

## GAZÂLÎ'NİN SEBEPLİLİK DÜŞÜNÇESİ ÜZERİNE YAPILAN TARTIŐMALAR

Yaşar TÜRKBEN\*

### Özet

Gazâlî ile ilgili olarak çalıőma yapan birçok düşünür onun sebepliliği reddettiğini kabul etmektedir. Onlara göre, Gazâlî her Şeyin etkin sebebi olarak Tanrı'yı görmektedir. Bu yüzden o sebep ile sebepli arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ileri sürmektedir. Buna karŐın bazı düşünörlere göre, bu iddialar doğru değildir. Onlar Gazâlî'nin eserlerinde vesileci anlayıŐla uyuŐmayan birçok örneğin bulunduğunu iddia etmektedir. Bu makalede özellikle Gazzali'nin sebepliliği reddetmediğini iddia eden kimi düşünörlerin görüşlerini ele almaya ve değerlendirmeye çalıŐacaęız.

**Anahtar kelimeler:** EŐ'ariyye, sebeplilik, zorunluluk

### Abstract

#### **Discussions on Al-Ghazali's Understanding of Necessary Connection**

Many thinkers who investigate Ghazâlî's works accept that Ghazâlî rejects necessary connection. According to them, Ghazâlî maintains that God is the sole efficient cause of everything. Thus, the connection between what are believed to be the cause and the effect is not necessary. Nonetheless, some philosophers claim that this is not true. They argued that there are many examples of Ghazâlî's arguments and opinions that do not comply with the occasionalism. We review in this paper that opinion of thinkers who claim that Ghazâlî doesn't reject necessary connection.

**Key words:** Ash'arism, causality, necessity.

Semitik dinlerin ilah anlayıŐının merkezinde Tanrı'nın tabiatın sahibi olduğu düşünçesi vardır. Bu anlayıŐa göre, Tanrı fizikî evreni yaratmıŐtır ve onu sürekli varlıkta tutmaktadır. Dahası O her zaman ve her yerde kudretiyle tabiatta faaldir. Feci veya mükemmel, sıradan veya beklenmedik tabiat hadiselerinin

---

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

tamamı Tanrı'nın eliyle meydana gelmektedir, Onun daimi nedensel etkisi olmasa onların hiçbiri meydana gelmez veya gelemez. Yahudiliğin Kutsal Metinleri sıklıkla ve yaygın bir şekilde Tanrı'nın nedensel fiillerinden bahseden ifadeler geçmektedir. Freddoso aşağıdaki ayetleri buna örnek olarak göstermektedir.<sup>1</sup>

“Dişi aslanlar için sen avlanabilir misin, genç aslanların karnını doyurabilir misin, inlerine sindikleri, çalılıkta pusuya yattıkları zaman? Kuzguna yiyeceği kim sağlıyor, yavruları Tanrı'ya feryat edip açlıktan kıvrandığı zaman?”<sup>2</sup> Tevrat'ta Yahve sadece canlı şeylerin değil, idare ettiği şeyler cansız şeylerin de yegâne failidir: “Kim sellere kanal, yıldırımlara yol açtı; Kimsenin yaşamadığı toprakları, insanın bulunmadığı çölü sulasin diye; kurak ve ıssız yeri doyursun, ot bitirsin diye? Yağmurun babası var mı? Çiy damlalarını kim yarattı? Buz kimin rahminden çıktı? Göklerden düşen kırağı kim yarattı?”<sup>3</sup> denilmektedir.

Austryn Wolfson Kur'an'dan bazı âyetler zikretmekte ve bunların İslâm düşünürlerinin Tanrı-âlem tasavvurunu şekillendirdiğini belirtmektedir.<sup>4</sup> “Ne! Bir şey yaratamayan ve kendileri yaratılmış olanları ve onlara ne de kendilerine yardım etmeye güçleri olmayanları O'na ortak mı koşuyorlar.”<sup>5</sup> ve “O sizi yaratan, sonra sizi rızıklandıran, sonra sizi öldürecek ve sonra da diriltecek olan Allah'tır. Sizin ortak tuttuğunuz tanrılardan bunu

<sup>1</sup> Alfred J. Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature," in Thomas V. Morris, ed., *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, NY: Cornell University Press, Ithaca 1988, s. 74-118

<sup>2</sup> Eyüp, 38:39-41

<sup>3</sup> Eyüp, 38:25-29

<sup>4</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 397-98.

