniyoruz. Bu kısa giriş bile, aslında Gazzâlî öncesinde ve sonrasında filozoflara yönelik kimi eleştirilerin olduğunu gösterecek niteliktedir ve bu eleştirilerde, özellikle mucize konusunda, filozofların determine bir evren imgesini kabullerinin önemli bir role sahip olduğuna işaret etmektedir. Asıl amacımıza odaklanmadan önce, filozoflara yönelik en temel eleştirileri kaleme alan Gazzâlî'nin felsefeciler ve felsefi bilimlerle ilgili düşüncelerini özlü bir biçimde ortaya koymak gerekmektedir. Zira bu irdeleme, hem Gazzâlî'nin öncülerinden ne ölçüde yararlandığını gösterecek hem nedensellik tartışmasının eleştirilerdeki rolünü anlamamıza katkı sağlayacak niteliktedir.

III.2. Gazzâlî: Kelami Geleneğin Felsefi Geleneğe Meydan Okuyuşu

Gazzâlî (ö. 1111), kelam geleneğinden gelip, felsefi düşünceye önemli mesai ayıran ve onu eleştirel açıdan irdeleyen özgün düşünürler arasındadır. İslam kelam geleneğinde, Gazzâlî öncesinde, yukarıda da belirttiğimiz gibi, filozofların düşüncelerini eleştiren kimi düşünürlere rastlamak olanaklı ise de, Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi, bu konuda sistemli ve onların yapıtlarını

484) Tevhidî, *el-İmtâ' ve el-Mu'ânese*, C.II, Neşr. A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire, 1953, s.17.

okuyup, ondan hareketle ciddi eleştiri yönelten düşünür hemen hemen yok denecek kadar azdır. En azından, onların argümanlarını bütünsel açıdan, felsefi bir tutumla irdeleyen ve yine felsefi bir tutumla onlara yanıt veren düşünür neredeyse yok gibidir. Gazzâlî, bu hususun farkındadır ve anılan konuya değinerek şöyle demektedir:

> Ben, İslam bilginleri içinde dikkat ve çabasını buna yönlendirmiş olan birini görmedim. Kelam bilginlerinin kitaplarında, sadece filozofları yadsımaya yönelik, çelişkili ve önemsiz ifadeler vardır. Bunlarla, bilimlerin inceliklerini bildiklerini iddia edenler şöyle dursun, sıradan (avâm) birinin bile ikna edilmesi düşünülemez. Nihayet anladım ki, bir mezhebi anlamadan ve inceliklerini bilmeden reddetmek, karanlığa taş atmaktır.[485]

Gazzâlî, anılan saptamasında dillenen gerekçelerle, otobiyografik yapıtı *el-Munkiz*'de söylediklerine bakılırsa, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde eğitim-öğretim faaliyetine yürütürken, iki yılını felsefeye ayırmış[486]; önce onların görüşlerini nesnel bir biçimde özetleyen *Makâsıd el-Felâsife*'yi, ardından da onları eleştirdiği *Tehâfüt el-Felâsife*'yi yazmıştır. Onun, felsefeye ve felsefecilere yönelik eleştirisi[487] kendi deyişiyle, şu

485) Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, s.10. Gazzâlî'nin anılan devişini, kendisinden önce filozofların hiç eleştirilmediği anlamına almamak gerekir; çünkü gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî kelam geleneği içinde, filozofların düşünceleri daima eleştiri konusu olmuştur. Kimi erken dönem Mu'tezilî düşünürün İbn er-Ravendî, Kindî, Ebû Bekr Zekeriyya er-Râzî gibi düşünürlerin kimi görüşlerini eleştiren yapıtları bir kenara bırakılırsa, filozofların görüşlerinin bütünsel eleştirisine ayrılmış ciddi müstakil eserler, bilebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'den önce yoktur. O, filozofların görüşlerini bütünsel olarak eleştiren müstakil eser yazan ilk kişi olsa da, eleştirileri, Eş'arî geleneği ve özellikle öğretmeni Cüveynî'nin düşüncelerinden güçlü etkiler taşır; bir başka deyişle filozoflara yönelttiği eleştiriler özgün değildir.

486) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.10.

487) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.37 vd. Gazzâlî'nin felsefecilere karşı tutumu çok katıdır. Bu katılık, *Faysal et-Tefrika*'da iyice belirginleşir. Çünkü orada dinsizlik suçlamasını hak eden tek grubun onlar olduğunu kaydeder; dinsizlik suçlamasına muhatap olanın canının ve malının helal olduğunu ekler. (*Faysal et-Tefrika*, s.136) Gazzâlî, niçin bu denli katı bir tutum içerisine girmiştir? Filozofların, Gazzâlî'nin dediği gibi halkı inanç yönünden olumsuz etkiledikleri söylense bile, bu durum bu kadar katı bir

sorular tarafından güdümlenmiştir:

> Felsefenin kötü olan ve olmayan kısımları hangileridir; filozoflar hangi sözlerinde dinsizlikle suçlanırlar, hangisinde suçlanmazlar; hangi hususlarda bid'at ehlinden sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar; hakikat ehlinin sözlerinden çalıp geçersiz iddialarını kabul ettirmek için kendi sözlerinin arasına kattıkları şeyler nelerdir; halk onların hakikat diye iddia ettikleri şeyden nasıl nefret etmiştir; hakikat sarrafı olanlar, onların sözlerinden saf hakikati, sahtesinden nasıl ayırt etmişlerdir?[488]

Gazzâlî, anılan sorulara yanıt bulmak için, gelenekteki tasnifleri dikkate alarak, filozofları üç grup olarak tasnif eder. Bunlar, dehriler (dehriyyûn), tabiatçılar (tabi'iyyûn) ve ilahi-

---

tutum benimsemek için yeterli midir? Çünkü filozoflar Tanrıyı yadsıdıklarını ve dini tümden rafa kaldırdıklarını söylememektedirler. Kaldı ki, kültürel düzeyi düşük insanlara felsefenin sirayet ettiğini söylemek de çok zor gibi görünmektedir. Gazzâlî'nin yaşadığı bölgede felsefenin yaygınlaşığı; İslam dünyasında felsefe dışlandığında bile İşraki ekolün o civarda varlığını koruduğu bilinmektedir. Ancak felsefenin varlığını koruması, halkın ona meyletmesinden çok seçkinlerin onu benimsemeleridir. Seçkinlerin felsefeye yönelmeleri ve dini simgesel olarak görüp halka özgü saymaları ve saray çevresinde bu görüşün kabul görmesi Gazzâlî'yı oldukça etkilemiş olmalıdır. Onun kimi söylemleri, bu etkinin kimi kez onu duygusal açıdan ateşlendiği izlenimi uyandırmaktadır. Onca filozoflar, sıradan insanları küçük görmekte, kelamcıların ve fıkıhçıların din imgesini sanıya indirgemektedir. Ayrıca, felsefi bilimleri bilmekle övünmekte; bu bilimleri bilmeden ilahiyat konuları üzerinde konuşulamayacağını savunmaktadırlar. Onlar bu tutumlarıyla adeta kendilerini ayrıcalıklı bir konuma oturtmaktadırlar. (*Tehâfut*, ss.37 vd.) Kelam ve fıkıh geleneği ile yetişmiş ve bilgi hırsıyla dolu olan Gazzâlî'nin onların bilgiçliğini yerle bir etme isteği, onu tetiklemiş olmalıdır. Filozofların bilgiçliğini kırmak için aynı bilgiçlikle hareket eden Gazzâlî, "Onları mat etmek benim için su içmek kadar kolaydır" demekte (*el-Munkiz*, s.42); onların bildiği her şeyi öğrenecek ve bundan hareketle onları eleştirecek kadar kıvrak zekâlı olduğunu göstermeye kalkışmaktadır. Bu bilgiçlik onu, filozofları, "tutarsız, çelişkili görüşlere sahip olma, görüşlerinin zan ve tahmının ötesinde olmadığını, onların taklitçi ve kıt akıllı oldukların" söylemeye itmiş ve onları "azgınlık ve dinsizlikle" suçlamasına neden olmuştur (*Tehâfut*, s.40 vd.; *Felsefenin Temel İlkeleri* (*Makâsıd el-Felâsifa*), Çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001, s.35-36). Öte yandan o, "ilahiyat sahasında konuşmak için, felsefi bilimlerin, mantık dışındakilerin, bilinmesinin gerekli dahi olmadığını" göstermeyi denemiştir. (*Tehâfut*, s.44 vd.) Ancak hayatının ileriki safhalarında filozoflar gibi seçkinci bir anlayışa kaymış; onların pek çok düşüncesini, eserlerinde kaynağının filozoflar olduğunu söylemeden aynen yinelemiştir.

488) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.10.

yatçılardır (ilâhiyyûn).[489] O, anılan üç grubun görüşlerini de ayrı ayrı ele alır.

Onca dehriler, filozofların en eski grubudur ve evreni idare eden ve her şeye kadir olan bir yaratıcının bulunduğunu yadsımışlardır. Evrenin bir yaratıcı tarafından var edilmediğini, öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının spermden, spermin canlıdan meydana geldiğini; bu nedensel sürecin öncesiz olduğunu ve ebedi olarak devam edeceğini iddia etmişlerdir. Gazzâlî, bu grubu, zındıklıkla suçlar.[490] Bilindiği gibi, bu grup, İslam filozofları tarafından da köklü eleştirilere uğramıştır.

İkinci grubu oluşturan tabiatçılar, onca, doğayı, hayvan ve bitkilerin dikkate değer taraflarını araştıran filozoflardır. Onların en çok uğraştıkları iş, hayvan anatomisidir (teşrîh). Bu çalışmaları sırasında, canlılarda Tanrının hikmetini, düzenini ve ereğini görmüşler; hayvan ve bilhassa insan vücudunu yaratan Tanrının, varlığına ve yüceliği konusunda ikna olmuşlardır. Ancak bunlar, doğayı çok fazla incelediklerinden, mizaç dengesinin, hayvansal yetilerin oluşumu üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu düşünmüşlerdir. Sonra da, insanın ussal yetisinin mizacına bağlı olduğunu; mizacın bozulmasıyla bozulduğunu; yok olunca, tekrar var olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu iddia, onları, ahireti reddetmeye götürmüştür. Onlarca, ibadet için sevap, günah için ceza yoktur. Gazzâlî'ye göre, bunlar, hayvanlar gibi şehevî arzularına dalmışlardır ve Tanrıyı onaylamalarına rağmen, ahireti yadsıdıkları için zındıktırlar.[491]

Filozofların üçüncü grubuna gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar, sonraki filozoflardır. Aralarında Sokrates, Platon ve Aristoteles yer almaktadır. Onca bu filozoflar, dehrilerin ve tabiatçıların görüşlerini reddetmişler ve çelişkilerini ve yetersizliklerini başkalarına söz bırakmayacak biçimde ortaya koymuşlardır. Gazzâlî, anılan filozofların da, birbirini yadsıdığını ifade et-

489) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11-12.

490) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11.

491) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss.11-12.

likten sonra, bunun Tanrının bir hikmeti olduğunu söyler; çünkü Tanrı, düşmanı düşmanla savmıştır.[492] Onca, onların felsefelerini, İbn Sînâ ve Fârâbî en doğru şekilde aktarmışlardır. İbn Sînâ ve Fârâbî'nin aktardığı biçimiyle, bu felsefenin bir kısmı küfrü, bir kısmı bid'ati içerir, bir kısmı da özde inkârı gerektirmez.[493] Gazzâlî'nin anılan yargısını nasıl temellendirdiğini görmek için filozofların bilimlerine bakışını, kabaca ele almak gerekmektedir.

Gazzâlî, filozofların bilimlerini, matematiksel bilimler (riyâziyye), mantıksal bilimler (mantıkıyye), doğa bilimleri (tabi'iyye), Tanrısal bilimler (ilahiyye), siyasal bilimler (siyâsiyye)ve ahlaksal bilimler (ahlakiyye) olarak altı kısma ayırarak, onların küfür ve bid'at içeren yönlerini ve reddi gerektirmeyen kısımlarını belirlemeye çalışır.[494] Matematiksel[495] ve mantıksal bilimleri[496], ihtiyatla, fazla öğrenmemeyi öneren ve dinsel yaşam için gerekli olanı aşmayacak kadarını onaylayan[497] Gazzâlî, doğa bilimlerini, doğal nedenselliği ve nedensel zorunluluğu savunduğu için eleştirir.[498] O, doğa bilimlerinin amacını belirleyerek şöyle der:

> Doğa bilimlerinin (tabi'iyyât) amacı (asl), doğanın, Tanrının emri altında olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından, yaptırıldığının; Güneş, Ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun emrine tâbi oldu-

492) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12; Gazzâlî, *Tehâfut*, s.40.

493) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12-13; Gazzâlî, *Tehâfut*, s.40.

494) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss.13 vd.

495) "Bu bilimlerle çok fazla uğrasanları engellemek gerekir. Çünkü bunların, din ile ilintileri yoksa da, felsefeye ait bilimlerin başlangıcı olduğundan, felselenin kötülükleri onlara da geçer. Bu bilimlerle çok fazla uğraşıp da, dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan kimseler azdır." Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.14. Benzer deyişler *İhyâ*'da da yinelenir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, C.I, s.27.

496) "Beğenen çoğu kez mantığı da meeler; onu görür ve anlaşılır bulur. Ve sanır ki, filozoflardan nakledilen dinsizliğe ileten sorunlar, mantıktaki gibi kesindir. Boylece Tanrısal bilimlerin hakikatini öğrenmeden saptır. Bu tehlike de mantığa ilişmektedir." Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15.

497) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.13-15.

498) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15-16; Gazzâlî, *Tehâfut*, s.190 vdd..

> günün ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığının bilinmesidir.[499]

Ahlaksal ve siyasal bilimlerin, velilerin kitaplarından ve peygamberlerin sözlerinden devşirildiğini ve onlara bid'atlerin karıştırıldığını söyler.[500] Onca, bu filozofların en büyük hatası, Tanrısal bilimlerdedir. Çünkü onlar, mantıkta şart koştukları kesinlik içeren hususlara, bu bilimde sadık kalamamışlardır.[501] Onlar bu bilimde, yirmi temel hata yapmışlardır; bu hatalardan, üçü dinsizliği, on yedisi de bid'ati içerir. Dinsizliği gerektiren üç husus, "cesetler dirilemez; ceza ve sevap görecek olan ruhlardır; azap ruhsal olup bedensel değildir; Tanrı tümelleri bilir, tikelleri bilmez ve evren öncesiz ve ezelidir" sözlerinde ifadesini bulur.[502] Gazzâlî, halkı onların etkisinden korumak için filozoflarla ilgili sonul yargısını şu şekilde verir:

> Onlara, çokluklarına ve eskileri ile yenileri arasında hakka yakınlık ve uzaklık farkına rağmen, küfür ve dinsizlik damgasını vurmak lazımdır.[503]

Her ne kadar Gazzâlî, bizim bu yapıtta tartışma konusu edindiğimiz nedensellik sorunuyla ilgili 17. tartışma nedeniyle filozofları dinsizlikle suçlamasa da, onların evrenin öncesizliği ve Tanrının irade ve kudretini yadsıdıkları savını nedensellik tartışmasıyla, yani nedenin sonucunu zorunlu kılması düşüncesiy-

---

499) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16.

500) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, ss.17-18. *İhyâ*'da ve *el-Munkiz*'da Gazzâlî, bu bilimlerin sakıncasını anlatırken, ilginç benzetmelere başvurur. Onca, "inancı zayıf olanları, bu bilimlerden korumak, ırmak kenarında dolaşan çocuğu, suya düşmekten sakınmak, İslam'a yeni girenleri, inançsızlarla karşılaşmaktan korumak, sahte parayla gerçek parayı ayırtamayanları kalpazandan veya çocuğu yılandan uzak tutmak gibidir." Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.27; Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.20-21

501) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16.

502) Bkz. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16-17; Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.46 vd., Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.249-250; Gazzâlî, *Feysal et-Tefrika*, s.132-133. Gazzâlî'nın bu suçlaması hem İslâm düşünce tarihinde hem de özel olarak Türk düşünce tarihinde derin etkiler bırakmıştır. Bu izi onun *Tehâfüt* adlı yapıtına yazılan şerhlerde, haşiyelerde ve ta'likatlarda görmek olasıdır. Bkz. Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi)*, C.1, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, s.52.

503) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11. Aynı yargı için bkz. *el-İktisâd*, s.249, *Feysal et-Tefrika*, s.133.

le ilişkilendirdiği için, bu tartışma oldukça önem taşımaktadır. Bu açıdan önce, Gazzali'nin nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışına neden karşı çıktığını, ardında da, Mu'tezile ve İslam filozoflarına yönelttiği eleştirileri ele almak gerekmektedir.

III.2.a. Klasik ve Modern Literatür: Gazzâlî'nin Nedensellik İmgesine Farklı Yaklaşımlar

Gazzâlî'nin nedensellik sorununu ele alışıyla ilgili gerek klasik gerekse modern literatürde oldukça farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Sözgelimi İbn Rüşd, daha sonra ayrıntısıyla ele alacağımız gibi, onun neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu inkâr etmek suretiyle, neden ile sonuç arasındaki bağı yadsıdığını ve böylelikle bilgi ve bilimin değerini inkâr ettiğini ileri sürmektedir.[504] İbn Rüşd'ün bu savının oldukça etkili olduğunu ve modern literatürde de yer yer savunulduğunu söylemek gerekir.[505]

Ancak klasik literatüre göre modern literatürün bu konuda daha zengin tartışmalar içerdiği görülmektedir. Sözgelimi W. Cauntenay'a göre, Gazzâlî, nedenselliği kabul etmekte, ama sadece nedensel zorunluluğu yadsımaktadır. Onca Gazzâlî, eğer nesneler dünyasında bir nedensel ilişkiden söz edilecekse, bunda nesnelerin doğalarının değil, Tanrının kudretine dayalı âdetinin etkili olduğunu ileri sürmektedir.[506] Illay Alon, onun kelam ile felsefe arasında orta yolu bulmak için çabaladığını ve iki uç görüşü uzlaşmaya çalıştığını belirtmekte[507], L. E. Goodman ise, Gazzâlî'nin Aristotelesçi aksiyomları kabul

504) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, C.II, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, s.631 vd.

505) Bkz. Edward Omar Moad, "Al-Ghazali On Power, Causation, And Acquisition", *Philosophy East & West*, Volume 57, Number 1, January, 2007, s.1-13; Leor Halevi, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali", *Journal of the History of Ideas*, Inc, 2002, s.19 vd.

506) Bkz. William J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", *Harvard Theological Review* 66, 1973, s.86.

507) Bkz. Ilay Alon, "Al-Ghazali on Causality", *Journal of the American Oriental Society 100*, 1981, s.397.

ettiğini ve onu İslami terminoloji ile dillendirdiğini, ancak filozofların desteklediği nedensel zorunluluğu yadsıdığını ileri sürmektedir.[508] Macit Fahri'nin, Gazzâli ve Hume'u karşılaştırarak, onun tıpkı İngiliz filozof gibi, nedenselliğin nesneler arasındaki varlıkbilimsel açıdan zorunlu bir ilişki olmaktan ziyade, tümdengelimsel öznel bir ilişki olduğunu söylediği[509], Sobhi Rayan'ın ise, Gazzâli'nin neden ve sonucu yadsımadığı, aksine nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışına karşı çıktığını ifade ettiği görülmektedir.[510]

H. A. Wolfson, daha özgün bir çözümleme yapmakta ve Gazzâlî'nın neden ve sonuç kavramlarına yer verdiğini, buna karşın nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışına karşı çıktığını ve neden-sonuç ilişkisi gündeme geldiğinde âdet ve şart kavramına yer verdiğini ileri sürmektedir.[511] Onun çözümlemesi gerçekten ilgiye değerdir:

> Şu halde, muayyen hadiselerin düzenliliğini ve önceden tahmin edilebilirliliğini izah eden tabiat ve nedensellik değil, -tabiat ve nedensellik eşyaya Allah tarafından verilmiş de değildir- fakat aksine âdet ve âdetin devam edeceğine dair tekrar tekrar yaratılan bilgidir. Bundan dolayı, *Tehâfüt*'ünün mukaddimesinde Gazzâlî, Ay tutulmasının dünyanın Ay ile Güneş arasına girmesi ve Güneş tutulmasının gözlemci ile Güneş arasına girmesi sebebiyle meydana geldiği şeklindeki filozofların açıklaması lehine görüş ileri sürdüğünde ve yine o tutulmaların önceden bilinebileceği inancını ifade ettiğinde, bu onun, sırasıyla Ay ve Güneş tutulması ile dünyanın veya Ay'ın arasında nedensel bir bağ bulunduğu inancında filozoflarla aynı olduğu anlamına gelmez. Gazzâlî'nin ifade etmek istediği şey, Allahın dünyanın ve Ay'ın muayyen pozisyonu yarat-

508) Bkz. L. E. Goodman, "Did Al-Ghazali Deny Causality?", *Studia Islamica* 47, 1978, s.83 vd.

509) Bkz. Majid Fakhri, *Dirasât fi al-Fikr al-'Arabi*, Beyrut, 1982, s.125 vd

510) Bkz. Sobhi Rayan, "Al-Ghazali's Use of the Terms 'Necessity' and 'Habit' in his Theory of Natural Causality", *Theology and Science*, Vol 2, No. 2, 2004, s.255 vd

511) Bkz. H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.420 vd.

masıyla eş zamanlı olarak, bir ay yahut Güneş tutulması yaratmanın Allah'ın âdeti olduğudur, bununla birlikte, bu iki eş zamanlı yaratma ile eş zamanlı olarak zihnimizde, o âdetini değiştirmek istemedikçe, hem Ay hem de Güneş tutulmasının aynı şartlar altında belli sürelerde düzenli olarak vuku bulacağına dair bilgiyi veya izlenimi yaratmak da Allah'ın âdetidir. Bununla birlikte kaydetmek gerekir ki, *İhya*'sında Gazzâlî âdet teorisi hakkında âdete eşdeğer olarak sünnet terimini ve reddedilen sebep terimi yerine de kaim olmak üzere şart terimini kullanır. Böylece, yaratılmış şeylerin, yaratıkları hakkındaki Allahın sunnetine uygun olarak bir ardaşıklık düzenine göre birbiri ardından geldiklerini ifade ettikten sonra, açıklamasını şöyle sürdürür: "Allahın sünnetine uygun olarak, yaratılmış bir şey, başka bir şeyin şartıdır. Onun için hayatın yaratılması bilginin şartıdır denir. Bilgi hayatla meydana gelmiştir denemez". (...) Yine kaydetmek gerekir ki, İhya'sında Gazzâlî, zaman zaman sebep terimini kullanırken gördüğümüz anlamda kullanır. Böylece, olayların farklılığının sebeplerin farklılığını gösterdiğini belirttikten sonra, devamla şöyle der: "Bu husus, sebeplerin sonuçlarına etki yapması konusundaki sünnetten bilinir" ve yine böylece melek ve şeytan onun tarafından sebep olarak nitelendirildiğinde, terim onun tarafından genel anlamda kullanılmıştır; çünkü gerçekten onlardan hiçbiri sebep değildir; onlardan her biri yalnızca Allahın onun buyruğunu taşıyan bir elçisidir. Gazzâlî gibi, Epicuroscular ve David Hume da, nedenselliği inkâr etmelerine karşın, genel anlamda sebep terimini kullanmakta tereddüt etmezler. Aynı şekilde kaydetmek lazımdır ki, İhya'sında Gazzâlî, insanın içine düşmesiyle suyun yarılmasını tabii bir fiil olarak tavsif ettiğinde, o tabii terimini âdet hükmünde anlamında kullanır.[512]

III.2.b. Gazzâlî'nin Nedensellik İmgesine Farklı Yaklaşımların Nedenleri

Acaba Gazzâlî'nin nedensellik anlayışıyla ilgili, bu denli birbi-

512) H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.420-421.

rinden farklı görüşler niçin ileri sürülmektedir? Bu soru, ciddiye alınıp çözümlenmesi gereken bir sorudur.

Kanımızca bunun üç ana nedeni vardır.

İlk neden, Gazzâlî'nin, özellikle polemik ağırlıklı yapıtlarında benimsediği yöntemde yatmaktadır. *el-İktisâd fi el-İttikâd*, *Tehâfüt el-Felâsife* gibi yapıtlarında Gazzâlî, eleştirel söyleminde, filozoflara cephe alırken, doğrudan kendi görüşünden hareket etmemektedir. Bu durumu yer yer kendisi de açıkça ifade etmektedir. Sözgelimi o, filozofları eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Tehâfüt* adlı yapıtta, şöyle demektedir:

> Amacımızın, filozoflara karşı iyi niyet besleyip, yollarının çelişkiden uzak olduğunu savunanları, onların tutarsızlıklarını açıklamak suretiyle, uyandırmak olduğu bilinmelidir. Bu yüzden, filozofları eleştirirken, bir davayı kanıtlamaya çalışan davacı gibi değil, doğru olmayan görüşlerini çürütmeye çalışan bir düşman (hasım) gibi karşılarına çıkıyorum. Görüşlerinin doğru olmadığını gösterirken, onları, bazen Mu'tezilenin, bazen Kerramiyenin, bazen de Vâkıfiyyenin görüşlerini kabul etmeye mecbur bırakma yolunu seçtim. Tek bir mezhep açısından değil, bütün mezhepler arasında işbirliği yaptırarak, bunları tek bir topluluğun kurmuş olduğu bir cephe halinde, hepsinden yararlanmak suretiyle, onlara karşı koydum. Bu mezheplerin görüşleri, ayrıntıda birçok sorunda, bizimkine uymayabilir. Halbuki filozofların görüşleri, dinin temelleri ile çatışmaktadır. Bunun için onlara karşı birleşip yardımlaşmalıyız, güçlükler karşısında güçlükler ortadan kalkar.'[513]

İkinci ana neden, Gazzâlî'nin seçkincilik ve sıradancılık öğretisine dayalı olarak, aynı soruna farklı söylemle yaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî'nin pek çok yapıtında, hakikati, insanların idrak düzeyleri doğrultusunda dile getirmekten söz ettiği görülmektedir.'[514] Dolayısıyla bu söylem farkı, aynı anlayışa iliş-

513) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 43-44.

514) Burada tartışma konusu yapmış olduğumuz, Gazzâlî'nin aslında iki tip evren kurgusu ortaya koyduğu yolundaki çözümlememiz, doktora tezimizdeki tartışmalarımıza dayanmaktadır ve ilk defa bu yapıtta ortaya konulmuş bir çözümleme değil-

kin birbirinden ayrışan anlayışlar savunduğu sanısına yol açmaktadır. Bu durum, daha erken dönemden beri fark edilmiş ve eleştiri konusu yapılmıştır. Nitekim Ibn Tufeyl, şöyle demektedir:

> Gazzâlî eserlerinin çoğunda halka seslenmeyi amaçladığı için kimi şeyleri yerine göre düğümler, yerine göre çözer. Bir yerde dinsizliği gerektirdiğini söylediği bir şeyi, bir başka yerde onaylar. *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı yapıtında felsefecileri bedensel dirilişi (haşr-i cismanî) inkar ettikleri, ödül ve cezayı yalnız ruhlara özgü kabul ettikleri için dinsizlikle itham ettiği halde, Mizân adlı yapıtının başlarında felsefecilerin bu konudaki görüşleri ile sufilerin inançlarının çakıştığını, *el-Munkiz*'de ise kendi inançlarının da tasavvuf önderlerinin inançları ile uygunluk içinde bulunduğunu, bu gerçeğe uzun araştırmalardan sonra ulaştığını söyler. Gazzâlî'nin yapıtlarını inceleyenler, içeriklerini gereği gibi gözden geçirenler sözleri arasında bu tür çelişkilere rastlarlar. Mizânü'l-Amel adlı yapıtında bu durumu şöyle açıklar: Görüş ve düşünceler üçe ayrılır: a- Halkın içinde bulunduğu düzey ve inanç doğrultusunda dile getirilenler; b- Soru soran öğrencinin durumuna göre dile getirilenler; c- Düşünürün kendi kanıları doğrultusunda açıklananlar. (...) Gazzâlî, görüşleri böyle bölümledikten sonra şöyle der. "Anlam bakımından birbiriyle çelişen bu sözlerin hiçbir yararı olmasa bile muhatabı atalarından öykünme yoluyla aldığı inanç konusunda kuşkuya düşürmek gibi bir yararı vardır. Bu yarar doğru yola ve gerçeğe yöneltmek için yeterlidir. Çünkü kuşku duymayan kişi bakmaz; bakmayan görmez; görmeyen ise kör ve şaşkın kalır."[515]

Üçüncü neden, Gazzâlî'nin otobiyografik yapıtında da dillendirdiği düşünsel gelişiminde ve bu gelişime bağlı olarak kelami dönemdeki yapıtlarıyla tasavvufi dönemdeki yapıtlarında ortaya

---

dir. Bu yüzden buradaki tartışmamızda da oradaki tartışmayı temel aldığımızı belirtmememiz gerekmektedir. Bkz. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Naturel Yayınları, Ankara, 2006, s.60-61.

515) Ibn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, Çev. M. Şerafettin Yaltkaya ve Babanzade Reşit, (Ibn Sînâ'nın *Hay bin Yakzan*'ı ile birlikte basımı), YKY, İstanbul, 1996, s.71-72.

koyduğu evren imgesinin farklılaşmasında yatmaktadır.[516] Nedensellik sorunu bağlamında bakıldığında, bu üçüncü nedenin daha fazla önem taşıdığını belirtmek gerekir. Bunu görmek için onun ikili evren kurgusuna ve bu ikili evren kurgusuna göre varoluş sorununa nasıl yaklaştığına ana hatlarıyla değinmek yararlı olacaktır.

Gazzâli, evrenin var oluşunu, özde Tanrının öncesiz tasarımının bir açımlanması ya da dışsallaşması olarak görmektedir. Bu öncesiz tasarım, onca, varlıkbilimsel/ontolojik açıdan, zihinde varlığa karşılık gelmekte ve Tanrının bilgisine işaret etmektedir.[517] O, *Kuran* ve hadislerde sık sık kullanılan, levha ve kalem gibi simgeleri değerlendirerek, Tanrının öncesiz tasarımının, ruhsal tözü imleyen levhaya, yine ruhsal bir töz olduğuna inandığı kalem ile çizildiğini söylemektedir.[518] Bu tasarım uyarınca, onca Tanrı, zaman içinde, evren ve evrendeki nesneleri, irade ve kudretiyle dış dünyada varlık haline getirmektedir.[519]

Gazzâli'nin her şeyin başlangıçta belirlendiğini ima eden anlayışı, aslında bizim bildiğimiz bir analojiyi anımsatmaktadır. Bu analojiyi görmek için, analojinin kuruntusal bir bilgi verdiğini söylemesine rağmen[520] ondan uzak duramayan Gazzâli'ye kulak vermek gerekir:

> Bu, tıpkı binanın yapımına benzer. Binanın ilk önce, ne kadar tahta ve kerpiç ve yere ihtiyacı olduğunu, eninin boyunun ne kadar olacağını takdir eden birisine ihtiyacı vardır.

---

516) Bu ikili evren kurgusu için ayrıntılı bir tartışma için bkz. Hasan Aydın, *Gazzâli, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s.222 vd.

517) Bkz. Gazzâli, *el-Mustesfâ min İlm el-Usûl*, C.I, Mısır, 1322, s.21-22; Gazzâli, *Mi'yâr el-İlm*, s.46-47; Gazzâli, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, Tahkik. Ahmed Kabbâni, Beyrut, tarihsiz, s.7-8.

518) Bkz. Gazzâli, *el-Ecvibe el-Gazzâliyye fî el-Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Mednûn es-Sağir)*, *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâli* içinde, C III, Beyrut, 1986, s.180-181; Gazzâli, *Kimya-yı Saadet*, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1970, s.26; Gazzâli, *Mişkât el-Envâr*, *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâli* içinde, C IV, Beyrut, 1986, s.30-31.

519) Bkz. Gazzâli, *el-İktisâd*, ss.80 vd.; Gazzâli, *İhyâ* Ulûm ed-Din, C.I, s.101 vd.; Gazzâli, *el-Mednûn es-Sağir*, s.180-181; Gazzâli, *el-Maksad*, s.52-53.

520) Bkz. Hasan Aydın, Gazzâli, *Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s.106-107.

> İşte bu işi yapana, onun projesini çizene ve onu zihninde kurgulayana mühendis diyoruz. Sonra binanın yapımı sırasında, elleriyle onu yapan ustaya gereksinim vardır. Ardından da, onun dış görünüşünü ve biçimini süsleyip güzelleştiren birisine ihtiyaç vardır. Binanın bu işlerinin, her birini, ayrı ayrı insanlar yapar. Bunlar sırasıyla, takdir edici (mühendis), usta (bennâ) ve biçimlendiricidir (musavvir). Tanrının eylemlerinde, durum böyle değildir; aksine o, hem takdir eden, hem bina eden, hem de süsleyendir (mizeyyin). Yani, takdir eden anlamında (hâlık); icad eden, bina eden anlamında bârî; biçimlendiren ve süsleyen anlamında da musavvirdir.[521]

Tam bu noktada, Tanrısal tasarımın ilk yaratılışla zaman içinde gerçekleştiği ile ilgili Gazzâlî'de birbirinin içerisine girmiş iki evren modeli karşımıza çıkmaktadır. Bunlar, gerçekten iç içedir ve aralarındaki fark, sadece belli sözcükler ve küçük anlayış farklılıklarıyla ayrışmaktadır. Bu sözcükler, daha çok kelamcılarda karşılaştığımız, "halk ve ibdâ" ile yine daha çok filozoflar ve tasavvufçularda karşılaştığımız "feyz ve sudûr" sözcükleridir. Gazzâlî, son dönem eserlerinde bu kavramları kullanırken, çok titiz davranmaz; ama daha çok "feyz ve sudûr" kavramlarını kullanmaya çalışıyor gibi görünür. Bu tutum onda, ilk yaratılışta, hem yaratma hem de sudûr kuramının onaylandığı izlenimini doğurur.[522]

Onun kelam kitaplarında yer alan töz-ilinek metafiziğine dayalı evren modeli ve bu modelin dayandığı yaratma kuramı, oldukça saltıkçı bir dille ifadelendirilir ve neden-sonuç zincirine yer vermeyen, sürekliliği bulunmayan, ol deyince hemen var eden bir anlayışı dillendirir.[523] Gazzâlî, bu yapıtlarında öyle bir tutum sergiler ki, evrendeki her şey aracısız doğrudan Tanrının eylemidir ve o eylemlerinden dolayı sorgulanamaz.[524] Kuşkusuz

---

521) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.52-53.

522) Bkz. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s.223-224.

523) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.80 vd.; Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.101 vd.

524) Gazzâlî, Tanrı eylemlerinden dolayı sorgulanmaz anlayışını *Kuran*'a dayandırır. Nitekim *Kuran* şöyle der: "Tanrı yaptıklarından dolayı sorumlu tutulmaz; ancak onlar

orada da evrende belli bir düzenden ve hikmetten söz etmektedir; ama bunların hepsi aracısız Tanrısal eylemleri imleyen, "ol" sözünün ya da aracısız Tanrısal kudretin ürünüdür. Aynı anlayış çok sık olmamakla birlikte, yer yer tasavvufi eserlerde de karşımıza çıkmaktadır. Sözgelimi o, töz-ilinek metafiziğine dayanan evren kurgusuna bağlı olarak şöyle demektedir:

> Gerçekte, (...) gerek töz gerek ilinek, bütün önceli varlıklar, ancak Tanrının kudretiyle meydana gelmektedir. Bunların ortaya çıkmaları, yoktan var edilmeleri, sadece onun kudretiyle ilintilidir. Varlıkların (mahlûkât) kimileri, diğer kimi varlıklar aracılığı ile meydana gelmeyip, tüm bunlar, yalnızca Tanrının kudreti ve yaratmasıyla var olmaktadır.[525]

Tasavvufi yapıtlardaki evren kurgusu ve bu kurguya dayalı yaratma, ikincil nedenlere yer veren, aşkın ya da ikincil nedenlerin (el-âsâr el-ulviyye) etkinliğini dillendiren ve var oluşu bir nedenler zinciri olarak görerek, ilk nedenden başlatıp, etkinlikleri gittikçe azalan bir hiyerarşi içinde sunan bir anlayışı imlemektedir.[526] Hatta yer yer, eleştirdiği filozofların görüşüne uyarak[527] evrenin, Tanrının kendisini bilmesi sonucu bir sudûr sureciyle oluştuğunu ifade etmektedir.[528] Gazzâlî'nin bu evren kuramı ve yaratma anlayışında, varoluşta tıpkı filozoflarda olduğu gibi, hava, toprak, su ve ateşten oluşan dört kök ve onlara bağlı dört nitelik, yani yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. O, bu olguyu, Fârâbî'den esinlenerek padişahın verdiği emrin zincirleme aracılarla halka ulaşmasına ve insanın yazı

---

sorumlu tutulurlar." Enbiyâ sûresi, 23. Bkz. Gazzâlî, *el-Mednûn bihî alâ Gayri Ehlihî (el-Mednûn el-Kebîr)*, *Mecmû'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, C.II, Beyrut, 1986, s.138-139.

525) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.99.

526) Bkz. Gazzâlî, *Miskât el-Envâr*, s.25-26; Gazzâlî, *el-Mednûn es-Sağîr*, s.174 vd.; Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.25-26; Gazzali, *el-Mednûn el-Kebîr*, s.122-123.

527) Gazzâlî'nin tasavvufi dönemdeki yapıtlarında filozoflardan yararlandığını Ibn Rüşd, şöyle ifade etmektedir: "Kendisine ait kitaplardan da açıkça anlaşılmaktadır ki, ilahiyat konusunda, filozofların görüşlerine dayanmıştı. Onun bu hususu en açık ve en doğru bir biçimde ortaya koyan yapıtlarından biri, Miskât el-Envâr adlı kitabıdır." Ibn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.140.

528) Bkz. Gazzâlî, *el-Mednûn el-Kebîr*, s.122-123; Gazzâlî, *Mi'râc*, s.115.

yazmasındaki sürece benzetmektedir. Onun Fârâbî'den esinlenen yazı yazma benzetmesi[529] şöyledir:

> İnsansal iradenin ilk eseri, kalbinde meydana geldiği ve sonra diğer yerlere ulaştığı gibi, Tanrının iradesinin eseri de, önce arşta meydana gelir; sonra diğer yerlere ulaşır. Buhar gibi latif, ruh da denen bir cisim, kalp damarlarıyla, bu eserleri beyne ulaştırdığı gibi, Tanrının latif bir cevheri de, o eseri arşa ulaştırır; arştan da kürsüye ulaşır. Bu cevhere melek denir; ruh denir ve rûh el-kuds denir. Nasıl kalbin eseri beyne ulaşıyor ve beyin, kalbin tesiri ve tasarrufu altında kalıyorsa, tıpkı bunun gibi, iradenin eseri de önce Tanrıdan kürsüye, kürsüden de arşa ulaşır. Senin fiilin ve muradın olan, Tanrının adıyla (besmele) sözünün sureti, beyninin birinci odasında meydana geldiği ve yaptığın iş buna uygun olarak ortaya çıktığı gibi, kainatta meydana gelecek her şeyin sureti, önce Levh-i Mahfûz'a kaydedilir. Beynindeki latif kuvvetin sinirleri, sinirlerin eli ve parmakları, parmakların da eli hareket ettirdiği gibi, arşın ve kürsünün üzerinde görevli olan latif cevherler, gökleri ve yıldızları hareket ettirir. Beyin kuvveti vücut kirişlerini, kasları ve parmak sinirlerini harekete getirdiği gibi, melek denen bu latif cevherler, yıldızlar ve onların ışıkları vasıtasıyla süflî olan aleme gelir ve oradaki dört unsuru harekete geçirir. Bu dört şey sıcaklık, yaşlık, soğukluk ve kuruluktur. Mürekkep kalemini, Tanrının adıyla (besmele) yazısı meydana gelecek şekilde kaydırıp durdurduğun gibi, bu sıcaklık ve soğukluk, suyu, toprağı ve bu dört unsuru harekete geçirir. Kağıdın mürekkebi kabul etmesi, mürekkebin bazı yerde dağınık, bazı yerde toplu olması gibi, yaşlık, nemlilik bu dört unsura şekil verir. Eğer yaşlık olmasaydı, katiyen şekil olmazdı. Kuruluk olmasaydı şekiller bozulurdu. Gözün yardımıyla, kalemin işini tamamlaması, hareketini bitirmesiyle hayal haznesinde olana uygun olarak Tanrının adıyla (besmele) sözünün kağıda yazılması gibi, meleklerin yardımıyla sıcaklık ve soğukluğun, bu unsurları hareket ettirmesi sonucu, hayvan, bitki ve diğerleri, bu dünyada, Levh-i Mahfûz'da olduğu

529) Bkz. Mehmet Dağ, *Fârâbî'nin İki Yapıtı*, s.69.

şekilde meydana gelir.[530]

Gazzâlî, bu iki farklı evren kuramı ve yaratma anlayışının farkına varmış olmalı ki, o, var etmeyi ikiye ayırmakta, ilkine, salt*ık* var etme (el-îcâd el-mücerred) ikincisine ise belirleyerek var etme (el-îcâd bi't-takdîr) adını vermektedir. O, bu ayrımı şu örnekle ifade eder:

> Gelin, Tanrının yaratıklarından birisi olan, insan örneği üzerinde duralım. İnsanın varlık kazanması için, ilk önce vücudunun takdir edilmesi gerekir. Çünkü onun, özel bir cismi vardır. Binanın yapımı için nasıl kimi malzemelere ihtiyaç varsa, tıpkı bunun gibi, insanın varlık kazanması için de, belli niteliklere sahip cisme ihtiyaç vardır. İnsanın vücudu, ancak su ve toprağın birleşmesiyle varlık kazanabilir. Çünkü toprak kuru olduğu ve birbirine birleşmediği için, o da tek başına yeterli olamaz. Kuşkusuz orta bir hal olması için, yaşla kuru karıştırılmalıdır. Bu karışımla kastedilen çamurdur. Ardından su ile toprağın iyice birleşmesi ve sağlamlaşması için, yüksek bir ısıya tâbi tutulmaları gerekir. Şu halde insan, salt çamurdan yaratılmamakta, aksine ısıya tabi tutulmuş çamurdan (min salsâlin ke'l-fahhâr) yaratılmaktadır. Bu arada insanın var edileceği su ve toprağın da belirlenmesi gerekir. Eğer su ve toprağın miktarı az olursa, insan zerre ya da karınca gibi olur ki, bu koşulda insan eylemlerini yapamaz; rüzgârla, o yana

530) Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.41. O aynı anlayışı, "Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı" hadisini yorumlarken de dillendirir ve şöyle der: "Adem'in eylemlerine gelince, bunlar seçimli eylemlerdir ve (irade) Adem'in eyleminin kaynağıdır. Fikri önce zihinde (kalb) belirir; oradan kalbin boşluğunda ince bir buhar halinde olan hayvansal ruh aracılığıyla yayılır. Sonra beyne yükselir. Ardından parmak uçlarına varıncaya kadar, bütün organlara doğru hareket ederek dağılır. Parmaklar onun etkisiyle hareket eder. Parmakların hareketiyle kalem hareket eder. Kalemin hareketiyle de uç. Böylece hayal kuvvetinin hazinesinde, kağıda yazılmak istenen şekil ortaya çıkar. Adem'in, yazının biçimini, önce hayalinde tasavvur etmediği sürece, kağıda aktarması olası değildir. Tanrının eylemlerinin, melekler aracılığı ile yıldızları ve gökleri; onların hareketleriyle de canlıları, cansızları ve bitkileri meydana getirmek biçiminde olduğunu bilen kimse, hem Adem'in kendi alemindeki tasarrufunu hem Tanrının büyük alemdeki tasarrufu onunkine benzediği için Tanrının tasarrufunu hem de Tanrı elçisinin, 'Tanrı Adem'i kendi suretinde yarattı' sözünün anlamını kavrar." Gazzâlî, *el-Medhûn es-Sağîr*, s.176-177.

> bu yana savrulur; en küçük şey ona zarar verir. Aynı şekilde, insanın varlık kazanması için, dağ kadar toprağa da gereksinim yoktur; bu kadarı fazladır. Şu halde, ne az ne de çok, Tanrının bildiği miktar yeterlidir. İşte tüm bunlar, belli bir takdire (planlamaya) dayanır. Bu durumda Tanrı, tüm bu işleri takdir etme (planlama) ve bu takdire (planlama) göre var etme itibarıyla yaratıcıdır. Saltık var etme ve yokluktan varlığa çıkarma itibarıyla da yaratıcıdır. Bu durumda diyebiliriz ki, "saltık yaratma" ile "takdire göre yaratma" farklı şeylerdir.[531]

Öyle anlaşılıyor ki, Gazzâlî, Kuran'da geçen, "Bizim emrimiz göz açıp yumma gibidir" (Kamer suresi, 50), "Ol deyince olur" (Âli İmrân suresi, 47; Nahl suresi, 41; Yâsîn suresi, 82) ve "Tanrı, dilediğini yapar" (Burûc suresi, 116) gibi deyişleri saltık yaratma; "Her şeyi bir ölçüyle var ettik" (Kamer suresi, 49; Hicr suresi, 21) gibi deyişleri de takdire göre yaratma olarak algılamaktadır. Takdire göre yaratma, saltık yaratmanın keyfiliğini bir ölçüde aşmakta ve ölçüye göre bir araya getirme, ölçüye göre biçimlendirme ve yaratmanın egemen olduğunu ima etmektedir. Bir başka deyişle, Tanrısal yaratmanın düzenli olduğunu ve bu yaratmada, ikincil nedenlerin onaylandığını göstermektedir. Daha sistemli olan bu yaratma, Gazzâlî'nin dilinde, tıpkı İslam filozoflarında karşılaştığımız gibi, Güneş ışığının Güneş'ten çıkması, insan ve gölgesi,[532] elin hareketinin, elin gölgesinin hareketiyle birlikte olması,[533] insanın bir işi yapması örneğiyle ve kimi zaman da, mekanik örnekle dillenir.[534] Onun bu yaratılışı açıklarken verdiği en ilginç örnek zaman sandığı örneğidir ve var oluşun kökenini, sistematik ve belirlenmiş bir olgu olarak sunar. Onun örneğini ve örneği ortaya koyarken yaptığı açıklamaları kendi söyleminden dinleyelim:

---

531) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.53.

532) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s.13; Gazzâlî, *el-Maksad*, s.115-116

533) Bkz. Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s.24.

534) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.67; Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkât Allah Azze ve Celle*, *Mecmu'a Resâ'il el-Imam el-Gazzâlî* içinde, C.III, Beyrut, 1986, s.40; Gazzâlî, Kimyâ-yı Saâdet, s.41; Gazzâlî, *el-Mednûn es-Sagîr*, s.176-177.

Belki namaz vakitlerinin bilinmesine yarayan zaman sandığını görmüşsündür. Eğer görmemişsen sana anlatayım. Bu sandık, içinde belli bir miktar su barındıran, sutun gibi bir alet ile, suyun üstüne konulmuş, içi boş diğer bir aleti içermektedir. Yine onun içinde, bir tarafı içi boş alete, diğer tarafı ise, suyun üstüne konmuş küçük kabın, en altına bağlı bir ip bulunmaktadır. O küçük kapta, yuvarlak bir top, topun altında da diğer bir tas yer almaktadır. Bu tas, top düştüğünde, duyulacak bir ses çıkarmak içindir. Sonra sütuna benzeyen aletin altından, belli ölçüde azar azar su damlaması için bir delik açılmıştır. Suyun seviyesi alçalınca, suyun üstüne konulmuş boş alet de alçalmaktadır. Buna bağlı olarak, kendisine bağlı olan ipi çekmekte, topun bulunduğu taraf, harekete geçmektedir. Bu hareket, topun düşmesine ve "dan" diye ses çıkarmasına neden olmaktadır. Bu düşme, her saatin sonunda bir olmaktadır. İki saat arası, suyun yükselmesi ve alçalmasıyla bilinmektedir. Bu da, suyun damladığı deliğin, genişliği ile ayarlanmıştır. Bu ayar da, hesap aracılığı ile bilinmektedir. Böylece suyun belli bir miktarda damlaması, deliğin genişliğinin belli bir miktarda olmasıyla ilintilidir. Suyun üstünün alçalması, bu miktara bağlıdır. Bu sayede içi boş aletin alçalması ve kendisine bağlı ipi çekmesi ve topun bulunduğu tarafa doğru hareket oluşturması, belli bir ölçüye göre olmaktadır. İşte tüm bunlar azalıp çoğalmayan nedenlerin takdiriyle olmaktadır. Zaman sandığının işlemesi, topun tasa düşmesinin diğer bir harekete neden olması, bu diğer hareketin de üçüncü bir harekete neden olması ile gerçekleşmektedir. Bu durumda dikkati çeken, kendisinde hayret uyandıran hareketin belli bir ölçüye göre oluştuğu aşamalı hareketin bulunmasıdır. Tüm bu hareketlerin ilk nedeni, suyun belli bir ölçüye göre damlamasıdır.[535]

Gazzâlî, zaman sandığı örneğini verdikten sonra, onu yapanın üç şeye muhtaç olduğunu söyler. İlki tedbirdir; bununla kastedilen, arzu edilen şeyin yapımı için gerekli olan aletler, nedenler ve eylemlerdir. O, buna, hüküm adını da verir. İkin-

535) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.67.

cisi, kazadır; bu, aracın yapımı için gerekli olan boş alet, sütun, ip, kap gibi araçları imler. Üçüncüsü ise, kaderdir ve belirli, hesaplanmış ölçülü hareketi gerektiren nedenleri yerli yerine koymaktır.[536]

Gazzâlî, anılan örnekten yola çıkarak, Tanrının hükmünün, ilk tümel tedbiri ve ilk emri içerdiğini; kaderinin, nedenleri sonucuna yavaş yavaş yönlendirmek ve kazasının da, tümellerin, süreklı olan tümel nedenler için konulması olduğunu söyler[537] ve daha sonra ele alacağımız gibi Mu'tezile ile polemiğe girerken yadsıdığı doğuş (tevellüd) görüşünü onayladığını ima eden ifadeler kullanarak şöyle devam eder:

> Eğer aracın yapımını kavradıysan, hareketin belli bir ölçüye göre takdır edildiğini, bunun ondan doğan (mâ yetevelledü minhe) hareketi belirlediğini anlamış olursun. Yine anladın ki, takdir edilmiş olayların meydana gelmesi, ne öne geçmekte ne de geri kalmaktadır; yani nedenine uymaktadır. Tüm bunların hepsi bir ölçüyle olmaktadır. Tanrının emri açıktır; zira Tanrı her şey için bir ölçü koymuştur. Gökler, felekler, yıldızlar, yeryüzü, deniz, hava, evrendeki tüm büyük nesneler, tıpkı zaman sandığı gibi yaratılmışlardır. Göklerin, yıldızların, Güneş'in hareketi, suyun inmesini sağlayan delik gibi belli bir ölçüyledir. Güneş'in, Ay'ın, yıldızların birtakım olaylara neden olması, suyun hareketinin saatin bilinmesini sağlayan topun hareketinin bilinmesine neden olması gibidir. (...) Gökyüzünün hareketinin yeryüzünde değişikliklere neden olduğu bilinmektedir.[538]

Ortaya koyduğumuz bu veriler, Gazzâlî'nin biri aracısız ve salık, diğeri ise, aracılara bağlı ve koşullu iki tür yaratma benimsediğini ima etmekte ve buna bağlı olarak ikili bir evren kurgusuna sahip olduğunu göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bu ikili yaklaşım Gazzalî'nin nedensellik sorununa bakışta, pek çok düşünürü farklı sonuca iletmektedir.

536) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.68.

537) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.68-69.

538) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.68-69.

Ancak burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta daha bulunmaktadır. Bu nokta, daha sonra ayrıntısıyla irdeleyeceğimiz gibi, Gazzâlî'nin tasavvufi dönemdeki yapıtlarında ikincil nedenlere yer veren anlayışında bile, nedenin sonucunu zorunlu kılmadığını açıkça ifade etmesidir. Tüm tartışmalar bir yana, ister töz-ilinek metafiziğine bağlı yapıtları, isterse sudûr sürecini temel alan yapıtları ele alınsın, bizce, daha sonra ayrıntısıyla göstereceğimiz gibi, Gazzâlî'nin neden-sonuç ilişkisine yönelik tartışmasında iki husus oldukça açıktır.

İlki, Wolfson'un da fark ettiği gibi[539], onun neden ve sonuç kavramlarına hemen her yapıtında yer vermesidir; bunu yadsımak olanaksızdır.

İkincisi ise, onun gerek kelami gerekse tasavvufi dönemdeki yapıtlarında hem metafizik hem de fizik alanında nedensel zorunluluğu yadsıması ve Tanrısal bir temelde indeterminist bir evren imgesine meyletmesidir.[540] Ya da onun hiçbir yapıtında nedenin sonucu zorunlu kıldığı düşüncesinin yer almamasıdır.

Acaba Gazzâlî, neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu niçin yadsımakta ve neden olumsal bir evren imgesine yönelmektedir?

III.2.c. Neden-Sonuç İlişkisi
Neden Zorunlu Bir İlişki Değildir?

Gazzâlî'nin gerek kelami, gerekse tasavvufi döneme ait tüm yapıtları irdelendiğinde, iki dönemdeki yapıtlarında temel dünya imgesi ve kullanılan terminoloji yer yer farklılaşsa da, nedensel zorunluluğu yadsıyıp, olumsal bir evren imgesine meyletmesinde dört temel gerekçenin yattığını söylemek olasıdır.

a) Metafizik alanda nedensel zorunluluk, evrenin öncesizliği savına yol açmaktadır.

Gazzâlî'ye göre, neden-sonuç ilişkisini zorunlu bir ilişki olarak görmek, varoluş bağlamında evrenin öncesiz olduğu sonu-

539) Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s.420 vd.

540) Krş. Muhittin Macit, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, s.32 vd.

cuna yol açmaktadır. Filozoflar onca, Tanrının evrene önceli olduğunu, ama bu önceliğin elin hareketinin anahtarın hareketine, Güneş'in ışığa, gölgenin şahsa önceliği gibi özünlü bir öncelik olup zamanda bir öncesizlik olamadığını söyleseler de, evreni öncesiz saymış olmaktadırlar ve bu İslam dini açısından onca bir küfürdür. Gazzâlî'ye göre, filozoflar, evrenin sonradan meydana geldiğini ileri sürmenin bir dizi probleme neden olduğu ileri sürseler de bunlar, gerçek değil, sahte problemlerdir. Zira onca Tanrı, her şeyin var edicisi olduğu gibi zamanın da var edicisidir ve özgür etkidir. (faili muhtar) Onun tercihinin hiçbir nedeni yoktur ve O evreni özgür irade ve kudretiyle yoktan var etmiştir.[541]

b) Metafizik alanda nedensel zorunluluk, Tanrının irade ve kudretini sınırlamaktadır.

Gazzâlî'ye göre, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olduğunu söyleyenler, Tanrının irade ve kudretini pasifize etmişlerdir. Zira bir yerde zorunluluk varsa özgür bir irade ve kudretten söz edilemez.[542] Gazzâlî bu bağlamda filozofları eleştirerek şöyle der:

> Etkinin (fâ'il) irade ve seçim sahibi olması, irade ettiğini bilmesi gerekir ki, irade ettiği şeyi yapabilsin. Halbuki filozoflara göre, Tanrı irade sahibi değildir. Hatta onlarca Tanrının hiçbir sıfatı yoktur. Kendisinden ne çıkarsa zorunlu olarak çıkar. (...) Onlara göre, evrenin Tanrı karşısındaki durumu, sonucun nedene olan durumu gibidir. Yani evren O'ndan, gölgenin kişiden, ışığın Güneş'ten zorunlu olarak çıkması gibi zorunlulukla çıkmaktadır. Tanrının buna engel olması düşünülemez.[543]

c) Fiziksel alanda nedensel zorunluluk mucizeye olanak bırakmamaktadır.

Eğer evrende neden-sonuç arasında zorunlu bir ilişki varsa, her şey nedensel zorunlulukla/determinist bir anlayışla meydana

541) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.24 vd.; Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.99 vd., *Tehâfut*, s.65 vd.
542) Gazzâlî, *Tehâfut*, s.89 vd.
543) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfut*, s.89-90.

geliyorsa, mucizeleri nasıl açıklayacağız? Gazzâlî tam bu bağlamda, filozofları mucizeyi yadsımakla suçlamaktadır. Aslında bu suçlama Gazzâlî öncesinde filozoflara yöneltilmiş en temel iddialardan birisidir. O, şöyle demektedir:

> Gerçekte görülen nedenlerle sonuçlar arasındaki bu (nedensel) ilişki, zorunlu olarak onları birbirine bağlayan bir ilişkidir. Sonuç olmadan neden, neden olmadan da sonucun varlığı ne güç ne de imkan dahilindedir. (...) Sorunun tartışılması gerekir. Çünkü değneğin yılana dönüşmesi, ölülerin dirilitilmesi, Ay'ın ikiye yarılması gibi olağanüstü mucizelerin kanıtlanması ona dayanmaktadır. Doğadaki olguların olağan akışını son derece zorunlu bir akış olarak gören kimseler, bütün bu mucizevi olayları imkansız görürler.[544]

d) Fiziksel alanda nedensel zorunluluk düşüncesi, astrolojiyi meşrulaştırmaktadır.

Gazzâlî'ye göre, filozofların anladığı anlamda bir nedensel zorunluluk, gökyüzünün yeryüzündeki olayları belirlediği anlayışına yol açmaktadır. Oysa bu Gazzâlî'ye göre, İslami inanç açısından oldukça zararlı bir düşüncedir. O, *İhyâ' el-Ulûm ed-Dîn* ve *Kimyâ' es-Sa'âde* adlı yapıtlarında, ilm el-ahkâm en nücûm'la uğraşanları, Tanrının âdetini yadsıyıp, olayları, doğaya/tabiata bağlamakla suçlar.[545] Ayrıca, onca, şeriat bu bilime karşı çıkar; çünkü peygamber, "Yıldızlardan bahsedilince susun"[546] demiştir. Yine ona göre, ikinci halife Hz. Ömer de, ilm en-nücûm'dan, kara ve denizde şaşmayacak ve yolu bulacak kadarını öğrenin, fazlasını terk edin, demiştir.[547] Gazzâlî'ye göre, Hz. Ömer'in bu bilimden menetmesinin en temel nedeni, bu bilimin dinsel açıdan zararlı olmasıdır. Bu zarar, yıldızların hareketi sonucu, birtakım işler oluyor denildiğinde, halk tarafından, Tanrı yerine yıldızların gerçek neden olduğunun sanılmasıdır.[548] Gazzâlî bu

544) Gazzali, *Tehâfut*, s.191-192.

545) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.33; *Kimya-yı Saadet*, s.42-45

546) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.33.

547) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.33.

548) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.34.

sanıyı karınca örneği ile dillendirir ve karınca, kâğıt üzerindeki yazıları görünce, bunları kalem yazıyor sanır; çünkü başını kaldırıp yukarıdaki parmakları, eli ve bunları hareketa geçiren iradeyi, insanı, sonra insanda irade, kudret yaratanı görmezden gelir, demektedir.[549]

Anılan nedenlerden dolayı, Gazzâlî, hem kimi Mu'tezilî düşünürce dile getirilen tevellüd/doğuş kuramını hem de İslam filozoflarının nedensel zorunluluk anlayışını tartışmaya girişmektedir.

III.2.d. Mu'tezilî Tevellüd Kuramının Reddi

Gazzâlî nedensellik sorununa yaklaşırken, İslam düşünce geleneğine geniş bir perspektifte bakmakta[550], bu nedenle, önce Mu'tezile ardından da İslam filozoflarına cephe almaktadır.[551] Mu'tezileye cephe alma nedeni, Bişr b. Mu'temir ve Mu'ammer gibi kimi düşünürlerin, sürekli ya da anlık yaratmaya, kimi yönleriyle sınır koyan doğuş/tevellüd kuramını savunmalarıdır.[552] Bu bağlamda Gazzâlî'nin doğuş/tevellüd kuramı konusundaki tutumunun çelişkili olduğunu belirtmek gerekir. Zira *el-İktisâd*'da onu yadsırken *el-Maksad*'da onayladığını ima eden ifadeler kullanır.[553]

Anılan doğuş/tevellüd kuramı, daha önce de belirttiğimiz gibi, bir eylemin ya da bir nesnenin diğerinden çıkmasını, bir başka deyişle, doğmasını ifade etmektedir.[554] Onca böylesi bir

549) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, C.1, s.34; aynı örnek için bkz. Gazzâlî, *Kimya-yı Sa'âdet*, s.42.

550) Gazzâlî'nin Tanrı ve evren tasarımını irdelediğimiz doktora tezimizde, Gazzâlî'nin Mu'tezile ve İslam filozoflarına yönelttiği eleştiriler özlü bir biçimde ele alınmıştır. Bu yüzden burada yaptığımız kimi tartışmaların izdüşümlerini orada bulmak olasıdır. Ancak burada yeni olan olgu, konuyu, Mu'tezile ve filozofların düşünceleriyle karşılaştırmalı ve tartışma odaklı bir bağlamda ele almamızdır. Aynı tartışmanın izdüşümlerini, *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim* adlı yapıtımızda da özlü bir biçimde bulmak olasıdır. Krş. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s.229 vd., Hasan Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din, Felsefe ve Bilim*, s.93-104.

551) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.90 vd.; *Tehâfüt*, s.190 vd.

552) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.93 vd.

553) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.68

554) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.98.

anlayış, Tanrının kudretine sınır koymasının yanı sıra, evrende kimi etkin öznelerin ve evrenin kendine özgü bir iç işleyişinin olduğunu ima etmektedir. Oysa bu anlayış onca, Tanrının dışında başka yaratıcılar benimsemek, ona ortak (şirk) koşmak anlamına gelmektedir. Onun bu söylemi, Mu'tezileyi iki yaratıcı benimseyen, Mecusilere benzetmesinde nesnelleşir. Ayrıca onca bu tutum, eyleminin sonucunu bilemeyen ya da eyleminden hiç haberi olmayan bir varlığı, etkin kılmaya çalışan boş bir gayrettir.[555]

O, doğuş/tevellüd kuramını tartışırken, evrendeki tüm hareketlere örneklik teşkil etmesi için, "yüzüğün hareketinin elin hareketinden doğduğu, ceninin anne karnından, bitkinin yerden çıkması gibi çıktığı ve uslamlamanın bilgiyi doğurduğu" örneklerini verir ve tartışmasını, yüzük ve elin hareketi örneği üzerinde yoğunlaştırır.[556] Onca, gerek eldeki gerekse parmaktaki hareket ilinektir ve ilineklerin birinin diğerinden doğması olanaksızdır; zira onların varlığı anlıktır. Ayrıca elin hareketinin bir içi de bulunmamaktadır. Bu durumda, yani içi olmayan şeyden, bir hareketin doğduğu söylenemez. Buna ek olarak, el, kendisinden kimi şeylerin doğacağı, birtakım nesneleri içeren bir varlık olmadığı gibi, hareket, elin özünlü, yani, kendisinden ayrılamayan bir niteliği de değildir. Bu koşullar altında, yüzüğün hareketinin, elin hareketinden doğduğunu söylemek için, hiçbir ussal neden yoktur.[557] Acaba bu olguyu gözlem kanıtlayamaz mı? Gazzâlî, "Parmaktaki yüzüğün hareketinin elin hareketinden doğduğunu, gözlemden hareketle biliyoruz" diyene ise, tıpkı Bâkillânî'de olduğu gibi, şu yanıtı verir:

> Sizin, bu hususun gözlem ile bilindiğine dair sözünüz, kuşkusuz, cehalet ve aptallıktan başka bir şey değildir. Zira bu hareketin, sadece elin hareketiyle birlikte meydana geldiğini gözlemlemek olasıdır. Fakat onun gerçekten elden doğ-

555) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.90 vd.; Gazzâlî, *Ravda et-Tâlibin ve Umde es-Salikin*, *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, C.IV, Beyrut, 1986, s.35.

556) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.95 vd.

557) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.96-97.

muş olduğunu görmek imkan dahilinde değildir.[558]

Gazzâlî'ye göre, "Eğer anılan hareketi Tanrı yaratmışsa, gerek yüzüğün gerekse suyun hareketi olmaksızın elin hareketini yaratması gerekir" karşı çıkışı da yersizdir. O, bu durumu şöyle ifadelendirir:

> İmkânsızın, güç yetirilen nesne ve koşul bulunmaksızın koşullunun var olması ussal değildir. Gerçekte iradenin koşulu bilgidir; bilginin koşulu da, diri olmaktır. Aynı şekilde, tözün bir yer işgal etmesinin koşulu, kuşkusuz o yerin boş olmasıdır. Tanrı, bir eli hareket ettirdiği zaman, o elin, daha önce işgal ettiği yerin yakınında, bir başka yeri işgal etmesi zorunludur. (...) Çünkü suyun ve hareketin bulunmaması nedeniyle, yer boşaltılmadan elin hareket ettiğinin düşünülmesi, iki nesnenin aynı anda bir mekânda bir araya gelmesini gerektirir. Oysa bu imkânsızdır. Bu yüzden, bunlardan birisinin o yeri diğeri için boşaltması zorunludur. İşte bu yüzden onların birbirinden doğduğunu, birinin diğerinden meydana gelmiş olduğunu sanmak yanlıştır.[559]

Anılan uslamlamasıyla Gazzâlî, bir eylemin ya da bir nesnenin diğerinden doğmasını, yan yanalık ve birliktelik ilişkisi olarak sunar ve bu tür ilişkilerdeki zorunluluğu sadece, imkânsızlık ya da koşulla koşullu arasındaki ilişkiye indirger.[560] Böylece zorunluluğun dış dünyada değil, mantıksal alanda geçerli olduğunu ifade eder. O ardından, imkânsızlık bulunmayan durumlarda, Tanrının âdetinin yürürlükte olduğunu, bu nedenle, o türden ilişkilerde olurluluğun egemen olduğunu söyler.[561]

---

558) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.96.

559) Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.97.

560) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.97-98.

561) Gazzâlî bunu *el-İktisâd*'da şu şekilde ifade eder: "Bizce, ateşe vaklaştırıldığı zaman, pamuğun yanması, kar veya buza değdirildiği zaman elin soğuması gibi, gerekliliği âdete bağlı olan her şeyin birbirinden ayrılması olasıdır. Zira tüm bunlar, Tanrının âdetine göre meydana gelmektedir. Yoksa, Tanrının kudreti, özü itibarıyla, buzda soğuğu, elde dokunma duyumunu ve buza dokunulduğunda da, soğukluğun yerine, elde sıcaklığı yaratmaktan aciz değildir." Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.97.

III.2.e. İslam Filozoflarının Nedensel Zorunluluk Anlayışının Reddi

Gazzâlî'nin filozoflarla girdiği polemik daha kapsamlıdır ve doğrudan onların varoluş anlayışlarını ve evren kurgularını hedef almaktadır.[562] O, filozofların varoluş ve evren kurgularını ele alırken, onların görüşlerini yer yer saptırarak ele alır ve eleştirebileceği bir biçime sokar.[563] Nitekim, onca filozoflar, ilk nedenden yola çıkıp, ayrık akılları ikincil neden kabul etmek ve yetkinliği gittikçe azalan nedenler dizisi varsaymakla, görünen nedenlerle, sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu, neden olmadan sonucun, sonuç olmadan da nedenin varlığının, güç ve imkân dahilinde olmadığını ileri sürmüşlerdir.[564] Oysa Gazzâlî'ye göre, nedenin sonucunu zorunlu kıldığını söylemek, daha önce belirttiğimiz gibi, dinsel açıdan birtakım sorunlara yol açmaktadır. Bu yüzden onca, anılan ilişkinin zorunlu olup olmadığı tartışılmalıdır.

Gazzâlî, filozofların zorunlu ilişki dedikleri şeyi tartışırken, "anılan zorunluluğun varlıkbilimsel/ontolojik bir zorunluluk mu, yoksa salt bilgikuramsal/epistemolojik, yani, mantıksal bir zorunluluk mu olduğu" sorusunu hareket noktası olarak seçer. Bir başka deyişle, zorunlu ilişki denilen şey, dış dünyada mı, yoksa sadece zihinsel alanda mı geçerlidir? Onun kanısına göre, neden-sonuç ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir; en azından dış dünyada ve nesnel gerçeklikler alanında böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Onca, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, "bu her iki şeyden birinin kabulünün, ötekinin kabulünü, birinin reddinin de, diğerinin reddini; birinin varlığının ötekinin varlığını, birinin yokluğunun da ötekinin yokluğunu zorunlu kılması gerekir."[565] Ona göre, bu koşulları taşıyan bir ilişki, dış dünyadaki olgular

562) İbn Rüşd, Gazzâlî'nın, filozoflara yönelik polemiğini ilginç bir değerlendirmeye tabi tutar ve şöyle der. "Bununla birlikte belki de çağdaşları, onu, kendisinden filozofların görüşünde olduğu sanısını ortadan kaldırmak için, bu kitabı yazmaya zorlamışlardır." İbn Ruşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.188

563) Bkz. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s.232 vd.

564) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.191

565) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.195.

alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür. Onca, bu zorunluluğu, nesneler dünyasına taşımak bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.[566] Daha yalın bir biçimde söylersek, Gazzâlî'ye göre, dış dünyada zorunlu bir ilişkiden söz edilemez; çünkü,

a) Dış dünyada, bir şeyin olumlanması, diğer bir şeyin olumlanmasını,

b) Bir şeyin yanlışlanması, diğer bir şeyin yanlışlanmasını,

c) Bir şeyin varlığı, diğer bir şeyin varlığını,

d) Bir şeyin yokluğu, ötekinin yokluğunu gerektirmemektedir.[567]

Gazzâlî anılan savını temellendirmek için, anlaşıldığı kadarıyla iki ana tutum benimser.

İlk tutum, doğrudan kendi anlayışından hareket etme temeline dayanmaktadır.

İkincisi ise bir eytişim (cedel) yöntemi olan, müsellemât, yani, karşıtın görüşünden hareket etmeyi esas alır.

Gazzâlî, kendi görüşünden hareket ettiğinde, "Doğada neden olarak düşünülen şey ile sonuç olarak düşünülen şey arasındaki ilişki bizce, zorunlu bir ilişki değildir" diye başlar ve "susuzluğu gidermekle su içmek, doymakla yemek yemek, yanma ile ateşin ilişmesi, aydınlıkla Güneş'in doğması, ölümle boynun kesilmesi, iyileşme ile ilacın içilmesi gibi gözleme dayalı ilişkilerde ve bu ilişkilere dayanan tüm zanaatlarda, birinin diğerini gerektirmesi gibi bir durumun olmadığını"[568] söyler. Onca, aralarında ilişki bulunan tüm bu olgular, Tanrının öncesiz takdirinde bulunmaktadır ve Tanrı bunları birbiri ardınca yaratmaktadır. Onun kanısına göre, anılan ilişkiler, kendi özlerinde ayrılmayı kabul etmeyen ilişkiler değildir; "Tersine, yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak ve boyun kesildiği halde yaşamı sürdürmek ve bunlara benzer tüm ilişkileri yaratmak

566) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.196; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.96.

567) Bkz. Subhi Rayan, "Al-Ghazali's Use of the Terms 'Necessity' and 'Habit' in his Theory of Natural Causality", s.258-259.

568) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfût*, s.195.

Tanrının kudreti dahilindedir."[569]

Gazzâlî, anılan anlayışını, ateş-pamuk örneğinden hareketle ayrıntılı olarak çözümlemeye yönelir. Onca, olağan âdet uyarınca, ateş pamuğa yaklaştırılınca pamuk yanar; ancak bu, onların birbirine değmeksizin, pamuğun yanıp kül olamayacağı anlamına gelmez. Çünkü yanmayı meydana getiren özne, sanıldığı gibi ateş değil, Tanrıdır; çünkü ateş, cansızdır ve cansızların hiçbir etkinlikleri yoktur.[570] Gazzâlî, cansızların hiçbir etkinliğinin olmadığı önermesini temellendirirken, filozofların tabii ve iradi etkin ayrımını temele alır ve bu ayrıma itiraz eder. Ona göre, etkin salt irade sahibi olandır ve bu yüzden, "Duvar etkin değildir, taş etkin değildir, cansızlar etkin değildir, etkin olan salt canlı olandır", denilse, bu gerçekliği ifade eder. Halbuki, onca filozoflar, atıldığında yukarıya doğru gitmek, ağırlığı dolayısıyla merkeze doğru meyletmek, yine ateşin ısıtması ve yakması, duvarın merkeze doğru yönelmesi, gölge yapmak vb. gibi eylemlerinin olduğunu ileri sürmüşler. Zira onlarca, bu eylemler tabii olarak onlardan çıkmaktadır. Gazzâlî filozofların yaptığı tabii etkin adlandırmasına karşı çıkarak, herhangi bir surette neden olan her şeye etkin, her etkilenene de edilgin denilemeyeceğini söyler. Eğer böyle denilebilseydi, "Cansızların eylemi yoktur, onlar bir iş meydana getirmezler, ancak canlılar bir iş yapabilir" önermesi doğru olmazdı. Oysa, Gazzâlî'ye göre, anılan önerme meşhur tümel önermelerden birisidir ve doğrudur. Onca, cansız için etkin denilse bile, bu ancak mecaz yoluyladır, gerçek etkin ise, canlı olandır.[571] Bu yüzden Gazzâlî şöyle der:

> Pamukta siyahlığı ve parçalarında ayrılmayı yaratmak, onu yakmak ve kül haline getirmek suretiyle yanmaya neden olan varlık (filozofların sandığı gibi, ateş değil) Tanrıdır. Tanrı, böyle bir şeyi, ya melekler aracılığı ile ya da hiçbir aracı bulunmaksızın meydana getirir.[572]

569) Gazzâlî, *Tehâfut*, s.195-196.

570) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfut*, s.195-196.

571) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfut*, s.90-91

572) Gazzâlî, *Tehâfut*, s.196.

Öte yandan, filozofların, ateş dokunduğu anda, yanmanın gerçekleştiğine ilişkin tek kanıtları gözlemdir. Oysa gözlem, nedenin sonuçla birlikte, yan yana ve bir arada bulunduğunu gösterir; hiçbir deneyim, sonucun nedenden çıktığını göstermez. Bu uslamlama daha önce de gösterdiğimiz gibi, İbn Sînâ tarafından da ortaya konan bir uslamlamadır. Gazzâlî, bu durumu şöyle dillendirir:

> Oysa bu gözlem, yanmanın ateşe temas sırasında meydana geldiğini gösterir; yoksa onun tarafından meydana getirildiğini değil. Açıkça görülmektedir ki, bir şeyle aynı anda var olmak, o şey tarafından meydana getirilmeyi gerektirmez.[573]

Gazzâlî'ye göre, pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığı sanısı, Tanrının anlık yaratımlarını imleyen âdeti sonucu, her defasında, ateşle pamuğu yan yana ve birlikte gözlemekten kaynaklanan psikolojik alışkanlığın ürünüdür.[574] Böylece Gazzâlî, neden-sonuç ilişkisini, ünlü İngiliz filozofu David Hume'u önceleyerek alışkanlığa indirger ve ilişkideki zorunluluğu reddeder.[575] Onca, baba ile cenin arasında da birliktelik ve yan yanalık ilişkisi bulunmasına rağmen, Tanrının varlığına inanan filozoflar, babanın, ne spermayı rahme bırakmak suretiyle cenin öznesi ne onun yaşamasının ne görmesinin ne de işitmesinin nedeni olduğunu ileri sürerler.[576] Onlarca da, tüm bu olgular, Tanrının doğrudan ya da melekler aracılığıyla meydana getirdiği eylemleridir. O bu sözleriyle İbn Sînâ'ya gönderme yapmaktadır. Ancak onlar, diğer olgular söz konusu olduğunda, yan yanalık ilişkisini zorunlu ilişki saymaktadır.[577] Gazzâlî, böyle düşünen insanları doğuştan kör olup sonradan gözü açılan insana benze-

573) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

574) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

575) Gazzâlî'nin neden-sonuç ilişkisine yönelttiği eleştiriler ile David Hume'un yönelttiği eleştiriler kimi yönleri ile benzemekle birlikte arada köklü farklılıklar da bulunmaktadır. Bkz. Hasan Aydın, "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı/Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *OMÜİF Dergisi*, S.16, Samsun, 2003, s.38 vd.

576) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

577) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196.

tir. Onun, "kör adam örneği" oldukça ilgi çekicidir, bu yuzden onun söyleminden dinlemekte yarar vardır:

> Gozunde perde bulunan ve gece ile gündüz arasındaki farklılık konusunda insanlardan hiçbir şey işitmemiş olan doğuştan kör kimsenin, gozunden söz konusu perde kalkar ve o kimse göz kapaklarını açıp, renkleri görür, gözündeki renklerin biçimlerinin kavranmasını sağlayan şeyin gözün açılması olduğunu; gözu sağlam, açık, söz konusu perde kalkık ve karşısındaki nesne renkli olduğu sürece mutlaka görebileceğini sanır ve Güneş batıp da hava kararınca, Güneş ışığının renklerinin, onun gözü üzerinde izlenim bırakmasının nedeni olduğunu bilinceye dek, görmeyeceğini aklına getirmez.[578]

Gazzâlî'nin kör adam örneğini vermesinin temel nedeninin, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi nedensellikçi metafizik anlayışını eleştirmeye dönük olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın sistemine göre, uygun koşullar ortaya çıktığında, insan, duyuları aracılığı ile dışsal nesnelerin bilgisine ulaşır. Onca, görsel algıda, uygun koşullar, görme organlarının yeterli işlev görmesi, ışığın hazır olması, nesnenin yakınlığı, aracılık yapan ortamda bir engelin bulunmaması gibi durumları içermektedir. Bu kosullar varsa, nesne duyusal algıyı etkiler. Gazzâlî, duyu organlarınca, özellikle görsel duyuyla elde edilen bilgilere karşı olmamakla birlikte –zira o, kelam geleneğine uyarak duyuların verdiği bilgiyi zorunlu bilgi kategorisinde görmektedir[579]- İbn Sînâ'nın, nesnenin doğal gücünün, uygun koşullar altında duyu organlarını zorunlu olarak etkilemesi düşüncesindeki zorunluluğu, nesnenin kendisine bağlamasına karşı çıkmakta, kör adam örneğinde olduğu gibi, görünürdeki nedenlerin dışında başka bir nedenin de olabileceği ihtimalini temellendirmeye çalışmaktadır.

Gazzâlî'ye göre, art arda, yan yana ve birlikte olan olguların birinin diğerini gerektirmediği anlayışını filozofların ileri gelenleri de kabul etmişlerdir. O, buradaki, filozoflar deyişiyle

578) Gazzâlî, *Tehâfut*, s.196-197.

579) Bkz. Hasan Aydın, *Gazzali, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s.83 vd.

Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastetmektedir. Hatta onlar, nesnelerin yan yana olmaları ve birbiriyle ilişkilerinin farklı olması halinde, ortaya çıkan ilinti ve olguların, sadece biçimlerin vericisinden (vâhib es-suver), yani melek ya da meleklerden çıktığına inanmışlardır. Hatta onlara göre, renklerin biçimlerinin gözde izlenim bırakması, biçimleri veren varlıktan kaynaklanmaktadır. Onlarca, Güneş'in doğması, sağlam bir göz ve renkli cisim, yalnızca mahalli, bu biçimi kabul etmeye hazırlayan ve yetkin kılan unsurlardır. Gazzâlî'ye göre onlar, bu anlayışlarını her olaya uygulamışlardır. Onca bu onay, ateşin yanmanın, ekmeğin doymanın, ilacın sağlığın vb. öznesi olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır.[580]

Gazzâlî, ardından, önceli olan nesnelerin kendi ilkelerinden zorunlu olarak çıktığını kabul eden, fakat biçimleri almaya hazırlıklı olmanın, bu evrendeki görünür nedenlerden kaynaklandığını söyleyenlerle tartışmaya girişir.[581] Çünkü onların kanısına göre, bu ilkelerden nesneler, isteme ve seçme yoluyla değil, ışığın güneşten çıkması gibi, zorunlu ve doğal olarak çıkmaktadır ve mahaller alıcılık bakımından yeteneklerinin farklı oluşu nedeniyle farklılık gösterir. Sözgelimi, parlak nesne, Güneş'in ışınlarını alır ve bir başka yeri aydınlatmak üzere yansıtır; mat cisim ise, onu kabul etmez. Bazı nesneler Güneş'te yumuşar, bazısı ise sertleşir. Bunun gibi, ilke tek olduğu halde, mahaldeki yetenek hallerinin farklılığından ötürü, eserler farklılaşır.[582] Gazzâlî, böylesi bir anlayışın, ateşe atıldığında, İbrâhîm'in yanmamasının olanaksız olduğu sonucunu doğuracağını söyler; çünkü, onca bu durum, iki parça pamuğun, aynı ölçüde ateşle temas etmesi halinde, birinin yanıp, diğerinin yanmamasının olanaksızlığına benzemektedir. Nitekim ona göre, anılan görüşü benimseyen filozoflar, İbrâhîm'ın yanmamasının sadece iki şekilde tasarlanabileceğini, ama ikisinin de olası olmadığını ileri sürmüşlerdir. İlki, ateşten sıcaklığın kaldırılmasıyla olabilir ki,

580) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.197.

581) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.197 vd.

582) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.197-198.

bu ateşi, ateş olmaktan çıkarır. İkincisi ise, İbrâhîm'in taş veya ateşin etki etmeyeceği bir maddeye dönüşmesidir. Oysa bu da, İbrâhîm'i İbrâhîm olmaktan çıkarır.[583]

Gazzâlî anılan sava, iki yanıt vermektedir. İlk yanıt, irade tartışmasıyla ilintilidir ve onca, ne ilkeler ne de Tanrı, zorunlu olarak bir eylem meydana getirir. Tüm eylemler iradi olunca, pamukta yanmanın meydana gelmesi de iradi bir eylem olur. Şu halde iradesiyle, pamukta yanmayı yaratan Tanrının, yine iradesiyle onda yanmayı yaratmaması olasıdır.[584] Böylesi bir sav, yani, nedenle sonuç arasında zorunlu ilişkiyi yadsıyıp, her şeyi Tanrısal irade ve kudrete bağlamak birtakım imkânsız durumların kabulüne yol açmaz mı?

Gazzâlî karşıtları adına bu soruyu yöneltip, onların verebileceği olası yanıtı şöyle betimler:

> Şöyle diyenler olabilir: "Böyle bir anlayış, çirkin birtakım olursuz sonuçlara ulaşılmasına yol açar. Çünkü sonuçların nedenlerden zorunlu olarak çıktığını inkâr edip, bunları yaratıcının iradesine bağladığımız ve iradenin de, belirlenmiş özel bir yolu bulunmayıp, çeşitli dallara ve türlere ayrılması mümkün olduğu takdirde, her birimizin, yırtıcı bir aslanın, alevli ateşlerin, görkemli dağların ve silahlarla donanmış düşmanların karşısında bulunduğunu, fakat Tanrı, her birimizde görme duyusunu yaratmadığı için, onları görmediğini olası saymak gerekir. Yine, evinde kitap bırakan kimsenin, onu, eve geri döndüğünde, yakışıklı ve becerikli bir çocuğa ya da bir hayvana; evde bıraktığı çocuğun köpeğe, külün güzel kokulu bir nesneye, taşın altına ve altının taşa dönüşmüş halde bulunduğunu mümkün görmek gerekir. Bu kimse, kendisine söz konusu hususlara dair bir şey sorulduğunda, şöyle diyebilir: "Şu anda evde neyin olduğunu bilmiyorum; tek bildiğim şey, evde bir kitap bırakmış olduğumdur; bu kitap belki de, şu anda bir at olmuş ve kütüphaneyi, idrarı ve dışkısıyla kirletmektedir; yine evde bir parça ekmek bırakmıştım, belki de o, şu anda elma ağacına dönüşmüştür; çünkü Tanrının her şeye gücü

583) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.198.

584) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.198

> yeter; atın spermden, ağacın çekirdekten yaratılması zorunlu olmadığı gibi, herhangi bir şeyden yaratılması da zorunlu değildir; belki de Tanrı, daha önce var olmayan birtakım nesneler yaratmaktadır." Nitekim daha önce hiç görmediği bir insana bakan bir kimseye, "Bu doğmuş mudur?" diye sorulursa, biraz durakladıktan sonra şöyle diyebilir: "Çarşıda satılan kimi meyvelerin insana dönüşmüş olması olasıdır; işte kendisine baktığın insan budur; çünkü Tanrının, mümkün olan her şeye gücü yeter." Sözünü ettiğimiz şey mümkündür; dolayısıyla, insan tereddüt içinde kalmadan edemez.[585]

Gazzâlî'nin, sisteminin götürebileceği anılan olası sonuçlara verdiği yanıt, bunların imkânsız şeyler olmadığı; bunları özünde imkânsız sayanların Tanrısal âdetin zihinlerinde yarattığı koşullanmışlığın etkisinde olduklarını; ancak Tanrının bu türden mümkün şeyleri her an yaratmayıp, sadece mucize anlarında yarattığı şeklindedir.[586] Onca Tanrı, olağan zamanlarda, âdetini değiştirmeyeceğine ilişkin bizde bir bilgi yaratmıştır.[587] Kaldı ki Tanrı, âdetini bozsa bile, bu pratik yaşamı olursuz kılmaz; çünkü Tanrı, âdet değiştiğinde, değişime koşut olarak bizdeki bilgiyi de değiştirir. O şöyle der:

> Eğer Tanrı, âdetlerin kesintiye uğraması anında, bu tür mümkün şeyleri gerçekleştirmek suretiyle, doğadaki düzeni bozarsa, bu düzen konusundaki bilgiler kalplerden atılır ve artık Tanrı onları yaratmaz. Bu nedenle, bir nesnenin Tanrının kudreti dahilinde mümkün bir şey olmasında, Tanrının geçmiş bilgisinde böyle bir şeyi belli bir zamanda yapması mümkün olduğu halde yapmamasında ve böyle bir şeyi o anda yapmayacağı konusunda bizde bir bilgi yaratmış olmasında hiçbir engel yoktur.[588]

Gazzâlî'nin filozoflara ikinci yanıtı verirken benimsediği tutum, onların görüşlerinden hareket etmektir. Onca, ateşin iki

585) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.198-199.
586) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.199 vd.
587) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.199.
588) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.200.

parça pamuk yaklaştırıldığında, onları zorunlu olarak yaktığı ileri sürülse bile, yine de, herhangi bir peygamber ateşe atıldığında, onun yanmamasını olası görmek mümkündür. Çünkü Tanrı, ya ateşin ya da İbrâhîm'in niteliğini değiştirebilir. Bu yolla, Tanrı ya da melekler, ateşte sıcaklığını, kendi cismiyle sınırlı, o cismin dışına taşmayan ve böylelikle sıcaklığı kendisi ile birlikte kalan ve onun biçim ve hakikatini alan; fakat, sıcaklığı ve etkisi bunun ötesine geçmeyen bir nitelik yaratır; ya da onlar, kişinin bedeninde, onu, et ve kemik olarak kalmaktan alıkoyan bir nitelik var eder ve bu nitelik, ateşin etkisini ortadan kaldırır. Nitekim ona göre, kendisini talkla ovalayan ve ateş ocağına oturan kimseleri ateşin yakmadığını görmekteyiz.[589] Ayrıca Tanrı, madde her şeyi alıcı olduğundan, sözgelimi, toprak ve öteki unsurlar, bitkiye, kendilerini hayvanın yemesiyle kana, sonra kan spermaya dönüşür; daha sonra da, sperma, rahimde yerleşerek, canlı varlık tabiatını alır; bu durum, doğanın olağan akışında çok uzun zaman almasına rağmen, olağandan daha kısa bir zamanda, olmasını, hatta bunu göz açıp yumuncaya değin geçen kısa bir sürede gerçekleşmesini sağlayamaz mı? Böylece doğadaki, görünürdeki neden-sonuç ilişkisinin yan yanalığı yadsınmadan, olağanüstü şeylerin gerçekleşmesi ve mucizenin ortaya çıkması olası olur.[590] Gazzâlî açıkça burada İbn Sînâ'nın mucizeyi açıklayışını benimsiyor ve ondan hareket ediyor izlenimi doğurmaktadır.

Gazzâlî, filozofların yağmurun yağması, yıldırımların düşmesi, yerin sarsılması gibi, peygamberin nefs gücüyle meydana getirmesini olası saydıkları şeyleri, aracısız olarak ya da meleklerin aracılığı ile Tanrıya bağlamayı önerir.[591] Bu türden olguların gerçekleşme anının da, peygamberin şeriatı tesis etmek için, yardıma muhtaç olduğu an olarak sunar.[592] Ardından şöyle der:

589) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfut*, s.199-200.
590) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfut*, s.200-201.
591) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfut*, s.201.
592) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfut*, s.201.

> Bütün bunlar filozofların görüşlerinin hedeflerine uygundur ve görüşlerinin zorunlu sonucudur.[593]

Onca filozoflar, dört kökün farklı oranlarda birleşerek, belli bir nesnenin biçimini almaya hazır olmasını ve bu biçimi almasını, göksel etkilere bağladıklarından ve evrende bir takım tılsımlı olayları olası gördüklerinden, anılan sonuçları kabul etmelidir.[594] Bu koşullar altında, onlarca da, Tanrının ussal açıdan mümkün olan şeyleri yapabileceğini yadsımak olanaksızlaşmaktadır.[595] Gazzâlî'ye göre, Tanrının yapamayacağı imkânsız şeyler, sadece, çelişmezlik ilkesine aykırı hususlardır. Bunlar ise, "Bir şeyi aynı anda hem kabul hem reddetmek, genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek ve biri reddedip ikiyi kabul etmektir."[596] Bunlarla ilgili olmayan tüm durumlar olasıdır ve Tanrının gücü dahilindedir. Bu nedenle Tanrı, ölü insanın elini hareket ettirip, onu oturtarak elinin hareketinden düzenli bir yazının çıkmasını ve buna benzer tüm olağanüstü şeyleri yapma gücüne sahiptir; bunlar olağan âdete aykırı görünseler de, özünde imkânsız şeyler değildir.[597]

Gazzâlî'nin filozoflarla tartışırken benimsediği tutum, aslında Tanrısal sürekli yaratmayı, görünürdeki neden-sonuç ilişkisinin yan yanalığını yadsımadan gerekçelendirmeye ve bu koşullarda mucize gibi olağandışı olguları temellendirmeye dönüktür. Anılan görüşün ifade tarzı, *Tehâfüt*'te ortaya konduğu biçimiyle, sanki Gazzâlî'nin kendisinin gerçekte katılmadığı bir görüş olduğu gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Nitekim o, yer yer *Tehâfüt*'teki kimi düşüncelerinin doğrudan kendi görüşü olmadığını ifade eder.[598] Ancak, onun hayatının son dönemlerine doğru kaleme aldığı eserlerde, oradaki görüşlere benzeyen görüşlere rastlanır. Nitekim, o, *el-Maksad*'da,

593) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.201.
594) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.202.
595) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.203
596) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.203-204.
597) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.205.
598) Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.43; *el-Iktisâd*, s.215.

evrende sürekli bir neden-sonuç ilişkisinin olduğu izlenimini veren, zaman sandığı örneğine başvurur.[599] Daha önce aktardığımız bu mekanik örnek, evrenin kendine özgü bir iç işleyişinin olduğu sanısını doğurur. Aynı olgu, evreni birbirine neden-sonuç ilişkisiyle bağlı bir siyasi-idari yapıya benzetmesi ve insan bedeninin işleyişiyle evrenin işleyişi arasında yaptığı benzetmede de ortaya çıkar. Her şeyin tümel nedenlere bağlı olduğu, bu nedenlerin değişmez olduğu ima edilir.[600] Anılan örneklerin en ilginci, zaman sandığı örneğidir ve onun işleyişi bütünüyle mekaniktir. Mekanik bir evren kurgusu, bilindiği gibi mucizeyi olursuz hale getirmekte, evrenin kendine özgü değişmez bir iç işleyişinin olduğunu ima etmektedir. Acaba durum böyle midir? Ya da Gazzâlî, en azından mekanik örnek verdiği *el-Maksad*'da, Tanrının sonuçla bir arada, yan yana yarattığı nedenin, sonucu üzerinde etkili olduğunu söylemekte midir? Gazzâlî'nin bu soruyu nasıl yanıt verdiğini, anılan yapıtın, Tanrının yarar veren (nâfi') ve zarar veren (dâri) adını açıkladığı bölümde yakalamak olasıdır. O, nedenin, sonucu üzerinde etkili olmadığını şöyle ifade eder:

> Zehirin, kendi özüyle öldürdüğünü ve zarar verdiğini, yemeğin özüyle doyurduğunu ve yarar verdiğini, melek insan ve şeytanın ya da felek, yıldızlar ve bu ikisinin arasındaki varlıkların, herhangi birinin özüyle hayır veya şer, zarar veya yarar verme kudreti olduğunu sanma. Aksine bunların tümü, belli işlerle görevlendirilmiş, sadece Tanrının görevlendirdiği işleri yapan nedenlerdir. Bunların tümü, Tanrının öncesiz kudretiyle ilintilidir. Tıpkı halkın inançlarında, kalemin katibe ilıştirildiği gibi. Bu şuna benzer: Sultan, iyilik ya da zarar bildiren bir evrakı imzaladığında, onun fayda ya

599) Bkz. Gazzâlî, *el-Maksad*, s.68-69.

600) Gazzâlî evrensel düzenin değişmez olduğunu *Ravdatü't-Tâlibîn* ve *el-Hikme*'de de yineler. Onun bu söylemi, kuşkusuz mucizeyi dışladığı anlamına gelmemekte; aksine Tanrının mucize anlamı da kuşatan öncesiz kaderinin değişmezliğini ifade etmektedir. Tanrı olağan âdetinde bir değişiklik yapacaksa onu da öncesiz bilgisiyle takdir etmiştir. O evrensel düzenin değişmezliğini ifade ederken şöyle der: "Akıllara durgunluk veren bu evrenin düzeni, Tanrının takdir ettiği son güne değin ne bozulur ne de değişir." Gazzâlî, *el-Hikme*, s.12.

da zararı kalemden değil, kalemi bu iş için kullanandandır. Diğer nedenler, aracılar ve vasıtalar da aynen bunun gibidir. Halkın inancında sözünü kullanmamızın nedeni şudur: Cahil, kalemin katibin elinde olduğunu sanır. Bilge (âlim) ise, kalemin Tanrının elinde olduğunu bilir. Katibin kendisini ve yazma kudretini yaratmak, onun üzerinde, kendisinde kuşku bulunmayan kesin yönlendiricilerle (dâ'iyye) egemenlik kurmak, parmağın hareket etmesini irade etmekle, katibi, bu işi yapmaya memur kılan Tanrıdır. Kalem istese de istemese de yazacaktır, hatta istememesi olası değildir. Şu halde katip, Tanrının elinde, insan elindeki kalem gibidir. Yani katip vesiledir; ona yazdıran Tanrıdır. Durumun seçme sahibi (ihtiyâr) varlıklarda (hayvân) böyle olduğu bilinince, cansızlarda (cemâdât) daha açık olduğu kendiliğinden bilinir."[601]

Aynı anlayış, *el-Maksad* adlı yapıtın bir başka pasajında şöyle ifade edilir:

Tek gereksinim duyulan Tanrıdır; nesneler ancak, O'nun sayesinde varlık ve süreklilik kazanmaktadır. Şen yemeğe, suya, yere, göğe, muhtaç olduğunda, sakın Tanrıdan başkasına gereksinim duyduğunu sanma. (...) Sonra sakın, yavrunun annesine muhtaç olduğunu sanarak, Tanrıya gereksinimi bulunmadığını düşünme. Onun, gereksinim duyduğu tek varlık, Tanrıdır. Zira, annesinin memesindeki sütü, annesinin ona karşı olan şefkatini yaratan Tanrıdır. Eğer sana, anne kendi başına çocuk için yeterlidir; çünkü sütü anne vermektedir, bu yüzden çocuğun, ondan başkasına gereksinimi yoktur denirse, buna kanma. Bil ki, süt anneden değildir; bilakis hem süt hem de anne Tanrının lütfu ve fazlıdır. Yalnız başına, her şeye yeten Tanrıdır. (...) Nesneler ne kadar birbirine bağlı gibi görülse de, hepsi Tanrının kudretine bağlıdır. (...) Çocuğa bakmak için anne bir yere ve kimi şeylere muhtaçtır. (...) Tanrı böyle değildir. (...) Yapılan işlerin yaratıcısı O'dur. O işe mahal teşkil eden yerin de, yaratıcısı kuşkusuz O'dur. Yerin o işi kabul etmesi için gerekli olan koşulları da O yaratmaktadır. Fakat ilk ba-

601) Gazzâli, *el-Maksad*, s.115.

> kışla o işi yapan hatıra gelmektedir. (...) Oysa durum, hiç de öyle değildir.[602]

Gazzâlî'nin bu söylemi, hangi nedeni ele alırsak ele alalım, tıpkı *Tehâfût* ve *el-İktisâd*'da savunduğu gibi, Tanrının dışındaki tüm nedenlerin, sonucu üzerinde etkili olmadığını göstermektedir. Neden ve sonuç Tanrısal âdet gereği yan yana bulunmakta, biri diğerini Tanrısal, kudret ve yaratmayla var kılmaktadır.[603] Bu durumda, Gazzâlî'nin evrenin, kendine özgü bir iç işleyişi olduğunu ve nedenin sonucunu var kıldığını ima eden bir örneği kullanmasının anlamı var mıdır? Sözü ona bırakalım; zira o zaman sandığı örneğinden sonra, bu soruya yanıt teşkil edebilecek ilginç bir ifadeye yer vermektedir:

> Tanrısal işleri, örfî örneklerle anlatmak zordur: fakat örneklerin amacı, benzetme yapmaktır. Sen örneği bırak, amaca kulak ver; benzetme ve örnekten sakın.[604]

III.3. Bir Filozof Olarak İbn Rüşd'ün Nedensellik İmgesi

İbn Rüşd (ö. 1198), Meşşâî/Aristotelesçi geleneğin en temel simalarından birisidir ve Batı'da Averroes olarak tanınmış, hatta ona bağlı olarak Averroizm diye bilinen bir ekol oluşmuştur.[605] Tam bu bağlamda Batı düşüncesinde İslam düşünürlerinin etkisinin İbn Rüşd'le sınırlı olmadığını, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî

602) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.86-87

603) O, her şeye Tanrının müdahale ettiğini göstermek için filozoflarda da karşılaştığımız şu deyişlere yer verir: "Eğer Tanrının, hakkında yokluk ya da kimi şeylerden elini çektiği düşünülseydi, gökler, yer ve onun ışığından mahrum kalan her şey yıkılırdı." Gazzâlî, *el-Maksad*, s.108.

604) Gazzâlî, *el-Maksad*, s.69.

605) Bkz. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Eserleri", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, S.156, İstanbul, 2007, s.5-10; Gülnihâl Küken, *Doğu-Batı Felsefesi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1996, s.24 vd.; J. Le Goff, *Ortaçağda Batı Entelektüelleri*, Çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul, 1994, s.141.

vb. düşünürlerin de etkisinin olduğunu kaydetmek gerekir.[606] Onun, *Fasl el-Makal* ve *el-Keşf, Tehâfût et-Tehâfût* gibi özgün yapıtlarının yanında, Aristoteles'in yapıtlarına yönelik, küçük, orta ve büyük boy şerhleri bulunmaktadır. İbn Rüşd'ün, Batı'da şarih (commentator) olarak tanınmasının nedeni de bu olsa gerektir.[607] Onun Aristoteles'in yapıtlarına yönelik şerhleri, onu yakından tanımasına neden olmuştur. Bu açıdan o, Meşşaî/Aristotelesçi geleneğe mensup diğer düşünürlerden daha fazla Aristoteles'e sadıktır ve Aristoteles'e ilişkin apokrif/sahte yapıtlara dayanan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları, yer yer onu yanlış anlamakla suçlamaktadır.[608] İbn Rüşd, Aristoteles'e o denli bağlıdır ki[609], onun mantık, fizik ve metafizik disiplinlerinin gerçek kurucusu olduğunu ve bu bilimleri tamamladığını, ondan sonrakilerin onun düşüncesine özgün bir ekleme yapamadıkları gibi, onlarda ciddi bir hata da bulamadıklarını belirtir[610] ve ekler:

> Bu adamın konumu ne kadar ilginç, insan doğasından ne kadar da farklı. Sanki Tanrısal gözetim onu, biz insan topluluğuna, insan türünde en son yetkinliğin somut bir örneği olarak ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı eskiler ona "el-ilahî/Tanrısal" adını vermişlerdir.[611]

---

606) İslam dünyasının Batı'ya etkisi konusunda Krş. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 1993, s.1 vd; C. Burnett, "Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Çev. M. C. Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2007, s.405-430; De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H Yurdaydın- Y Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1959, s.143-153.

607) Bkz. Muhittin Macit, "Büyük Yorumcu: İbn Rüşd", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, S.156, İstanbul, 2007, s.11-14.

608) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.256-260; Oya Şimşek-Yaşar Aydınlı, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", *AÜİF Dergisi*, C.17, S.1, 2008, s.283-296.

609) Bkz. R. C. Taylor, "İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007, s.209.

610) Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s.28.

611) Bkz. İbn Rüşd, *Telhis el-Kitab el-Kıyas*, Tahkik: C. Cihâmi, *Telhis Mantıki Aristu* içinde, C.I-III, Beyrut, 1982, s.213.

III.3.a. Neden Kavramı ve Nedensellik: Bilgikuramsal ve Varlıkbilimsel Temeller

Aristotelesçi geleneği sürdüren İbn Rüşd, tıpkı Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi onun dört neden öğretisini ve nedensellik anlayışını onaylar[612] ve ona bilgikuramsal/epistemolojik ve varlıkbilimsel/ontolojik anlayışında güçlü bir işlev yükler.

İbn Rüşd, nedensellik anlayışına bilgikuramsal/epistemolojik açıdan yöneldiğinde, onu bilginin temeli sayar ve şöyle der:

> Kesin bilgi ve bir şeyi tam olarak bilme, ancak tek tek nesnelerin ilk nedenlerinden yakın nedenlerine değin, bütün nedenleri ile öğelerini bilmekle elde edileceğine göre, doğanın ve doğal cisimlerin durumuna ilişkin bilginin de aynı yolu izleyerek nedenlerin nedenini aramamızı gerekli kılacağı açıktır.[613]

Gelecekte olacak olayları bütün nedenlerini bilmediğimiz için bilemeyeceğimizi söyleyen İbn Rüşd'e göre, olgulara ilişkin bütün nedenleri bildiğimizde, nedenlileri de biliriz. Sözgelimi, belli bir anda ateşin pamuğa dokunacağını bildiğimizde, pamuğun yanacağını, birinin yemek yiyeceğini bilirsek doyacağını, bir kimsenin gömülmüş ve üstü hafifçe kapatılmış bir hazinenin bulunduğu belli bir yerden geçeceğini ve geçerken de ayağı takılarak onu fark edeceğini bildiğimizde, bu hazineyi bulmakla zengin olacağını biliriz. İbn Rüşd'e göre biz, bütün nedenleri bilemeyiz, bazen de onun bir bölümünü biliriz. Bu durumda ancak tahminde bulunabiliriz. Eğer biz, onlardan birçoğunu ve önemli olanlarını bilirsek, nedenlinin gerçekleşmesi konusunda açık bir sanıya sahip oluruz. Bütün nedenlerin bilgisini elde ettiğimiz takdirde ise, bütün nedenlilerin bilgisini elde etmiş oluruz.[614]

Onun nedeni bilmeye ve nedenselliğe yüklediği bu bilgiku-

---

612) İbn Rüşd'ün nedensellik anlayışıyla ilgili geniş bir çözümleme için bkz. Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd'te Nedensellik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,, yükseklisans tezi, Ankara, 2003, s.31 vd.

613) İbn Rüşd, *Kitâb es-Semâ' et-Tabi'î*, *Resâ'il İbn Rüşd* içinde, Haydarabat, 1947, s.7

614) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, C.II, s.598-599

ramsal/epistemolojik önemi, "aklı, nedenleri bilme, mantık sanatını da, nedenlere dayalı akıl yürütme olarak tanımlamasında" da görmek olasıdır. Bu yüzden onca, nedenleri ve nedensel ilişkileri yadsımak, aklı, mantık sanatını, bilgiyi ve hikmeti yadsımak anlamına gelir.[615]

İbn Rüşd varlıkbilimsel/ontolojik anlamda, neden kavramına yöneldiğinde, onu varoluş sürecinin odağına yerleştirir ve "Olacak olan her şeyin oluşu, nedeninden ötürü zorunludur" der.[616] Zira onca, teselsülün imkânsızlığı gereği[617], nedensiz olan zorunlu varlık dışında tüm mümkün varlıklar, var olmak ve varlıklarının sürekliliğini sağlamak için bir nedene muhtaçtırlar.[618] Aristoteles gibi Ay-üstü ve Ay-altı evren ayrımına yer veren İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'da gördüğümüz "Bir'den bir çıkar" ilkesini[619] Aristotelesçi öğretiye ters düştüğü ve Tanrıyı keyfi olarak sınırladığı gerekçesiyle yadsısa ve onların sudûr sürecine eleştiriler yöneltse de, oluşu bir bütün olarak nedensel sürece indirgeme düşüncesinde onlarla ortaklaşır. Zira onca da, Ay-üstü evrende bulunan ve dairesel hareket eden akıl ve nefs sahibi,

---

615) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.570, 573, 633.

616) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.598.

617) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.33.

618) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.21, 24; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.172 vd.; Bozkurt, *İbn Rüşd'te Nedensellik*, s.69 vd.

619) İbn Rüşd bu kabul için şu açıklamayı yapmaktadır: "Filozoflar, sonuç olarak, ilk ilkenin bir tek olması gerektiğini kabul ettikleri halde, bu bir tek ilk ilke konusunda kuşku ortaya çıktığında, bu konuda üç ayrı yanıt verirler: Onlardan kimileri, çokluğun ancak ilk maddeden ileri geldiğini belirtirler ki, bu görüşte olanlar Anaksagoras yandaşlarıdır. Kimileri ise, çokluğun ancak, âletlerin çokluğundan ileri geldiğini, kimileri de, bu çokluğun ancak birtakım aracılardan doğduğunu ileri sürerler. Bu son görüşü ileri sürenlerden ilki Eflatun'dur ve bu görüş en doyurucu olanıdır. Çünkü bunun dışında kalan öteki iki yanıt konusunda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Maddelerin ve âletlerin çokluğu nereden gelmektedir? Bu öncülü, yani 'Birden bir çıkar!' öncülünü kabul edenler, ortak bir güçlükle karşı karşıyadırlar. Onların çokluğun birden çıkmasının nedenini açıklamaları gerekir. Bununla birlikte, bugün yaygın bir biçimde kabul edilen görüş, bunun tam tersidir. Başka bir deyişle, ilk birden ilk olarak birbirinden farklı olan varlıklar çıkmıştır. O halde yaşadığımız çağda, bu çağda yaşayan kişilerle, sınanacak bu öncül üzerinde tartışmak gerekir." İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt* s.208.

zıt nitelikler taşımayan göksel cisimler, İslam dünyasında felsefi düşünceye etki eden Sabiîlikte dile getirildiği gibi, ikinci derecede kutsal varlıklardır ve Ay-altı evrendeki dört unsur ve dört unsurun niteliklerinden meydana gelen oluş ve bozuluşta ikincil neden durumundadırlar.[620] Göksel cisimler için, hem suret hem de yetkinliği simgeleyen dairesel hareket, son çözümlemede, bütünüyle maddeden farklı, bütünüyle soyut bir hareket ettirici ilkeden kaynaklanmaktadır.[621] Bu ilke İbn Rüşd'e göre, yer yer ilk hareket ettirici, salt akıl, ilk ilke, ilk fail, ilk neden, nedensiz varlık vb. adlarla anılan, tümüyle evrenin ve bir bütün halinde varlığında ilkesi, yani nedenler nedeni olan Tanrıdır.[622] Gökcisimlerinin anılan hareketini, Tanrıya yönelik sevgi ve itaatlerine bağlayan İbn Rüşd, bir başka açıdan bakıldığında, göksel cisimlerin kendilerine özgü hareketleri yapmak için yaratıldıklarını söyler.[623]

İbn Rüşd'e göre, Ay-altı evrende sürekli bir biçimde cereyan eden, oluş ve bozuluş, gökcisimlerinin dairesel hareketiyle meydana geldiği için, bu hareketlerden herhangi birinin durması ya da aksaması, evrende var olan tertip ve düzenin aksamasına yol açar. Bu açıdan oluşta gözlemlediğimiz, bu nedensel düzen, onca, evrenin tesadüfün ürünü olmadığının, orada düzenin ve Tanrısal inayetin bulunduğunun açık kanıtıdır. Zira ona göre, anılan nedensel düzeni reddetmek, Tanrısal hikmeti reddetmek anlamına gelmektedir.

Söz konusu anlayışıyla, Ay-üstü evrende ilk nedenden başlayarak ikincil nedenler aracılığıyla dikey bir nedensel süreç kabul eden İbn Rüşd, Ay-altı evrende, hem dikey hem de yatay nedensel süreçten söz eder. Oluşta etkili olan dikey nedenler, ilk neden ya da en uzak neden olan Tanrı ve ikincil neden ya da uzak neden olan göksel cisimlerin hareketleri iken, Ay-altı ev-

620) İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfüt*, C.I, s.63.

621) İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehâfüt*, C.I, s.595 vd., Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.51.

622) Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.172.

623) İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfüt*, C.I, s.209 vd.; Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.52.

rende yatay olarak işleyen nedensel süreç nesnelerin ve varlıkların doğalarından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan İbn Rüşd'e göre, Ay-altı evrende, doğa, hareket ve sükûnun ilkesidir ve Tanrısal kaynaklıdır.[624] Ancak bu bağlamda, gerek basit gerekse bileşik cisimlerde meydana gelen değişimin nedeni olan biçimin, yani tabiatın onlara verilmesinde göksel etkilerin rolü olmakla birlikte, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sandığı gibi bu, etkin akıl değildir. Zira ona göre, birleşik cisimlerin etkin nedeninin doğrudan cismin kendisi olmasa bile, en azından cisimde bulunan bir şey olması gerekmektedir.[625]

III.3.b. Dört Neden Öğretisi ve Neden Olma Tarzları

Ay-altı evrendeki oluşu, Aristoteles gibi, bir şeyin gizillikten eylemselliğe çıkışı olarak gören İbn Rüşd[626], Sarıoğlu'nun deyişiyle, nesneler açısından ele aldığında üç tür oluş ile, tabii, yapay ve rastlantılı olmak üzere üç ayrı varolan sınıfından söz eder. Önce tabii olarak var olanlar –sözgelimi, bitki, hayvan ve insanlar- ile, yapay olarak var olanlar, -sözgelimi sandalye, masa vb.- arasındaki en temel farklılık, tabii olanların değişim ile hareket ve sükûnun ilkesini doğrudan kendi özlerinde taşıyor olmalarıdır.[627] İkinci farklılık, tabii ve yapay varolanların oluşları benzer nedene dayansa da, yapay şeylerin nedenlerinin tabii şeylerin nedenlerine göre daha kolay anlaşılmalarıdır. Tıpkı Kindî gibi, bir nesne veya olayın doğrudan nedeni olmadığı halde, bir bakıma neden sayılarak bazı yan etkenlere de mecazi anlamda neden denildiğini kaydeden İbn Rüşd, yakın-uzak, doğrudan-dolaylı, tikel-tümel, bileşik-basit, gizil-edimsel gibi pek çok nedensel hallerden söz eder.[628] Tüm bu ayrımlara rağmen İbn Rüşd'e göre, oluş ve bozuluşun dört nedeninin bulunduğunu altını çizmek gerekir. Bunlar, maddesel, biçimsel, etkin

624) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.182 vd.
625) Bkz. İsmail Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.56.
626) Bkz İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfut*, C.I, s.124.
627) Bkz. İbn Rüşd, *es-Semâ' et-Tabii*, s.12 vd.
628) Bkz. İsmail Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.58.

ve ereksel nedenlerdir.[629]

İbn Rüşd'e göre, maddesel neden, herhangi bir cismin kendisinden oluştuğu şeye işaret etmektedir. Sözgelimi, heykel açısından bakır, yüzük açısından bakıldığında yüzüğün yapıldığı gümüş maddesel neden olarak karşımıza çıkmaktadır.[630] Önce doğa, madde, dayanak, öğe, konu olarak da adlandırılan maddesel neden, hem nesnelerin duyulur hem edilgin ve gizil halde olmalarının hem de çokluğun ilkesidir.[631] Ona göre anılan nedenlerden dolayı, göksel cisimlerin, soyut varlıkların ve yalın ilkelerin maddesel nedeninden söz edilemez. Zira onlarda, çokluk, bileşiklik ve gizillik yoktur. İbn Rüşd maddesel nedenin iki önemli durumundan söz eder. Bu iki durumu ele alan Sarıoğlu şöyle demektedir:

> İbn Rüşd oluş ve bozuluşun sebebi olarak, maddenin iki farklı durumundan söz eder. Birinci duruma göre, bazı varlıkların maddesi sadece üzerinden suretlerin (form) gelip geçtiği dayanak (mevzû') konumundadır. Mesela suyun havadan, havanın da sudan oluştuğu söylenirken, kullanılan "-dan" (Arapça'da "min") eki, düşünürümüze göre, "-dan sonra" anlamındadır. Burada sözü edilen maddi sebep doğrudan doğruya "hava" veya "su" değil, kendisi sabit kaldığı halde, önce havanın suretini üzerinde taşırken onu bırakıp, suyun suretini kabul eden şeydir. Öyle ki, bu dayanakta bulunmak bakımından, ne su ne de hava suretinin bir önceliği vardır; aksine her iki suretin dayanağa olan nispeti eşittir. Yani hem suyun hem de havanın sureti dayanakta kuvve ve istidat halinde mevcuttur. İkincisi ise, suret değişikliğe uğrarken onu taşıyan maddenin de olduğu gibi kalmayıp değişmesi durumudur. Hatta herhangi bir engel bulunmadığı sürece maddenin son yetkinliğe doğru sürekli bir değişim ve hareket halinde bulunduğunu belirten İbn Rüşd, bunu, ceninde bulunan beslenme gücünün canlılığı, canlılığın

629) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.633; İsmail Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.58 vd.; . Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd'te Nedensellik*, s.51 vd.

630) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.242; ; İsmail Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.58.

631) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.417.

da düşünme gücünü (nutk) kabulü örneğiyle açıklar. Ona göre çocuğun (sabi) adam olduğu söylendiğinde de maddi sebebin bu durumuna işaret edilmiş olur.[632]

Biçimsel neden, İbn Rüşd'ün sisteminde, maddede gizil olarak bulunan potansiyelin eylemsel hale gelmesine neden olan ilkeye işaret etmektedir. Başka bir deyişle, Aristoteles'de olduğu gibi, salt edilginliği ve gizilliği ifade eden maddenin bir şey olması, ancak biçimsel ilkeyle söz konusudur.[633] İbn Rüşd'e göre, nasıl maddesel neden, duyulur olmanın, edilgin oluşun ve çokluğun ilkesi ise, aynı şekilde biçimsel neden de, akledilir, etkin, bir ve bütün olmanın ilkesidir. Bu yüzden, bir şeyin mahiyeti, tözü olarak da adlandırılan, varolanın bir cins ve türe nispet edilmesini sağlayan biçimsel neden, yetkinlik ve öncelik açısından maddesel nedenden üstündür. Biçimsel nedeni, biri akılsal diğeri maddesel olmak üzere ikiye ayıran İbn Rüşd, tekil varlıklardaki biçimlerin, maddi ve sonlu; bunların bir tür soyutlamayla akledilmesi, tümel kavramlarına ulaşılmasını sağlayan biçimlerin ise akli ve sonsuz olduğunu söylemektedir.[634] O, tıpkı Aristoteles gibi, biçimlerin, nesnelerin ereğini de içerdiğine işaret etmektedir.

İbn Rüşd, maddesel nedenle biçimsel nedenin birleşmesiyle, onun özgün deyişiyle maddesel olanın gizillikten edimselliğe geçişiyle oluşu açıkladığı için, madde ve biçimin birleşme nedeni önem taşımaktadır. Onca bu neden, yani oluşun gerçekleşmesini sağlayan neden, bizi etkin nedene götürmektedir. Nitekim İbn Rüşd, etkin nedeni, gizil halde bulunan bir şeyi eylem alanına getiren, yokluktan varlığa çıkaran, madde ile biçimi birleştirerek, varoluşu sağlayan dışsal, harici bir neden olarak tanımlamaktadır.[635]

Etkin neden söz konusu olduğunda, uzak ve yakın etkin neden ayrımına başvuran İbn Rüşd, bir şeyin oluşmasını sağlayan biçim ile bu oluşmayı meydana getiren yakın etkinin gerek tür gerekse cins bakımından aynı olduğunu söylemektedir. O, tür

632) H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.59

633) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.417.

634) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.513 vd.

635) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfut*, C.I, s.176-177.

bakımından bir olmasına, insanın insandan, atın da attan meydana gelmesini; cins bakımından bir olmasına ise, katırın at ve eşekten meydana gelmesini örnek olarak gösterir.[636] Onun bu söylemi, yakın nedenlerin tür ve cins açısından, neden olunan şeyle aynı olduğu anlamına gelmektedir. Uzak etkin nedene gelince, İbn Rüşd'e göre o, Ay-altı evrendeki cisimler açısından ele alındığında, göksel cisimler ve onların da nedeni, nedenler nedeni olan Tanrıdır.[637] Bir etkin neden olarak Tanrı, doğal neden türünden olmadığı gibi, bu evrende gördüğümüz seçme gücü olan ve seçme gücu bulunmayan etkin anlamında bir etkin de değildir. Tersine o, nedenleri meydana getiren, her şeyi yokluktan varlığa çıkaran ve bunları koruyan varlıktır. Onun bütün eylemleri, bu evrende gördüğümüz etkinlerden farklı olarak, en yetkin ve en şerefli eylemdir. Onun etkinliği, bilgisinin bir sonucu olarak[638], o eylemi gerektiren herhangi bir zorunluluk bulunmaksızın, kendi özü ve özünün dışında herhangi bir şeyden dolayı değil, tersine yüceliği ve çömertliğinden ötürüdür. Buna göre Tanrı, zorunlu olarak, irade ve seçme gücüne sahip olanların en üst derecesinde bir irade ve seçme gücüne sahiptir, çünkü bu evrende gördüğümüz, irade sahiplerine ilişen eksiklik ona ilişmez.[639]

İbn Rüşd, yakın ve uzak neden ayrımıyla, maddeden başlayıp, göksel nesnelere ve oradan da Tanrıya doğru yükselen bir nedensel hiyerarşi kurmaktadır. Ona göre, ikincil nedenleri dışlayarak, her şeyin doğrudan nedeni olarak Tanrıyı görmek, duyuların gösterdiği gerçeğe uymamaktadır.[640] Bu açıdan doğal ve iradi etkin neden ayrımına[641] değinen İbn Rüşd'e göre, doğal etkinler, sıcaklığın sıcaklığı, soğuğun soğukluğu meydana getirmesi örneğinde olduğu gibi, özlerinin zorunlu kıldığı eylemleri

636) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.243

637) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.243-244.

638) Tanrısal bilgi konusunda bkz. Yasin Ceylan, "İslam Felsefesinde Allah'ın Cüziyatı Bilme Sorunu", *İnsan Bilimleri Dergisi*, Ankara, 1987/1, s.49.

639) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.178

640) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.633 vd.

641) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.182.

yerine getirirler ve bu eylemleri yerine getirirken de bilgiye ihtiyaç duymazlar. İradeli etkinler ise, bilgiye dayalı olarak, bir anda bir eylemi, başka bir anda da başka bir eylemi, hatta birbirine zıt eylemleri farklı zamanlarda meydana getirebilirlerler. Bu açıdan doğal etkinlerin eylemleri sürekli iken, iradi etkinlerin eylemleri seçime dayandığı için süreklilik arz etmez.[642]

Acaba gerek doğal gerekse iradi olsun, etkin nedenin eylemleri neye göre gerçekleşmektedir? Bu soru bizi, İbn Rüşd'ün oluşta önemli bir işlev yüklediği, ereksel nedene götürmektedir. Onun sisteminde ereksel neden Aristoteles'te olduğu gibi, herhangi bir olayın niçin meydana geldiği, etkinin belli bir eylemi niçin yaptığı sorusunun yanıtını vermektedir.[643] İbn Rüşd'e göre, her şeyin ereği olan ve hiçbir erek ile nitelenmeyen ilk etkin neden, yani Tanrı hariç, her şeyin bir ereği vardır. Bu ereksellik, onun, evrende gözlemlediği tümel ereğin yanı sıra, gerek Ay-üstü gerekse Ay-altı evrende her şeyin bir ereğe yönelik olduğu söyleminde ortaya çıkar. Zira onca, evrende gözlemlediğimiz düzeni, bir hikmet ve ereğe dayanmadan açıklamak olanaksızdır. O şöyle demektedir:

> Tümevarım yoluyla, gökyüzünde görülen her şeyin amaçlı bir hikmet ve amaçlı bir nedenden kaynaklandığı açıkça ortaya çıkmıştır. Canlı varlıklarda durum böyle olduğuna göre, gökcisimlerinde de durumun böyle olması, gerçeğe daha uygundur.[644]

Aristoteles'in "Doğa asla yersiz ve gereksiz bir şey yapmaz" sözüne gönderme yapan İbn Rüşd, bu düşüncesini şöyle temellendirir: Şayet evrenin düzenli işleyişini sağlayan belirli erekler olmasaydı, doğada meydana gelen olaylar, çoğunlukla aynı türden ve tekrarlanan olaylar değil, nadiren ve tesadüfen ortaya çıkan olaylar olurdu. Oysa onca, böylesi bir varsayım, basit gözlemlere ve duyuların bildirdiklerine aykırıdır. Mutlak gizillik halinde bulunan ilk maddenin, biçime bürünerek yetkinliğe ulaşmasını,

642) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.174-175, C.II, s.562.

643) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.177, 243.

644) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.591

onun ilk ereği sayan İbn Rüşd, böylelikle erek ile biçim arasındaki ilişkiye de dikkat çekmekte, bununla birlikte, biçimin dışında da, ereklerin olduğuna işaret etmektedir. Onca, metafizik ilke olan etkin neden, yani Tanrı hariç, maddesel, biçimsel ve etkin nedenin üçü de belli açılardan erekseksel nedene tabidirler.[645]

Gazzâlî karşısında nedenin sonucunu zorunlu kıldığını savunan İbn Rüşd, Aristoteleste olduğu gibi, sisteminde şans ve rastlantıya da yer vermektedir.[646] Ona göre, rastlantı sonucu ve kendiliğinden meydana geldiği düşünülen olaylar, zorunluluk arz eden ve sıklıkla karşılaşılan türden, yani kurala bağlı olaylar değil, nadiren ortaya çıkan ve oldukça seyrek gerçekleşen olaylardır. Şans ve rastlantı gibi nadiren gerçekleşen olayları, özsel değil, ilintisel etkin neden olarak gören İbn Rüşd, Sarıoğlu'nun deyişiyle söylersek, onları beşinci bir neden olarak görmemekte, doğrudan ve dolaylı olarak, dört nedenin içine sokamadığımız bazı olayların bir tür dolaylı etkin sebebi olarak görmektedir.[647]

III.3.c. İbn Rüşd: Nedensellik Sorunu Bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Yönelik Kimi Eleştiriler

Evrene Aristotelesçi paradigmayla bakan ve oluşta dört neden öğretisine merkezi bir yer veren İbn Rüşd, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, İslam Meşşaileri içerisinde Aristoteles'e en sadık düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedensiz değildir; zira İbn Rüşd, Aristoteles'in yapıtlarına küçük, orta ve büyük boy şerhler yazmış, onun felsefesini özümsemiştir. O, *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtında ve Aristoteles'in yapıtlarına yazdığı şerhlerinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya, Aristotelesçi felsefi anlayışını odağa alarak pek çok eleştiri yöneltir. Fahri'ye bakılırsa, bu eleştirilerin yoğunlaştığı alanlar, Aristoteles'in Platon'un idealar teorisine yönelttiği eleştirileri yanlış anlama, Aristoteles'in öğretisine ters olarak sudûrcu öğretiyi benimseme, varlık-mahiyet ayrımı ve mahiyetin mantıksal açıdan varlıktan önce geldiği, doğa kavramına yüklenen an-

645) Bkz. İsmail Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.61-62.
646) Bkz. İsmail Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.63 vd.
647) Bkz. İsmail Sarıoğlu, *İbn Rüşd: Felsefesi*, s.63-64.

lam, birin anlamı ve doğası, töz türleri ve nedensellik sorunu gibi alanlarda yoğunlaşmaktadır.[648] Biz burada, nedensellik sorunuyla ilgili olan iki ana soruna değinmekle yetinecğiz.

a) Sudûr Teorisine Yönelik Eleştiriler:

İbn Rüşd'e göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın benimsediği sudûrcu teori bütünüyle Aristotelesçi öğretiye terstir.[649] Onca bu iki İslam filozofu, sudûr teorisini Aristoteles'e ilişkin bütün öğretisini tahrif etmişlerdir.[650] Onların öğretisine göre evren, kuşatıcı küreden (muhît) başlayıp, Ay küresinde son bulan ve göksel küreleri hareket ettiren ayrık akıllar aracılığıyla ilk varlıktan sudûr etmiştir. Kendinde çokluk taşımayan Tanrıdan çokluk evreni, özüyle mümkün başkasıyla zorunlu ayrık akıllar aracılığıyla meydana gelmiştir.[651] İbn Rüşd'e göre, bu türden bir anlayışa başvurarak, birlikten çokluğun meydana gelişini açıklamaya çalışan anılan öğreti, hem Aristoteles'in anlayışına terstir hem de ciddi mantıksal hatalar içerir. Onca, en büyük hata, anılan öğretinin, görünmeyen etkini görünen etkine benzer bir biçimde konumlandırmasında ortaya çıkar. Zira, onca, anılan öğreti, tıpkı doğal nesnelerde olduğu gibi, Tanrının ancak tek bir sonucu meydana getirebileceğini iddia eder. O şöyle der:

> Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları, görülmeyen âlemdeki etkinin (fâ'il) görülen âlemdeki etkine benzediği, bir tek etkinden ancak bir tek eser çıkabileceği ve herkese göre, İlk'in mutlak Bir olduğu konusundaki karşıtlarına uyduklarından, O'ndan çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir ve bu güçlük onları, İlk'in günlük hareketi meydana getiren varlık olmadığını söylemek zorunda bırakmıştır. Gerçekte onlar, İlk'in basit bir varlık olup, O'ndan en büyük gök küresinin hareket etti-

648) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.256-260; H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.151 vd.; Oya Şimşek-Yaşar Aydınlı, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", s.283-296.

649) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.210 vd.

650) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.256.

651) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.210-212.

ricisinin ve en büyük gök küresinin hareket ettiricisinden de, en büyük gök küresinin ve bunun altında yer alan ikinci gök küresinin hareket ettiricisinin çıktığını söylemişlerdir; çünkü bu hareket ettirici varlık, İlk'in ve kendi özünün bilincinde olan şeyden oluşmaktadır.[652]

İbn Rüşd'e göre, anılan anlayış, onların benimsedikleri ilkelere göre de yanlıştır; çünkü akıl eden ve akıl edilen şey, insan aklında aynı şeydir ve bu durum ayrık akıllar için daha doğrudur. Onca bütün bunlar, Aristoteles'in görüşünü bağlamamaktadır; çünkü görülen evrende, kendisinden bir tek eylemin çıktığı bir tek etkinin, ancak ortak bir ada sahip oldukları için, ilk etkinin durumunda olduğu söylenebilir. Zira görülmeyen evrendeki ilk etkin mutlak etkindir, görülen evrendeki etkin ise, sınırlı bir etkindir. Ona göre, mutlak etkinden ancak mutlak eylem çıkar, mutlak eylem ise, özellikle belli bir sonuca ilişkin değildir.[653] Bu yüzden, onca, Aristoteles, insan aklı ile kavranan şeylerin, etkininin maddeden soyutlanmış ve her şeyi kavrayan bir akıl olduğunu kanıtlamaya yönelmiştir. Aristoteles'in görüşüyle bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, soruna şu şekilde yanıt verilebilir: Maddenin biçimle ve evrenin basit parçalarının birbiriyle bağlantılı olması gibi, varlıklar, ancak birbiriyle bağlantıları dolayısıyla mümkün olan nesneler ve bu bağlantıların sonucu olarak varlıklarını elde ederler. Bu durumda, anılan bağlantıyı sağlayan, varlığı da sağlayandır.[654] İbn Rüşd'e göre, her bağlı olan nesne, kendisinde "bir" bulunması bakımından bağlı olduğuna ve ona bağlı olmasını sağlayan "bir" ancak, kendisiyle birlikte bulunan ve özü dolayısıyla var olan "bir"den çıktığına göre, burada tek ve özü dolayısıyla var olan bir "bir"in bulunması ve bu "bir"in de ancak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. Onca bu birlik, varlıkların doğalarına bağlı olarak çeşitlilik gösterir. Tek tek varlıklara verilen bu birlikten, onların varlıkları ortaya çıkar ve bütün birlikler, tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan

652) İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfût*, s.210-211
653) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, s.211.
654) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, s.211

sıcaklığın ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi, ilk birliğe yükselir.[655] Bu düşünceyle Aristoteles'in duyularla algılanan varlıkla, akılla kavranan varlığı birleştirdiğini söyleyen İbn Rüşd, evrenin bir olup birden çıktığını, bu birin, bir bakımdan birliğin, bir başka bakımdan da, çokluğun nedeni olduğunu göstermiştir. Onca, Aristoteles'in ortaya koyduğu bu hususu, daha önce kimse söylemediği gibi, anlaşılması zor olduğu için, ondan sonra gelenlerin çoğu da bu hususu kavrayamamışlardır.[656] İbn Rüşd, sözünü şöyle surdürür:

> Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydan geldiği açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduklarına göre, bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur.[657]

İbn Rüşd'e göre, bu anlayış, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın birden bir çıkar anlayışlarından bütünüyle farklıdır; onlar Aristoteles'i anlama konusunda büyük bir yanılgıya düşmüşler ve bu konuda kesin kanıta dayanmamışlardır.[658] Onca, birden bir çıkar ilkesini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi yorumlamak, Tanrısal kudretinin tabiatını yanlış anlamak ve onun kudretini keyfi olarak tek yaratma tarzıyla sınırlandırmak anlamına gelmektedir.[659]

b) Nedensellik Sorununa İlişkin Eleştiriler:

İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'yı, Eş'arîlerin imkân metafiziğini örtük bir biçimde kabul etmesinden dolayı eleştirmesi daha da ilgi çekicidir.[660] Zira bu eleştiri, Gazzâlî'nin aslında Meşşaî/Aristotelesçi filozofları eleştirirken İbn Sînâ'nın metafizik anlayışından nasıl yararlandığını açıkça göstermektedir. İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ, aslında imkân metafiziğini kabul etmekle doğal nedensel-

655) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.211.

656) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.211.

657) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.211.

658) Bkz. İbn Ruşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.211-212.

659) Bkz. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.258.

660) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.71, 309; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.258.

lik bağını inkâr etmektedir. Onca İbn Sînâ, madde tözsel biçimleri almaya hazır hale geldiğinde, tözsel biçimlerin etkin akıldan sudûruyla ilgili görüşünde, açıkça, Ay-altı evrendeki bütün gerçek etkinliği vâhib es-suver diye nitelediği aşkın-fail ilke olan etkin akla isnat etmektedir. İbn Rüşd'e göre böylesi bir bakış açısı, maddenin ve maddedeki etkin ilke olan doğanın/tabiatın oynadığı rolü büyük ölçüde ikincilleştirmekte ve maddesel nedenleri edilgin kılmaktadır.[661] İbn Rüşd'ün bu bağlamda İbn Sînâ'yı eleştirmesini Aristotelesçiliğe bağlılığıyla açıklayan Ülken şöyle demektedir:

> Nihayet İbn Rüşd, metafiziğin en esaslı meselesinde yani mevcudatın menşei hakkında İbn Sînâ'yı tenkit etmektedir. Bu hususta birbirinin tamamıyla zıttı iki kanaat görüyoruz. Biri eşyayı yaratışla, diğeri zuhûr ile izah eder. Bazı mütefekkirler, bu iki zıt kanaati telife çalışmışlardır ki, İbn Sînâ bunlardandır. Ona göre fail (agent) sureti yaratır ve onu ezeli olan bir maddeye verir. Böylece fail, (...) suretler vericisidir. Aristo'nun kanaatine göre ise, fail hiçbir sureti yaratamaz. Çünkü yaratmış olsaydı, ademden bir şeyin çıkması lazım gelirdi. Aristo'ya tamamıyla sadık olan İbn Rüşd'e göre de suretlerin yaratılmış olduğunu ve bir suret verici olduğunu kabul etmek, yanlış bir telakkidir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, bilhassa kelamcılara tavizat yapmak, felsefeyi kelamla telife çalışmakla itham etmektedir.[662]

Öte yandan İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın nedensellik tartışmasıyla ilişkili olan, mutlak mümkün, özüyle mümkün başkasıyla zorunlu ve özüyle zorunlu şeklinde ortaya koyduğu varlığa yönelik meşhur ayrımı da yanlıştır.[663] Onca, bir şey ya mümkün ya da zorunludur. Bu yüzden, "özüyle mümkün başkasıyla zorunlu kategorisi", kendi içinde mantıksal olarak çelişiktir; çünkü bu mümkünün tabiatının değişmiş olduğunu ifade etmekte, mümkünü mümkün olmaktan çıkarmaktadır.[664] Bu yoldan ha-

---

661) Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'd et-Tabi'a*, C.III, Beyrut, 1938, s.1489.

662) H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.152-154.

663) Bkz. H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.152.

664) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.I, s.310-311; İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'd et-*

reket ederek evrenin mümkün olduğunun kanıtlanamayacağını söyleyen İbn Rüşd, "bizim özel bir varlıkta son bulan, doğal ya da doğaüstü nedenler silsilesi kabul ettiğimizde, böylesi bir varlık artık mümkün değil, zorunlu varlık olacaktır" demektedir.[665] Onca İbn Sînâ'nın yaptığı anılan ayrım, "Var olanı var olması dolayısıyla içine alan bir ayrım değildir."[666] O, İbn Sînâ'nın Eş'arî kelamcılardan aldığını söylediği imkân deliliyle, yanlış ve cedeli öncülere dayandığını belirterek şöyle demektedir:

> Gerçekte, evrenden Tanrısal hikmetin takdir ettiği zorunluluk damgasını kaldıran kimsenin elinde, artık onun hakîm yaratıcısının varlığını kabul etmek için hiçbir temel kalmayacaktır.[667]

İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın hem mümkün hem de ezeli olan evren anlayışı, anılan taksimiyle yakından ilişkilidir. Onca anılan anlayış açık bir biçimde yanlıştır; zira imkân, gizil olan şeyin yüklemidir. O şey eylemsel olduğunda imkân halinde değil artık zorunludur.[668] Ayrıca onca, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, ezeli varlıklarda, imkân zorunlulukla aynıdır. Çünkü ezeli olarak mümkün olan şeyin, onun ezeli olarak imkânsız olduğu kabul edilmedikçe, ezeli olarak varolması gerekir.[669]

III.3.d. Nedensellik Sorunu Bağlamında Gazzâlî'ye Yönelik Eleştiriler

İbn Rüşd'ün, nedensellik sorunu bağlamında Gazzâlî ve onun şahsında Eş'arîlere yönelttiği eleştiriler,[670] Fârâbî ve İbn Sînâ'ya

---

Tabi'a, C.III, s.1932 vd.

665) Bkz. H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.152.

666) Bkz.İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.314.

667) İbn Rüşd, *Tefsîr mâ ba'd et-Tabi'a*, s.1632.

668) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.313 vd.

669) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.258.

670) Burada ele aldığımız eleştiri aslında, buradaki gibi doğrudan olmamakla birlikte, hem doktora tezimizde, hem de *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim* adlı yapıtımızda belli ölçülerde yer almaktadır. Krş. Hasan Aydın, *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, s.225 vd.; Hasan Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, s.105-116.

yönelttiği eleştirilerle kaşılaştırıldığında daha keskin ve daha katıdır. Zira onca, Eş'arîlerin, bu arada da Gazzâlî'nin birtakım dinsel kaygılarla nedensel zorunluluğu ve nesnelerin tabiatlarını/doğalarını inkâr etmesi, ne dine ne de felsefi düşünceye uygun düşmektedir.[671] O, Gazzâlî'nin filozofların düşüncelerini çürütmek için kaleme aldığı *Tehâfût el-Felâsife*'ye karşı yazdığı *Tehâfût et-Tehâfût* adlı yapıtının tabiat bölümünde, *Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf* adlı yapıtlarının çeşitli bölümlerinde konuyu eleştirel bir yöntemle irdeler.

İbn Rüşd, öncelikle Aristoteles'e dayanarak nedensel zorunluluğu ve nesnelerin doğalarının yadsınmasının bir tür safsata olduğunu, bunun neden-sonuç ilişkisinin yadsınması anlamına geldiğini, böylesi bir yola başvuran kişinin ya gönlünde olanı diliyle yadsıdığı ya da safsataya dayalı bir kuşkunun peşinde olduğunu belirtir[672] ve ardından söz konusu inkârın doğurduğu sorunları ele alır. Onca, duyularla algılanan ilişkiler gerçek ilişkilerdir[673] ve Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, bilgi ile neden-sonuç ilişkisi arasında sıkı bir bağ vardır.[674] Bu nedenle doğal nedenselliğin inkârının, varlıkbilimsel/ontolojik, bilgikuramsal/epistemolojik ve din felsefesi açısından pek çok olumsuz sonucu vardır.

1. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin yaptığı gibi, nesneler arasındaki doğal ilişkileri yan yanalık ve birliktelik ilişkisi olarak görüp, nedensel zorunluluğu, bir diğer deyişle, nedenin sonucu üzerinde etkili olduğunu ve nesnelerin özsel doğasının bulunduğunu yadsımak ve evrendeki tüm doğal süreçleri Tanrısal âdete bağlamak, varlıkbilimsel açıdan şu olumsuz sonuçlara yol açar:

a) Nesnelerin türsel özellikleri yadsınmış olur. Çünkü nesneler doğaları gereği, insanlar ise nefsleri gereği bir eylemde bulunur. Bunlar reddedilince, doğal olarak her eylemin biz öznesinin

671) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût* C.II, s.631-658.

672) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, C.II, s.631.

673) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût*, C.I, s.631.

674) Bkz. İbn Rüşd, *Kitâb es-Semâ' et-Tabi'i*, s.7; İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût* C.II, s. 598-599.

bulunduğu söylenemez.[675]

b) Nesnelerin sabit gerçekliği ortadan kalkmış olur. Gördüğümüz nesnelerin gerçek olduğunu söyleyemez hale geliriz. İbn Rüşd, bu iki hususun altını çizerek şöyle der:

> Bunu yadsıyan kimsenin, her eylemin, mutlaka bir öznesi bulunduğunu kabul etmesi olası değildir. (...) Nesnelerin tek tek, her varlığa özgü eylemleri gerektirdiği ve nesnelerin özlerinin, adlarının ve niteliklerinin bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın, kendine özgü eylemi bulunmasaydı, kendine özgü bir doğası/tabiatı olmazdı. Kendine özgü bir doğası/tabiatı olmayınca da, kendine özgü ne bir adı ne de bir tanımı bulunur ve dolayısıyla, bütün nesneler bir tek şey olabileceği gibi, bir tek şey olmayabilirdi de. (...) Var olanın doğası/tabiatı kaldırıldığında, yokluk gerekmektedir.[676]

2. İbn Rüşd'e göre, nedenlerin sonuçları üzerinde etkilerinin bulunduğunun yadsınması, bilgikuramsal açıdan bilginin inkârını da gerektirmektedir. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi onca, bilgi ile nedensellik arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Tıpkı Aristoteles gibi, İbn Rüşd'e göre biz, ancak nedenleri bilinen şeyleri bilebiliriz. Bu nedenle Gazzâlî'nin, gözünde perde olan doğuştan körün, gündüz gözünden perdenin kalkmasıyla renkleri görmesinin nedenini, gözün açılmasına bağlayacağını ileri süren örneği gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü burada meydana gelen bilgi değil, sanıdır. Bilgi için gerçek nedenlerin bilinmesi gerekir. O, şöyle der:

> Onların (kelamcılar), bu dünyada etkinleri (failleri) algılanmayan birtakım eserler bulunduğu için, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda, böyle bir kuşkuya düşmeleri doğru değildir. Nedenleri algılanmayanlar, yanlızca nedenlerinin bulunduğunun algılanmamasından ötürü, bilinmemekte ve araştırılmaları gerekmektedir. Nedenlerinin bulunduğu algılanamayan nesneler, doğal olarak

675) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, C.II, s.632.

676) İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, C.II, s.631-632.

bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelerin nedenleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir. Böyle bir şey ise, kendiliğinden bilinenle, bilinmeyen arasında bir ayrım yapmayan kimsenin işidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu bölümde ileri sürdüğü hususlar safsataya dayalı bir yanılmacadır.[677]

3. İbn Rüşd'e göre, nedenin sonucu üzerinde etkili olduğunun yadsınması, bilginin reddini gerektireceği gibi, nedenleri bilmemize yarayan aklın ve mantığın da reddini gerektirir. Bu bağlamda o, şöyle demektedir:

> Akıl, varlıkların nedenleriyle birlikte kavranmasından başka bir şey değildir. (...) O halde, nedenleri yadsıyan kişi, aklı yadsımış olur. Mantık sanatı, nedenlerin ve sonuçların bulunduğunu ve bu sonuçları bilmenin, ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı, bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve tanımları oluşturan özünlü yüklem kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını bilmesi gerekir.[678]

İbn Rüşd, neden-sonuç ilişkisini yan yanalığa indirgeyip yadsıdığı, bunun da bilgiyi olursuz kıldığını düşündüğü için Gazzâlî'yi ve onun gibi düşünenleri, sofistlere benzeterek şöyle der:

> Biz kelam sanatında uzmanlaşmış olan bir kimsenin şartla şartlı, şeyle tanımı, şeyle nedeni ve şeyle kanıtı arasında yer alan zorunluluğu reddetmek yoluna başvurduğunu görmekteyiz. Bütün bunlar, ancak sofistin görüşleri arasında yer alabilir ve hiçbir anlamı yoktur.[679]

4. Eğer, neden-sonuç ilişkisi Gazzâlî'nin dediği gibi sadece

677) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.631.

678) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.633-634.

679) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfüt*, C.II, s.631 ve 658.

bir yan yanalık ilişkisi ise, nesnelerin zorunlu sonuçlar doğuran bir doğaları/tabiatları bulunmuyorsa, bu durumda, evrenin varlığından ve değişmez bir evrensel düzenden nasıl söz edeceğiz? Daha önce değindiğimiz gibi Gazzâlî, bu sorunu aşmak için, öncüsü Eş'arîler gibi, Tanrısal âdet kavramlaştırmasına başvurmaktadır. Âdet kavramı, Gazzâlî'nin sisteminde, tıpkı Bâkillânî ve Cüveynî'de olduğu gibi, Tanrının saltık irade ve kudretine dayalı anlık yaratmasını imlemektedir ve evrenin ve evrende gözlemlediğimiz düzenin varlık nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin âdet kavramına da karşı çıkmaktadır. Onca âdet, tıpkı Aristoteles'in tanımlamasında olduğu gibi çoğunlukla yapılan (*ale'l-ekser*) bir eylemi ifade eder ve üç anlamda anlaşılabilir. Onca bu âdet,

a) Tanrının nesnelerin düzenini belirleyen âdeti,

b) Nesnelerin bu olağan düzene uygun âdeti,

c) Bizim nesneler hakkında yargıda bulunma âdetimiz olabilir.

Acaba, âdet terimi Tanrıya iliştirilebilir mi?

İbn Rüşd'e göre, âdet kavramı, Tanrıya iliştirilemez; çünkü âdet, eylemin sık sık yinelenmesiyle kazanılan bir yeteneği ifade eder. Nesnelerin âdeti de olamaz; nefs sahibi olmayanlarda tabiat/doğa vardır ve eylemini zorunlulukla meydana getirirler. Kuşkusuz, bizim nesneler hakkında yargıda bulunma âdetimizden söz edilebilir; çünkü bu yetenek bizde vardır.

Şu halde âdet, sonradan kazanılmayı ifade ettiği için Tanrıya iliştirilemez.[680] Kaldı ki, Gazzâlî'ye göre, âdet kesintiye uğramayan, hep sürekliliği olan bir husus da değildir. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin Tanrısal âdeti bozmasını mucize gibi olağandışı durumlarla sınırlaması da, bir anlam ifade etmemektedir; zira o, Tanrının, aklen olası olan her şeyi yapabileceğini, evren mülkü olduğu için orada dilediği gibi, hiçbir zorunluluğa dayanmadan, hiçbir amaç ve erek gütmeden hareket edebileceğini söylemektedir. Bu durumda, onun herhangi bir şeyi meydana getirmesinde uyacağı zorunlu bir ilke ya da kural yok demektir.[681] Bu ko-

680) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.634-635.

681) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, C.II, s.643.

şullarda evrende bir düzenin bulunduğunu, Tanrısal eylemlerin düzenli olduğunu nasıl söylenebiliriz?

5. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin savunduğu gibi, dış dünyada, tek özne Tanrı ve Tanrısal niteliklerin âdet uyarınca bir yansıması ise, bu durumda evrenden hareketle Tanrının varlığına ve niteliklerine kanıt getirmek de olanaksızlaşmaktadır.[682] Çünkü, onca, eğer bu dünyada sonucu üzerinde etkili eylemler yoksa, yani, sonucunu var kılan bir nedenden söz edilemiyorsa, Tanrının evrenin nedeni olduğu söyleminin ne anlamı kalmaktadır? Öte yandan Tanrıya iliştirilen nitelikler, insansal niteliklerin aşkınlaştırılmış bir biçimi olduğundan, insanın niteliklerini olumsuzlayarak, Tanrısal nitelikler konusunda konuşmak da olanaksızlaşmaktadır. Zorunlu neden-sonuç ilişkisinin olmadığı bir yerde, hiçbir şey Tanrı ve nitelikleri için zorunlu olarak neden sayılamaz. Gazzâlî'nin, hudûs (yaratılmışlık=öncelilik) kanıtına dayanarak "Her öncelinin önceli oluşunun bir nedeni vardır"[683] öncülünden hareketle, "Tanrı vardır" sonucuna ulaşmaya çalışması, nedensel ilişkiyi yadsıması yüzünden, sistemsel bir çelişkiye neden olmaktadır. Bu çelişki, Gazzâlî'nin doğal nedenselliği yadsıdığı, ama Tanrısal düzlemde iradi nedenselliği onayladığı savıyla da aşılamaz; zira görünür nedenlerin yadsındığı bir durumda, görünmez nedenden söz etmenin ne anlamı kalmaktadır? İbn Rüşd, Gazzâlî'nin anılan tutumunun, Tanrısal hikmeti yadsımak anlamına geldiğini belirterek şöyle der:

> Kısaca, neden-sonuç ilkesini ortadan kaldıracak olursak, geriye rastlantısallığı; yani burada, bir yaratıcının olmadığını, bu evrende meydana gelen her şeyin, sadece maddesel nedenlerden meydana geldiğini iddia edenleri yadsımaya yarayan bir şey kalmaz. Çünkü "Olası olan iki şeyden biri, özgür bir özneden çok, rastlantıya dayanır" diye açıklamak daha doğrudur. (...) Nedensiz ve illetsiz olan şey rastlantısaldır; zira biz bu türden birçok olay gözlemlemekteyiz.[684]

---

682) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, *Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları 1985, s.291-292.

683) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd* s.24; Gazzâlî, *İhyâ*, C.I, s.99.

684) Bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.293 ve 297.

6. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî, Tanrının aklen imkânsız olmayan her dilediğini yapacağını, dilediğini yaratacağını söylemektedir. Onun ne dilemesi ne de yaratması bir amaç ya da erek tarafından güdülenmiştir.[685] Onun eylemlerinin tek ilkesi, aklen çelişik olan şeyi yapmamaktır. O, her ne kadar, Tanrının âdetini, olağanüstü zamanlarda bozacağını söylese de, İbn Rüşd'e göre, bu, onun ilkeli bir varlık olduğu anlamına gelmez; zira onun iradesinin belirlenmiş bir yolu bulunmamaktadır.[686] Neden-sonuç arasındaki ilişkiyi tanımadığına göre, o, ülkesini herhangi bir ilke ya da geleneğe dayanmadan keyfi bir biçimde yöneten zalim bir sultana benzer. O, hiçbir kurala uymadığı için, onun eylemlerini kestirmenin bir yolu da bulunmamaktadır.[687] İbn Rüşd bu bağlamda şöyle der:

> Biz, böyle bir etkini (fâ'il), ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan, yüksek güce sahip, başvuracağı ya da uyacağı hiçbir yasa ve gelenek de bulunmayan zâlim bir hükümdar gibi, varlıkları zorbalıkla yöneten biri olarak düşünmekteyiz. Aslında bu hükümdarın eylemlerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir eylem ortaya çıkarsa, bu eylemin, her an için varlığının sürekli olması da doğal olarak bilinemez.[688]

İbn Rüşd'e göre, bu durum, ona inananın, ona güven duymasına da engeldir; zira, ona güvenip ibadet etse bile, onu ödüllendirmeyebilir; hatta ceza da verebilir. Buna karşılık kâfiri cennetine koyup onu ödüllendirebilir; çünkü o, dilediğini yapar ve yaptıklarından dolayı da sorgulanamaz. Ayrıca o, her şeyin nedeni olduğu için, tüm kötülüklerin de nedenidir. İnsan eylemleri dahil her şey onun takdiri ve dilemesiyle meydana gelmektedir. Zira nesneler dünyasında meydana gelen her şey onun dilemesi ve yaratmasının bir sonucudur.[689]

---

685) Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.163 vd.; Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.56 vd., Gazzâlî, *Me'âric*, s.167.

686) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.643.

687) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.643.

688) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.643.

689) Eşarilerin ve büyük ölçüde o geleneği izleyen Gazzâlî'nin ilkesiz Tanrı anlayışlarının

7. İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin İslam filozoflarının doğal nesnelere tabiatları/doğaları gereği özünlü nitelikler ve eylemler yüklemeleri ve nedensel ilişkinin zorunlu olduğunu savunmaları yüzünden, mucizeyi açıklayamadıkları veya açıklayamayacakları söylemi de kabul edilemez.[690] Çünkü filozoflar, dinin konusu olduğu için bu sorunla ilgilenmemişlerdir. Öte yandan bir filozof olarak İbn Sînâ, doğal yasalar çerçevesi içerisinde kalarak, peygambere özgü ayrıcalıklı niteliklere ve Ay-üstü evrenin Ay-altı evrendeki maddeler üzerindeki biçim verici etkisine dayanarak, hayalgücü, akli ve eylemsel nefs yetisi düzeyinde mucizeyi açıklamaya çalışmıştır.[691] Ancak İbn Sînâ her ne kadar mucizeyi açıklamaya çalışsa da, İbn Rüşd'e göre, mucize olgusu felsefenin değil, dinin konusudur, o yüzden bunu dine bırakmak gerekir. Zaten onca, filozofların bilgeleri de öyle yapmışlardır. İbn Rüşd, bu bağlamda, Gazzâlî'yi eleştirerek şöyle der:

> Hz. İbrahim'in mucizesine karşı Gazzâlî'nin filozoflara mal ettiği itiraz, Müslümanlar arasında zındıklardan başkası tarafından yapılmamıştır. Çünkü filozofların bilgeleri, şeriatın ilkeleri üzerinde tartışmayı caiz görmemişlerdir. Onlara göre bu yola başvuran kimsenin şiddetle cezalandırılması gerekir. (...) O halde bu konuda söylenmesi gereken husus, şeriatın ilkelerinin insan aklını aşan Tanrısal ilkeler olduğu ve dolayısıyla onların nedenleri bulunmadığı halde, kabul edilmesi gerektiğini söylemektir. İşte bu nedenle, eski filozoflardan hiçbirinin, evrende yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde, mucizelerden söz ettiğini görmemekteyiz. Çünkü mucizeler, şeriatı kanıtlayan ilkeler, şeriat ise erdemlerin ilkeleridir.[692]

---

doğurduğu ahlakı problemler son dönemlerde de tartışma konusu olmuştur. Özellikle İlhami Güler'in *Allah'ın Ahlâklılığı Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)* adlı yapıtı bu bağlamda anılmaya değerdir.

690) Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında mucize konusunda ortaya çıkan tartışma için bkz. Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları*, 6.2, 2008, s.115-130.

691) Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.620 vd.

692) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, C.II, s.638-639

Sonuç ve Değerlendirme

Bir bütün olarak ele alındığında, neden kavramı ve nedensellik sorununun, Eski Yunan'dan İslam'ın klasik çağına gelene değin, tarihsel süreçte içeriksel açıdan belli bir gelişim seyri izlediğini söylemek olasıdır. Bu gelişim seyrinde, Sokrates öncesi felsefede, ister tek ister çok olsun, daha çok maddesel nedenlerin ön plana çıktığını, Sokrates sonrası dönemde, ağırlığın ereksel nedene doğru kaydığını ve Aristoteles ile maddesel, biçimsel, ereksel ve etkin nedenin tartışıldığını, aynı eğilimin, yeni sentezlerle Helenistik dönemde de, devam ettiğini belirtmek gerekmektedir. Nedensellik ilişkisi açısından ele alındığında ise, üç ana kurguyla karşılaşmak olasıdır. Bunlar, mekanik-erekselcilik, mekanik-determinizm, rastlantısalcı-indeterminizm anlayışlarıdır. Mekanik-erekselci anlayış, en güçlü savunusunu, Aristoteles ve Plotinus'ta, mekanik-determinizm, Lukippos ve Demokritos gibi atomcularda, rastlantısalcı-indeterminizm ise, Empedokles ve Epikürosçularda bulmuştur.

İslam düşünürleri, fetih hareketleri ve çeviri etkinlikleriyle kendi kültür dünyalarına kattıkları anılan tartışmaları, İslam'ın dünya görüşünü de dikkate alarak geliştirmişler ve evrilmesine önemli katkılar sağlamışlardır. Bu açıdan İslam dünyası, neden ve nedensellik tartışmaları konusunda, düşünce tarihi açısından ana kavşaklardan birini temsil etmektedir. Bu katkı, iki boyutta kendisini göstermektedir.

İlk boyut, atomcu temelde yapılanan, kelam geleneğine aittir

ve atomcu dünya görüşünün gelişmesine ve evrilmesine önemli katkılar sağlamıştır. Oldukça erken bir dönemde, Mu'tezile kelam ekolü ile başlayan atomculuk, bir başka deyişle, töz-ilinek metafiziği, Empedoklek ve Epikürosçularda gündeme gelen şans ve tesadüf olgusunu safdışı edip, onun yerine Tanrıyı ve Tanrısal kudreti yerleştirmiş, bu anlayış Eş'arî ve Mâturîdî kelamcılarca da benimsenerek İslam düşüncesi içerisinde gelişimini sürdürmüştür. Tam bu bağlamda, Mu'tezile içerisinde, atomcu metafiziğe dayanmakla birlikte, doğa/tabiat, gizlenme ve ortaya çıkma/kümûn ve zuhûr, nedenler/mânâ, doğuş/tevellüd gibi ilgi çekici özgün kuramlarla da karşılaşıldığını anımsatmak gerekir. Bu kuramlar, atomcu metafiziğin parçalı ve süreksiz yapısını aşmak için, Tanrının yanında ikincil etkin nedenleri onaylamaya, evrende belli alanlarda sürekliliğin olduğunu temellendirmeye ve Tanrıyı kötülük sorunu gibi sorunlardan uzak tutmaya ve insanı eylemlerinden dolayı yükümlü kılmaya dönüktür. Kimi Mu'tezili kelamcıların, kısmi süreklilik anlayışına yer veren anılan kuramları, Eş'arî ve Mâturidî düşünürlerce eleştiriye uğramış, töz-ilinek metafiziğinin süreksiz yapısı korunarak, her şeyin nedeninin doğrudan Tanrı olduğu, ikincil nedenlerin etkinliklerinin dışlandığı bir evren imgesine ulaşılmasına neden olmuştur. Kimi Mu'tezilî düşünürlerin kısmi nedenselliğe yer veren evren imgesi karşısında, düşünürlerin geliştirdikleri sistemlerde kısmi farklılıklar olmakla birlikte Eş'arî ve Mâturîdî gelenekte, indeterminist ve olumsal evren imgesi ön plana çıkmıştır. Eş'ariliğin ve Mâturîdîliğin Tanrısal temelde yapılanan indeterminist ve olumsal evren imgesini kabullerinde, Tanrının mutlak kudretini koruma ve mucizeyi ussal bir temele oturtma çabası önemli bir işlev yüklenmiştir.

İkinci boyut, Aristotelesçi temelde yapılanan İslam filozoflarına aittir ve Aristotelesçi anlayışın evrimine katkı sağlamıştır. Bu katkıda, İbn Rüşd istisna edilirse, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Yeni-Platoncu kaynaklara dayanmalarının ve İslami dünya görüşünü anılan kaynaklarla uzlaştırmaya çabalarının güçlü bir rolü olmuştur. Kindî, Aristoteles'in dört neden öğretisini kabul etmekle birlikte, yoktan yaratmaktan yana tavır almış, gerçek-mecazi etkin neden ayrımı temelinde metafizik anlamda etkin ne-

deni İslam'ın Tanrı imgesine yaklaştırmıştır. Fârâbî, Aristoteles'i Yeni-Platonculuk üzerinden okumaya yönelmiş, sudûr kuramına bağlı evren kurgusunda, dört nedene yer vermekle birlikte, etkin neden ve ereksel nedeni İslami dünya görüşü çerçevesinde yeniden tanımlamaya yönelmiştir. Aristoteles ve Yeni-Platonculuğu, kendi söylemiyle Fârâbî üzerinden okuyan İbn Sînâ, İslami dünya görüşünden yola çıkarak, Aristoteles ve Fârâbî'de var olsa da çok belirgin olmayan varlık ve mahiyet ayrımını derinleştirmiş, dört neden öğretisini bu bağlamda yapılandırmıştır. Tıpkı Kindî ve Fârâbî gibi, o da Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisini pasif bularak, ilk nedeni, daha etkin bir varlık haline getirmeye çalışmıştır.

Meşşaî/Aristotelesçi geleneğin öncüleri olan anılan üç filozof, evrene baktıklarında, orada, ilk nedenden başlayan ve yetkinliği gittikçe azalan nedensel bir hiyerarşi görmüşler, Ay-üstü evrende, bu hiyerarşinin dikey, Ay-altı evrende ise, hem dikey hem de yatay bir biçimde işlediğini göstermeye çalışmışlardır. Onlarca Ay-altı evrende dikey nedensel süreç, ilk nedenden başlamakta, göksel etkilerle dört köke ve onların niteliklerine uzanmaktadır. Yatay nedensel süreçte ise, canısızlardaki türsel surete gönderme yapan doğa/tabiat ve canlılardaki nefs etkin bir işlev yüklenmektedir. Fakat ilk neden hariç, diğer tüm ikincil nedenlerde ereksellığin ve yetkinleşme arzusunun ön plana çıktığını belirtmek gerekir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Ay-altı evren söz konusu olduğunda, maddenin alıcılığına, şans ve rastlantıya yer verdiklerini, bu nedenle, katı mekanik-erekselci anlayıştan çok ılımlı mekanik-erekselci bir evren kurgusuna yöneldiklerini söylemek gerekmektedir. Ilımlı mekanik-erekselci kurgu, İbn Sînâ'da daha da açıktır; zira onun nedensel zorunluluğun bilgikuramsal açıdan temellendirilemezliğine vurgu yaptığı görülmektedir.

İslam dünyasında kelamcıların atomcu, yani töz-ilinek metafiziği temelinde yapılanan indeterminist-olumsal evren kurgusuyla, filozolların ılımlı mekanik-erekselci evren kurgularının karşı karşıya geldiği ve aralarında güçlü tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Kuşkusuz bu tartışmaların simge isimleri, Gazzâlî ve İbn Rüşd'dür. İslam dünyasındaki neden kavramı ve nedensellik tartışmaları bağlamında, Tehâfüt tartışmaları bir dönüm noktasıdır. Gazzâlî, anlaşıldığı kadarıyla düşünsel açıdan dinamik ve sorunlara eleştirel

açıdan yaklaşan bir düşünürdür ve *el-Munkiz*'de de belirttiği gibi, kendi düşün dünyasında kelamdan tasavvufa doğru bir gelişim seyri izlemiştir. Bu gelişim seyrine bağlı olarak, kelami dönemde, atomcu bir dünya görüşünün, tasavvufi dönemde ise, İslam filozoflarındaki gibi sudûrcu bir anlayışın benimsendiği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak o, hangi dönemi olursa olsun, filozofların "nedenin sonucunu zorunlu kıldığı" anlayışına karşı çıkmakta, bu anlayışın evreni öncesiz kılacağını, Tanrısal irade ve kudreti sınırlandıracağını ve dolayısıyla mucizevi olaylara olanak bırakmayacağını savunmakta ve filozofları bu bağlamda eleştirmektedir. Onca, dış dünyada hiçbir neden sonucunu zorunlu kılmaz, zira bunu bilgikuramsal olarak temellendirmek olanaksızdır. Gözlemin bize gösterdiği tek şey, nedenin sonuçla yan yanalığı ve birlikteliğidir. O, zorunluluk sanısını psikolojik bir alışkanlığa indirgeyerek, kurguladığı evrende, neden, sonuç, tertip, düzen gibi kavramlara yer verse de, bunların temel nedeninin Tanrısal âdet olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Onca, filozofların sanısının aksine cansız nesnelerin hiçbir etkinliği olmaz; evrendeki hangi nedensel sürece bakarsak bakalım, orada doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrısal kudretle karşılaşırız. Onun özgür etkin/fail-i muhtar olan Tanrısı, mülkü olan evrene her an müdahale etmekte, mülkünü, nedeni sonuca ilişkilendirerek yönetmektedir. O, özgür etkin olduğu için evrende, dilediğinde, özellikle mucize anlarında âdetini değiştirebilir. Şu halde Gazzâlî'ye göre, evren Tanrısal temelde indeterminist olumsal olarak işlemekte, her şey, dolayısıyla neden, sonuç ve aralarındaki bağ her an Tanrı tarafından yaratılmaktadır.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler, yaklaşık bir asır sonra İbn Rüşd tarafından ele alınıp incelenmiş ve eleştirilmiştir. İbn Rüşd, sorunu tartışırken salt Gazzâlî'yi eleştirmekle yetinmemiş, yer yer Aristoteles'i yanlış anlayıp, Gazzâlî'ye ödün vermekle suçladığı Fârâbî ve İbn Sînâ'yı da eleştirmiştir. Onca, anılan iki filozof, imkân metafiziğini kabul etmekle aslında kelam geleneğine yaklaşmışlar, "Bir'den bir çıkar" ilkesini temele alan sudûr teorisini kabul etmekle de, Aristoteles'in öğretisinden uzaklaşmışlardır. Ancak onca, Gazzâlî'nin hatası daha büyüktür; zira o, nedenin sonucunu zorunlu kıldığı anlayışını yadsımakla, hem İslam hem de felsefe açısın-

dan büyük bir hata işlemiş ve sofistlere katılmıştır. Onca, nedenin sonucunu zorunlu kılmadığını ve nesnelerin tabiatları gereği hiçbir etkinliğinin olmayacağını savunmak, varlıkbilimsel açıdan varlığı yadsımak, bilgikuramsal açıdan ise, nedenlere dayanan bilgi, akıl ve mantığı inkâr anlamına gelmektedir. Evrende gözlemlenen olayları, âdet terimiyle açıklamak ise, Tanrıya iliştirilemeyecek olan sonradan kazanılan yeteneğe gönderme yapan bir terimi, ona iliştirmek demektir ve bu yanlıştır. Yine nedenin sonucunu zorunlu kıldığını inkâr edip, her şeyi mümkün olarak tasarlamak ve her şeyin nedeni olarak doğrudan, ikincil nedenleri saf dışı ederek Tanrıyı görmek, nedensel süreçte açığa çıkan Tanrısal hikmeti reddetmek anlamına gelmektedir. İbn Rüşd'e göre, Tanrıyı aklen mümkün olan her şeyi yapmakla nitelendirmek ve onun uyduğu herhangi bir kuralın olmadığını ileri sürmek, onu keyfi davranan zalim bir krala dönüştürmek demektir ve bu İslam açısından hiç de doğru değildir.

İslam'ın klasik çağında neden kavramı ve nedensellik sorunu bağlamında beliren ve Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün söyleminde karşı karşıya gelen anlayışlardan, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından savunulan daha determine, ereksel nedensellik anlayışından çok, çoğu kelamcı tarafından savunulan ve Gazzâlî tarafından güçlü bir felsefi zemine oturtulan Tanrıcı olumsal ve indeterminist evren tasarımının genel kabul gördüğünü belirtmek gerekmektedir. Bir diğer deyişle, Gazzâlî'nin söyleminde yetkinleşen, nedenin sonucunu zorunlu kılmadığı, cansız olanların eylemlerinin olmayacağı, hangi olaya bakarsak bakalım, neden ve sonuç arasındaki bağı doğrudan Tanrı ya da dolaylı olarak melekleri aracılığıyla kurduğu söylemi, halk üzerinde daha fazla etki yapmıştır. Bu açıdan filozofların cansız nesnelere Tanrının yerleştirdiği doğaları gereği atfettikleri etkinlikler ve nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu düşüncesi, zaman içinde İslam dünyasında unutulmuş, her şeyin nedeninin Tanrı ya da dolaylı olarak melekleri olduğu şeklinde bir paradigma hâkim olmuştur. Kuşkusuz neden, sonuç, tertip ve düzen gibi deyişlere yer verilse de, neden-sonuç ilişkisini Tanrısal yaratmaya indirgemek, düzeni Tanrının sürekli yaratmasına gönderme yapan âdete bağlamak, İslam dünyasında, doğal nedenlerin çoğu kez göz ardı edilmesine, 9-12. yüzyıllar arasında

filozofların çabalarıyla filizlenen bilime daha açık dünya görüşünün zaman içerisinde, başka sosyokültürel nedenlerle etkileşerek sönmesine neden olmuştur. Zira, Gazzâlî'nin neden-sonuç arasındaki ilişkiyi Tanrı ya da meleklere bağlaması, açıkça, doğal süreçlerin öneminin görülmesinin önüne engel oluşturmuş, evrenin kendinde iç işleyişin olduğu, Tanrının gözetiminde de olsa, doğal nedenlerin sonuçları üzerinde etkili olduğu düşüncesinin görmezden gelinmesine neden olmuştur. Oysa, bugünkü bilimsel bilgiye ilişkin deneyimimizle biliyoruz ki, nedenleri tüketircesine bilemediğimiz için olumsal ve indeterminist bir evren imgesine yönelme eğiliminde olsak bile, doğal nedensellik düşüncesini saf dışı ettiğimizde, bilim yapmaya pek olanak kalmamaktadır. Kimilerinin ileri sürdüğü gibi, Gazzâlî'nin nedenin sonucunu zorunlu kılmayan evren imgesi ile Einsteinci olumsal-indeterminist evren imgesi arasında belli bir benzerlik varsa da, köklü bir farkın da olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu fark, Einstein'in olumsal-indeterminist evren imgesinde hâlâ doğal nedenlerin etkili olduğunu söylenmesi, oysa Gazzâlî'de olumsallığın nedeninin Tanrısal irade ve kudret olarak görülüp, neden ile sonuç bağında her defasında ana unsur olarak doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrının karşımıza çıkmasıdır. Olumsal bir evren imgesini kabule yönelsek bile, İslam filozofları gibi Tanrıyı uzak neden olarak görüp, nesneler dünyasındaki ilişkilerdeki bağı, doğal süreçlerde aramak kanımızca bilime daha açık bir dünya görüşüne gönderme yapmaktadır. Bu açıdan İslam dinsel bildirilerinin tarihsel-eleştirel bir hermönetikle yeniden okunması, teolojik ve felsefi anlayışın, bilim, sanat, felsefe gibi etkinlikleri nesnel bir zeminde yapılandırmak için yeniden kurgulanması, kanımızca bir zorunluluk olarak belirmektedir. Bu açıdan hakikati ne Gazzâlîci ne de Meşşai/Aristotelesçi söylemde görmeye olanak vardır, hakikat belki de ara bir yerde bulunmaktadır ve belki de hiç kimse ona ulaşamamıştır. Ancak doğal nedenleri yadsıyarak bir hakikate ulaşılamayacağı gerçeğini akıldan uzak tutmamak gerekmektedir. İslam dünyası, geçmişteki gibi bilgi ve değer üretecek, İslam bir dünya görüşü ve bir seçenek olarak varlığını sürdürecek ve uygarlığa yeniden dinamik katkılar sağlayacaksa, doğal süreçleri ve doğal nedenleri gözden ırak tutmaması gerekmektedir.

KAYNAKLAR

Adamson, Peter, "Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.

Alon, Ilay, "Al-Ghazali on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, 100, 1981.

Aristoteles, *Fizik*, Çev. S. Babür, YKY, İstanbul, 2001.

Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, C.I, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, C.II, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, C.III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, C.IV, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

Atay, Huseyin, *Ibn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983.

Aydın, Hasan, "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı/Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *OMÜİF Dergisi*, S.16, Samsun 2003, s.38 vd.

Aydın, Hasan, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları*, 6:2, 2008.

Aydın, Hasan, "İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu", *e-Makalat*, 1/2, 2008.

Aydın, Hasan, *Gazzâli, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Naturel Yayınları, Ankara, 2006.

Aydın, Hasan, *İslam Düşünce Geleneğinde Din, Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları, Ankara, 2005.

Aydın, Hasan, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, S.33, Erzurum, 2007.

Aydın, Hüseyin, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, DİB Yayınları, Ankara, 2002.

Aydın, Mehmet, "İlim-İslâm Münasebeti", *Bilgi, Bilim ve İslam* içinde, C.I, IIAV Yayınları, İstanbul, 1992.

Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark Beyn el-Fırak)*, Çev. E. R Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara, 1991.

Bağdâdî, *Usûl ed-Dîn*, Dâr el-Fünun İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1928.

Bâkillânî, *Kitâb el-İnsâf*, Neşr. M. Z. El-Kevserî, Kahire, 1993.

Bâkillânî, *Kitâb et-Temhîd*, Neşr. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957.

Bâkillânî, *Olağan Üstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar (Mucize, Keramet, Sihir)*, Çev. Adil Bebek, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Benson, H. C, *Socratic Wisdom*, New York: Oxford University Press, New York 2000.

Bobzien, Susanne, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, 1998.

Bozkurt, Ömer, *İbn Rüşd'te Nedensellik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yükseklisans tezi, Ankara, 2003.

Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, Çev. Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara, 1992.

Brun, Jean, *Platon ve Akademia*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

Brun, Jean, *Aristoteles ve Lise*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, A and C Black, London, 1920.

Burnett, C, "Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Çev. M. C. Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.

Capalle, W, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar - Dogsografiler)*, C.I, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1994.

Capalle, W, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsografiler)*, C.II,

Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.

Cassirer, Ernest, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Cassirer, Ernest, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, YKY, İstanbul, 1996.

Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

Ceylan, Yasin, "İslam Felsefesinde Allah'ın Cüziyatı Bilme Sorunu", *İnsan Bilimleri Dergisi*, Ankara, 1987/1.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, Çev. İ. Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Cornford, F. M, *The Origins of Greek Philosophy*, London, 1952.

Courtenay, William J. "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nomanilism", *Harvard Theological Review* 66, 1973.

Cüveynî, *el-Akide en-Nizâmiyye*, MÜİV Yayınları, trs

Cüveynî, *es-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, Neşr. A. S. en-Neşşâr ve diğerleri, İskenderiye, 1969.

Cüveynî, *Kitâb el-İrşâd*, Neşr. E. Temîm, Beyrut, 1992.

Çubukçu, İ. A, *Gazzâlî ve Şüphecilik*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1964.

Dağ, Mehmet, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİF Dergisi*, S.2, Samsun 1987.

Dağ, Mehmet, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *OMÜİF Dergisi*, S.14-15, Samsun 2003.

Dağ, Mehmet, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Ankara, 1976.

Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi)*, C.I, Lotus Yayınları, Ankara, 2005.

Demirci, Mustafa, *Beytü'l Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

Dhanani, A, *Kalâm and Hellenistic Cosmology Minimal Parts in Basrian Mu'tezili Atomism*, Harvard University, Cambridge, 1991.

Druart, Therese-Anne, "*Metafizik*", Çev M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.

Dürüşken, Çigdem, "Seneca ve De Providentia Üzerine Kısa Notlar", *Tanrısal Öngörü* içinde, Kabalcı Yayınları, Ankara, 2007.

Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara, 1998.

Ebû Ride, "Mukdimde", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içerisinde, Tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire, 1978.

el-Alusî, H. M, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Canbridge, 1965.

el-Ehwany, A. F, "Kindî", Çev. Emrullah Yuksel, *Atatürk Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, S.9, Erzurum, 1990.

el-Eş'arî, Ebû el-Hasan, *el-Ibâne fî Usûl ed-Diyâne*, Tahkik: M. H. el-Huseyn, Beyrut, 1991.

el-Eş'arî, Ebû el-Hasan, *Kitâb el-Luma' fî er-Redd alâ Ehl ez-Zeyğ el-Bid'a*, *Theology of al-Aşh'arî* içinde, Tahkik: R. J. McCarthy, Beyrut, 1952.

el-Eş'arî, Ebû el-Hasan, *Makâlât el-Islamiyyin ve el-Ihtilâf el-Musallin*, Tahkik: Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.

el-Eş'arî, Ebû el-Hasan, *Risâle fî istihsân el-Havzd fî Ilm el-Kelam*, *Theology of al-Aşh'arî* içinde, Tahkik: R. J. McCarthy, Beyrut, 1952.

el-Hayyât, Ebû el-Huseyn, *Kitâb el-Intisâr ve er-Redd alâ Ibn er-Ravendî el-Mulhid*, Tahkik: Muhammed Hicazî, Kahire, 1988.

el-Mulhim, Ali Ebû, *el-Felsefe el-Arabiyye (Müşkilât ve Hulûl)*, Beyrut, 1994.

el-Murtaza, Ahmed b. Yayhya, *Kitâb el-Kala'id fî Tashih el-Aka'id*, Tahkik: A. N. Nader, Beyrut, 1985.

Emîn, Ahmed, *Duhâ el-Islam*, C.I, Kâhire, tarihsiz.

en-Nesefî, Ebû el-Mu'în, *Tabsira el-Edille fî Usûl ed-Din*, C.I, Tahkik: Hüseyin Atay, TDİB Yayınları, Ankara, 1993.

en-Nesefî, Ebû el-Mu'în, *Tevhid'in Esasları*, Çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, Istanbul, 2007.

en-Neşşâr, Alî Sâmî, *Neş'e el-Fikr el-Felsefî fî el-Islam*, C.I, Kahire, 1990.

en-Nisâbûrî el-Mu'tezilî, Ebû Râşid, *el-Mesâ'il fî el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdâdiyyîn*, Tahkik: Rudvân Seyyid ve diğeri, Beyrut, 1979.

es-Sabûnî, Nur ed-Dîn, *el-Bidaye fî Usûl ed-Dîn*, Neşr. ve Çev. B. Topaloğlu, TDİB Yayınları, Ankara, 1995.

et-Tattazanî, Ebu'l Vefa, *Kelâm İlminin Belli Başlı Mesleleri*, Çev. Ş. Golcük, Kayıhan Yayınları, Istanbul, 1980.

et-Tâvil, Tevfik, *Kıstâs es-Sırât ed-Dîn ve el-Felsefe*, Kahire, 1979.

et-Tevhîdî, Ebu Hayyân, *el-Imtâ' ve el-Muânese*, C.II, Neşr. A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire, 1953.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukasebât*, Tahkik: Hasan es-Sundubî, Kuveyt, 1992.

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

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufu*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Fakhri, Majid, *Dirasât fi al-Fikr al-'Arabi*, Beyrut, 1982.

Fakhry, Majid, *Islamic Occanionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London, 1958.

Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medine el-Fâdıla*, Beyrut, 1995.

Fârâbî, es-*Siyâse el-Medeniyye*, Beyrut, 1994.

Fârâbî, *Fâzilet el-Ulûm ve es-Sınâ'at*, Haydarabad, 1948.

Fârâbî, *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yeyy el-Hâkimeyn*, Beyrut, 1996.

Fârâbî, *Kitâb el-Hurûf*, metin ve çeviri bir arada, Çev. Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2008.

Fârâbî, *Makâle fi mâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkâm en-Nücûm*, el-*Amal el-Felsefiyye* içinde, Beyrut, 1992.

Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsil es-Sa'ade)*, Çev. Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974.

Fârâbî, *Şerh el-Fârâbi li-Kitâb Aristûtâlis fi el-İbâre*, Tahkik, Wilmelm Kutsch- Stanley Marrow, Beyrut, 1986.

Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fi el-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefe el-Kadîme*, Kahire, 1910.

Frankfort, Henri-Frankfort, H. A, "Myth and Reality", *Before Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1946.

Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, Çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979.

Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1984.

Gazzâlî, *el-Ecvibe el-Gazzâliyye fi el-Mesâ'il el-Uhreviyye (el-Mednûn es-Sağir)*, *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâli* içinde, C.III, Beyrut, 1986.

Gazzâlî, *el-İktisâd fi el-İ'tikâd*, Tahkik: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara, 1962.

Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fi Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, Tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrut, tarihsiz.

Gazzâlî, *el-Hikme fi Mahlûkât Allah Azze ve Celle*, *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâli* içinde, C.III, Beyrut, 1986.

Gazzâlî, *el-Mednûn bihi alâ Gayri Ehlihi (el-Mednûn el-Kebir)*, *Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâli* içinde, C.II, Beyrut, 1986.

Gazzâlî, *el-Mustesfâ min Ilm el-Usûl*, C.I, Mısır, 1322.

Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut, 1994.

Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyn'el-Islam ve'z-Zendeka (Islam'da Müsamaha)*, Çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınlan, İstanbul, 1990.

Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, C.IV, Beyrut, 1986.

Gazzâlî, Ravda et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn, *Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî* içinde, C.IV, Beyrut, 1986.

Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, Tahkik: Maurice Bouyges, Beyrut, 1927.

Goichon, A.-M, *İbn Sînâ, Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993.

Goldziher, Ignaz, "The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences", Neşr. ve Çev. M. L. Swartz, *Studies on Islâm*, New York, 1981.

Golf, J. Le, *Ortaçağda Entelektüeller*, Çev. M. A. Kılıçbay, İstanbul, 1994.

Goodman, L. E, "Did Al-Ghazali Deny Causality?", *Studia Islamica* 47, 1978.

Günaltay, M. Ş, "Felsefe-i Kadime İslam Alemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *İFM*, C.I, S.II

Günaltay, M. Ş, "Mütekellimûn ve Atom Nazariyesi", *Dâr el-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C.I, İstanbul, 1925.

Günaltay, M. Ş, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

Hakkı, İ. İsmail, "Ebû Bekir Bâkillânî", *Dâr el-Fünûn İlahiyet Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1926.

Haklı, Şaban, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fail Neden'in (Etkin Neden) Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife Dergisi*, S.1, Bahar 2004.

Halevi, Leor, "The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali", *Journal of the History of Ideas*, Inc, 2002.

Hankinson, R. J, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Hitti, Philip K, *History of Arabs*, Macmillan St. Martin Press, London, 1970.

Hobbes, T, *Leviathan*, Çev. S. Lim, YKY, İstanbul, 1995.

Hook, S.H, *Ortadoğu Mitolojisi (Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi ve Hıristiyan Mitosları)*, Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

Huby, Pamela M, "Epicureanism And Free Will", *The Dictionary Of The History Of Ideas, Studies Of Selected Pivotal Ideas*, II. (Ed. Philip P. Wiener), New York, 1973-74.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)*, İngilizce ve Türkçe metin bir arada, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme (An Essay Concerning the Human Understanding)*, Çev. Selmin Evrim, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

İbn Furek, *Kitâb el-Hudûd fi el-Usûl*, Beyrut, 1999.

İbn Furek, *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebi el-Hasan el-Eş'ari*, Tahkik: Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.

İbn Haldun, *Mukaddime*, C.II, Çev. Z. K. Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991.

İbn Haldun, *Mukaddime*, C.III, Çev. Z. K. Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1991.

İbn Nedîm, *Kitâb el-Fihrist*, Kahire, trs.

İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-Edille, Felsefe-Din İlişkileri* içinde, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 1985.

İbn Rüşd, *Kitâb eş-Şemâ' et-Tabi'i, Resâ'il İbn Rüşd* içinde, Haydarabat, 1947.

İbn Rüşd, *Tefsir mâ ba'd et-Tabi'a*, C.III, Beyrut, 1938.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, C.I, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, C.II, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998.

İbn Rüşd, *Telhîs el-Kitâb el-Kıyâs*, Tahkik: C. Cihâmi, *Telhîs Mantıki Aristu* içinde, C.I-III, Beyrut, 1982.

İbn Sînâ, el-Ecrâm el-Ulviyye, *Tis'u Resâ'il* içinde, Konstantiniyye, 1298.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tenbihât*, Çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *en-Necât*, Neşr. Macit Fahri, Beyrut, 1985.

İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye fi Hkâik et-Tevhid ve İsbât en-Nübüvve*, Tahkik: I. Hilal, Kahire, trs.

İbn Sînâ, *Şifa, Fizik*, C.I, Yay. Haz. M. Macit-F. Özpilaveci, Litera Yayınları, İstanbul, 2004.

İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik* C.I, Yay. Haz. E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, C.II, Haz. E. Demirli-Ö. Türker, Litara Yayınları, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, *Tefsîr Kitâb Usûlucyâ, Aristo inde el-Arab* içinde, Kuveyt, 1987.

İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, Çev. M. Şerafettin Yaltkaya ve Babanzade Reşit. (İbn Sînâ'nın *Hay bin Yakzan*'ı ile birlikte basım), YKY, İstanbul, 1996.

İhvân es-Sâfâ, *Resâil İhvân es-Sâfâ*, Neşr. B. Bustanî, C.I, Beyrut, 1957.

Johnson, M. R, *Aristotle on Theology*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

Kaplan, İbrahim, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C.6, S.2, 2008.

Karadaş, Cağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C.2, S.1, 2004.

Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Etkileri". *Bilim ve Ütopya* Dergisi, S.156, İstanbul, 2007.

Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 1993.

Kaya, Mahmut, "Kindî'nin Hayatı", (*Kindî'nin Felsefî Risâleler*'inin önsözü içinde), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *İslam Ansiklopedisi*, DV Yayınları, C.XII, İstanbul, 1995.

Kıftî, *Târih el-Hukemâ*, Leipzig, 1903.

Kılıç, Cevdet, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7:1, 2009.

Kindî, *el-İbâne an el-İlel el-Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içinde, Tahkik: M. A. H. Ebu Ride, Kahire, 1950.

Kindî, *Kitâb el-Kindî fi Kitâb el-Kindî fi el-Felsefe el-Ûlâ, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içinde, Tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire, 1978.

Kindî, *Risâle fi Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye* içinde, Tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire, 1978.

Klein-Franke, Felix, "Kindî", Çev. Ş. Öçal ve H. T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.

Kranz, W, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Kumeyr, Y, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992.

Kutluer, İlhan, *Determinizm*, DİA, IX, İstanbul, 1994.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

Küken, Gülnihâl, *Doğu-Batı Felsefesi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*. Alfa Yayınları, İstanbul, 1996.

Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Sentuna, YKY, İstanbul, 2007.

Lange, F. A, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, C.I, Çev. A. Arslan, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Lapidus, Ira M, *İslam Toplumları Tarihi*, C.I, Çev. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Long, A. A, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, New York, 1996.

Macit, Muhittin, *Gazzâlî'nin Determinizmi Eleştirisi*, yükseklisans tezi, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul, 1995.

Macit, Muhittin, "Büyük Yorumcu: İbn Rüşd", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, S.156, İstanbul, 2007.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesi ve Messai Gelenekteki Yeri*, Litera Yayınları, İstanbul, 2006.

Mason, Andrew S, "Plato on Necessity and Chaos". *Philosophical Studies*, Vol. 127.

Mâturîdî, *Kitâb et-Tevhîd*, Tahkik: B. Topaloğlu ve Muhammed Aruci, İsam Yayınları, Ankara, 2005.

Memiş, Murat, Eş'ariliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kelam Araştırmaları*, 7/1, Ocak 2009.

Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefi Antropoloji*, İstanbul, 1971.

Moad, Edward Omar, "Al-Ghazali On Power, Causation, And Acquisition", *Philosophy East & West*, Volume 57, Number 1, January, s.2007.

Morgan, Kathryn, *Myth and Philosphy From the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Nasr, S. H., "İslam Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak *Kuran* ve Hadis", Çev. Ş. Öçal ve H. T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.

Numan'ul Hak, Seyyid, "Hint ve Fârisî Arka Plan", Çev. Ş. Öçal ve H. T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.

O'lery, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H Yurdaydın- Y. Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1959.

Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasireddin Tûsi Düşüncesinde Varoluş*, Kültür ve Trizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.

Parsa, Ali, *Causation and Perso-Islamic History (A Case Study: The Zayn al-Akhbar of Gardizi)*, University of California, Los Angeles, 2000.

Peters, F. E, "Yunan ve Süryani Arka Plan", Çev. Ş. Öçal ve H. T. Başoğlu, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, C.I, Ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.

Peters, F. E, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü (Tarihsel Bir Okuma)*, Çev. H. Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.

Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yayımları, İstanbul, 1988.

Platon, *Phaidon*, Çev. S. K. Yetkin-H. R. Atademir, Ankara, 1963.

Platon, *Timaios*, Çev. E. Giney-L. Ay, İstanbul, 1943.

Plotinus, *Ennead'lar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa, 1996.

Pness, S, *Mezheb ez-Zerre inde el-Muslimin*, Arapçaya çev A. Ebû Rîde, Kahire, 1946.

Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, Trans. H. Tarrant, Cambridge University Press, New York, 2007.

Rahman, Fazlur, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993.

Rayan, Sobhi, "Al-Ghazali's Use of the Terms 'Necessity' and 'Habit' in his Theory of Natural Causality", *Theology and Science*, Vol 2, No. 2, 2004.

Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.

Reisman, David C, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.

Ross, David, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İ. Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999.

Sadettin, Orhan, "Sokrat". *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası* içinde, C.1, S.4, 1927.

Sarıkavak, Kazım, "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar", *Felsefe Dünyası*, S.24, Bahar 1997.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd: Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Semirnow, Andrew, "Causality and Islamic Thought", *A Companion to World Philosophies*, Ed. E. Deutch and R. Bontekoe, Blackwell Publishers, 1997.

Sorensen, Roy, *A Brief History of Paradox*, Oxford University Press, New York, 2003.

Stamatellos, G, *Plotinus and the Presocratics*, State University of New York Press, Albany, 2007.

Şehristânî, *el-Milel ve en-Nihal*, C.1, Beyrut, 1978.

Şimşek, Oya - Aydınlı, Yaşar, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi", *AÜİF Dergisi*, C.17, S.1, 2008.

Taylor, R. C, "İbn: Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, C.1, Çev. İbrahim Şener, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Tritton, A. S, *İslâm Kelâmı*, Çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1992.

Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1992.

Ülken, H. Z., *Uyanış Devirlerinde Tercümelerin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1997.

Ülken, H. Z., *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem/Kültür Yayınları, İstanbul, 1993.

Ülken, H. Z., *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul, 2007.

Vernant, Jean-Pierre, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, Çev. M. E. Özcan, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Watt, W. M. *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948

Watt, W. M, *Müslüman Aydın (Gazzali Hakkında Bir Araştırma)*, Çev. Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir, 1989.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

Weinberg, Julius, "Causation", *The Dictionary of the History of Ideas*, The Electronic Text centre at The University of Virginia Library, 2003

Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007.

Wiston, D, "Hellenistic Jewish Philosophy", *History of Jewish Philosophy*, Ed. D. H. Frank- O. Leamam, London, 1997.

Wolfson, H. A, *Kelâm Felsefeleri (Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı)*,

Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001.

Yakıt, İsmail, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002.

Yüceer, İsa, *Mu'tezile: Öncüleri ve Kelâmi Görüşleri*, Van 1995.

Hasan Aydın

Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına NEDEN KAVRAMI ve NEDENSELLİK SORUNU

Bu kitabın, birbiriyle ilişkili dört temel amacının olduğunu söylemek olasıdır. İlki, insanlığın düşünsel serüveninde felsefi düşüncenin öncüsü olarak görülen Eski Yunanlı filozofların neden ve nedensellik sorununa çoğulcu yaklaşımlarını ortaya koymak; ikincisi, Eski Yunan'da ortaya çıkmış yaklaşımların İslam dünyasındaki izdüşümlerini göstermek; üçüncüsü, İslam'ın klasik çağında, neden kavramı ve nedensellik sorunu bağlamında kelam ve felsefe geleneğinde beliren özgün ve çoğulcu anlayışlara dikkat çekmek; dördüncüsü ise, kelam ve felsefe gelenekleri arasında meydana gelen tartışmaları Gazzâlî ve İbn Rüşd örnekliğinde gözler önüne sermektir. Anılan amaçlar, aslında çalışma içerisinde hangi sorulara yanıt arandığını da yalın biçimde ortaya koymaktadır. Çalışmanın geneli içerisinde, "Eski Yunan filozofları, neden kavramı ve nedensellik sorununa nasıl yaklaşmaktadır; insanlığın düşünsel gelişiminde önemli bir kavşağı simgeleyen İslam'ın klasik çağında neden ve nedensellik sorunu hangi güdülerin etkisiyle tartışılmaya başlanmıştır; tartışmalarda, Eski Yunan geleneğinin etkisi nedir; kelamcılar ve filozoflar niçin farklı anlayışlar benimsemişlerdir; kelam ve felsefe geleneğini neden kavramı ve nedensellik sorununda karşı karşıya getiren temel etkenler nelerdir; kelam ve felsefe geleneği açısından ciddi tartışmalara yol açan temel kırılma noktaları hangileridir?" gibi sorulara yanıt aranmaktadır.

ISBN 978-605-5888-06-0

Bilim ve Gelecek Kitaplığı