

GAZALİ'NİN NEDENSELLİK TEORİSİ*

Binyamin ABRAHAMOV

Çev. Yard. Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN*

Özet

Gazali'nin Eş'ari kelim anlayışıyla genel olarak aynı çizgide olduğu büyük kesimler tarafından kabul görmektedir. Bundan ötürü birçok düşünür onun nedenselliği reddettiği hususunda hemfikirdir. B. Abrahamov'a göre, bu yanlış bir kanıdır ve onun eserlerinde Eş'ariyye ile uyuşmayan fikir ve argümanları barındıran pek çok örnek vardır. Gazali'nin nedenselliğe tamamen karşı olduğu görüşü onun eserlerinin dikkatli bir incelemesi neticesinde değişebilecektir.

Anahtar kelimeler: Gazali, Eş'arilik, sebeplilik, zorunluluk.

Abstract

Al-Ghazali's Theory of Causality

It has been widely accepted that the thought of al-Ghazali was broadly in line with the Ash'rite approach to theology. Thus many thinkers agree that al-Ghazali rejected causality. According to Abrahamov, this is misconception, and there are many instances where Ghazali produces arguments and opinions which are not compatible with Ash'arism. The widely view held that al-Ghazali took a stand totally opposed to causality can be modified through a careful examination on al-Ghazali's Works.

Key words: Ghazali, Ash'arism, causality, necessity

I. Sebeplilik meselesi İslam düşüncesinde çok tartışılmaktadır. Bu konuda biri kelamcılar tarafından, diğeri filozoflar tarafından savunulan iki zıt görüş bulunmaktadır.¹ Kelamcıların çoğu, hem Eş'ariler hem de Mu'tezile, tabii alanda sebepliliği reddetmektedir.²

* Bu makale "Al-Ghazālī's Theory of Causality" adıyla, *Studia Islamica*'nın_67. sayısında 1988 yılında, 75-98 sayfalarında yayınlanmıştır.

* Artvin Çoruh Üniversitesi Öğretim Üyesi, yasarturkben@hotmail.com

¹ J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", *The Harvard Theological Review*, 66, 1973, s. 77. Sebeplilik konusunda kelam'ı İslam felsefesine karşı bir hareket olarak takdim etmektedir. Bu değerlendirme dikkatle incelenmelidir.

² bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976, ss. 518-078.

Onların hareket noktası Tanrı'nın kadir-i mutlak ve bir tek olmasıdır. Eğer Tanrı "kadir-i mutlak" ve "bir" ise, sadece O evreni yaratabilir ve sadece O evrende olmakta olan ve olacak olan her şeyi yaratabilir. Bu yüzden onlar cansız varlıklarda olduğu gibi canlı varlıklarda da ikincil failer tarafından meydana getirilen sebepliliği inkâr ettiler.³ Teorilerinin temeli Kur'an'a dayanmasına karşın, kelamcılar bu teoriyi doğrulamak için rasyonel delillere başvurdular. Onlar atomcu bir teori geliştirdiler. Bu teoriye göre, evrenin en küçük parçası atom olarak isimlendirilen, bölünemeyen bir parçacıktır. (cüz'ün la-yetecezzâ) Her eşya birçok atom ve ondan ayrılmayan ârazlardan oluşur. Atomlar dağıldığı zaman, bu eşya yok olur. Tanrı her an bu atomları ve ârazları zorunlu olarak değil, kendi iradesiyle yaratır. Birçok kelamcı atomların ve arazların bir andan daha fazla varlık sahasında kalamayacaklarını ileri sürdüler. Neticede, eşyanın evrende varolması ve evrenin kendi varlığı, Tanrı'nın arazları ve atomları sürekli yaratmasına bağlıdır.⁴ Eşya etkilerini kendi tabiatlarından gelen bir özellik değil, aksine sadece Tanrı'nın yaratmasıyla meydana getirir. Evrende benzer şeylerin tekrar ediyor olması Tanrı'nın eşyayı belli şekilde yaratma âdetinden ileri gelmektedir. Sözün özü, Tanrı herhangi bir aracı sebep kullanmaksızın evrende doğrudan iş görür.⁵

Diğer yandan Müslüman filozoflar büyük ölçüde Yeni Platoncular tarafından yorumlanmış Aristoteles'i izleyerek, varlığın tabii ve zorunlu sudur yoluyla⁶ Tanrı'dan meydana geldiğini iddia ettiler. Tanrı evrenin ilk sebebidir. Evrendeki diğer varlıklar ona bağlıdır ve

³ bkz. *a.g.e.*, ss. 518-519.

⁴ Bu teorinin detaylı açıklaması ve değişik kelami görüşler için bkz. S. Pines, *Beitrage zur islamischen Alomenlehre*, Berlin, 1936, ss. 1-26. Wolfson, *Kalam*, ch. VI; M. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London, 1958, ss. 22-43. bu teorinin en iyi açıklaması Musa İbn Meymunda bulunmaktadır. *Delaletu'l hairin*, ed. ve Fransızcaya tercüme eden S. Munk, Paris 1856, rep. Osnabrück, 1964. İngilizce çevirisi bkz. S. Pines, Chicago 1963, I, bölüm 73. Cf. D. B. MacDonald, "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", *Isis*, 9 (1927), ss. 328-337.

⁵ bkz. Pines, *a.g.e.*, ss. 26-27.

⁶ Cf. R. M. Frank, "Kalam and Philosophy, A Perspective from one Problem", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, Albany, 1979, ss. 76, 83-86.

zorunlu tabii bir bağlantı ile birbirlerine bağlıdırlar.⁷ Bir olayın meydana gelmesi veya bir objenin ortaya çıkması, hem fail, hem de mefulun kendi tabiatında bulunan niteliklerin sonucu ile açıklanır.⁸ Bu felsefi sebeplilik teorisi eşyanın sürekli aynı şekilde meydana geldiğini gösteren duyu algılarının kanıtlarına dayanmaktadır. Aynı şekilde olan şeyler zorunlu olarak olmaktadır.⁹ Kelamcıların ve filozofların savunduğu iki zıt teori, geleneksel İslam'ın büyük savunucusu olan Gazali'nin *Tehafüt el-felasife*'sinde ve son Aristotelesçi İbn Rüşd tarafından Gazali'nin *Tehafüt'üne* reddiye olarak yazılan *Tehafüt et-tehafüt*¹⁰ olarak isimlendirilen eserlerde bulunabilir. Fakat İbn Rüşd'ün filozofların görüşlerini benimsediği hususunda şüphe olmamasına karşın, düşünürler Gazali hakkında farklı görüşleri paylaşmaktadırlar. Onlardan bazıları Gazali'nin sebepliliği reddettiğini iddia ederken, buna karşın diğerleri onun sebepliliği dışlayan Eş'arilerin görüşlerini terk ettiğini ileri sürmektedirler.¹¹ S. van den Bergh *Tehafüt et-tehafüt* çevirisinde Gazali'nin zorunluluğu inkâr eden Eş'arilerin görüşünü terk ettiğini ve onun Müslüman filozofların rasyonalist süper natüralizmine döndüğünü iddia etmektedir.¹² Van den Bergh aşağıdaki metne göndermede bulunmaktadır:

“İkinci cevap....Ateşin kendisinde yaratılan bir nitelik sayesinde birbirleriyle temasa geçtiklerinde, her açıdan benzer oldukları zaman

⁷ bkz. Gazali, *Makâsıdu'l felasife*, ed. S. Dünya, Kahire, n.d., ss. 288-298.

⁸ Cf. M. E. Marmura, “Ghazali and Demonstrative Science”, *Journal of the History of Philosophy*, 3, 1965, s. 185.

⁹ bkz. Aristoteles, Fizik. II, 5, 196b, 10-12. İbn Rüşd, *Tehafüt et-tehafüt*, ed. M. Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, vol. III, Beyrut, 1930, ss. 519-521, çev. S. van den Bergh, *The Incoherence of The Incoherence*, London, 1954, vol. I, s. 318; Maimonides, *The Guide of Ihe Perplexed*, vol. I, chapter 73, 10th prop.

¹⁰ Gazali ile ilgili inceleme *Tehafüt et-tehafüt*'te yapılmaktadır. Yukarıda geçen nota bakınız. Sebeplilik ile ilgili tartışma 17. meselede yapılmaktadır.

¹¹ Fakhry, *age.*, ss. 56-82. Fakhry'ye göre, Gazali ontolojik zorunluluğu kabul etmiyor, ancak mantıksal zorunluluğu kabul etmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 60; Wolfson, Kalam, ss. 548-551. A. J. Wensinck, *La Pensee de Ghazali*, Paris, 1950, ss. 6-9; K. Gyekye, “Al-Ghazali on Causation”, *Second Order* 2, 1973, ss. 31-39. Marmura, *a.g.e.*, ss. 186ff.

¹² bkz. cilt II, s. 182, n. 7, s. 326 ya kadar.

iki pamuk parçasını yakacağı ve aralarında bir ayırım yapmayacağı hususunda görüş birliği vardır.”¹³ Courtenary bu metinden ve devamından yola çıkarak Gazali'nin zorunlu nedensel bağı inkâr etmesine karşın, onun Tanrı'nın koymuş olduğu düzenden kaynaklanan sebepliliği kabul ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Dahası, Tanrı her sebebe doğasını vermekte ve her sebep sonucunu yaratabilmektedir. Tanrı bir şeye ek bir nitelik vermek suretiyle sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi değiştirebilir. Bu yüzden bir şeyin doğasında meydana gelen bir değişme doğrudan Tanrı tarafından değildir.¹⁴ Alon¹⁵ *Tehafüt'ün* 17. meselesinin yapısal, bağlamsal ve semantik değerlendirmesini yapmak suretiyle Gazali'nin kalamcılarının ve filozofların sebeplilik ile ilgili iki zıt görüşünü birleştirmeye çalıştığını ortaya koymaya çalışmaktadır. (Başlıca yukarıdaki metinden ve onun devamından hareket etmektedir.) Alon'a göre, Gazali'nin Tanrı'nın fiziksel yöntemlerle iş gördüğünü ve imkânsızlığı kabul etmesi, onun sadece mantıksal alanda değil, ontolojik alanda da sebepliliği tasdik ettiği anlamına gelir. Goodman, Gazali'nin Aristotelesçi aksiyomları İslami terminoloji ile ifade ederek sebepliliği ortaya koyduğunu, ancak onun “sebepliliğin zorunlu olduğuna” dair filozofların doktrinini reddettiği tezini ortaya koymaktadır.¹⁶

Bildiğim kadarıyla, Gazali'nin sebeplilik üzerine görüşleriyle ilgili onun felsefi olmayan eserleri üzerinde bir çalışma bulunmamaktadır. Wolfson, Gazali'nin “sebeplilik” i “şart” olarak ifade ettiği, *İhya'nın* IV. cildinden bahsetmekte, ancak sebeplilik ile ilgili *İhya'nın* öbür bölümlerini ve onun diğer eserlerini tahkik etmede başarısızdır. Benzer şekilde Wensinck (bkz. 11. dipnot) *İhya'nın* IV. cildini kısaca değerlendirmekte, Gazali'nin diğer eserlerini görmemezlikten gelmektedir. Bu yüzden Gazali'nin sebepliliğe dair görüşleriyle ilgili olarak sadece resmin bir kısmına sahibiz. Yani onun *Tehafüt'ün* de

¹³ bkz. *a.g.e.*, cilt I, s. 326 ve ss. 327-330.

¹⁴ bkz. Courtenay, *a.g.e.*, ss. 84-86.

¹⁵ bkz. I. Alon, “Al-Ghazali on Causality”, *Journal of The American Oriental Society*, 100, 1980, ss. 397-405.

¹⁶ bkz. L. E. Goodman, “Did al-Ghazali deny Causality”, *Studia Islamica*, 47, 1978, ss. 83-120. Ben bu makaleye Prof. J. L. Kraemer'den atıfta bulundum.

bulunanlara. Bunu izlemesi gereken şey, Gazali'nin sebeplilik ile ilgili görüşlerini *İhya*'da, *Kitabu'l erbain'de* ve *el-Maksad-ü'l esnada* tahkik etmeye girişmektir.

II. *Kitab-u'l erbain'in*¹⁷ Tanrı'nın iradesi ile ilgili olan dördüncü bölümü tartışma konumuz ile ilgilidir. O bölüm, var olan her şeyin Tanrı tarafından irade edildiğini belirtmekte ve ölümlü olan mülk âleminde olduğu gibi, sonsuz melekût¹⁸ âlemindeki her şeyin O'nun kaza, kader¹⁹, hüküm ve iradesine uygun olarak meydana geldiğine dair ifadeler ile başlamaktadır.²⁰ Bu Eş'arilerin Tanrı'nın iradesiyle ilgili ittifakla kabul ettikleri görüşüdür.²¹ Ardından Gazali kader konusunun insanların hata yapmasına sebep olacak hassas bir konu olduğunu ifade etmektedir. Gazali'ye göre, bu konuda bazı kimseler ihtilaf çıkarmak ve yanlış yorumlarda bulunmak için müteşabih²² ayetlere başvururlar, hâlbuki yalnızca Allah ve ilimde derinleşmiş²³ olanlar bu ayetlerin doğru anlamını bilirler. Gazali bu ifadelerinin akabinde kader konusu ile ilgili geleneksel yasağı ifade etmektedir. Onun bu ifadeleri kader konusunu cedel ve münakaşa konusunu yapanlarla ilgilidir.²⁴ Gazali'ye göre kader bir sırdır ve onu anlama çabaları men edilmiştir. Her kim Tanrı'nın sırlarını bilmek istiyorsa Onun emirlerine samimi olarak itaat etmeli ve Onu memnun edecek ameller işlemelidir. Fakat eğer bir kimse sadece bu

¹⁷ Kahire, n.d., ss. 5ff.

¹⁸ İki kavram için bkz. H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazali*, Jerusalem, 1975, ss. 503-505.

¹⁹ "Kaza" kavramı Tanrı'nın ezeli emrine işaret eder. Yani takdire ve "kader" Tanrı'nın emrinin zaman içinde meydana gelmesine işaret eder. Kaza ve kader ikisi bir ifadeyle kullanıldığı zaman genel anlamda Tanrı'nın emri anlamında kullanılır. Bkz. L. Gardet, "Al-Kada' Wa'l Kadar", EI², vol. IV, ss. 365-367; M. Schwarz, "The Letter of al-Hasan al-Basri", Oriens, 20,967, ss. 20-21.

²⁰ bkz. *Kitabu'l erbain*, s. 5f.

²¹ bkz. al-Baghdadi, *Usul al-din*, İstanbul, 1928, s. 102.

²² Müteşabih ve onun zıddı muhkem, her ikisinde Al-i İmran suresi 7. ayetten çıkarılmıştır. Bkz. benim "The Tabaristanis' Question", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n. 7

²³ bkz. Al-i İmran, 3/7, Nisa, 4/162.

²⁴ bkz. *Kitabu'l erbain*, ss. 6-8. Büyük ihtimalle Gazali, "tartışma ve mücadele yolunu tutanlar" sözüyle kalamcıları kastetmektedir. Bkz. S. Pines, "A Note on an Early Meaning of the Term *mulakallim*", *İsrail, Oriental Studies* 1, 1971, ss. 239-240.

bağlılık ile tatmin olmuyorsa, Ebu Hanife ve bağlularının söylediği gibi inanmalıdır. Başka bir ifade ile, kul Tanrı'nın yaratmış olduğu gücü -sadece mecazi olarak değil- gerçek anlamda kullanmasına karşın, Tanrı bu gücü yaratandır.²⁵ Bunlar Cebriye ve Kaderiye doktrinleri arasında Ehl-i Sünnet²⁶ tarafından orta yol olarak ileri sürülmüş, kitapta²⁷ iki defa tekrar edilmiş kesb teorisinin iki bileşenidir.²⁸

Buraya kadar Gazali şunları vurgulamaktadır: a) İnsanların çoğu kader konusuyla ilgilenmekten men edilmiştir. b) İnsan Allah'a bağlanmak suretiyle sırları öğrenebilir. c.) Bir kimse kader konusunda bir doktrine bağlanmak istiyorsa kesb teorisine bağlansın. Bu söylenenler noktayı nazarından Gazali'nin detaylandırması oldukça kafa karıştırıcı görünmektedir. Tıpkı onun sebeplilik düşüncesi penceresinden bakıldığında kader konusundaki tartışmanın detaylarındaki kafa karışıklığı gibi. Onun daha önce tavsiye ettiği kesb teorisine karşı çıkması, Tanrı insanın fiillerindeki gücü doğrudan yaratır anlayışından kaynaklanmaktadır²⁹ ve o *el-İktisad*'daki nedenselliği inkârındaki bölümünde de buna karşı çıkmaktadır. (*el-İktisad fil i'tikad*, Kahire, n.d ss. 43-46,100).³⁰

²⁵ Bkz. *Kitabu'l erbain*, s. 9.

²⁶ Kesb doktrini için bkz. M. Schwarz, "Acquisition (Kasb) in Early Kalam", in *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, ed. S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, Oxford, 1972, ss. 355-387. Kesb teorisinin anlamı Ebu Hanife ve takipçilerinde Cüveyni'nin *Kitabu'l irşad'ın* dakindin farklıdır. İkinci görüş, insan tarafından meydana getirilen gücün fiil üzerinde etkisini kabul etmezken, buna karşın birinci görüş, bunu kabul etmektedir. Gazali, kesb teorisinin Hanefi versiyonunu hocası Cüveyni'nin büyük ölçüde Hanefi-Maturidi görüşlere yer veren "*Akidet-ün-nizamiye*" kitabı yoluyla öğrenmiş olabilir. Bkz. Schwarz, *a.g.e.*, s. 380, s. 387, n. 112. Buna karşın Gazali *el-İktisad'da*, Cüveyni'nin *Kitab'ul irşad'ını* takip ediyor. Bkz. *a.g.e.*, ss. 380-381.

²⁷ bkz. *Kitabu'l erbain*, ss. 9-12.

²⁸ Genel olarak "orthodox sünnilik", anlamını taşıyan bu kavram için bkz. W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973, ss. 267-280.

²⁹ bkz. *İhya'ulumi'd- din*, Kahire, 1967-68, cilt I (Kavaid el-akaid), ss. 150-51. Cf. Bakillani, *Kitab-u et-temdid*, ed. R. J. McCarthy, Beyrut, 1957, ss. 286ff.

³⁰ Eş'ariler insan fiillerini ve tabiatı da içine alan, dünyada olan biten her şeyin doğrudan, sürekli olarak Tanrı tarafından yaratıldığını iddia etmekte ve sebepliliği inkâr etmektedirler. Bkz. s. 1.

Gördüğümüz gibi, Gazali'ye göre dünyada her ne olursa, Tanrı'nın iradesiyle olmaktadır. Tanrı'nın iradesinin nasıl tecelli ettiğini Gazali şöyle açıklamaktadır: İlk önce Tanrı hikmetiyle³¹ etkileri (musebbebat)³² olabilecek sebepler bina etmektedir. Tanrı'nın hikmetli kuralları mutlak ilk düzeni ve her an ortaya çıkan ezeli işleri göstermektedir.³³ Bu düzen aletlerin çalışmasını ve ortaya çıkmasına ihtiyaç duyulan sebep ve hareketlerin ne meydana getirmeleri gerektiğini belirlemektedir.³⁴ Gazali ardından burada, Tanrı'nın sebepliliğin temelini oluşturduğundan, yani sebeplerin sonuçları meydana getirdiğinden ve ³⁵ Tanrı'nın planı hangi aletle ilgili ise planı gerçekleştirmek için onu kullanacağından bahsetmektedir. İkinci aşamada Tanrı kıyamete kadar ne yok olacak, ne de değişecek sabit, değişmez, mutlak ve temel sebepler bina eder. Bunlar yeryüzü, yedi sema, yıldızlar, semavi katmanlardır. Onların sürekle bir ölçü ile hareket etmeleri Fussilet suresinin 12. ayetinde³⁶ ifade edildiği gibi Tanrı'nın emri ile meydana gelmektedir (kaza). Gazali, bu merhaleyi birbirini takip eden mutlak (külli) sebeplerin, mutlak (külli) düzeni olarak isimlendirmektedir.³⁷ Kader olarak adlandırılan üçüncü merhale, yukarıda adı geçen sebeplerin belli bir ölçüyle ve belirlenmiş hareketlerin bilinen kadere göre ne eksik ne fazla yaratacağı etkilerin Tanrı'nın direktiflerine uygun olarak meydana

³¹ "Hikmet" kelimesi iki anlama gelmektedir. a) Bilgelik b) Kural bkz. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon, Book I, Part I-VIII*, London 1863-1865, s. 617. Gazali, *el-Maksadü'l esna fi şerhi esmaillahi'l-hüsna*, ed. Muhammad Mustafa Abu al-'Ala, Kahire, n.d., s. 82. Gazali bu kavramı kasıtlı olarak kullanıyor. Gazali'ye göre Tanrı irade sahibi olduğu gibi, hikmet sahibidir de. Bu yüzden o iradesine göre davranır ama kaprislerine göre değil. Buna daha sonra tekrar değineceğiz.

³² bkz. *Kitabu'l erbain*, s. 12, 1. 6.

³³ bkz. *a.g.e.*, 11. 11-12.

³⁴ bkz. *a.g.e.*, s. 13, 11. 14-15.

³⁵ Cf. R. Taylor'un sebep tanımını "sebep bir şeyin ortaya çıkmasını sağladığı düşünülen ve bir etkinin ortaya çıkmasını sağlayan şey" şeklinde açıklanabilir. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York, London 1967, s. 56.

³⁶ "Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı. Ve her göğe işini bildirdi. Fussilet, 41/12"

³⁷ bkz. *Kitabu'l erbain*, s. 12, 11. 6-10. "Mutlak" kelimesiyle Gazali değişmeyi kastetmektedir. Tanrı'nın bu sebepleri tesis etme kararı değişmezdir ve aynı şekilde bu sebepler kendileri değişmeden değişiklik meydana getirmeleri de böyledir.

gelmesini içermektedir.³⁸ Gazali'nin burada "halaka" kelimesini kullanmasına dikkat etmek gerekir. O etkin sebebin gücünü mutlak bir güce atfetmektedir.³⁹ Sonuç olarak, Gazali'ye göre bütün bunların niçin hiçbir şeyin Tanrı'nın kaza ve kaderi dışında kalamayacağını açıkladığı kanaatine varmaktadır.⁴⁰

Gazali bütün olan bitenin kendisine uygun olarak meydana geldiği planı resmetmek için bir mesel anlatır. Bu insanların onun vasıtasıyla namaz vakitlerini öğrendikleri bir su saatidir.⁴¹ Bu alet birkaç parçadan oluşmaktadır. Orada belli miktarda su ile dolu bir silindir bulunmaktadır. Suyun üzerinde içi boş başka bir kap bulunmaktadır. Bir tarafı bu alete diğer tarafı silindirin üstüne konmuş küçük bir kaba bağlı bir ip bulunacaktır. O küçük kaptaki bir yuvarlak top ve altında da tas bulunacaktır. Sonra üstüvane dediğimiz aletin altından, belirli ölçüde azar azar su inmesi için bir delik açılacak. Su alçalınca, su yüzünde bulunan içi boş alet de alçalacak. Bu suretle kendisine bağlı olan ipi çekerek topun bulunduğu aleti harekete geçirecek, öylesine geçirecek ki, topun tasa vurmasını sağlayacak. Tasa düşecek ve "Tan!" diye ses çıkaracak. Bu sesin çıkması insanların dikkatini namaz vaktine ve diğer yapacakları işlere çekecektir. Böylece suyun belli bir miktarda damlaması, deliğin genişliğinin belli bir miktarda olmasıyla ilintilidir. Her hareket kendisinden sonra gelen hareketin sebebi olabilmekte ve böyle devam edip gitmektedir. Gazali'nin burada kullandığı fiil ortaya çıkarmak anlamına gelen "tevellada"dır⁴² ve yeni bir hareketin meydana geldiğini göstermektedir. Bu yüzden Gazali'nin her hareketin kendisinden sonra gelen hareketi ortaya çıkardığını iddia ettiği görülmektedir.

Üç şart tamam olduğunda su saati çalışacaktır: a) Saat ayarlandığı zaman, yani araçlar, sebepler ve belirlendiği gibi çalması

³⁸ Bkz. *a.g.e.*, s. 11. 10-14.

³⁹ Bkz. aşağıda, s. 7.

⁴⁰ Cf. *İhya*, cilt IV, s. 120.

⁴¹ Bkz. *Kitabu'l erbain*, ss. 12-13.

⁴² Bkz. *a.g.e.*, s. 13, II. 9-12.

için ihtiyaç duyulan hareket. b) Bu araçların meydana gelmesi (kaza). c) Düzenli bir hareketin oluşması için gerekli olan sebep, başka bir ifade ile silindir dibinde açılmış olan delik suyun damlamasını ve diğer olayların peş peşe meydana gelmesini sağlamaktadır.⁴³ Gazali, bütün bunlar bir ölçüye göre, bütün bunların ortaya çıkma sebebi olan, ki o suyun hareketidir, belirli ölçüyle meydana geldiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Bunların ardından Gazali mesel ile kâinattaki olaylar arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Su saati içindeki parçaların zorunlu olarak hareket ettikleri ve ortaya çıkardıkları sonuçları ile birlikte o hareketlerinde zorunlu olarak takdir edildikleri gibi,⁴⁵ evrendeki olaylar da böyledir. Takdir edilmiş olayların hiçbiri ne öne geçmekte ne de geri kalmaktadır. Yani sebepleri hazır olduğu zaman zorunlu olarak meydana gelirler ve takdir edilen miktarda olurlar.⁴⁶ Gökyüzü, semavi katmanlar, yıldızlar, yeryüzü, dünyadaki deniz ve hava su saatinin parçaları gibidirler. Tıpkı su saatinden suyun belli bir ölçüyle damlamasını sağlayan delik gibi, gökyüzündeki cisimleri hareket ettiren sebep belli bir ölçüye uygun (bi hisab malum) olarak meydana gelmektedir. Suyun içindeki hareketlerin zilin çalmasına yol açtığı gibi, semavi cisimlerin hareketleri yeryüzündeki olayları meydana getirir. Semavi cisimlerin yeryüzünü etkilediğine dair örnek güneşin değişik konumdaki etkileridir. Bunlar gece ve gündüze sebep olur ve insanların davranış ve hareketleri üzerinde değişik etkiler meydana getiren mevsimleri meydana getirirler.⁴⁷ Saatin yapıcısının iradesine uygun olarak hareket ettiği gibi, iyi ya da kötü,

⁴³ Bkz. *a.g.e.*, s. II. 13-24.

⁴⁴ Bkz. *a.g.e.*, s.11. 24-25.

⁴⁵ Bkz. *a.g.e.* s. 14, 1. 1.

⁴⁶ Bkz. *a.g.e.*, s. II. 2-3.

⁴⁷ Aristoteles zaten meydana gelen her hareketin semavi varlıklardan kaynaklandığını öne sürmektedir. Bkz. Aristoteles, *De caelo* B3. 286b 1-9. Cf. S. van den Bergh çevirisi, *Tehafüt el-tehafüt*, cilt II, ss. 20-21 (n. 1 den s. 24 kadar), s. 22 (n. 5 den s. 27 ye kadar), s. 160 (n. 5 den s. 291 e kadar). Cf. İbn Rüşd, *Menahic el-edille* (ed. Mahmud Kasira, Kahire 1969), bölüm V, ilk mesele, s. 195f.

faydalı ya da zararlı dünyada meydana gelen her şey Allah'ın takdirine uygun olarak meydana gelir.⁴⁸

Bu noktada aşağıdaki sonuçların altını çizebiliriz: 1) Gazali, aynı sonuçların ortaya çıkmasını sağlayan birlikte iş gören, tabii olduğu kadar ilahi olan ikili bir sebeplilik teorisini ileri sürmektedir.⁴⁹ Tanrı dünyada meydana gelen her şeyin ilk sebebidir. O sebep etki zincirini yaratmakta ve yürürlükte tutmaktadır. O dünyaya doğrudan müdahale etmemektedir.⁵⁰ Varlığı sürmekte olan varlıklar için hiçbir şey söylenmiyor.⁵¹ Gazali iki hareket tarzından meydana gelen iki çeşit sebebi birleştirmektedir. Tanrı İlk Sebep'tir ve Onun fiili, Onun anlık iradesinden kaynaklanmaktadır. Diğer sebepler, Tanrı'nın yarattığı ve yürürlükte tuttuğu tabiatlarından gelen⁵² bir zorunlulukla olduğu kadar, Tanrı'nın dolaylı eylemi ile harekete geçerler.⁵³ Bu yüzden Gazali din ile felsefe arasında bir uzlaşmayı hedeflediği görünen teistik determinizm teorisini ileri sürmektedir. O bir yandan "hikmet"e işaret eden "hüküm" kelimesini kullanmakta,

⁴⁸ Bkz. *Kitabu'l erbain*, s. 14, II. 4-22.

⁴⁹ Bu St. Thomas Aquinas'ın sebeplilik problemini çözümünü hatırlatmaktadır. Bkz. Fakhry, *a.g.e.*, ss. 148ff.

⁵⁰ Bazı Hıristiyan düşünürler Tanrı'nın dünyayı yarattıktan sonra ona müdahale etmediğini iddia etmektedir. Bkz. Courtenay, *a.g.e.*, s. 93. Gazali burada mucizelerden yani dünyadaki nizamın değişmesinden söz etmiyor. Bu mesel Tanrı'nın ilk hareketi değiştirmek suretiyle dünyada değişikliğe sebep olacağını ima ediyor. Bir olay normal sürecinden çok daha kısa sürede meydana gelebilir ve bu şekilde mucizeler gerçekleşebilir. Cf. Gazali, *Tehafüt*, s. 534. İng. çev. S. van den Bergh, vol. I, s. 327.

⁵¹ Gazali'nin öne sürdüğü fikirler Nazzam'ın sebeplilik teorisine çok yakındır. Dünyayı idare eden nedensel kurallar yaratma anında Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Bu kurallar Tanrı'nın kontrolü altındadır. Tarihsel olarak bu görüşler Philon'un sebeplilik kavramı ve onun Tanrı ile olan ilişkisi ile temsil edilmektedir. Wolfson, *Kalam*, ss. 550-578. Cf. Courtenay, *a.g.e.*, ss. 85-86. Alon, *a.g.e.*, s. 403. Karaites Kirkisani ve Yefet, Tanrı'nın eşyanın içine bir tabiat yerleştirdiğini ve eşyanın bu tabiata göre hareket ettiğini iddia ettiler. Bkz. H. Ben Shamay, *The Doctrin of religious thought of Abu Yusuf Ya'kup al-Kirkisani and Yefet Ibn Ali*, (yayınlanmamış İbrance doktora tezi) , Jerusalem, 1978, ss. 133-137.

⁵² Ockham'ın aksine Gazali sebeplerin sabit bir şekilde işleyecek şekilde kararlaştırılmış olduklarını söylüyordu. (bkz. Courtenay, *age.*, s. 91), Bağlamdan Gazali'nin ikincil sebeplerin eşyanın tabiatında içkin olduğuna inandığı anlaşılmaktadır. Bkz. 56. dipnot

⁵³ Cf. Fakhry, *a.g.e.*, s. 92f, s. 130, n. 44; İbn Rüşd'ün *Tehafüt'ün de bahsedilmektedir.* s. 524.

diğer taraftan gücü ima eden kaza ve kader kelimelerini kullanmaktadır; böylelikle felsefenin Tanrı'nın hikmet sahibi olduğu görüşü ile, dinin Tanrı'nın kudret sahibi olduğuna dair görüşü arasında bir uzlaşma sağlamaktadır. 2) Gazali'nin sebepler arasındaki ilişkide “hâlaka” ve “tevelleda”⁵⁴ fiillerini kullanması, onun etkin gücü sebeplere atfettiği yeklinde görülebilir. (Yani onların gerçek fail oldukları zannını verebilir.) Sanki geleneğin sınırlarını aştığını hissedercesine Gazali, metnin sonunda insanları meseli bir kenara bırakıp, meydana gelen her şeyin Allah'ın takdirine göre meydana geldiğini göstermeye çalışan metnin maksadı üzerinde durmaları hususunda uyarmaktadır.⁵⁵ Kuvvetle muhtemeldir ki Gazali, meseli dikkatlice okuyan bir kimsenin, bizim vardığımız neticeye ulaşacağını farkına vardı. Yüzeysel de olsa onun geleneğe ait kesb teorisini kabul etmesi onun ihtiyatlı duruşunu göstermektedir.⁵⁶

III. Gazali ilk önce evrenin planını tanımlamakta ve *el-Maksad'ül esna şerhi esma Allahi'l hüsna* eserinde su saati örneğini anlatmaktadır.⁵⁷ Gazali bu kitapta meseli ve onun boyutlarını ortaya koyduktan sonra, sebeplilik düzleminde insanın konumunu ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Ona göre, insanın her şeyin eşyanın kendisinden değil, karşı konulamaz ezeli kaderi yüzünden zorunlu

⁵⁴ Başka yerde (*el İktisad fi'l İtikad*, Kahire, n.d. s. 44) Gazali saklı bulunan bir şeyin saklandığı yerden çıkması anlamında ki literal manasıyla “tevellüd” kelimesine karşı çıkmaktadır. Tıpkı bir çocuğun anasının rahminden çıkması gibi. Çünkü bir âraz diğer bir ârazı içermez. Bir âraz diğer bir ârazı meydana getirmez. Gazali görüşlerini “tevelleda”nın iki anlamıyla güçlendirmektedir. a) Doğmak ve b) Meydana çıkmak, üremek. Bkz. *İhya*, cilt IV (Mutezile insanın fiillerinden doğan her şeyin o kişiye ait olduğunu iddia etmektedir. Örneğin bir kimse bir ok attığı zaman, ok atmaktan kaynaklanan başka herhangi bir şey birine isabet ederse o kimse ondan da sorumludur. Çünkü o şey onun ok atmasından meydana gelmiştir. Bkz. Fakhry, *age.*, 44ff. Pines, *Beitrag*, ss. 31-32.

⁵⁵ Bkz. *Kitabu'l erbain*, ss. 14, 11. 22-23.

⁵⁶ Gazali'nin düştüğü çelişkiler için bkz. s. 12.

⁵⁷ Ed. by Muhammad Mustafa Abu al-'Ala', Kahire, n.d. ss. 82-86. (Bu bölüm Tanrı'nın hakim olmasıyla ilgilidir.) Cf. L. Gardet, “*al-Asma' al-husna*”, EI², cilt I, ss. 714-717.

olarak meydana geldiğini bilmesi gerekir. Her ne takdir edildiyse⁵⁸ olacaktır, insanın üzülmeye boşunadır.⁵⁹

Ardından Gazali iki soru sormaktadır a) Üzüntü niye boşuna olsun, o da diğerleri gibi mukadder değil mi? Çünkü üzüntüye sebep olunmuştur. Sebep üzüntünün meydana gelmesini kaçınılmaz kılmıştır. b) Eğer her şey tamamlanmışsa insan ne diye fiilde bulunuyor? Başka bir deyişle, şayet olayın meydana gelmesi önceden Tanrı tarafından takdir edildiyse, insan niçin onu yerine getirmek için çaba göstermektedir? Zira o iş şüphesiz Tanrı tarafından bir şekilde yapılacaktır. Gazali birinci soruya hiçbir faydası olmayan, etkisiz fiil anlamına gelen “fadl”⁶⁰ kelimesini açıklamakla başlıyor. Çünkü şayet bir şey gerçekten kararlaştırılmışsa, tamamen cahilliğin sonucu olan üzüntü bunu ortadan kaldırmaz. Olacak şey mukadder değilse, o zaman da üzülmeye hiçbir anlamı kalmaz. Gazali sebeplerin varlığının etkileri zorunlu kılacağına dair görüşü tekrarlamaktadır. İkinci soruya cevabı ise iyi bilinen şu hadisi şerife dayanmaktadır: “Çalışın her biriniz kendisi için yaratılan şeye müesserdir.”⁶¹ Yani kendisine mutluluk takdir edilen kimseye bu mutluluk mutlaka bir sebebe bağlı olarak takdir edilmiştir. O sebepleri elde etmek o kişi için zor değildir. İtaat etmek suretiyle elde edilebilir. Kendisine bedbahtlık takdir edilen kimseye de bu bir sebebe bağlı olarak takdir edilmiştir. O sebep onun tembelliğidir.⁶² Onun tembellik dürtüsü ona “Mutlu olacaksan zaten çalışmaya gerek yok, mutlu olacaksan zaten mutlu olacaksın, çalışmaya ne gerek var.” demektedir. Cevabını örneklemek için Gazali fakih olmak ve imamet mertebesine yükselmek isteyen kimsenin durumunu

⁵⁸ Gazali'nin takdir ile uyumlu olan mukadder kelimesinin yerine makdur kelimesini niçin kullandığını bilmiyorum. Ancak “kadera” “O karar verdi.” anlamına da gelmektedir. Gazali'nin kullandığı “makdur” ise herhangi bir sıkıntı çıkarmadığı için kullanılmış olabilir. Cf. S. van den Bergh, *age.*, cilt II, s. 38, 11. 1-3. *İhya*, cilt IV, s. 318, O “makdur” ve “mukadder” kelimelerini birbirinin yerine kullanmaktadır.

⁵⁹ “Kane” fiilinin ortaç hali “kâin” aynı zamanda geleceği göstermektedir. Cf. J. van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie*, Beyrut, 1977, ss. 143-144, n. 6.

⁶⁰ Bkz. *el-Maksad*, s. 86, 11. 18-21.

⁶¹ Bkz. Watt, *The Formative Period*, s. 106, n. 99, s. 308.

⁶² Güdüler ve onların Gazali'nin sebeplilik doktrini üzerindeki etkileri için bkz. s. 10.

misal gösterir.⁶³ Bu kişiye çalış ilim tahsil et denildiği vakit o “Eğer Allah ezelde benim imamlığımı takdir etmiş ise çalışmama ne lüzum var? Eğer cahil olmamı takdir ettiyse zaten cahil olacağım. Çalışmak bana ne gibi bir fayda sağlayabilir? diye karşılık verir.” Sonra ona denir ki şayet Tanrı sende bu fikri hakim kıldıysa, zaten bu senin için cehaletin ezelden kaçınılmaz olduğunu gösterir. Çünkü Allah bir kişinin ezelde imamlığını takdir ettiği zaman, O bunu o kişide dolaylı olarak tembelliği reddeden güdülerin meydana gelmesini yaratarak yapar. Gazali, sözü “Çalışmayan kimse hiçbir surette imamet derecesine ulaşamamaktadır.” diye özetlemektedir. Çalışan ve sebeplere bağlanan kişiye gelince, kendisine bir engel çıkmadıkça, doğru yoldan yürüdükçe onun imamlık mertebesine yükselme isteği gerçekleşecektir.⁶⁴ Ancak Gazali’nin misali “Mademki her şey önceden belirlenmiş, o halde insanlar neden çaba gösterebilir?” sorusuna bir açıklama getirmemektedir. Bu misal daha ziyade insanların düşüncelerinin ve güdülerinin bile Tanrı tarafından belirlendiğini vurgulamaktadır. İnsanların fiillerinin nasıl takdir edildiği meselesine gelince, Gazali, Tanrı’nın hikmet sahibi olduğu iddiasının içeriği ile cevap verir. Tanrı sebep-etki yoluyla ve kapris göstermeden, sabit bir düzene göre insanların fiillerini yaratır. Gazali’nin sebeplilik ile ilgili düşünceleriyle ilgili olarak altının çizilmesi gereken bir diğer husus onun kişilerde özgür iradeye yer bırakmadığıdır.⁶⁵

IV. İnsanların özgür iradeye sahip olmadıklarına dair fikir ve sebeplilik kavramı daha detaylı olarak *İhya*’nın IV. cildinde ele alınmaktadır.⁶⁶ Tevekkül kitabında Gazali, insanların fiillerini üçe ayırmaktadır.⁶⁷

⁶³ Bkz. *el-Maksad*, s. 87, 1. -1f.

⁶⁴ Cf. *İhya*, IV, ss. 111-112.

⁶⁵ İbn Rüşd, insan fiillerinin harici sebepler kadar dâhili sebeplerden de kaynaklandığını iddia etmektedir. Bkz. *Menahic el-edille*, ss. 227-228. Kaza ve kader olarak adlandırılan 5. bölümdeki kısmın tamamının incelenmesi ve Gazali’nin sebeplilik teorisiyle karşılaştırılması gerekir.

⁶⁶ Bu Gazali’nin bu meseleye ne kadar önem atfettiğini gösteriyor.

⁶⁷ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 315, 1. 24-s. 316, 1. 1.

a) Tabii fiil: Bir kimse suyun üstüne bırakıldığında suyun yarılmaması gibi b) İradi fiil:⁶⁸ Bir kimsenin nefes alması gibi. c) İhtiyari fiil: Yazmak gibi. Gazali'ye göre, bu üç fiil de geri planındaki zorlama (cebr) ve zorunluluk (iztirar) ile ilişkisi bakımından aynıdır. Tabii fiildeki zorlama açıktır, çünkü bir kimse suyun üzerine bırakıldığı zaman veya bir kişi çatının kenarından boşluğa bırakıldığı zaman hem su, hem de hava yarılacaktır. Bu yarıma suyun üstüne bırakılma ve çatıdan havaya bırakılma yüzünden meydana gelmektedir. Bu bağlamda nefes alma tabii bir iştir, zira boğazın hareketinin, irade ile nefes almaya nispeti, suyun yarılmamasının, suya giren cismin ağırlığına nispeti gibidir. Ağırlık zorunlu olarak suyun yarılmamasına neden olur.⁶⁹ Bir kimsenin ne ağırlık üzerinde ne de irade üzerinde kontrolü vardır. Ağırlığa dikkat çekmede fayda var. Yani, sebep olarak iş gören doğal doğa, Tanrı'nın yaratması veya emri değil. Dahası, Gazali "tabiat" kelimesini kullanmakta, terminoloji alanında felsefecilere ödün vermektedir. Gazali tarafından verilen daha öğretici olan bir diğer örnek, içgüdüsel olarak yapılan, bir kimsenin gözüne iğne uzatıldığı zaman o kimsenin gözlerini zorunlu olarak kapatmasıdır.

Üçüncüsüne gelince, Gazali "Eğer kişi istiyorsa yapar, istemiyorsa yapmaz." diyor. Bu yüzden o kişide kendi iradesi üzerinde hakim olduğu zannı uyanır. Fakat Gazali'ye göre bu "ihtiyar" kelimesinin anlamını bilmemekten ileri gelmektedir. Bunun akabinde o iradi fiil ile ihtiyari fiilin ortaya çıkmasını sağlayan süreçler arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalışır. Her iki fiil de belirli bir şeyin kendisi için uygun olup olmadığını söyleyen bilgiden kaynaklanmaktadır. Bu bilgi ya tereddütsüz, ani bir akıl yürütme sonucunda, ya da biraz tereddütten sonraki akıl yürütme sonucu meydana gelir. Kişinin tereddütsüz hareket etmeye karar vermesine örnek kılıçla tehdit edildiğindeki durumdur. O kılıcı bir kenara

⁶⁸ Bkz. *a.g.e.*, s. 316, 1. 20. Gazali, bu fiilin aniden ve düşünmeden meydana geldiğini belirtmektedir.

⁶⁹ Bkz. *a.g.e.*, s. 11. 3-4.

itmenin uygun ve iyi olduğunu derhal bilir.⁷⁰ Süreç aşağıdaki şekilde işler: İlim iradenin sebebidir ve irade kudreti harekete geçirir, sonunda fiil gerçekleşir. Diğer yandan bazı şeyler vardır ki kişi bunların kendisi için uygun olup olmadıkları birden kestiremez. Bu durumda, onun hangisinin kendisi için hayırlı olup olmadığına karar vermesi için düşünüp taşınmasına ihtiyaç vardır.⁷¹ Hangisinin iyi olup olmadığı hususunda bir karara vardığı zaman, iradi fiilde olduğu gibi, bilgi onun iradesini o yana yöneltir ve bu zorunlu olarak gerçekleşir.⁷² Gazali, aklın iyi görmesi sonucu yapılan bu fiili “ihtiyari fiil” olarak isimlendirir.⁷³ Gazali’nin kendisini öldürmek isteyen bir kişiden kaçan kimsenin çatının üstündeki düşünmesini tasvir eden örneğinde olduğu gibi. Her ne kadar bu onun ölümü anlamına da gelse, kılıç darbesinden kurtulmak için bu kişi kendisini çatıdan atmayı seçebilir. Fakat eğer sadece hafif bir kılıç darbesiyle ile tehdit edilirse, kişi bu defa kılıç darbesinin aşağı atlamaktan daha az tehlikeli olduğunu düşünecek ve kendisini aşağı atmayı seçmeyecektir. Yani bunu yapmak için gerekli motivasyon ortaya çıkmayacaktır.⁷⁴ Bundan ötürü irade aklın ve duyuların hükmüne tabidir, güç iradeye bağlıdır ve hareket de güce bağlıdır. Bütün süreç bilinmeyen bir zaruretten dolayı mukadderdir ve insan bütün bu

⁷⁰ Bkz. *a.g.e.*, 11. 11-13. Gazali, derhal ve tereddütsüz olarak yapılan fiillere, bir kişinin gözüne iğne uzatıldığı zaman gözlerini kapatmasını göstermektedir. Bu yüzden o bizim insiyaki fiil dediğimiz (nefes almak, gözlerini kapama vs.) insanın kaçınmadığı fiiller ile, insanın kaçınabileceği (kılıç darbesinden kaçmak) ani hareketleri birbirine karıştırdığı görülmektedir.

⁷¹ “Tereke” fiili Hasan el-Basri tarafından “yapmamak” “yapmaktan kaçınmak” anlamında kullanılmaktadır. Bkz. H. Ritter, “Studien zur islamischen Frömmigkeit I, Hasan al-Basri”, *Der Islam* 21 (1933), s. 77, 11. 5-6 İng çev. M. Schwartz, “The Letter of al-Hasan al-Basri”, s. 29, Cf. J. van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie*, s. 56.

⁷² Cf. Gazali, *Makâsıdu’ı felasife*, s. 203, 11. 1-3. Gazali filozofların insan fiillerin açıklarını, orada insan iradesi tamam olur ve engellenmezse fiilin meydana geleceğini anlatır. Çünkü o tabii bir zorunluluk ile meydana gelir, tıpkı ateşin gücünün yanmadan tabii bir zorunluluk ile ortaya çıkması gibi.

⁷³ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 316, 11. 15-20. Bu “tertib”in ortaya çıkışında ilk irade çeşidi “hayr” dan gelmesi sebebiyle “ihtiyar” olabilir.

⁷⁴ “Da’in” veya “da’iya”nın tercümesi için bkz. R. M. Frank, “*The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Gabbar*”, *Le Musion*, 96, 1983, s. 333. Gazali burada “irade” kelimesinin karşılığı olarak “da’iya” kelimesini kullanmaktadır. Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 317, 11. 4-5.

işlerin meydana geldiği mahaldır.⁷⁵ İnsanın ihtiyari işlerinde mecbur olması, bütün bunların kendisinden değil, başkasından hâsıl olması demektir. Onun irade sahibi olmasının anlamı, işin hayırlı ve uygun olmasına akıl hüküm verdikten sonra zorunlu olarak meydana gelen iradenin mahalli olması bakımındandır. Bu hüküm de mecburidir. Bu sebeple kişi seçime mecburdur.⁷⁶ Mutezileden ödünç aldığı bir terimle (el- menziletu beyne'l menzileteyn) Gazali, kişinin buradaki durumunun bir ara durum olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Yani ateş yakma fiilinde tamamen mecburdur, Tanrı iradesinde tamamen hürdür ve insan ara durumdadır. Bu yüzden seçime mecburdur. Gazali, “Doğru yolu tutan insanlar (ehl’i hak) bunu “kesb” olarak isimlendirdi.” diyor. Gazali, Tanrı’nın ihtiyar sahibi olmasının (seçmesinin), onun iradesinin her ikisi de kendisi için muhal olan karıştırma ve tereddütten sonra meydana geldiği anlamına gelmeyeceğini vurgulamaktadır.

Şu ana kadar, Gazali’nin insanların fiilleri ile ilgili teorisi, su saati meseli ve onun içeriği ile uyumludur. İnsan sebep-sonuç zincirine göre hareket etmek durumundadır. Yine de onun seçimi zorunludur, çünkü o dışarıdan ve içerden meydana gelen zorlamalar sonucu meydana gelmektedir. Gazali’ye göre, akli başında her insan belli şartlar altında aynı şekilde davranır. Abdul Cabbar’ın⁷⁸ aksine Gazali, irade ile güç arasında ilişki kurmakta veya fiili sebebin etkiyi yaratması olarak görmektedir.⁷⁹ Burada, Gazali’nin İnsan fiillerinin doğrudan Tanrı tarafından meydana getirildiğini söylemediğine dikkat çekmede yarar vardır.

⁷⁵ Gazali’nin “bilmeyerek” sözünden ne kastettiğini anlayamadım. Muhtemelen o kişinin düşünmesinin kendisini zorladığını bilmemesini kastetmiş olabilir.

⁷⁶ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 317, 11. 1-8.

⁷⁷ Bu terim Mutezile tarafından büyük günah işleyenlerin durumunu göstermek için kullanıldı. Bu kimse ne mümindir ne de kâfirdir. İkisinin arasında bir yerdedir. Eğer ölmeden önce tövbe ederse, o mümin olarak görülecektir. Eğer etmezse, kâfir olduğu için dünyada cezalandırılacaktır. Bkz. W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965, ss. 10-11.

⁷⁸ Bkz. R. M. Frank, *age.*, ss. 352-354.

⁷⁹ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 454, 11. 15-16. Cf. H. A. Wolfson, “The Hatirani in the Kalam and Ghazali as Inner Motive Powers of Human Actions”, *Studies in Mysticism and Religion*, presented to G. G. Scholem, Jerusalem, 1967, ss. 375-379.

Bütün bunlar sebeplerin etkilerini Tanrı'nın kudreti olmaksızın meydana getirebileceğini ima edebilir. Gazali tehlikenin farkındadır. “Şayet ilim iradeyi, irade kudreti, kudret de hareketi doğurur. Her sonraki, bir evvel gelenden meydana gelir der misin? Eğer bunu dersen Allah'ın kudreti olmadan bir şeyin meydana geldiğini hükmetmiş olursun. Eğer bunu kabul etmezsen, daha birbirinden meydana gelirler sözünün manası nedir?⁸⁰ diye sorulduğunda Gazali buna şu şekilde cevap vermektedir: Takdir edilmiş bazı şeylerin meydana gelmekte, meşrutun şarta terettübü gibi, birbirlerine bağlıdır. Ezeli kudretten iradenin suduru ilimden, ilim ise hayattan, hayat ise hayatın mahallinden sonradır. Hayat, hayatın şartı olan cisimden meydana geldi, demenin caiz olmadığı gibi, diğer tertip derecelerinde de hüküm aynıdır.⁸¹ Gazali, meydana gelen her şeyin zorunlu bir tertibe ve bağlayıcı bir hakikate göre meydana geldiğini ifade etmektedir. Şart koşulan şeyin şartın önüne geçmesi muhaldir.⁸²

Gazali, kendisiyle çelişmektedir. Yukarda bazı takdir edilmiş şeyler diğerlerinden meydana gelir diyordu, buna karşın burada meydana gelen her şey zorunlu olarak meydana gelir demektedir. Bu çelişki *el-İktisad*'daki bir metinle açıklanabilir. O metinde Gazali, şartlının bir zincirleme olarak meşrutu meydana getirdiği zorunlu olaylarla (hayat, bilgi, irade), âdetin peş peşe gelmesi şeklinde olan, pamuğun ateşe yaklaştığında yanması olayında olduğu gibi meydana gelen zorunlu olayları birbirinden ayırmaktadır. Birinci çeşit olaylar birbirleriyle ilişkili olabilirler, ikinci çeşidine gelince âdetin ihlal edilmesiyle aralarındaki ilişkinin askıya alınması düşünülebilir. Gazali, birinci düşüncenin yasalarda çelişki meydana getireceğini

⁸⁰ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 317, 11. 15-17.

⁸¹ Bkz. *age.*, s. 11. 20-23.

⁸² Bkz. *age.*, s 317, 1. 27-s. 318, 1. 2. Gazali'ye göre, (*el-İktisad*, ss. 99-100), Şarh ilişkisi iki terim veya varlık arasında üç zorunlu ilişkiden birisidir. Diğer ikisi 1. Karşılıklı ilişki. “Buna göre birinin olumsuzlanması diğerinin de olumsuzlanmasını gerektirir. Sağ, sol ve aşağı yukarı gibi.” 2. “Sebepe-etki ilişkisi, bu durumda sebebin olumsuzlanması, etkinin de olumsuzlanmasını gerektirir. Ancak sebep bir tane olduğu zaman. Bkz. Fakhry, *age.*, ss. 62-63.

düşünmektedir.⁸³ Biz Gazali'nin bazı takdir edilmiş şeyler diğerlerinden meydana gelirler, ifadesinin onun *el-İktisad*'daki görüşlerini temsil etmekte, buna karşın, ikinci ifadesi onun *İhya*'da belirttiği gerçek düşüncelerini temsil etmektedir. Belki Gazali, *el-İktisad*'dan sonra yazdığı *İhya* adlı eserinde görüşlerini değiştirmiştir, fakat kendisiyle çelişme pahasına gerçek fikirlerini gizlemiştir. Gerçek fikirlerin gizlemek için kendisiyle çelişme sistemi Ortaçağ'da bazı düşünürler tarafından kabul görmektedir.⁸⁴ *İhya*'da adetlerin ardı ardına gelmesinden hiç bahsedilmeden pamuğun yanması olayı, zorunlu olarak meydana gelen fiil gibi, tamamen zorlanma ile meydana geldiği anlatılmaktadır. Ayrıca bu onun ikinci ifadeyi kabul ettiğini göstermektedir. Yani Gazali, dünyada meydana gelen her şeyin şart-meşrut ilişkisi içinde zincirleme olarak seri halinde birbirinden meydana geldiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla bu zincir sadece mantıksal alanda değil, ontolojik olarak da zorunlu olmaktadır.

Bu noktada Gazali, her şeyin şartların varlığına bağlı olarak takdir edildiğini göstermek için bir mesel anlatır.⁸⁵ Bir kimse boynuna kadar abdestsizliğini giderecek suya batsa bile, yüzünü yıkamadıkça abdestsizliği gitmez. Gazali meselde, Tanrı'nın ezeli ve ebedi gücünün hazır olduğunu⁸⁶, takdir edilmiş şeyleri kuşattığını ve suyun bedeni kuşattığı gibi takdir edilmiş olaylara bağlandığını anlatmaktadır. Fakat doğru şartlar oluşuncaya kadar suyun tek başına abdestsizliği gidermediği gibi, belirlenmiş şeyler sadece gücün bulunması ile meydana gelmemektedir. Gazali, yüzün yıkanmasından sonra abdestsizliğin giderilmiş olmasının, yıkanmanın abdestsizliği gidermenin sebebi olduğu anlamına

⁸³ Bkz. *el-İktisad*, s. 46. Fakhry, *a.g.e.*, s. 62.

⁸⁴ Bkz. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois, 1952, özellikle bölüm. 3, ss. 69-78. H. L. Nettler, "Ibn Khaldun's Proof for God's Unity: A Problematic Passage in the Muqaddimah", Jerusalem, *Studies in Arabic and Islam* I, 1979, ss. 151-183.

⁸⁵ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 318, 1. 5.

⁸⁶ Muhtemelen takdir anındaki hazır bulunuşu anlatmak istemektedir. Metinde "fe-kader el-kudre el-ezeliye hadira" sözü bulunmaktadır. Buradaki "kader" kelimesinin ne anlama geldiğini anlayamadım.

gelmeyeceğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde hareket doğrudan gücün varlığı ile meydana gelmez. Abdestsizlik bir kimsenin yüzünden gittiği zaman, suyun çevrelemesiyle diğer organlarından da gider, ancak sadece abdestin tek şartı olan yüzün yıkanmasıyla gitmez. Bir kere şartlar tamam oldu mu su veya güç (*illet*) o zaman etkili olur. “İllet”⁸⁷ burada Tanrı’nın ezeli gücü anlamına gelmektedir. Gazali’ye göre bu mesel takdir edilmiş şeylerin ezeli iradeden çıkışını göstermektedir. Güç ezelidir. Takdir edilmiş şeyler ondan meydana gelmektedir.⁸⁸

Hülasa, Gazali, Tanrı’nın ezeli kudretinin eşyada daima hazır bulunduğunu,⁸⁹ fakat sadece şartlara bağlı olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Olayların meydana gelmesinin gerçek sebebi uygun şartlar bulunduğu zaman ortaya çıkan Tanrı’nın kudretidir. Tanrı kudretiyle bir şeyin diğerinden meydana geldiği değişmeyen bir nizam⁹⁰ (*tertib*) tesis etmektedir. Bu mesel bağlamında ne her an yaratılan ârazilardan ne de Eş’arî teorisinin köşe taşı olan adetlerden⁹¹ bahsedilmektedir.

Gazali’nin, “Bir kişinin fiilde bulunduğu manası Tanrı’nın onda bilgi, ardından irade ve ardından, güç yarattığı anlamına gelir.” ifadesi, (yani *İhya*, IV/7-8, 318) Tanrı’nın insanların devam eden fiillerini sürekli yarattığı şeklindeki Eş’arîlerin teorisine uygundur. Kısacası Gazali, hem “yıkama/abdest”, hem de “su saati” mesellerin içeriğiyle çelişmektedir. Ancak, Gazali, Eş’arîlerin teorisini tekrarlamakla bu iki meselde bulunan gerçek fikirlerini sıradan

⁸⁷ “İlla” kavramı için bkz. L. Gardet, “İlla”, EI², cilt III, ss. 1129-1132.

⁸⁸ Bkz. *İhya*, aynı yer, ayrıca II. 6-16. Bir kimse Gazali’nin planını tasvir etmek için modern bir örnek verebilir: Motoru sağlam olan bir araba sadece bir dişlisi eksik olduğu zaman çalışmaz. Arabanın hareketini sağlayan motordur. Fakat hareketi için gerekli olan bir dişli olmadan hareket edemeyecektir. Dişli tek başına da arabayı harekete geçiremeyecektir.

⁸⁹ Cf. İbn Rüşd *Tehafüt’ünde* Aristoteles’ten alıntı yapmaktadır: “Dünyada bulunan Tanrı’nın içine koyduğu bir güçle birlikte hareket ederler. Eğer bu eşyanın içinde olmasaydı, onlar gözlerin parıldamasını sürdüremezlerdi.” Bkz. S. van den Bergh çev. cilt I, s. 90, cilt II, s. 65 (n. 5 den 90 kadar).

⁹⁰ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 8, II. 18-19.

⁹¹ İbn Rüşd’ün “adet” kelimesini eleştirisi için bkz. *Tehafüt et-tehafüt*, ss. 523-524. İng. çev. S. van den Bergh, cilt I, s. 320, cilt II, s. 179 (n. 1 den s. 320 ya kadar).

okuyucudan gizlediği görülmektedir. Bu geleneksel doktrinin bir tekrarıdır. Ve orada, L. Straus tarafından izah edildiği gibi, İbn Meymun'un yazma usulünü hatırlatan birkaç çelişki bulunmaktadır: “Bundan dolayı biz İbn Meymun'un *Delalet* kitabında veya diğer eserlerinde ki çelişkiler için bir kural koyabiliriz. Öyle bir kural ki onun eserlerinde en az geçen veya sadece bir defa geçen ifadeleri doğru kabul edebiliriz.”⁹² Bizim metinleri dikkatli bir şekilde okuyan kişi Gazali'nin her ne kadar peş peşe yaratma (ç.n adet teorisini kast ediyor olmalı) teorisini kabul ettiği görünse de, onun iki meselde anlattığı görüşlerinden ayrıldığı sonucuna varabilir. O *İhya'da* Tanrı'nın yaratıkların kendisinden çıktığı “kudrete” sahip olduğunu söylemektedir. Başka yerde⁹³ yaratmanın nasıl meydana geldiğini açıklamaktadır: “Her ne zaman şartlar⁹⁴ bir vasıf için hazır olursa, mahal şartları takip eden bu nitelikleri almaya hazırdır. Ardından bu vasıf Tanrı'nın cömertliği⁹⁵ ezeli kudretinden meydana gelir.”⁹⁶ Bu yüzden Gazali'ye göre, şartlar uygun olduğu zaman yaratma Tanrı'nın ezeli kudretinden meydana gelir. Yani uygun şartlar bir araya geldiği zaman. Gazali vasıfları yaratan Tanrı ile ilgili olarak hiçbir şey söylememektedir. Aksine, bizim iddiamıza göre, Gazali Tanrı'nın doğrudan müdahale etmediğini, fakat ezeli kudretinden meydana gelen sebep-etki zinciriyle olayları meydana getirdiğini ifade etmek için (hasele, sadera min) gibi geçişsiz fiiller kullanmaktadır.

Gazali'nin bu bağlamda yaygın olarak kullanılan “adet” kelimesi yerine “sünnet”⁹⁷ kelimesini kullanması tertib⁹⁸ kavramının çok

⁹² Bkz. L. Strauss, *age.*, s. 73. Bu makale Gazali'nin mistik bir doktrin ileri sürüp sürmediğini tartışmak için uygun değil. (Cf. H. Lazarus-Yafeh, *age.*, ch. V: The Esoteric Aspect of al-Ghazali's Writings). Benim niyetim sadece sebeplilik konusunda Gazali'nin kendi fikirlerini gizlediğini göstermektir. Onun Tehafüt'te bir kez Eş'ari görüşten ayrıldığını hatırlamakta yarar var.

⁹³ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 8, II. 16-17.

⁹⁴ Aynı yer. Hayat bilgi için gerekli olan şartı sağlamaktadır.

⁹⁵ Tanrı'nın cömertliği ile varlıkların kaynağı olması hakkında bkz. İbn Rüşd, *Tehafüt*, s. 151. İng. çev. S. van den Bergh, s. 90. Platon, Tim. 29, d, e. Plotinus, *Ennead*, V. 4, 1.

⁹⁶ Felsefi bir terim olarak “isti'dat” bir objenin yalnız bir form alması ve iki çelişik formu almaması demektir. Bkz. Gazali, *Makasid*, 293.

⁹⁷ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 8.

önemli olduğunu göstermektedir. Bu kelime a) kanun ya da kural b) alışkanlık ve gelenek anlamlarını içermektedir.⁹⁹ Gazali, gerçekte “sünnet” kelimesini “kanun” olarak mütalaa ettiği halde, sıradan okuyucuyu Eş’arî doktrininden ayrılmadığına ikna etmek için bu kelimeyi tercih ettiği görülmektedir. Ahzap suresi 62. ayette “Daha önce gelip geçenler hakkında da Allah’ın kanunu böyledir. Allah’ın kanununda asla bir değişme bulamazsın.” dediği gibi, Gazali’nin, Eşyanın meydana geliş şeklinde bir değişme meydana gelmeyeceğini göstermeye çalıştığı görülmektedir. Doğrusu Gazali, “sünnet” kelimesini kullanmakla şart-meşrut zincirini göstermeye çalışmaktadır; açıkçası bu onun dünyada meydana gelen her şeyin zorunlu olarak meydana geldiğini ifade ettiği *İhya’da* görüşlerini değiştirdiğine dair bizim daha önce vardığımız sonucu desteklemektedir.

Sonuç olarak, Wolfson (*Kelam*, ss. 550-51) “sünnet” kelimesini “adetlerin işlenmesi” olarak tercüme ederken onun kelimenin bağlamını göz önüne almakta başarısız olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Wolfson’un (*Kelam*, s. 551) şu ifadelerine katılmak mümkün değildir: “Benzer şekilde dikkat etmek gerekir ki, Gazali *İhya’da* “suya giren kimsenin batmasını “tabii fiil” fiil olarak tanımlarken, o “tabii” kavramı “adet” kelimesi yerine kullanmaktadır.” Wolfson yanılmaktadır, çünkü Gazali suyun yarılmasının zorunlu ve zorlama yoluyla meydana geldiği kanaatindedir ve (bkz. s. 9) vasıfları “adetlerin işlenmesi” olarak tanımlamamaktadır. Gazali, *İhya’nın* başka bir yerinde aşağıdaki hikâyeyi anlatmaktadır: İnsanlar peygamberlerine çocuklarının çirkinliğinden şikâyet ederler. Sonra Tanrı Peygambere: “Onlara söyle, hamile kadınlara ayva yedirsiner,

⁹⁸ Bkz. *İhya*, cilt III, s. 35, II. 6-7: “Bu Allah’ın bilinen kanunudur, Şanı yüce olan Allah, etkileri sebeplerden meydana getirendir. İbn Rüşd aynı ibareyi korumaktadır. Bkz. *Menanik el-edille*, bölüm V, s. 200, II. 15-20. “sebeplerin tertibi” İslam filozofları tarafından sebep-etki ilişkisini göstermek amacıyla kullanılmıştır. Aynı şekilde sebep-etki ilişkisi Gazali’nin filozofların görüşlerini objektif olarak aktardığı *Makasid’da* da (s. 288), geçmektedir. Gazali’nin kullandığı diğer felsefi terimler için bkz. E. L. Ormsby, *An Islamic Version of Theodicy: The Dispute over al-Ghazali’s “Best of all Possible Worlds”*, unpublished D. thesis, University Micro Inter. Ann Arbor, 1983, s. 240.

⁹⁹ Bkz. Lane, *a.g.e.*, s. 1438.

çünkü o çocukları güzelleştirir.” Bu üçüncü ve dördüncü ayda, Tanrı'nın çocukları şekillendirdiği esnada olur. Sonra insanlar kadınları ayva ile beslediler ve bu loğusalık günlerini de içine aldı. Gazali, bu hikâyede ve benzer diğer hikâyelerde “Sebeplerin Sebebi”nin¹⁰⁰ hikmetiyle sebep-etki ilişkisinin kanunlarını ortaya çıkardığı sonucunun altını çizmektedir. Gazali, diğer sebepleri olduğu gibi, ayva ile tedaviyi ve tarihleri (3. ve 4. ayı kastediyor) Tanrı'nın hikmetle iş yapması olarak değerlendirmektedir. Gazali bir kez daha sebep-etki zincirinin “kanun” olduğunu ve Tanrı'nın hikmetini ifade ettiğini belirtmektedir. Gazali *Tehafüt*'te kendisi “Her kim cari olan olaylardaki adetleri¹⁰¹ olmazsa olmaz olarak mütalaa ederse, o zaman bunları yani mucizeleri, imkânsız olarak görmek durumundadır.” (*Tehafüt*, s. 512) O bu yüzden alışkanlıklara zorunluluk atfedilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü bu mucizeleri dışlamaktadır. Bundan dolayı, eğer biz Wolfson gibi “sünnet” kelimesini “adetlerin işlenmesi” olarak tercüme edersek, Gazali'nin çelişkili ifadelerini nasıl izah edebiliriz? Bir taraftan adetlerin zorunlulukla uygun ifade edildiği *İhya*'daki ifadeler, diğer taraftan tam aksinin ifade edildiği *Tehafüt*. Biz *İhya*'daki “sünnet”in, *Tehafüt*'teki “adet” ve “mecari'l adet” ile aynı anlamda olmadığını kabul etmeliyiz. Üstelik Gazali *Tehafüt*'te “tabiat” kelimesini kullanmaktadır. Buna karşın, İbn Rüşd, Aristoteles'i izleyerek eşyanın sürekli veya çoğunlukla tabiatına uygun davranacağını ifade etmektedir.¹⁰²

Gazali'nin kelamda dominant olan teorilerden ayrıldığı bir diğer mesele imkânsızlıktır. Kelama göre tasavvur edilebilen her şey mümkündür.¹⁰³ Örneğin, ateşin soğuk olması, suyun sıcak olması¹⁰⁴

¹⁰⁰ “Müsebibu'l esbab” kavramı için bkz. Cf. H. A. Wolfson, *Religious Philosophy: A group of Essays*, New York, 1965, s.179, n. 5

¹⁰¹ S. van den Bergh'in “mecari'l adet”i “tabiatın olağan akışı” olarak çevirmesi Gazali'nin *Tehafüt*'teki teorisine uymamaktadır. Çünkü o orada “tabiat” kelimesinin kendisini kullanmaktadır. (cilt II, s. 313, 1. 13)

¹⁰² Bkz. *Tehafüt*, s. 523, I. 10. İng. çev. S. van den Bergh, cilt I, s. 320, cilt II, s. 180 (n. 4 den s. 320 kadar).

¹⁰³ Yine de Kelamcılar çelişmezlik yasası gibi imkânsızlıkların olduğunu iddia ediyorlardı. Bkz. Gazali, *Tehafüt*, s. 90. İng.çev. S. van den Bergh, cilt II, s. 40 (n.

ve taşın havada durması mümkündür.¹⁰⁵ Bu husus İci tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: “Mümkün olan her şey Tanrı’ya bağlıdır, Tanrı’nın adetleri peş peşe yaratması dışında eşya arasında bir ilişki yoktur. Bu yüzden ateşe dokunulduğunda yakar, bir kimsenin susuzluğu su içince geçer. Fakat Allah yanma olmaksızın onları bir araya getirebilir ve bir araya getirmeksizin de yakabilir. Aynı şey diğer bütün olaylar için de geçerlidir.¹⁰⁶ Gazali *İhya*’da tam aksi görüşler ileri sürmektedir. O açıkça meşrutun şartın önüne geçmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Yani irade bilgidен sonra gelmelidir. “İmkân, tertib anlamına gelmektedir, tertib ise değişme kabul etmemektedir.¹⁰⁷ Hakeza, İnsanlar dikmedikçe, Tanrı’nın bir fidanı büyütmesi, cinsel ilişki olmadan bir kadının çocuk doğurması mümkün değildir. Her kim Tanrı’nın böyle bir şey yapmasını bekliyorsa onun sünnetini bilmiyor demektir.¹⁰⁸ Bu örnekler ve diğerleri bizim vardığımız sonuçları desteklemektedir. Yani “oluş”un kuralları ve şart meşrut ilişkisi mantıksal alanda olduğu gibi, ontolojik alanda da geçerlidir. Bu yüzden Gazali, *Tehafüt*’ün bazı bölümlerinde ifade ettiği görüşlerinin aynısını *İhya*’da ifade etmektedir.¹⁰⁹

V. Şimdi nihai sonuca geliyoruz. *İhya*’da “su saati” meseli ile tasvir ettiği üç prensibi yeniden ileri sürmektedir, yani: 1. Tanrı’nın

1 den s. 53 kadar). Maimonides, *The Guide*, I, ch. 73, prop. 10. Cf. H. A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass. 1979, ss. 195-199. K. Gyekye, *age.*, ss. 31-32. Çelişmezlik yasası için bkz. bkz. D. Ross, *Aristotle*, London 1900, ss. 159ff.

¹⁰⁴ Bkz. Maimonides, aynı yer.

¹⁰⁵ Bkz. al-Baghdadi, *usul al-din*, İstanbul, 1928, ss. 138-139.

¹⁰⁶ Bkz. İci, *Mevakıf*, cilt I, ss. 241-242. J. van Ess, *Die Erkennislehre des Adudaddin al-idji*, Wiesbaden 1966, ss. 289-290. Bu kavram Gazali tarafından ileri sürülmektedir. Gazali, *Tehafüt*, ss. 517-518. İng. çev. S. van den Bergh, cilt I, s. 316. Gazali, *el-İktisad*, s. 46. Judah Halevi (d. 1140) yanma olayının detaylarını Gazali’den oldukça farklı açıklamaktadır. H. A. Wolfson, “Judah Halevi on Causality and Miracles”, *Meyer Waxman Jubilee Volume*, Chicago, 1966, ss. 138-139.

¹⁰⁷ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 8, 1. 15.

¹⁰⁸ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 330.

¹⁰⁹ Bkz. I. Alon, *a.g.e.*, ss. 404-405.

hikmeti¹¹⁰ ve nizamı 2. Tanrı'nın kazası 3. Tanrı'nın kaderi.¹¹¹ (*el-Maksad ve Kitabu'l erbain'de* olduğu gibi burada birinci ile ikinci prensip arasında açık bir ayırım yapmamaktadır.) Bir yanda *İhya*, diğer yanda *el-Maksad ve Kitabu'l erbain*, doğrusu, bir kimse bunlar arasında esasta bir ayrılık var sanabilir. Gazali, İkincilerde onun etkin sebepliliği kabul ettiğini gösteren “hadese ve tevelleda” fiillerini kullanmakta, buna karşın birincisinde sebepleri şart olarak mütalaa etmektedir. Ancak, sebepleri yaratan ve yürürlükte tutan Tanrı olmasına rağmen, Gazali'nin insan fiilleri için tabiat kavramını kullanması ve ağırlığı insan bedenine atfetmesi, sebeplerin sonuçlar üzerinde etkili olduğu fikrinin onun zihninde bulunduğunu göstermektedir. Su saati meselinin bize öğrettiği şudur: “Tanrı'nın ezeli gücü doğrudan hareke geçmemekte, aksine uygun şartların bir araya gelmesiyle fiil meydana çıkmaktadır.” İlk sebep saatin içindeki bütün parçaları harekete geçirmektedir. Fakat aletin faaliyetlerin her biri bu ilk sebeple meydana gelmemektedir, aksine aletlerin birbirleriyle olan ilişkisi sonucu meydana gelmektedir. Bu aletler arasındaki ilişkiler şartları oluşturmaktadır. Bu yüzden eğer demire düşmezse, topun düşmesi zil sesini çıkarmayacaktır. Zilin çalması üç şartla meydana gelir: 1. Aleti harekete geçiren ilk sebep 2. Top ve demirin tabiat (sertliği) 3. Top ve demirin ayarlanması (şartlar), yani topun demirin üzerine düşmesi.

Gazali'nin teorisi, Tanrı'nın eşyayı, onların tabiatını yaratması ve eşyanın birbirlerini etkileyecekleri bir plan tesis etmesidir. Onun *İhya'da* tasvir ettiği şart ve meşrut ilişkisi, *el-Maksad ve Kitabu'l erbain'de* belirttiği nizamdan farklı değildir. İfade ettiğimiz gibi, o ilahi sebeplerle ikincil sebepliliği birleştirmekte, fakat ikincil sebepler, Tanrı tarafından yaratılan ve yaşatılan bir tabiata sahip bulunmaktadır. Toparlayacak olursak, Gazali'nin sebeplerle ilgili görüşleri üç eserde de aynıdır. Onun Eş'arî doktrinine sıkıca bağlandığı tek eser *el-İktisad'dır*.

¹¹⁰ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 318, 1. 4, ve s. 80 yukarısı

¹¹¹ Bkz. *İhya*, cilt IV, s. 8, 11. 18-20, s. 120 ve s. 80 yukarısı

Gazali'nin sebeplilik teorisini ileri sürmesindeki maksadı nedir? Tanrı'nın İlk Sebep ve sebepleri yürürlükte tutucu olduğu sebep-etki zincirinin tesisi ile Gazali şunu iddia etmektedir:

1. Tanrı kadir-i mutlak ve bir tektir, bu yüzden o tek başına iradesiyle yaratır ve sebep-etki zincirini sürdürür.

2. Tanrı kaprisleriyle değil, hikmetiyle iş yapar.

3. Neticede dünya hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür, çünkü her olay veya şeyin bir sebebi vardır ve eşya sabit bir plana göre meydana gelir veya değişir.¹¹²

4. İnsan filini seçmek zorundadır, fakat onun seçimi de hakikatte zorunludur. 2 ve 3 felsefi görüşü temsil etmesine karşın, 1 ve 4 dini görüşü temsil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ALON, İlai, "Al-Ghazali on Causality", *Journal of The American Oriental Society*, 100, 1980, ss. 397-405.

AL-BAGHDADİ, *Usul al-din*, İstanbul, 1928.

COURTENAY, J., "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and nominalism", *The Harvard Theological Review*, 66, 1973

FAKHRY, M., *Islamic Occasionalism*, London, 1958

FRANK, R. M., "Kalam and Philosophy, A Perspective from one Problem", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morewedge, Albany, 1979

Gazali, *Makâsıdu'l felasife*, ed. S. Dünya, Kahire,

GARDET, L., "al-Asma' al-husna", EI², cilt I, ss. 714-717.

....."Al-Kada' Wa'l Kadar", EI², vol. IV, ss. 365-36.

¹¹² Cf. *Tehafüt*, ss. 529-530. İng. çev. S. van den Bergh, ss. 323-324. Fakhry, *a.g.e.*, s. 126, n. 2. Courtenay, *a.g.e.*, 87. Goodman, *a.g.e.*, s. 111f. Değerli katkıları için Prof. S. Pines'a teşekkür etmek istiyorum.

- GOODMAN, L. E., "Did al-Ghazali deny Causality", *Studia Islamica*, 47, 1978, ss. 83-120
- GHAZALİ, *el-Maksadü'l esna fi şerhi esmaillahi'l-hüsna*, ed. Muhammad Mustafa Abu al-'Ala, Kahire, tarihsiz.
*İhya'ulumi'd- din*, Kahire, 1967-68.
*el İktisad fi'l İtikad*, Kahire, tarihsiz.
*Makâsıdu'l felasife*, ed. S. Dünya, Kahire, tarihsiz.
*Kitab-u'l erbain'in*, Kahire, tarihsiz.
- LANE, E. W., *An Arabic-English Lexicon, Book I, Part I-VIII*, London 1863-1865,
- MACDONALD, D. B., "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", *Isis*, 9, 1927.
- MADELUNG, W., *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965.
- MARMURA, M. E., "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3, 1965.
- İBN MEYMUN, *Delaletu'l hairin*, ed. ve Fransızcaya tercüme eden S. Munk, Paris 1856, rep. Osnabrück, 1964.
- NETTLER, H. L., "Ibn Khaldun's Proof for God's Unity: A Problematic Passage in the Muqaddimah", Jerusalem, *Studies in Arabic and Islam* I, 1979
- ORMSBY, E. L., *An Islamic Version of Theodicy: The Dispute over al-Ghazdli's "Best of all Possible Worlds"*, unpublished D. thesis, University Micro Inter. Ann Arbor, 1983.
- İBN RÜŞD, *Tehafüt et-tehafüt*, ed. M. Bouyges, Bibliothega Arabica Scholasticorum, vol. III, Beyrut, 1930.
 *Menahic el-edille*, ed. Mahmud Kasira, Kahire, 1969.
- SCHWARZ, M. "Acquisition (Kasb) in Early Kalam", in *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, ed. S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown, Oxford, 1972,
 "The Letter of al-Hasan al-Basri", *Oriens*, 20, 1967, ss. 20-21.
- PİNES, S., *Beitrage zur islamischen Alomenlehre*, Berlin, 1936.

TAYLOR, Richard. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York, London 1967.

WATT, W. M., *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh 1973.

WENSİNCK, J., *La Pensee de Ghazali*, Paris, 1950.

WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976.

.....“The Hatirani in the Kalam and Ghazali as Inner Motive Powers of Human Actions”, *Studies in Mysticism and Religion*, presented to G. G. Scholem, Jerusalem, 1967.

..... *Religious Philosophy: A group of Essays*, New York, 1965.

..... *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass. 1979.

..... “Judah Halevi on Causality and Miracles”, *Meyer Waxman Jubilee Volume*, Chicago, 1966.