<sup>5</sup> A'raf 7/191

yapabilecek var mı?”<sup>6</sup> Tanrı'nın yegâne fail olduğuna işaret eden diğer ayetler şunlardır: “Suyu yeryüzüne bol bol boşaltan, sonra yeri yarıklarla yaran, sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için ekinler, üzümler ve yoncalar, zeytin ve hurma bitiren ve bahçeleri ağaçlarla, meyvelerle ve çayırarla kaplayan biziz.”<sup>7</sup> “Bir şey dilediğinde, O'nun emri ona sadece ol demektir ve o olur.”<sup>8</sup>

Üç semavi Kitapta da Tanrı'nın tabiattaki olayların meydana çıkmasındaki rolünü ele alınmasının yanı sıra, onların akıllı varlıkların özgür iradeleriyle yaptıkları varsayılan fiilleri Tanrı'nın nedensel etkisinin bir sonucu olarak görmekten çekinmedikleri görülmektedir<sup>9</sup>. “Ya Rab, bizi esenliğe çıkaracak sensin, çünkü ne yaptysak hepsi senin başarındır.”<sup>10</sup> denilmektedir.

Bu şekilde güçlü, köklü fikirler ileri sürüldüğü için, teist filozofların kaçınılmaz olarak bütünüyle Tanrı'nın tabiatta etkin sebep olmasından kaynaklanan metafizik sorunlardan bahsetmelerinde şaşılacak bir şey yoktur.<sup>11</sup> Teist filozoflar Tanrı'nın tabiattaki olguların ilk veya temel nedeni olduğu hususunda görüş birliği içerisindedir. Ancak Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisi hakkında bütünüyle aynı fikirleri paylaştıkları söylenemez.

Bu düşünürlerden bazıları Aristoteles'in düşüncelerine uyarak “ikincil sebepleri” kabul etmektedirler. Aristoteles'e göre, her olan, bozulan ya da her harekette bulunan için, sebepler mevcuttur ve bunlar dört sebepten başkası değildir. Aristoteles bu dört sebebi maddi sebep, harekete geçiren sebep, şekil kazandıran biçimsel

---

<sup>6</sup> Rum 30/39.

<sup>7</sup> Abese 80/25-32.

<sup>8</sup> Yâsin 36/82

<sup>9</sup> Freddoso, “Medieval Aristotelianism”, s. 74-118.

<sup>10</sup> Yeşeya, 26:12

<sup>11</sup> Freddoso, “Medieval Aristotelianism”, s. 74-118.

(*formal*) sebep ve *gâî (ereksel)* sebep olarak sıralar. Aristoteles'in bu teorisine göre, mesela, mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok maddi sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltıraş harekete geçiren (*fail*) sebep, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise *gâî (ereksel)* sebeptir. Aristoteles bir şeyin hakikatini bilmeyi o şeyin sebebini bilmeye aynı tutarak; ilmin elde edilme imkânını da sebeplerin bilgisine bağlar.<sup>12</sup>

Bazı düşünürler ise, Tanrı'nın bu tür olguların yegâne sebebi olduğu iddiasını ileri sürmektedir. Başka bir ifade ile, bu tür varlıklarda ikincil sebeplerin bulunduğunu inkar etmektedirler. Bu düşünürlere "vesileci" denilmektedir.

İslam düşünce tarihinde Eş'arilik eşyanın kendine özgü tabiatı olduğu şeklindeki Aristotelesçi anlayışı reddetmektedir. Eş'arilere göre Tanrı, âlemi her an yeniden yaratır. Bu şekilde biz her an yeniden yaratılan olay ve olgularla karşı karşıya kalırız. Ancak bunu biz fark etmeyiz ve bunu bir âlem şeklinde gözlemliyoruz. Aslında olaylar arasında bir sebep sonuç ilişkisi yoktur. Âlemde sebep ile eser sürekli Tanrı tarafından birlikte yaratılır.<sup>13</sup>

Eş'arilerin klasik görüşleri, evrendeki farklı olayları birbirine bağlayan görünüşteki zorunlu nedenselliğin yanıltıcı olduğudur. Onlara göre, bir sebebin bir etkiyi ortaya çıkarmasında gözlemleyebildiğimiz şey, sadece eşyanın halindeki değişimdir. Dolayısıyla sadece gözlemden yola çıkarak sebeplilik düşüncesi ileri sürülemez.<sup>14</sup> Gazâlî'nin

<sup>12</sup> Bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1997, s. 201.

<sup>13</sup> Bkz. Eş'ari, *el-İbane an usuli'd-diyane*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2003, s. 36-37.

<sup>14</sup> Bakıllanî, *Kitabu't-temhid*, nşr.:Richard J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 44 vd; ayrıca bkz. Mehmet Dağ, "İmam el- Haremeyn el- Cüveyni'de Nedensellik Kuramı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

hocalığını yapmış olan Cüveynî tabiattaki nizam ve intizamı âdet kuramı çerçevesinde açıklamış, söz konusu düzenin Tanrı'nın âdetinin bir sonucu olarak meydana geldiğini vurgulamıştır.<sup>15</sup>

Gazâlî'nin de Eş'arilere uyararak Tanrı-âlem ilişkisinde "ikincil sebepleri" inkâr ettiği, dolayısıyla onun da *vesileci* olduğu kabul edilmektedir. Onun vesileci olduğunu iddia edenler özellikle onun *Tehafütü'l-felasife*'deki bazı pasajlarından hareketle bunu ileri sürmektedirler.<sup>16</sup>

Gazâlî'nin ikincil sebepleri reddettiğine dair ileri sürülen pasajlarından biri şudur:

"Tabiatta süre gelen düzende alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (*iktiran*) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında "Bu odur", "O da budur" denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasında bir ilişkide bir zorunluluk yoktur."<sup>17</sup>

Gazâlî bu ifadelerin ardından astronomide, tıpta gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki

---

*Dergisi*, Sayı: 2, Samsun 1982; Yaşar Aydın, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta, Bursa 2002.

<sup>15</sup> Dağ, "İmam el- Haremeyn el- Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", s. 41.

<sup>16</sup> Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 397 vd. Barry S. Morgan, "The Philosophers al-Ghazali, and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous", *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge, Caravan Books, 1997.

<sup>17</sup> Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 165.

olmadığını, bütün bunların Allah'ın ezeli takdiri gereği birbiri ardına yaratılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.<sup>18</sup>

Gazâlî'nin verdiği bir diğer örnek ise pamuk ve ateşin birleşmesi neticesinde pamuğun yanması hadisesiyle ilgilidir.

“...Biz birbirine dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görürüz.; hatta ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Hâlbuki (filozoflar) bunun olabileceğini kabul etmezler. Bu mesele üç aşamada tartışılır. İlk aşama: Karşıt görüşü savunan, yakma fiilini gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateş isteyerek değil, doğası gereği yakıcı (fail) olduğundan yanabilen bir şeye dokunduktan sonra, onun doğal işlevini yapmasına engel olamayacağını iddia etmektedir. İşte bizim reddettiğimiz husus budur. Tam aksine, biz deriz ki: yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır.”<sup>19</sup>

*Tehafüt'te* bu çizgide birçok misal verilmektedir. *Tehafüt* ve diğer eserlerindeki genel anlayışı değerlendiren düşünürlerin büyük çoğunluğu onun Eş'arî ve vesileci olduğunu ileri sürmektedir. Ancak son dönemde bazı düşünürler Gazâlî'nin eserlerindeki bazı bölümleri gerekçe göstererek, onun Eş'arilikten ayrıldığını, dolayısıyla vesileci anlayışı da terk ettiğini iddia etmektedirler.<sup>20</sup>

Michael Marmura'ya göre, Gazâlî'nin argümanlarını tahlil ettiğimiz takdirde, onun sebeplilik ve bilimsel açıklamalara yaklaşımının Eş'arî kelimelerden ziyade, İbn Sina tarafından tesis edilmiş filozofların görüşlerine çok daha yakın olduğunu anlayabiliriz.<sup>21</sup> Binyamin Abrahamov, I. Alon, Frank ve

<sup>18</sup> Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 165.

<sup>19</sup> Gazâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s. 166-7.

<sup>20</sup> Bkz. L. Goodman, Did al-Ghazali deny causality?, *Studia Islamica*, 1978, 41, s. 83-120.

<sup>21</sup> Bkz. M. Marmura, “Al-Ghazali's second causal theory in the 17th Discussion of his Tahafut”, s. 85-112.

Nakamura Gazâlî'nin bütün eserlerinde Eş'ariyye'nin görüşlerinden ayrıldığına dair önemli verilerin olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre, