

# GAZZÂLÎ'NİN NEDENSELLİK ANLAYIŞI İLE MALEBRANCHE'İN OKAZYONALİZMİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Muharrem ŞAHİNER\*

## Özet

Zorunlu nedenselliği reddeden ve her defasında Tanrı'nın neden ile sonuç arasındaki bağı yarattığını ifade eden okazyonalizm görüşü, Malebranche ve Gazzâlî'nin felsefelerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Biz çalışmamızın birinci bölümünde Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife* kitabının on yedinci meselesinde ele aldığı nedensellik eleştirisini inceleyeceğiz. İkinci bölümde ise Malebranche'in okazyonalizmini genel hatlarıyla ele alacağız. Son bölümde de aralarındaki benzerlik ve farklara temas ederek okazyonalizm açısından değerlendireceğiz. Gazzâlî, Aristo felsefesinin İslam düşüncesine aktarılması ile başlayan meşşâî felsefenin savunduğu Tanrı'nın yaratmasında ve nedensellikte zorunluluk fikirlerini eleştirmiş ve aklın bu zorunluluğun gösterilemeyeceğini ifade etmiştir. Böylece Tanrı'nın yaratmasını zorunluluk kavramından arındırarak irâde kavramıyla yorumlamıştır. Gazzâlî, meşşâî filozoflara yönelttiği eleştiriler ile felsefeye değil filozofların bazı görüşlerine karşı çıkmıştır. Malebranche ise Descartes'ın nefis ve beden ayırımından hareket ederek bu iki farklı tözün etkileşimini sorgulamıştır. Bu sorgulama onu, nedensel determinizmi inkar ederek Tanrı'nın her defasında nedenleri okazyon olarak kullanmak suretiyle sonuçları meydana getirdiği fikrine ulaştırmıştır. Tanrı, değişmez okazyonel kanunları belirleyen ve sürekli yaratan irâdedir. Biz bu çalışma ile Gazzâlî ve Malebranche'in nedensellik eleştirilerini karşılaştırarak Gazzâlî'nin okazyonalist görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı hedefliyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Okazyonalizm, nedensellik, Gazzâlî, Malebranche, irade, devamlı yaratma.

---

\* Arş. Gör. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, İslâm Felsefesi Bilim Dalı, [sahinerm@hotmail.com](mailto:sahinerm@hotmail.com)

## **COMPARISON OF GAZZÂLÎ'S CAUSALITY CONCEPTION AND MALEBRANCHE'S OKASYONALISM CONCEPTION**

### **Abstract**

*Occasionalism view, which rejects obligatory causality and states that God creates the link between cause and effect, constitutes a part of philosophies of Malebranche and Gazzâlî. In first section, we will research causality criticism which was discussed in seventh issue of **Tehâfüt el-Felâsife** by Gazzâlî. In second section, we will generally discuss Malebranche's Occasionalism view. In final section, we will evaluate in terms of Occasionalism by mentioning about differences between Gazzâlî and Malebranche. Gazzâlî criticized obligatory thoughts in creating of God and causality that suggested by peripateticism which started with transferring of Aristotle philosophy to Islam thought and he also stated that this obligatory cannot be shown by reason. By this way, Gazzâlî interpreted creating of God with concept of desire separating from causality. Gazzâlî criticized some thoughts of philosopher with his criticisms related peripateticist philosopher, not to philosophy. Malebranche interrogated interaction of these two different essences based on Descartes discrimination of soul and body. This interrogation transmitted him to thought which every time God occur results by means of using causes as occasions denying causality determinism. God is a desire that determines stable occasional rules and always creates. With this study, we aim to contribute to a better understanding of Gazzâlî's occasionalist views by comparing Gazzâlî and Malebranche's causality criticisms.*

**Key words:** Occasionalism, causality, Gazzâlî, Malebranche, desire, continuous creation.

### **Giriş**

Türkçeye aranedencilik ya da vesilecilik olarak tercüme edilen okazyonalizm, oluş esnasındaki her türlü etkileşimin hakiki fâilinin Tanrı olduğu düşüncesini ifade etmektedir. Okazyonalizm, herhangi bir oluş esnasında varlığı kabul edilen sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağ olmadığı fikrinden hareket ederek sebepliliğe ciddi bir eleştiri getirmektedir. Dolayısıyla okazyonalizme yakın bir filozofun sebeplilik teorisini yeniden anlamlandırması ve oluşun imkânını açıklaması beklenmektedir.

Neden ile sonuç arasındaki bağın sorgulanma ihtiyacını asırlar boyunca gündemde tutan hiç şüphesiz Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) nefs-beden etkileşimi hakkındaki görüşleri ve Tanrı'nın yaratmasında zorunluluğu ifade eden sudur nazariyesi olmuştur. Nefsin beden ile münasebeti ve bedenin nefisle olan etkileşiminin imkânı beraberinde birçok

soruya cevap verme gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Biri maddî diğeri metafizik iki farklı tözün, biri diğerinin nedeni olacak şekilde hareket etmesinin imkânsızlığı etrafında şekillenen tartışmalar, daha sonra tabiat olaylarını da içine alacak şekilde tüm oluşu sorgulama ve anlamlandırma çabasına dönüşmüştür. Aristoteles, nefsi güç halinde hayata sahip doğal cismin ilk entelekheiası olarak tarif etmiş<sup>1</sup> ve nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğunu söyleyenlere karşı çıkmıştır. Aynı zamanda nefsin parçalardan oluşan dağınık bir yapısının olduğunu da kabul etmeyen Aristo, nefsin farklı fonksiyonlarının onun güçleri olduğunu ileri sürmüştür. Aristo'nun nefis hakkındaki bu görüşleri kafa karışıklığına sebep olmuş ve nefsin tam olarak nasıl bir mahiyette olduğu ve beden için yetkinlik olmasının ne anlama geldiği sonraki dönemlerde tartışma konusu olmaya devam etmiştir.

İslam topraklarında ise nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğu İslam dininin eskatolojik açıklamalarının da etkisiyle kesin bir şekilde kabul edilmekteydi. Bunu en açık şekilde dile getiren İbn Sînâ (ö. 1037) olmuştur. O, meşhur uçan adam metaforuyla nefsin bedenden ayrı bir varlığı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>2</sup> Gazzâlî (ö. 1111) de nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğunu kabul etmekle beraber salt akılla bu cevherin varlığını ispatlayamayacağımızı iddia etmektedir. Ona göre dinin yardımından müstağni kalarak aklın kendi kendine duran bir cevher olduğunu göstermek mümkün değildir.<sup>3</sup> Nefs-beden düalizminin doğurduğu iki farklı cevherin

<sup>1</sup> Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev.: Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara, 2011, s.69, 412-b. Nefsin entelekheia kelimesiyle ifade edilmesi bu kavramın ne anlama geldiği ile ilgili problemleri de beraberinde getirmiştir. Aristoteles, entelekheianın bazen bilgi, bazen de düşünme olarak anlaşılabilceğini söylerken, bir yetkinlik olarak nefsin tam olarak neyi karşıladığı kafa karışıklığına sebep olmuştur. **De Anima** eserini Arapçaya tercüme ederek meşşâî geleneğin İslam topraklarına aktarılmasında büyük hizmet görmüş olan İshak b. Huneyn, entelekheia kelimesini *tamam* kavramıyla tercüme etmiştir. (Bkz. Aristûtâlîs, **Fi'n-Nefs**, çev.: İshak b. Huneyn, nşr.: Abdurrahman Bedevî, 2. bsk, Beyrût, 1980, s. 29, 412-a.) Daha sonra Kindî, canlılık kâbiliyeti olan ve organı bulunan tabîî bir cismin *tamamlanmış* hali olarak tanımlamıştır. (Bkz. Risâle fî Hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ, nşr.: Abdülhâdî Ebû Rîde, **Resâilü'l Kindî el-felsefiyye** içinde, Kâhire, 1950, s. 165.) İbn Sînâ entelekheia kavramını *kemâl* kelimesiyle karşılamayı uygun görmüştür. (Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, (nşr. A. M. Goichon, **Avicenne, Livre des Définitions** içinde), Publications de L'institut Français D'Archéologie Orientale du Care, tsz., .y.y., 1963, s. 14.). Âmirî, Fârâbî gibi filozoflarla örnekleri çoğaltmak mümkündür ama tartışmaların genel çerçevesi nefsin fiil mi, sûret mi, gâye mi olduğu ve işaret edilen yetkinliğin tam olarak bunlardan hangi veya hangilerine hasredilebileceği şeklindedir. Bu konu ile ilgili düşünce farklılıkları için bkz.; Robert Wisnovsky, **Avicenna's Metaphysics in Context**, Cornell University Press, New York, 2003.

<sup>2</sup> İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yayıncılık, 2005, s. 107-108.

<sup>3</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, Trc. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul, 2002, s. 196.

etkileşimi meselesi sebep-sonuç arasındaki bağın da derinden sorgulanmasını gerektirmektedir.

Nedensellik prensibine yüklenen anlam beraberinde birçok soruya da cevap verecek nitelikte olmalıdır. Sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağ var mıdır? Akıl söz konusu bağı bulabilir mi? Tanrı'nın tanzim etmiş olduğu kabul edilen evrensel düzen değişmez midir? Nedensellik Tanrısal iradeden kaynaklanıyorsa Tanrı bu kanunları irade ederek mi koymaktadır yoksa evrende düzenin olması için zorunluluk içinde mi hareket etmektedir? Nedensellik bağlamında hakiki fâil olarak nedenleri mi görmeliyiz? Bilimsel bilgi mümkün müdür? Dinin var olduğunu ifade ettiği mucizeleri nedensellik çerçevesinde nasıl değerlendirmeliyiz? Bu soruları daha da çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla görmekteyiz ki mesele son derece kapsamlı ve çetrefilli bir hal almakta ve çok yönlü değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak çalışmamız açısından bizim üzerinde duracağımız en önemli hususlar nedenselliğin okazyonalist yorumunda Tanrı'nın iradesi ve yaratma şekli olacaktır.

İslam coğrafyasında nedenselliği Tanrı'nın iradesini ön plana çıkararak teolojik boyutlarıyla değerlendiren filozofların başında Gazzâlî gelmektedir.<sup>4</sup> Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife isimli eserinin on yedinci meselesini tamamen bu konuya ayırmakta ve doğal düzenin işleyişinde Tanrı'nın rolünü tartışmaktadır. Biz de bu çalışmamızın ilk bölümünde Tehâfüt'ün on yedinci meselesini hareket noktası olarak kabul edip, Gazzâlî'nin sebepliliğe yönelttiği eleştirileri okazyonalizm çerçevesinde değerlendireceğiz. İkinci bölümde ise Malebranche'ın okazyonalizm hakkındaki görüşleri üzerinde duracağız. Böylece son bölüm olan üçüncü bölümde, Gazzâlî ile Malebranche arasındaki benzerlikleri ve farkları ortaya çıkararak Gazzâlî'ye ait düşüncelerin ne ölçüde okazyonalist olarak kabul edilebileceği hususuna ışık tutma gayretinde olacağız.

### **I. Gazzâlî'nin Nedensellik Eleştirisi**

Gazzâlî, Tehâfüt'ün on yedinci meselesine filozofların nedensellik prensibi hakkındaki görüşlerini eleştirmekle başlamaktadır. Gazzâlî, nedenin bulunduğu yerde neticenin ve neticenin bulunduğu yerde de sebebin bulunmasının aklen zaruri olmadığını ifade etmektedir. Böylece nedensellik

---

<sup>4</sup> Gazzâlî'nin Tanrı'nın iradesi hakkındaki görüşleri ve "irade" sıfatının diğer sıfatlardan farkı hakkında geniş bilgi için bkz.: Temel Yeşilyurt, "Gazzâlî'ye Göre Allah'ın İradesi", **Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı IV, Şanlıurfa, 1998, s. 187-200.

prensibinin temel ilkesi olan aralarındaki zaruret bağına koparmış olmaktadır.<sup>5</sup> Gazzâlî, nedenlerden sonra neticelerin gelmeyeceğini iddia etmemekte sadece neden olarak kabul ettiğimiz şey ile sonuç olarak gördüğümüz şeyin kendi başlarına neden veya sonuç olmaya kudretlerinin olmadığını iddia etmektedir. Zira bizi böyle düşünmeye sevk edecek açık seçik aklı bir çıkarım yapmamız mümkün değildir. Hal böyle olunca tok olmak için yemek yemek, kafanın uçurulması ile ölmek arasında aklen zorunlu bir bağ bulunmadığından yemeden doymak, kafası uçurulduğu halde yaşamaya devam etmek imkân dâhilinde görülmelidir.<sup>6</sup>

Bu eleştiriden sonra Gazzâlî, sebep ile neticelerin yan yana bulunmasını Allah'ın takdirine bağlamakta ve O'nun yaratmasıyla oluşun meydana geldiğini ifade etmektedir. Söylenenlerin daha net anlaşılması için Gazzâlî, ateşe yaklaştırılan bir pamuk parçasının yanmasının zorunlu olmadığını dile getirmektedir.<sup>7</sup> Gazzâlî'nin burada temas etmek istediği asıl mesele neden ile sonuç arasındaki zorunluluktan ziyade bir maddenin kendi başına fâil niteliğini taşıyamayacağı hükmüdür. Ateşin hiçbir fiil meydana getiremeyecek olması onun pamuğu kendi fiiliyle yakamayacağı anlamına gelmektedir. Tanrı yanma olayını ya doğrudan ya da melekler vasıtasıyla yapmaktadır.<sup>8</sup> Gazzâlî, bir şeyin başka bir şeyin yanında bulunmasının, o şey sebebiyle meydana gelmiş olması anlamına gelmeyeceğine başka misaller de vermektedir:

“Gözleri görmeyen bir adamın, gözlerinde perde varsa ve insanlardan gece ile gündüz arasındaki farka dair bir şey işitmemiş ise, bu adamın

<sup>5</sup> Gazzâlî'nin neden ile sonuç arasında zorunlu bağ kurmamıza imkân tanıyacak ontolojik bir temel olmadığı iddiası eleştirilere neden olmuştur. Gazzâlî'nin nedensel zorunluluk hakkındaki eleştirileri, nedenselliğin empirik temellerine bir meydan okumadır diyen G. Giacaman ve Raja Bahlul, zorunluluğun varlığını aklen ispatlayamasak da bu argümanın zorunluluğun olmadığını gösterecek gücünün de bulunmadığı iddia etmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz.: George Giacaman, Raja Bahlul, “Gazzâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine”, çev.: Yaşar Türkben, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15/2, 2011, s. 326.

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181.

<sup>7</sup> Farâbî, ateşin yakmasının zorunlu olduğunu söylemektedir. Bilkuvve mevcutların ikiye ayrıldığını ifade eden Farâbî, birinci kısım; kuvve ve imkânıyla yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiş, ikinci kısım da bilfiil olmaya ve olmamaya yöneltilmiş olanlardır demektedir. Zâtında yalnızca bilfiil olmaya yöneltilmiş olan iki tarzdadır: Birincisi dışarıdan gelen engellerle karşılaşan tarz, ikincisi ise dışarıdan hiçbir engelle karşılaşmayan tarzdır. Dışarıdan hiçbir engelle karşılaşmayan kaçınılmaz olarak bilfiil olmak zorundadır. Buna örnek, ateşin dokunduğu hafta otunu yakmasıdır. Kuşkusuz ateşte sadece yakma gücü vardır ve o, yakma veya yakmamaya yöneltilmiş değildir. Bkz.: Farâbî, *Harfler Kitabı*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008, s. 58.

<sup>8</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 182.

gözlerinden gündüzün perde kaldırılıp da göz kapaklarını açsa ve renkleri görse, renklere ait edindiği bilgiyi gözü açmanın meydana getirdiğini ve gözü sağlam ve açık olup perdesi bulunmadığı ve karşısındaki şeyin de rengi olduğu zaman ister istemez onu göreceğini ve görmemesi imkânsız olduğunu sanır. Fakat güneş batıp da hava kararınca, renklerin göze intikas etmesine güneş ışığının sebep olduğunu öğrenir. Şu halde karşı taraf, varlık mebbe'lerinde kendisinden bu hadiselerin yan yana geldikleri bir takım illet ve sebeplerden çıktığından nasıl emin olabilir?"<sup>9</sup>

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere gözün sağlıklı olması ile eşyanın ışık tarafından aydınlatılmış olması görme eyleminin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla görmenin gerçekleşmesi ancak Tanrı'nın dilemesi ve yaratması ile mümkün olmaktadır. Bu değerlendirmeleriyle Gazzâlî, Tanrı'nın iradesini ve yaratmasını varlık üzerinde etkin tek fâil olarak görmektedir. Çünkü Tanrı dışındaki varlıkların özlerinde başka bir varlığa etki edecek güç ve irade mevcut değildir. Bu durumda, bir bilardo topunun başka bir bilardo topuna çarpması ile hareket, güneşin doğması ile ısınma ve aydınlanma, gıdanın dile teması ile tatlı ve acıyı tatma arasında zorunlu bir ilişki kurmak Tanrı'nın varlık üzerinde pasif iradeyle hareket ettiği anlamına gelecektir. Gazzâlî'nin Tanrı'nın iradesini ve kudretini yegâne fâil olarak görmesi ve zorunlu nedenselliği reddetmesi, onun okazyonalist bir filozof olarak değerlendirilmesine imkân tanıyan önemli verilerdir.

Gazzâlî'nin bu okazyonalist tutumunun arka planında elbette ki dini öğretilerle uyumlu bir felsefe geliştirme niyeti yatmaktaydı. Hakiki fâil olma kudretiyle Tanrı tüm evrenin bilgisine sahip bir varlık olmanın yanı sıra kesintisiz şekilde devam eden hareket ve değişimin de fâili olması hasebiyle her an yaratmaya devam eden bir etkinlik içindedir. Böylece Gazzâlî, tüm varlığı Tanrı'ya muhtaç ve onsuz varlığını devam ettiremeyecek bir konuma yerleştirmiş olmaktadır. Ancak Tanrı'nın bu denli etkin olması ve nedensellik bağının zorunluluk arz etmemesi, günlük hayatımızı idame etmemiz için gerekli bilgilerin de güvenilir olmadıkları ve her an alışılmışın dışında hadiselerle karşılaşabileceğimiz anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda bilimin de temellerini sarsmaktadır. Deney ve gözleme dayalı bilimsel verilerden elde edilen kanunlar, insanoğlunun hayatını kolaylaştırmakta ve varlık hakkında bilgi vermektedir. Gazzâlî bu sorunun farkındaydı ve bir taraftan bilimsel bilgiye yer açarken diğer taraftan tabiatın doğal işleyişinin dışına çıkmak anlamına gelen mucizelere imkân tanımalıydı. Gazzâlî, neden-sonuç bağı olmadan her türlü oluşun aklen

<sup>9</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 183.

mümkün olmasının herhangi bir düzensizliğe yol açmayacağını Tehâfüt'teki şu pasajla izah etmektedir:

“Eğer olması mümkün olan şeyin olmayacağına dair insanda bir bilginin yaratılmasının caiz olmadığı sabit olursa, bütün bu öne sürülen muhaller lazım gelir. Fakat biz, bu zikrettiğimiz hususlarda asla şüpheye kapılmayız. Çünkü yüce Allah bizde bu mümkün olan şeyleri yapmadığına dair bir bilgi yaratmıştır. Ve biz, bu şeylerin meydana gelmesi zaruridir, demiyoruz ki. Biz bunların yalnız mümkün olduğunu söylüyoruz. Hem olması caiz hem de olmaması caiz diyoruz. Âdetin, devamlı olarak bunların böyle olduğunu göstermesi, zihnimizde bu eşyanın, yine âdete uyararak alışılmış şekilde meydana geleceği düşüncesini kuvvetlendirir.”<sup>10</sup>

Yukarıdaki açıklama ile Gazzâlî, Tanrı'nın belirli bir düzen içerisinde hareket ettiğini ve bu düzenin insanın günlük hayatını devam ettirecek bilgilerin güvencesi olduğuna işaret etmektedir. Şayet alışlagelmiş düzende bir değişiklik olacaksa sahip olduğumuz eski bilgiler yerine yeni düzenin yeni bilgileri zihnimizde yaratılmak suretiyle, imkânsız gördüğümüz bir takım hadiseleri mümkün görmeye başlayabiliriz.<sup>11</sup> Mucizelere imkân tanımak için ise Gazzâlî, Hz. İbrahim'in ateşe atılma mucizesi üzerinde durarak Tanrı'nın doğrudan veya melekler aracılığıyla, ateşin özelliğini veya peygamberin özelliğini değiştirmek suretiyle yanmayı engellemesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Böylece ateş ateş olarak kaldığı veya insan et ve kemikten ibaret olduğu halde ateş, peygambere tesir etmeyecektir.<sup>12</sup>

Gazzâlî, mucizeye imkân tanımının doğa kanunlarını tamamen yok saymak anlamına gelmeyeceğini verdiği örneklerle îmâ etmektedir. Her şeyi kabul etmeye müsait olan madde, dönüşerek farklı mâhiyet ve formlara bürünebilmektedir.<sup>13</sup> Topraktan, bitkiye, bitkiden hayvan vücuduna, oradan

<sup>10</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 185.

<sup>11</sup> Giacaman ve Bahlul, Tanrı'nın koymuş olduğu düzeni değiştirerek zihnimizde bu değişimi bir bilgi olarak yaratmasına örnek olarak bir oyunu icat eden ve kurallarını belirleyen birisinin bu oyunu oynadığını farz etmemizi istemektedir. Örneğin bu kişi satrancı icat etmiş ve piyonu ilk hamlede iki değil de üç kare ilerletiyorsa bu kişi oyunun kurallarını ihlal ediyor demektir. Ama bu oyunu icat eden kimse, eski kuralları iptal edip tamamen yeni kurallar getiriyor ve bu kurallara göre oynuyorsa o zaman bir ihlal söz konusu olmayacaktır. Çünkü oyunun içindeki bir değişiklik başka bir şey oyunun bütünüyle değişmiş olması başka bir şeydir. Benzer bir düşünceyi tabiat kanunları için de söyleyebiliriz. Giacaman & Bahlul, **Gazzâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine**, s. 334.

<sup>12</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 186.

<sup>13</sup> Maddenin halden hale geçmesi ile ilgili Gazzâlî ilerleyen sayfalarda bu dönüşümün maddenin yok olup yeni bir maddenin meydana gelmesi olmadığını, madde varlığını

da kan vesilesiyle meniye ve nihayetinde rahimde canlı bir varlığın parçasını oluşturan madde, bu evrimi belirli bir zaman içerisinde gerçekleştirmektedir. Gazzâlî Allah'ın bu sürece müdahale ederek uzun sürede gerçekleşen bu dönüşümü daha kısa bir süre de hatta bir anda gerçekleştirecek güce sahip olduğunu ve bunun da muhal görülemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>14</sup> Dolayısıyla peygamberlerin mucizeleri de mümkün görülebilmektedir. Gazzâlî, mucizeleri veya doğal sürece müdahaleyi Allah'ın sürekli yapageldiği bir davranış şekli olmaktan çıkarmak için özel bir takım durumlara işaret etmiştir. Mucizelerin fâili olarak da peygamberin kendisini değil Allah'ı kabul etmiştir. Bunu şu şekilde ifade etmiştir:

“...Gerek bizim için gerek sizin için bu hususta en uygun şey, bunları ya vasıtasız veya bir melek vasıtası ile Allah'a nispet etmektir. Ancak bunların meydana gelmesinin en uygun zamanı, peygamber (s.a.v.)'in buna yönelmesi, himmetini buna sarf etmesi ve hayr nizamının, şeriat nizamını devam ettirmek için bu işlerin meydana gelmesinde teayyun etmiş (ortaya çıkmış) olmasından ibarettir. İşte bu hususlar bunların meydana gelmesi için bir tercih unsuru olur. Onu meydana getiren mebde'de bunu yapmakta cömerttir. Ancak bu şey yalnız meydana gelmesini tercih eden bir ihtiyaç bulunduğu ve hayrın bunu gerektirdiği vakit vuku bulur. Hayrın da buna bağlı olması ancak bir peygamberin hayrı yaymak için peygamberliğini ispat sadedinde ihtiyaç duyduğu vakit olur.”<sup>15</sup>

Görüleceği üzere Gazzâlî mucizeleri, hayrın yayılması için gerekli ve Allah'ın peygambere bir yardımı olarak görmektedir. Bu şekilde düşünmenin filozoflar nezdinde de kabul edilebileceğini konunun devamında vurgulamaktadır.<sup>16</sup> Burada dikkatimizi çeken önemli bir vurgu da Allah'ın yaratmasında ve mucizelerde hayrın gözetilmesidir.<sup>17</sup> Böylece Allah'ın

---

devam ettirirken sadece sûretinin değiştiğini kastettiğini ifade etmektedir. Böylece yok olup yerine gelen şey maddedeki sûret olmaktadır. Bkz. Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 191.

<sup>14</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 187.

<sup>15</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 188.

<sup>16</sup> Gazzâlî'nin işaret ettiği filozofların Müslüman filozoflar olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

<sup>17</sup> Binyamin Abrahamov, Gazzâlî'nin nedenselliği tamamen reddetmediğine dair düşüncelerini etraflıca ele aldıktan sonra O'nun yaratmasının keyfi değil hikmet ile olduğu sonucuna varmaktadır. Abrahamov Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'te ileri sürdüğü argümanlar ile şu hususlara temas ettiğini belirtmektedir: “(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. (4) İnsan fiilini seçmek zorundadır, fakat onun seçimi de hakikatte zorunludur.” Bkz.: Binyamin Abrahamov, “Gazzâlî'nin Nedensellik Teorisi”, çev.: Yaşar Türkben, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, (2009/3), s. 139.



yaratması ve tabii düzene müdahalesi, keyfî bir şekilde değil, düzenin korunması ve hayrın gözetilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu da var olan düzenin tesadüflere veya belirsizliğe bağlı bir kaos sistemi olmayıp Allah'ın mutlak hayr olmasının bir neticesi olarak bu hayrın yeryüzüne yansımaları şeklinde vuku bulduğunu göstermektedir.

Gazzâlî'nin üzerinde durduğu hususlardan biri de maddenin çeşitli sûretleri kabule olan istidatlarının insan tarafından bilinemeyeceğidir. Çünkü maddenin sureti kabul edecek istidatta olmasını ne melekler belirlemede ne de rastgele kendiliğinden olmaktadır. Bu durumda insan, maddede var olan istidadın mâhiyetini bilmediği için bu istidadın değişmez olduğunu da ileri süremez. Dolayısıyla maddenin sureti kabul edecek istidadında bir değişikliğin meydana gelmesi ve çok kısa bir zamanda başka sûretleri kabul ederek değişim göstermesi aklen muhal değildir.<sup>18</sup>

Gazzâlî, maddedeki değişimin temeli olan istidat ve ilkelerin insan tarafından tüm yönleriyle bilinemez olmasının bir takım soruları gündeme getireceğinin farkında olarak filozofların ağzıyla şu soruyu sormaktadır:

“... Ve yine deyin ki yüce Allah bir kimsede irade edilen şeyi bilmeden iradeyi yaratmaya kadirdir. Hayatsız ilmi de yaratmaya kadirdir. Bir ölünün elini hareket ettirmeye, onu oturtup eliyle ciltler yazdırmaya ve birçok işler yaptırmağa kadirdir. Hem de bu ölü, açık gözleri ile bakar, fakat görmez, kendisinde hayat ve bunları yapmaya kudret olmadığı halde Allah bunları kendisine yaptırır. Bütün bu muntazam işleri Allah ölünün elini hareket ettirmekle yaratır. Ve bu hareket de Allah tarafındandır.

Ancak bütün bunların olabileceği caiz görüldü mü, iradeye dayanan el hareketi ile iradesiz ve kendi kendine titreyen elin hareketi arasında bir fark kalmaz ve bunun neticesi olarak muhkem fiil ilm'e delâlet etmez ve fâil'in de kudretine delâlet etmez olur.

Bu suretle Allah'ın cinslerde de değişiklik yapması ve cansız maddeyi canlıya, taşı altına çevirmeye kadir olduğu gibi, cevheri de araza, ilmi de kudrete, sesi de kokuya dönüştürmeye kadir olması gerekir. Bundan başka birtakım muhalleri de yapabilmesi lazım gelir.”<sup>19</sup>

Gazzâlî bu itiraza Allah'ın muhali yaratmayacağını söyleyerek cevap vermektedir. Gazzâlî muhali şöyle tanımlamaktadır:

<sup>18</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 188-189. Gazzâlî'nin dönüşüm ve değişimle ilgili yaklaşımının mantık ilmi çerçevesinde değerlendirildiğinde tutarlı ve akla yatkın olduğuyula ilgili değerlendirmeler için bkz.: Hasan Ayık, “Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi”, **TYB Akademi**, (2011/1), s. 21-22.

<sup>19</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 190-191.

“Muhâl, Allah’ın kudreti dâhilinde değildir. Ve muhâl, nefyetmekle birlikte bir şeyi ispat etmek veya umumi olanı nefyetmekle hususiye ispat etmekten ve biri nefyetmekle ikiyi ispat etmekten ibarettir. Bunlardan birine varmayan şey muhâl değildir. Muhâl olmayan da Allah’ın kudreti dâhilindedir”<sup>20</sup>

Siyahlık ile beyazlığın bir yerde bulunması, bir kişinin aynı anda iki yerde bulunması muhâl olduğu gibi bir şeyi istemek anlamına gelen irâdenin de ilimsiz meydana gelmesi muhaldir. Allah’ın bir ölünün elini hareket ettirerek yazı yazdırması şayet sadece ölü insan düşünülerek değerlendirilirse muhâl olabilir ancak burada fiili meydana getiren ve irade sahibi olan ölü değil Allah’ın kendisi olduğu için meydana gelen fiili muhâl değil mümkün görmek gerekmektedir. Gazzâlî bu durumun ilk etapta kavranamamasının sebebi olarak da âdet ve alışkanlığa aykırı olmasını zikretmektedir.

Bir cinsin başka bir cinse dönüşmesinin akla aykırı olduğunu ifade eden Gazzâlî, “Kan meniye dönüştü” denildiği zaman madde değişmezken ona eklenen suretin değiştiğini kastettiğini söylemektedir. Mevcut tek bir maddeye biri diğerini takip eden iki farklı suretin âriz olması mümkün olduğu için sopanın yılan ve toprağın canlı varlığa dönüşmesi imkân dâhilindedir. Ancak araz ile cevher arasında veya siyah ile siyaha çalan bulanık renk arasında müşterek bir madde olmadığından burada bir dönüşümün olması muhâl olmaktadır.<sup>21</sup>

Yukarıdaki açıklamalarla beraber değerlendirildiğinde Gazzâlî’nin bir kez daha Allah’ın iradesinin ve yaratmasının keyfi olmadığını, muhâlin Allah’ın kudretine konu olamayacağını söyleyerek vurguladığını görmekteyiz. Bu değerlendirme bilimsel bilgiye imkân tanıyan önemli bir açılamdır. Zira Allah bir taraftan sonsuz kudret sahibi bir varlık iken diğer taraftan muhâl olanı yaratmayacak bir tarza sahiptir. Bu düşüncenin Allah’ın yaratmada gözettiği hayr nizamı ile uyumlu olduğunda şüphe yoktur. Allah, yaratmanın kanunlarını kendisi belirlerken, insana da bu kanunların bir kısmını bir bilgi olarak vermektedir. Önemli olan ise insanın sahip olduğu bu bilgilerin bir kısmının imkân dâhilinde olan şeyleri kavramasını sağlarken, başka hadiselerin imkânsızlığını kavrayacak ve ispatlayacak güçte olmamasıdır. Öyleyse neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağın olduğunu iddia etmek veya dinin haber verdiği mucizelerin imkânsızlığını savunmak aklın ispat gücünün üzerinde ve aceleyle verilmiş yargılar olmaktadır.

<sup>20</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 190.

<sup>21</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 191.

## II. Malebranche'da Okazyonalizm<sup>22</sup>

1638 yılında Paris'te doğan, La Marche kolejinde felsefe ve daha sonra da Sorbonne Üniversitesinde teoloji eğitimi gören Malebranche, 1715 yılında Paris'te ölmüştür.<sup>23</sup> En önemli eserleri arasında **Hakikatın Araştırılması ve Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler** sayılabilir.<sup>24</sup> 1660 yılında, ilmi araştırmayı ön plana çıkaran ama aynı zamanda da Kutsal Kitap İncil'e bağlılıktan taviz vermeyen koyu Katolik bir tarikat olan Oratoryan tarikatına katılan Malebranche, dindar bir yaşama sahipti. Her şeyi Tanrı'da görme, Tanrı'nın bilinmesi, sonlu ve sonsuz meselesi gibi birçok felsefi konuda fikir yürütmüş olan filozofun en meşhur görüşü, çalışmamızın da konusunu teşkil eden okazyonalizmdir.

Descartes'ın dile getirdiği nefis ve bedeninin iki ayrı cevher olduğu düalizmini kabul ederek bu ikisi arasındaki etkileşimin nasıl meydana geldiğini araştıran Malebranche, neden ile sonuç arasında aklen zorunlu bir bağın olmadığını ve her defasında Tanrı'nın bu bağı yarattığını iddia etmektedir. Böylece Malebranche, Descartes'tan sadece nefis-beden düalizmini değil, aynı zamanda Tanrı'nın devamlı yaratmakta olduğu düşüncesini de almıştır. Bu çalışma vesilesiyle Malebranche'ın Kartezyen felsefeden yola çıkarak varmış olduğu düşüncelerin felsefi boyutları ortaya konulurken teolojik boyutu da ihmal edilmeyerek Hıristiyanlığın etkileri belirtilmeye gayret edilecektir. Böylece Malebranche'da felsefenin teoloji ile uyumu ve uyumsuzlukları filozofun getirmiş olduğu çözüm yolları ile sunulmaktadır.

İslam topraklarında olduğu gibi Batıda da nefis-beden etkileşimi meselesi canlılığını koruyan bir problem olarak devam edegeliştir. Bu konuya değinen filozoflardan biri olan Descartes, epistemoloji problemi üzerinde fikir yürütürken bir kez daha nefis-beden ikilemini gündeme getirmek zorunda kalmıştır.

İnsan bilgisine konu olan varlıkları ele alarak gerçeği arayan kişinin, yaşamında bir kez olsun tüm nesnelere gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerektiğini ifade eden Descartes, bu kuşkuya duyulur nesnelere

<sup>22</sup> Araştırmamızın bu bölümü için yüksek lisans tezini (2013 İstanbul Üniversitesi) olan "Malebranche'da Aranedencilik" çalışmasından faydalanılmıştır.

<sup>23</sup> İvan Frolow, "Malebranche", **Felsefe Sözlüğü**, Çev.: Aziz Çalışlar, İstanbul, Cem Matbaası, 1991, s. 316; Orhan Hançerlioğlu, "Malebranche", **Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü**, c. 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1958, s. 12; Ted Honderich, "Malebranche", **The Oxford Companion to Philosophy**, New York, Oxford University Press, 1995, s. 518; Sarp Erk Ulaş, "Malebranche", **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim Sanat Yay., 2002, s. 458.

<sup>24</sup> Cemil Sena, **Filozoflar Ansiklopedisi**, c. 3, İstanbul, y.y., 1976, s. 355; Karl Vorländer, **Felsefe Tarihi**, Çev.: Orhan Sadettin, İstanbul, Dar'ü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928, s. 92.

güvenilirliğini sorgulamakla başlamalıyız demektedir. Descartes, kuşku duyma ve emin olmadığımız şeylere inanmama seçeneğinin insan için özgürlük olduğunu söylemektedir. Kuşkudan hareket eden Descartes, Tanrı dâhil olmak üzere hakkında kesin bilgi edinemediğimiz tüm varlıkları yanlış kabul edebileceğimiz halde, kuşku duyan kişinin o esnada kendi varlığını inkâr edemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü insanın, düşünme süreci içerisinde kendisinin var olmadığını farz etmesi açık bir çelişki oluşturmaktadır. “Düşünüyorum, o halde varım” diyerek bunu formüle eden Descartes, bu bilginin bedeni gerektirmediğini ve dolayısıyla bilinen varlığın nefis olduğunu açıkça ifade etmektedir. Çünkü biz, bedenin varlığından kuşkulandıkça kendi varlığımızdan emin olmaktayız.<sup>25</sup>

Konumuzun sınırlarını korumak adına son derece öz bir şekilde yukarıda değindiğimiz Descartes’ın varlık düalizmi, nefis ile bedenin farklı cevherler olduğunu ortaya koymaktadır. Bedenin özü madde iken nefsin özü düşünmektir.<sup>26</sup> Ancak Descartes, nefis ve bedenin ontolojik varlık ve ayrılıkları üzerinde son derece ayrıntılı bir şekilde dururken, aralarındaki etkileşimin imkânı konusunda tatminkâr bir açılım sunamamıştır.

Nicolas Malebranche, devraldığı bu felsefî mirası Descartes’ın yolundan giderek devam ettirme niyetindedir. O, hakikatin gösterilebilmesi için öncelikle yanlışların tespit edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Hristiyan bir teolog olan Malebranche, insanın kendisini bilmesi ve tanıması neticesinde varlığında hüküm süren kanunları tespit ederek Tanrı’nın koymuş olduğu düzeni anlayabileceği iddiasındadır.<sup>27</sup> Malebranche’a göre, çevremizi kuşatan Tanrısal yaratma ve sahip olduğumuzu sandığımız, oysaki hepsinin birer okazyon olduğu anlaşılacak olan duyular ve nesnelere etkisi, hareket ve hatta nefisî değişimlerin mahiyetinin anlaşılması için sahip olduğumuz cevherler parantez içine alınarak insanların yanlış yargılarının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bunun için Malebranche, en önemli eserleri olan **Recherche De La Vérité** ve **Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion** adlı kitaplarının ilk ve büyük bölümlerini duyuların ve nesnelere mahiyeti, ideler ve hakikat problemi gibi konulara ayırmıştır. Okazyonalizmden ise **Hakikatin Araştırılması** adlı eserinin neredeyse sonunda tam manasıyla bahsetmiştir.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, 3. bsk, Say Yayınları, İstanbul, 1992, s. 51-58; Bilgimize konu olan varlıklara dair doğru ve yanlış hükümlerimiz hakkında geniş bilgi için bkz: Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, İstanbul, M.E.B. Yay., 1998, s. 213.

<sup>26</sup> Descartes, **İlk Felsefe**, s. 234.

<sup>27</sup> Nicolas Malebranche, **Traité De Morale: Avec Une Introduction Et Des Notes De Henri Joly**, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1939. s. 55.

<sup>28</sup> Nicolas Malebranche, **Œuvres**, Edition Etablie par Genevieve Rodis- Lewis, Dijon, Gallimard, 1979. s. 631. Malebranche’ın bazı eserlerinin toplandığı bu kitap, **Recherche**

### 1. İlk Günah'ın Algılarımızı Kirlletmesi

Malebranche, birçok sebepten dolayı insanın hakikatleri olduğu gibi anlamaktan uzak olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü temellendirirken felsefi olduğu kadar dînî verileri de kullanmaktan geri durmamaktadır. Malebranche'a göre Hz. Âdem'in işlemiş olduğu ilk günahla beraber insan, sahip olduğu birçok yetkinliği kaybetmiştir. Bu da yargılarımızdaki hataların ilk sebebi olmaktadır. "Haz" kavramı üzerinde duran Malebranche, hazzın insanı herhangi bir iyiliğe doğru yönlendiren Tanrı'nın içimizde uyandırdığı bir his olduğunu ifade etmektedir. Âdem, ilk gûnahtan önce bu hazzı Tanrı'yı sevmekte buluyorken ilk gûnahtan sonra insanoğlu dikkatini ulvî âlemden kendi bedenine yönlendirmiş ve sahte iyiliklerde hazzı aramaya başlamıştır.<sup>29</sup> Oysa Tanrı, insanın bedenine bahşettiği bir takım hazları sadece bedeninin korunması amacıyla vermiştir. Çünkü beden her ne kadar süflî âleme ait de olsa nefsin mekânı olması hasebiyle korunup gözetilmesi gereken bir varlıktır. İşte gûnaha bulaşan insan, hakikati berraklığıyla idrak edemediği için mutlak iyi olan Tanrı ile birleşmiş olmanın verdiği hazdan yüz çevirip hakikati görme yolunda büyük bir kayıp yaşamıştır.<sup>30</sup> Bunun neticesinde de insanın Tanrı ile olan birleşmesi zayıflamış ve bedenine, nesnelere ve duyularına olan bağımlılığı artmıştır. Nefs için soyut kavramlar üzerinde düşünmek daha zor olduğundan insanların çoğu dikkatini somut nesnelere üzerine yoğunlaştırmaktadır.<sup>31</sup>

Tanrı ile birleşmiş olması gerekirken bedeni ile daha sıkı ilişkiye geçen nefis, hakikati kavramada en büyük engeli teşkil etmektedir.<sup>32</sup> Zira algılar Hz. İsa'da da bizde de aynı şekilde fonksiyonlarını yerine getirmekteydiler. Malebranche'a göre insan yine de çaresiz değildir. Bu halden kurtulmak için öncelikle yapması gereken duyularımızın esiri olmaktan nefsi kurtarmaktır. Bunun için yapmamız gereken ikinci şey ise İsa Mesih'ten gufranı istemek olmalıdır.

---

**de la Vérité** kitabının yanı sıra Malebranche'in bu kitapta ele aldığı meselelere dair geniş açıklamalarının yer aldığı **Éclaircissement** isimli bölümü de içermektedir. **Recherche de la Vérité**'nin geniş bir şerhi olarak karşımıza çıkan bu eser bundan sonraki bölümlerde müstakil olarak yayınlanan **Recherche de la Vérité** kitabından farklı olarak **Recherche** olarak zikredilecektir.

<sup>29</sup> Nicolas Malebranche, **Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion**, Paris, Librairie Armand Colin, 1922, s. 80.

<sup>30</sup> Malebranche, **Recherche**, s. 16.

<sup>31</sup> Nicolas Malebranche, **De La Recherche De La Vérité**, Amsterdam, Marchand Librairie, 1688, s. 28.

<sup>32</sup> Nicolas Malebranche, **Méditations Pour Se Disposer A L'humilité Et La Pénitence**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1944, s. 127.

## 2. Duyusal Verilerin Yanıltıcılığı

Malebranche'a göre duyuların asıl fonksiyonu insana hakikati öğretmek değil, bedenin korunmasını sağlamaktır.<sup>33</sup> İnsanoğlunun nefsin geçici olarak hapsoldüğü beden için zararlı ve faydalı şeyleri ayırt ederek yaşamını devam ettirmesi için duyulara ihtiyaç duyması Tanrı'nın koymuş olduğu bir kanundur.<sup>34</sup>

Malebranche, genellikle insanı yanlış yönlendiren şeyin duyulardan elde edilen bilgiler hakkında verilen yargılar olduğunu ifade etmektedir. Bir duyum esnasında dört farklı şeyin aynı anda gerçekleştiğini söyleyen Malebranche, insanın yanıltılmasının sebebi olarak bu dört farklı şeyin birbirine karıştırılması olduğunu ileri sürmektedir. Mesela bir ateşin ısınımsama esnasında oluşan şeyler şunlardır:

- a- Nesnenin Eylemi: Duyumsanan ısıda alevin sınırlar üzerinde oluşturduğu itme ve hareket.
- b- Duyu organlarının tutkusu (la passion): Beyne kadar ulaşan, ateşin sınırlar üzerindeki etkisi.
- c- Nefsin Tutkusu: Ateşin yanında herkesin hissettiği şey.
- d- Duyumsadığı şeyin kendi elinde ve ateşte bulunduğu dair nefsin verdiği özgür yargı.

Malebranche, yukarıda saydığı dört maddenin ilk ikisinin bedene, son ikisinin ise nefse ait özellikler olduğunu söylemektedir. İnsanı şahit olduğu olaylar hakkında yanlış düşüren yargı da özellikle "d" maddesinde belirtilen yaklaşımdır.<sup>35</sup> Bunun sebebi gerçekleşen duyum ile nesnenin yan yana bulunduğu şahit olmamızdır. Oysa bu durum tek başına oluşan etkinin nesneden kaynaklandığını bizlere ispatlamamaktadır. Bizler, aklın acele şekilde verdiği bir yargıyla yakanın ateş olduğunu, ışığın havada bulunduğunu ve renklerin nesnelere üzerinde bulunduğunu zannederiz. Bunun sebebi bizlerin nesne ve oluşan etkiyi aynı anda müşahade etmemiz neticesinde duyularımızın kaynağının nesnelere olduğu hakkındaki yargımızdır.<sup>36</sup> Bir diğer sebebi ise insanın nefsin mahiyetini tam olarak bilmemesinden dolayı nefste meydana gelen değişimlerin farkına varamamasıdır. Nefsin bir gücü olan akıl, kendine dönük düşünmesi gerekirken bütün dikkatini sadece bedenini ilgilendiren nesnelere üzerine yoğunlaştırdığından doğru bilgiye ulaşamamaktadır.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Malebranche, **Recherche**, s. 94.

<sup>34</sup> Henri Gouhier, **La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1926, s. 217.

<sup>35</sup> Malebranche, **De La Recherche De La Vérité**, s. 75.

<sup>36</sup> Malebranche, **Recherche**, s. 97.

<sup>37</sup> Malebranche, **Recherche**, s. 103-105. Malebranche, başka bir eserinde arkadaşına elini ateşe uzatmasını ve ne hissettiğini söylemesini istemektedir. Arkadaşı elini biraz

Uzaklık-yakınlık, büyüklük-küçüklük gibi kavramların göreceli olduğunu söyleyen Malebranche, nispet ve oranların kişilerin kıyas yaptıkları durum ve nesneye göre değiştiğini bu yüzden de insanın gördüğünden yola çıkarak nesnelere yüklediği anlamların güvenilir olmadıklarını vurgulamaktadır. Esasında bizlerin gördüğümüz hakkında bilebileceğimiz şeyin, kendimiz ile nesne arasındaki münasebetimizden başka bir şey değildir.<sup>38</sup>

### 3. Nefs-Beden Düalizmi

Malebranche'a göre nefis ve beden birbirinden ayrı varlıklardır. Beden; uzunluğuna, genişliğine ve derinliğine boyutları olan mekândan ibaret olup bütün özellikleri hareketlilik durağanlık ve sayısız şekil alma kabiliyetinden oluşmaktadır. Nefis ise düşünen, hisseden, isteyen, arzulayan benlikten ibaret olup, içten içe duyduğum ve yalnız, kendilerini duyan nefste var olabilen bütün değişikliklerin yerleşmiş buldukları tözdür.<sup>39</sup> Malebranche'da Descartes gibi maddenin özünün mekân, nefsin özünün ise düşünce olduğunu dile getirmektedir.<sup>40</sup>

Nefis ve beden iki farklı töz olduğu fikrinin temellerini Augustin'in **Quantité de L'âme** (Nefsin Nicelikleri) ve Descartes'ın **Méditations** (Düşünceler) adlı eserlerinde ayrıntılı olarak bulabileceğimizi dile getiren Malebranche, bu şekilde onlardan etkilenmiş olduğunu da ortaya koymuş olmaktadır. Bu etkinin en açık örneği ise Malebranche'ın hakikat olarak nitelediği gerçek varlıkların ideler olduğunu savunmasıdır.

Okazyonalizmin cevap teşkil etmeye çalıştığı nefis ve beden gibi iki farklı tözün etkileşimi meselesinde Malebranche, gerçek bilginin ideler vasıtasıyla elde edildiğini ileri sürmesiyle bilgiyi tamamen nefsin tekeline sunmuş olmaktadır. Dolayısıyla bizlerin nesnelere yüklemiş olduğumuz anlamlar veya onların nefis üzerindeki etkileri esasında nesnelere kendilerinden kaynaklanan etkiler değil ideler vasıtasıyla ulaştığımız anlamlardır. İdelerin kaynağı ise nesnelere değil Tanrı'dır. Burada

---

yaklaştırdığında ısındığını ve rahatladığını biraz daha yaklaştırdığında ise acı hissettiğini ifade etmektedir. Bunun üzerinde Malebranche arkadaşına, “ateşin sizden daha yetkin bir varlık olarak sizi mutlu edecek veya elem hissettirecek bir gücü olduğuna mı inanıyorsunuz” diyerek geçmişte bazı milletlerin ateşe ve güneşe tapacak kadar deli (foux) olduklarını aktarmaktadır. Bu eleştirisiyle aynı zamanda ateşin kendisinde huzur veya elem verecek bir gücünün olmadığını da anlatmış olmaktadır. Bkz.: Nicolas Malebranche, “**Conversations Chrétiennes**” **Œuvres** içinde, Edition Etablie par Genevieve Rodis- Lewis, Dijon, Gallimard, 1979, s. 1139.

<sup>38</sup> Malebranche, **Recherche**, s. 60-61.

<sup>39</sup> Malebranche, **Recherche**, s. 90.

<sup>40</sup> Malebranche, **De La Recherche De La Vérité**, s. 292; Descartes'ın konu hakkındaki düşünceleri için bkz.: Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, s. 60.

Malebranche'ın metafizik görüşlerinin temelinde yatan kaygının esasında Tanrı'yı tüm oluşun yegâne fâili olarak görmesi<sup>41</sup> olduğunu söylemeliyiz. Bunun için Malebranche, zorlu bir mücadeleye girişmiş ve Tanrı'nın tek hakiki fâil olduğu fikriyle dinî düşüncelerini, sebeplilik idesinin analizini yapmakla felsefî fikirlerini ve doğa kanunlarının değişmezliğini savunabilmek için Tanrı'nın yaratmasının değişmez kanunlara bağlı olduğu görüşüyle de bilimsel kişiliğini uyuşturmaya çalışmıştır.

#### 4. Nedensellik Eleştirisi

Malebranche, nefis ile beden arasında birbirlerine etki edebilecek herhangi bir bağ bulunmadığını iddia etmektedir. Beden veya herhangi bir nesne, nefse etki edebilecek bir güce sahip olmadığı gibi nefis da fizik dünya üzerinde hiçbir etki gücüne sahip değildir. Malebranche nedenselliğe yönelttiği eleştirileri bir adım daha öteye götürerek aynı ontolojik boyutta bulunan herhangi bir varlığın ne şekilde olursa olsun başka bir varlıkla etken veya edilgen bir ilişkisinin mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>42</sup> Neden veya sonuç olarak göz önünde bulundurulmuş şeylerin aralarında kesinlikle zorunlu bir etkileşim bulunmamaktadır. Malebranche'a göre neden olarak gördüğümüz her şey esasında Tanrı'nın yaratması için birer aranedendir veya başka bir ifadeyle okazyon olmaktadır.<sup>43</sup>

Malebranche'ın bu şekilde düşünmesini gerektiren şey, onun ideler teorisiidir. Burada konumuzun sınırlarını korumak adına ideler doktrini üzerinde durmayacağız. Ancak bir örnekle gördüğümüz nesnelere, kendilerini değil idelerini gördüğümüzü Malebranche'ın nasıl açıkladığına bakacağız.

Malebranche, nesnelere görüntüler yaydığını ve bu görüntülerin nesne ile aynı olduğunu söyleyenlerin daha ilk adımı yanlış attıklarını ve bu yüzden de devamında söylenenlerin yanlış olduğunu ifade etmektedir.<sup>44</sup> Şayet nesnelere etrafa görüntü yaysalardı, uzayın her tarafı bu görüntülerle dolu olmalıydı. Bu görüntülerin ise kırılmaya ve yıpranmaya uğraması gerekirdi ki bu durumda nesne görünür olmaktan çıkmalıdır.<sup>45</sup> Veya bu görüntülerin bir noktada kesişmesi gerekirdi ki bu da o noktadan bütün nesnelere aynı anda görünmesini mümkün kılmalıdır. Malebranche'a göre

<sup>41</sup> Victor Delbos, *Étude De La Philosophie De Malebranche*, Paris, Librairie Bloud, 1924, s. 226.

<sup>42</sup> Nicolas Malebranche, *OEuvres Complete De Malebranche*, ed. André Robinet, Librairie Vrin, Paris, 1967, s. 96.

<sup>43</sup> Malebranche, *Traité De Morale*, s. 47.

<sup>44</sup> Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse*, s. 224; Delbos, *Étude De La Philosophie De Malebranche*, s. 93.

<sup>45</sup> Delbos, *Étude De La Philosophie De Malebranche*, s. 55.



nesnelere görüntü yaysaydı, bu görüntüler mekânda yer tutmak zorunda olduğundan aynı anda aynı mekânda bu görüntülerin bulunması imkânsız olurdu. Son olarak da Malebranche, bir nesnenin her açıdan görülmesine imkân verecek kadar görüntüyü çok hızlı bir şekilde uzaya yaymasının açıklanabilir bir yanının olmadığını ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Yukarıdaki açıklamalar ile Malebranche, nesnelere herhangi bir ideyi kendilerinin oluşturmasının mümkün olmadığını gösterdikten sonra akla gelebilecek ikinci bir ihtimal olan nefsin bu ideleri meydana getirmesinin de mümkün olmadığını açıklamaya çalışmaktadır.

Nesneler nefis üzerinde herhangi bir etki oluşturamayacağı gibi nefis, dilediği zaman düşünmek istedikleri şeylerle ilgili ideleri oluşturacak güce de sahip değildir. Zira böyle bir kabul, insanın da Tanrı gibi dilediği zaman var edip dilediği zaman yok edebilen ve Tanrı'nın gücüne iştirak eden bir varlık olduğu anlamına gelecektir.<sup>47</sup> Tamamen akledilir olan ideler bu haliyle ontolojik olarak maddeden daha üstündür.<sup>48</sup> Malebranche, insanın ideleri kendi zihninde var edebilme gücünün, Tanrı'nın yaratmış olduğu maddi evrenden daha üstün bir varlığı meydana getirebilme kudretine işaret ettiğini ve bunun insan için muhal olduğunu ifade etmektedir.

Malebranche'ın tüm gayretinin altında yatan neden, insanların özellikle nedensellik konusundaki yanılgılarının farkına varmalarını sağlayarak gerçek anlamda etkin varlığın yani Tanrı'nın gücünün bilinmesini sağlamaya çalışmaktır. Bunun için alışkanlıklarımızın ve bilgisizliğimizin ürünü olan yargılarımızı yeniden sorgulamamız gerektiğini söylemektedir. Söz gelimi her istediğimizde kolumuzu hareket ettirebilmemiz, hareketin fâilinin nefsteki irade olduğu veya bir nesneye başka bir nesnenin çarpması ile ikinci nesnenin hareket etmesinin nedeninin birinci nesnenin ona çarpması olduğunu düşünürüz. Malebranche böyle düşünmemize sebep olan şeyin, irademizin hareket ile veya çarpmanın oluşan eylem ile eşzamanlı olmasına, her istediğimizde bu eylemi tekrar edebilmemize ve müşahede edilen bu etkileşimde başka ne gibi bir etkenin bulunabileceğini insanoğlunun sorgulamamasına bağlamaktadır.<sup>49</sup>

Malebranche'a göre Tanrı, evrenin işleyişini sağlayacak kanunları koyarken bir taraftan mükemmel bir düzen olmasını irade etmiş diğer taraftan da bu düzenin en basit şekilde yaratılarak oluşturulmasını tercih etmiştir. Zira en basit yollardan hareket edilerek yaratılan bu evren ve düzen, Tanrı'nın kudretinin ne kadar büyük ve sınırsız olduğunu gösterecektir.

<sup>46</sup> Malebranche, *OEuvres*, s. 325-326.

<sup>47</sup> Nicolas Malebranche, *Lumière et Mouvement de L'esprit*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, s. 115.

<sup>48</sup> Malebranche, *Méditations Pour Se Disposer A L'humilité Et La Pénitence*, s. 114.

<sup>49</sup> Malebranche, *De La Recherche De La Vérité*, s. 333.

Tanrı'nın kendi koymuş olduğu ve yaratmada okazyon olarak kullandığı doğa kanunlarına riayet etmesi ve bunun dışında bir eylemde bulunmaması onun aynı zamanda nizamı ne kadar sevdiğini de göstermektedir.<sup>50</sup>

Tanrı nesnelere yüklediği nitelikleri ve koymuş olduğu doğa kanunlarını okazyon olarak kullanmak suretiyle yaratmaya devam etmektedir. Örneğin bir bilardo topunun diğerine çarpmasında nesnenin doğrusal hareket etmesi bir fizik yasası ve nesnelere yüzeylemelerinin sert olması da hareketin iletilmesi için niteliksel bir özellik olmaktadır. Tanrı, tüm bu kanunları kullanarak uygun şartların oluşması durumunda yani bir topun diğerine çarpması esnasında hareketi yaratmaktadır. Dolayısıyla hareketin fâili çarpan top değil Tanrı'dır. Bu top diğerine çarpmakla sadece Tanrı'nın yaratması için bir okazyon olmuştur. Aynı düşünceyi topa vuran ıstakanın hareketi, ıstakayı tutan elin hareketi için de söylemeliyiz. Böylece Malebranche, evrende var olan tüm oluşun hakiki fâilinin Tanrı olduğunu, nesnelere kendilerinde, oluşan etkilerin fâili olabileceklerine dair bir özellik taşımalarının mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>51</sup> Bu durumda kâğıdı yakan ateş değil Tanrı'dır. Kâğıdın ateşe yaklaştırılması Tanrı'nın yanmayı yaratması için bir okazyon olmaktadır. Doğada meydana gelen her olay Tanrı tarafından yaratıldığından, O'nun yaratması olmadan bir yaprağın dahi kıvılcıması mümkün değildir. Benzer şekilde nefis ve beden karşılıklı birbirleri için okazyon olabilirler.<sup>52</sup> Bu sayede insanoğlu, konuşabilmekte, yürüyebilmekte, kalemi tutup düşüncelerini yazıya aktarabilmektedir.<sup>53</sup>

Malebranche'ın ısrarla üzerinde durduğu hususlardan biri de Tanrı'nın her an yaratmaya devam ettiği düşüncesidir. Varlığın hareketli veya hareketsiz bir konumda olması, belli bir mekânda bulunma zorunluluğu, Tanrı'nın bunları devamlı surette yaratarak var kıldığı düşüncesine götürmektedir. Dolayısıyla Tanrı varlığı bir defa yarattıktan sonra vaz etmiş olduğu kanunlara terk etmiş değildir.<sup>54</sup>

## 5. Tanrı'nın Yaratmasında Birşekillilik

Malebranche, geliştirmiş olduğu okazyonalist felsefeye yöneltilebilecek eleştirileri en aza indirgemek ve reel hayat ile adaptasyonunu en üst düzeyde tutmak için elinden geldiğince felsefi bilgilerini din ve bilim ile uyumlu kılmaya çalışmıştır. Tanrı'nın devamlı yaratmakta olduğu fikri, öne açık ihtimaller zincirinin mümkün görülmesi ve günlük hayatımızı idame edecek tecrübî bilgilerimizin kesinlikten uzak

<sup>50</sup> Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 91.

<sup>51</sup> Delbos, *Étude De La Philosophie De Malebranche*, s. 232.

<sup>52</sup> Malebranche, *Traité De Morale*, s. 108.

<sup>53</sup> Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 315.

<sup>54</sup> Malebranche, *Lumière et Mouvement de L'esprit*, s. 105.

olması anlamına gelebileceği için Malebranche tarafından aklî bir zemine oturtulma ihtiyacı hissedilmiştir. Bunun için Tanrı'nın yaratma tarzının değişmez<sup>55</sup> ve en basit şekilde (*les voies les plus simples*) olduğu doktrini geliştirilmiştir.

Mükemmel olan Tanrı, sahip olduğumuz bu evren ve düzenin yaratıcısı olduğundan, yarattığı düzenin de mükemmel olması gerekmektedir. Malebranche, Tanrı'nın yarattığı evrenin mükemmel olmasının yanı sıra yaratma tarzının da mükemmel olması gerektiğini ifade etmektedir. Hatta yaratma tarzındaki mükemmellik yarattığı eserden daha önce gelmektedir. Zira Tanrı'nın hareket tarzı bizzat kendisine işaret etmekte iken yarattığı eser ikincil bir etki olarak karşımıza çıkmaktadır. Malebranche'a göre bu iki mükemmellikten birincisi yani yaratma tarzı evrendeki mükemmelliği kısıtlamaktadır.<sup>56</sup>

Tanrı'nın okazyonalist kanunların işleyiş tarzını veya başka bir ifade ile nizamı sevmesi ve koymuş olduğu bu nizama sadık kalması, kendisine bu bağlamda hareket etme zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşım bir taraftan Tanrı'nın hareket alanını sınırlandırıyor gibi gözükse de diğer taraftan evrensel düzene bir mekanizm katmaktadır. Ama daha önemlisi, Tanrı'nın koymuş olduğu kurallara uygun olarak hareket etmesi ve tarzında herhangi bir değişikliğe gitmemesi, kurmuş olduğu sistemin mükemmel olduğu ve hiçbir müdahale ve düzeltmeye ihtiyaç duymadığı anlamına da gelmektedir ki Malebranche'ın asıl varmak istediği nokta da budur.

Ancak dikkat edilmesi gereken husus, daha önce de belirttiğimiz gibi Tanrı'nın yaratma tarzı ile eseri arasında ayırım yapılması gerektiğidir. Tanrı'nın yaratma tarzını belirleyen düzen fikri, oluşan eserde bir takım eksiklikler bulunmasına izin verebilir. Nitekim İsa-Masih'in pratik arzuları insanların kurtuluşu için yeterli olamıyorsa<sup>57</sup> veya insan dikkatini Tanrı'nın fiil ve sıfatlarına yönlendiremiyorsa bunun sebebi Tanrı'nın koymuş olduğu genel ve değişmez okazyonalist kanunlardır. Malebranche, yaratma

<sup>55</sup> Okazyonel sebepler çerçevesinde hareket eden Tanrı, kendi koymuş olduğu bu kanunlara göre hareket etmektedir. Ancak bu kanunları koymadan önce yani bu düzeni yaratmadan önce Tanrı, yaratmayı tamamen bilgeliğinin (*la sagesse*) bir ürünü olarak tasarlamıştır. Bu yüzden okazyonel kanunlara bağlılık Tanrı açısından kısıtlayıcı ve zorlayıcı bir unsur değil, bilgeliğinin bir gereği olarak mükemmel tasarlanmış bir yapıda herhangi bir değişikliğe ihtiyaç duymayan bir hareket tarzını ifade etmektedir. Malebranche, **Entretiens sur la Métaphysique** (s. 249) adlı eserinde “Şimdi Tanrı dinleniyor, çünkü şimdi sadece kendi koymuş olduğu kanunları takip etmektedir (*Maintenant il se repose, parce qu'il ne fait plus que suivre ces lois.*)” demektedir. Tanrı'nın yaratması ile ilgili geniş açıklamalar için bkz.: Léon Ollé-Laprune, **La Philosophie de Malebranche**, c.1, Librairie Philosophique de Ladrance, Paris, 1870, s. 338-436.

<sup>56</sup> Nicolas Malebranche, **Traité De La Nature Et De La Grâce**, Rotterdam, y.y., 1712, s. 31.

<sup>57</sup> Malebranche, **Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion**, s. 316.

tarzındaki birşekillilik ve basitlik dikkate alındığında esasında ortaya çıkan düzenin daha büyük bir hayranlık uyandırması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>58</sup> Tanrı her ne kadar kötülüğü arzu etmese de yaratma tarzındaki mükemmellik kaygısı kötülüğün de maddi evrende yer bulmasına engel olmuyor. Zira her oluşan eksiklik ve kötülük için Tanrı müdahale etseydi farklı yollardan farklı bir irade ile hareket etmesi gerekecekti. Bu da her defasında olağandışı müdahaleler anlamına geleceğinden yaratma eyleminin bütünü açısından mükemmeliyete gölge düşmüş olacaktı.<sup>59</sup>

Malebranche, var olan sisteme müdahalenin mümkün olmadığını kabul etmekle mucizenin varlığına da şüpheyle baktığını ortaya koymaktadır.<sup>60</sup> Ancak mucizeleri inkâr ettiğini söyleyemeyiz. Malebranche'ın yapmak istediği şey, mucizelerin önemini küçümsemek ve Tanrı'yı bulmak için doğal düzenin kendi başına bir mucize olarak yeterli olduğuna vurgu yapmaktır. Malebranche, mucizelerin Tanrı'nın sevgisine değil hâkimiyetine dayanan bir eylem tarzı olduğu için, biz insanların mucize beklememesi ve istememesi gerektiğini söylemektedir. Mucizelerin imkânına şüpheyle bakan Malebranche, rasyonel olarak söz konusu olağanüstü olayların ispatının da mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>61</sup>

Malebranche'ın okazyonalizminin genel hatlarını çizmeye çalıştığımız ikinci bölümde ele aldığımız konulara elimizden geldiğince öz bir şekilde temas etmeye çalıştık. Zira her başlık kendi başına bir çalışmayı gerektirecek genişlikte ve önemdedir. Şimdi ise genel hatlarıyla Gazzâlî ve Malebranche arasındaki benzerlik ve farklara değineceğimiz üçüncü bölüme geçmeyi istiyoruz.

### III. Gazzâlî ile Malebranche'ın Karşılaştırılması

#### 1. Benzer Yönleri

Gazzâlî ve Malebranche'ın ortaya koyduğu felsefede, her ne kadar biri Müslüman diğeri Hristiyan bir filozof olsa da temel kaygının Tanrı'nın hâkimiyeti ve kudretinin ön plana çıkarılma kaygısı olduğu görülmektedir. Düşünce tarihinde Tanrısal yaratma ve kudretin ispatına yönelik evrendeki mükemmellikten ve âhenkten söz eden birçok kelâmî ve felsefî delilden söz edebiliriz. Tanrı'nın varlığına dair bu deliller, önemli önermeler sunmalarına karşın kudretinin işleyişine ve hayatımızdaki etkinliğine dair ince detaylar sunmadığından birçok kimse Tanrı'nın sahip olduğu yetkinlikleri nesnelere

<sup>58</sup> Ferdinand Alouie, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974, s. 279.

<sup>59</sup> Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 193.

<sup>60</sup> Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 89.

<sup>61</sup> Alouie, *Le Cartésianisme de Malebranche*, s. 267.

yüklemeye eğilimindedirler. Gazzâlî ve Malebranche'ı harekete geçiren de insanların bu yanlış eğilimleri olmuştur. Dolayısıyla diyebiliriz ki göze çarpan ilk benzerlik filozoflarımızı harekete geçiren etkenin teolojik kaygılar olmasıdır.

Her iki filozofun da felsefelerinin temelinde, insanın Tanrısal sıfatları nesnelere yüklemeleri veya kendilerine hasretmelerini engelleme düşüncesi yatmaktadır. Bunu, en küçük hadiseden tutun da evrenin işleyişine kadar her türlü oluş ve bozuluşta tek fâilin Tanrı olduğu fikrini, insanların en çok güvendikleri bilgi olan ve bilimin de temelini oluşturan neden-sonuç ilişkisine yönelttikleri çarpıcı eleştiriler ile göstermeye çalışmışlardır. Böylece insan ile Tanrı arasına giren sözde fâiller bertaraf edilerek iman sahibi insanların Tanrı'nın icraatlarını daha net görmeleri ve ona bağlanmaları umulmaktadır. Zira insan, Tanrı karşısında, O dilemeden kolunu dahi kıpırdatacak kudreti olmayan aciz bir varlık hükmündedir.

Nedenselliğe yöneltilen eleştirilerin de paralellik arz ettiğini görüyoruz. Her iki filozof da neden ile sonuç arasında aklî bir zaruretin bulunmadığını ifade etmektedirler. Bizim neden ile sonucun peş peşe geldiğini görmemiz veya aynı nedenin aynı şartlarda aynı sonucu vermesini gözlemlememiz neden olarak fâil sıfatıyla andığımız nesnenin gerçek anlamda fâil olduğunu bizlere göstermemektedir. Hal böyle olunca Gazzâlî'nin örneğiyle pamuğu yakan veya Malebranche'ın ifadesiyle elimizi ısıtan ateşin kendisi değildir. Nesnelere özünde başka bir nesneye etki edebilecek bir gücü yoktur. Ateş olmadan da pamuğun yanması, ışık ve renkler olmadan da gözün görmesi mümkündür. Gazzâlî ve Malebranche'ın hemfikir olduğu nokta, epistemolojik olarak nesnelere etki ve edilgenliklerinin bilinemeyeceği hususudur. Ancak ontolojik olarak Tanrı'nın bunları yaratmasında izlediği yolu anlamlandırmada -ileride değineceğimiz üzere- iki filozof arasında fark olduğunu ifade etmek gerekir.

Tanrı'nın yaratma tarzıyla ilgili farklı yaklaşımları olsa da her iki filozofun üzerinde durduğu husus, Tanrı'nın düzenin var edicisi ve koruyucusu olması ve bu düzenin Gazzâlî'nin tabiriyle "hayr"<sup>62</sup>, Malebranche'ın ifadesiyle "iyilik"<sup>63</sup> (*la bonté*) kaygısı göz önünde bulundurularak idame edilmesidir. Böylece Tanrı'nın eseri olan evrendeki bu işleyiş keyfi ve kaotik bir imkanlar yumağı değil, Tanrı'nın şefkat ve iyiliğinin garantisinde olan mükemmel bir sistem olmaktadır. Malebranche her ne kadar Dünyada bir takım kötülükler var gibi gözükse de Tanrı, hayrın ve iyiliğin devamı için bunlara müsaade etmektedir derken Gazzâlî, ileride de değineceğimiz gibi evreni mükemmel kabul etmektedir.

<sup>62</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 188.

<sup>63</sup> Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, s. 306.

Gazzâlî ve Malebranche için ortak noktalardan biri de Tanrı'nın her an yaratmaya devam ettiği fikridir. Her türlü oluş ve bozuluşun fâili Tanrı olduğu için yaratmanın kesintiye uğraması da mümkün değildir. Tanrı'nın yaratması varlığın var olmaya devam etmesi anlamına gelmektedir. Yani bir kere varlık kazandıktan sonra varlığını kendi başına devam ettirmesi mümkün olmayan varlıklar zorunlu olarak Tanrı'ya muhtaçtırlar. Dolayısıyla Tanrı varlığın, varlığa gelme ve varlığını devam ettirmesinin sebebidir.

Her iki filozofun farklı vesilelerle üzerinde durdukları meselelerden biri de eşyanın algılarımızın dışında bir hakikatinin olup olmadığıdır. Malebranche ve Gazzâlî Tanrı'nın yaratması olmadan gözün göremeyeceğini veya diğer duyu organlarımızın dış dünyaya dair bize herhangi bir bilgi veremeyeceğini kabul etseler de bizim dışımızdaki nesnelere bir şekilde var olduklarını ifade etmektedirler. Gazzâlî, varlığın ilkeleri (mebde) sabittir diyerek bu görüşünü dile getirmektedir.<sup>64</sup> Malebranche ise nefsin dışındaki varlıkları metafizik ve maddî varlık olmak üzere ikiye ayırarak, fizik dünyanın gerçekliğini kabul ettiğini ifade etmiş olmaktadır.<sup>65</sup>

## 2. Farklı Yönleri

Gazzâlî ile Malebranche arasında zikredebileceğimiz ilk ayrılık Malebranche'in mistik kişiliğinin de bir yansıması olarak<sup>66</sup>, dinsel öğeleri daha fazla kullanmasıdır. Malebranche, insanın özellikle nedensellik hakkındaki yanlış yargılarının sebebi olarak "ilk günah"la beraber insanoğlunun algılarının kirlendiğini ve bunun neticesinde de nefsin bedene olan bağımlılığının arttığını ifade etmektedir.<sup>67</sup> Okazyonalizmden bahsettiği başka bir yerde Malebranche, Tanrı'nın insanlara lütuflarını ulaştırması için okazyon olarak kullandığı aracının ya insanın iradesine dayalı rûhî hareketleri ya da İsa-Mesih'in nefsinin bir takım hareketleridir demektedir.<sup>68</sup> Gazzâlî ise temelde teolojik bir kaygı taşımakla beraber izlediği yol daha felsefî olmuş ve mantık ilminden yararlanmıştı. Bunun başlıca sebebi Gazzâlî'nin hedefinde Aristo'nun zorunlu nedensellik anlayışını kabul eden İbn Sînâ ve Farâbî gibi meşşâî filozofların olmasıdır. Bu yüzden Gazzâlî, döneminin felsefî geleneğinden hareket etmiş ve karşı argümanını söz konusu felsefî dille geliştirmiştir.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 183.

<sup>65</sup> Malebranche, **De La Recherche De La Vérité**, s. 322.

<sup>66</sup> Hasan Kâtipoğlu, "Malebranche'in Din Felsefesinde Mistisizm", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 2, 1987, s. 85-103.

<sup>67</sup> Malebranche, **Recherche**, s. 16.

<sup>68</sup> Malebranche, **Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion**, s. 315.

<sup>69</sup> Gazzâlî'nin mantık ilmindeki yetkinliği ve bu ilmi kullanmasıyla ilgili daha geniş bilgi için bkz.: M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", **DİA**, c. 13, İstanbul, 1996, s. 506. Gazzâlî'nin

Malebranche, Tanrı'nın hakiki fâil ve neden olduğunu söylerken yaratma tarzının mükemmelliği gereği O'nun kendi koymuş olduğu kanunlara bağlı kalmak zorunda olduğunu ifade ediyordu. Dolayısıyla Tanrı her defasında aynı tarzda davranmak zorundadır. Örneğin gözleri sağlıklı birisi yeterli ışığın olduğu bir ortamda önünde herhangi bir engel olmadığı müddetçe karşısındaki nesneyi görecektir. Çünkü Tanrı görme eyleminin gerçekleşmesi için bir takım kanunlar koymuştur ve bu kanunlar çerçevesinde gerekli şartlar veya okazyonlar oluştuğunda Tanrı, görmeyi ideler vasıtasıyla yaratacaktır. Malebranche bu şartlarda görmeyi zorunlu bir eylem olarak tanımlamakta ancak bu zorunluluğu nesnelere fâil olma gücü bulunmadığından dolayı Tanrı'ya atfetmektedir. Malebranche'ın bu düşüncesini çalışmamızın ilgili bölümünde "yaratmada birşekillilik" olarak ele almıştık.

Gazzâlî ise Tanrı'nın herhangi bir zorunlulukla kuşatılmış olduğunu kesinlikle reddetmektedir. Tanrı, yaratmış olduğu düzen üzerinde istediği zaman tasarrufta bulunabilme ve değiştirme gücüne sahiptir. Tanrı, mümkün olan birtakım şeyleri yaratmayacağına dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Bu yüzden insanoğlu zihindeki bu bilgilere ve tecrübelerine de dayanarak günlük hayatını idame ettirebilmektedir. Ancak Tanrı dilerse koymuş olduğu kanunlar üzerinde değişiklik yapabilmektedir. Bu O'nun ilmine ve evrensel düzenin mükemmelliğine zeval vermemektedir. Tanrı alışılmışın (âdetin) dışında bir şey yaratacağı zaman, bu şeylerin olamayacağına dair bilgiyi insanların zihninden kaldırıp dilediği şeyi yaratabilmektedir. Gazzâlî, Tanrı mümkünleri yaratabilir derken özel bir açılımla muhali de yaratamaz demektedir. Böylece siyah ile beyazın aynı anda aynı yerde bulunmaları gibi imkânsızların, Tanrı'nın yaratmasına konu olmadığını söyleyerek yaratmanın belirli bir tarzı olduğuna işaret etmektedir. Gazzâlî ile Malebranche arasındaki bu fark, onların mucizenin imkânına yükledikleri anlamı da belirlediğinden doğal olarak mucize konusunda da farklı kanaatlere sahiptirler.

Malebranche, Tanrı'nın hareket tarzının değişmediğini söyleyerek mucizelerin imkânına olumsuz yaklaşmaktadır. Dînî kişiliğinin gereği olarak doğrudan mucizeler yoktur demese de felsefî kişiliği bunu söylemektedir. Malebranche, mucizelerin esasında tabii düzenin nadir rastlanan olayları olabileceğini, insanlar çok sık bu tarz olaylarla karşılaşmadığı için şaşırıp farklı anlamlar yükleyebileceklerini ifade etmektedir. Tanrı'nın kudretini görmek için evrenin işleyişini gözlemlemenin yeterli olduğunu söyleyen Malebranche, insanların mucize beklentileri ve istemelerinin yersiz olduğuna değinmektedir. Tanrı'nın yaratma tarzının doğrudan kendisine

---

felsefenin yöntemlerini kullanmasıyla ilgili bilgi için bkz.: Ayık, **Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi**, s. 17-18.

işaret ettiği için yarattığı eserden daha mükemmel olması gerektiğini, bu yüzden de yaratma tarzının değişmemesinin zaruri olduğunu vurgulamaktadır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki Malebranche'ın nedensellik eleştirisinin temelinde, mucizelerin imkânına dair bir sorgulama mevcut değildir. Onun tek bir amacı vardır; insanların dikkatini beden ve dolayısıyla maddeden metafiziğe yani Tanrı'ya yöneltmektir.

Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisinin altında yatan niyetlerden biri ise dinin haber verdiği mucizelerin gerçek olduklarını gösterme çabasıdır. Zira determinist bir nedensellik anlayışı özellikle mucize konusunda çıkmaza sebep olmaktadır. Gazzâlî, Tanrı'nın maddenin suretinde veya özelliklerinde değişiklik yaparak örneğin ateşin bir bedeni yakmasını engelleyebilmektedir. Bunu ya ateşin yakma özelliğini ya da bedenin yanma özelliğini kaldırarak yapması mümkündür. İnsanların görmedikleri veya bilmedikleri şeyleri inkâr etmeleri gerekmemektedir diyen Gazzâlî, uzun zamanda oluşan değişiklik ve dönüşümleri Tanrı'nın çok daha kısa bir zamanda meydana getirecek kudrete sahip olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Gazzâlî, Tanrı'nın eseri olan âlemin de mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu kabul ederek<sup>70</sup> Malebranche gibi Tanrı'nın yaratma tarzı ile eseri arasında bir ayrıma gitmemektedir.

### Sonuç

Sonuç olarak okazyonalizmi; neden ile sonuç arasındaki zaruretin kaldırılarak her defasında Tanrı'nın aralarındaki etkileşimi yaratması şeklinde tanımlıyorsak Gazzâlî ve Malebranche'ın okazyonalist olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu çalışmamızda Gazzâlî ve Malebranche gibi iki farklı coğrafya, çağ ve inanca mensup filozofu konu edinmemizin başlıca sebebi, çıkış noktaları okazyonalist olan bu düşünürlerin özellikle mucizenin imkânı noktasında vardıkları farklı sonucu göstermekti. Gazzâlî, mucizenin imkânını savunmak amacıyla yola çıkarken Malebranche'da mucizelere gerek olmadığı düşüncesi yolun sonunda ortaya çıkan bir görüştür. Belki de mucize konusunu okazyonalizm açısından ikinci derecede önem arz etmektedir.

Bu felsefenin asıl nefsi ve doğrudan söylediği şey, Tanrı'nın irâdesinin evrene olan hâkimiyeti ve gerçek kudret ve tasarruf sahibini karşısında insanın ne kadar aciz olduğudur. Bu açıdan değerlendirildiğinde ise Gazzâlî ve Malebranche'ın aynı amacı taşıdığını ve okazyonalizmi bu görüşlerini sistemleştirmek için son derece başarılı bir şekilde kullandıklarını söyleyebiliriz.

<sup>70</sup>Gazzâlî, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev.: Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 403-407. Mütercimim eseri tercüme ettiği kaynak hakkında verdiği dipnot: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, Mısır ts., IV, 258-259.



Gazzâlî'nin okazyonalist görüşlerinin bir amacı her ne kadar mucizenin imkânını savunmaya yönelik de olsa, doğada işleyen düzenin belirsiz ve bilime konu olamayacağı şeklinde yorumlanması da yanlış olacaktır. Zira Gazzâlî, neden ile sonuç arasındaki bağı inkâr etmemekte ama bu bağı eşyanın sahip olduğu yetilerden değil Tanrı'nın kudretinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Eleştirdiği husus ise determinist kabullerdir. Neden ile sonuç arasında aklen zorunlu bir bağı olmadığını söylemek ile herhangi bir bağı olmadığını söylemek ayrı şeylerdir. Gazzâlî'nin kurduğu bağı garantörü ise Tanrı'nın hayrı gözeterek hareket etmesidir. Malebranche'da ise Tanrı'nın yetkinliğinin göstergesi olan yaratma tarzı değişmez olduğundan, bilimsel bilgi mümkün müdür tartışmasına zaten yer kalmamaktadır. Malebranche'ın okazyonalizm ile göstermek istediği şey ise bilimsel verilerin temelinde aranmasını gereken anlamın, Tanrı'nın koymuş olduğu okazyonel sebepler ve yaratma tarzıdır. Bilimsel bir çalışmanın sahip olduğu birçok gâyenin yanında temel amacı da bu anlamı ortaya çıkarmak olmalıdır.

### Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin, "Gazzâlî'nin Nedensellik Teorisi", çev.: Yaşar Türkben, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, (2009/3), s. 115-141.
- Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev.: Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara, 2011.
- Aristûtâlîs, **Fi'n-Nefs**, çev.: İshak b. Huneyn, nşr.: Abdurrahman Bedevî, 2. bsk, Beyrût, 1980.
- Ayık, Hasan, "Gazzâlî ve Nedensellik Meselesi", **TYB Akademi**, (1/2011), s. 15-30.
- Delbos, Victor, **Étude De La Philosophie De Malebranche**, Paris, Librairie Bloud, 1924.
- Descartes, René, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, 3. bsk, Say Yayınları, İstanbul, 1992.
- Descartes, René, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, İstanbul, M.E.B. Yay., 1998.
- Farâbî, **Harfler Kitabı**, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008.
- Ferdinand Alouie, **Le Cartésianisme de Malebranche**, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974.
- Frolow, İvan, "Malebranche", **Felsefe Sözlüğü**, Çev.: Aziz Çalışlar, İstanbul, Cem Matbaası, 1991.
- Gazzâlî, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev.: Mahmut Kaya, 3. bs, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 403-407.

- Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, Trc. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul, 2002.
- Giacaman, George – Bahlul, Raja, “Gazzâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine”, çev.: Yaşar Türkben, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 15/2, 2011, s. 321-335.
- Gouhier, Henri, **La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1926.
- Hançerlioğlu, Orhan, “Malebranche”, **Felsefe Ansiklopedisi Düşünürler Bölümü**, c. 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1958.
- Honderich, Ted, “Malebranche”, **The Oxford Companion to Philosophy**, New York, Oxford University Press, 1995.
- İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, (nşr. A. M. Goichon, **Avicenne, Livre des Définitions** içinde), Publications de L'institut Français D'Archéologie Orientale du Care, tsz., .y.y., 1963.
- Kâtipoğlu, Hasan, “Malebranche’in Din Felsefesinde Mistisizm”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 2, 1987, s. 85-103.
- Kindî, Risâle fî Hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ, nşr.: Abdülhâdî Ebû Rîde, **Resâilü'l Kindî el-felsefiyye** içinde, Kâhire, 1950.
- Malebranche, Nicolas, “**Conversations Chrétiennes**” **Œuvres** içinde, Edition Etablie par Genevieve Rodis- Lewis, Dijon, Gallimard, 1979.
- Malebranche, Nicolas, **De La Recherche De La Vérité**, Amsterdam, Marchand Librairie, 1688.
- Malebranche, Nicolas, **Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion**, Paris, Librairie Armand Colin, 1922.
- Malebranche, Nicolas, **Lumière et Mouvement de L'esprit**, Presses Universiteres de France, Paris, 1962.
- Malebranche, Nicolas, **Méditations Pour Se Disposer A L'humilité Et La Pénitence**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.
- Malebranche, Nicolas, **Œuvres Complete De Malebranche**, ed. André Robinet, Librairie Vrin, Paris, 1967.
- Malebranche, Nicolas, **Œuvres**, Edition Etablie par Genevieve Rodis-Lewis, Dijon, Gallimard, 1979.
- Malebranche, Nicolas, **Traité De La Nature Et De La Grâce**, Rotterdam, y.y., 1712.
- Malebranche, Nicolas, **Traité De Morale: Avec Une Introduction Et Des Notes De Henri Joly**, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1939.

- Ollé-Laprune, Léon, **La Philosophie de Malebranche**, c.1, Librairie Philosophique de Ladrage, Paris, 1870.
- Özervarlı, M. Sait, “Gazzâlî”, **DİA**, c. 13, İstanbul, 1996, s. 505-511.
- Sena, Cemil, **Filozoflar Ansiklopedisi**, c. 3, İstanbul, y.y., 1976.
- Ulaş, Sarp Erk, “Malebranche”, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim Sanat Yay., 2002.
- Vorlander, Karl, **Felsefe Tarihi**, Çev.: Orhan Sadettin, İstanbul, Dar’ül Fünûn Edebiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928.
- Yeşilyurt, Temel, “Gazzâlî’ye Göre Allah’ın İradesi”, **Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı IV, Şanlıurfa, 1998.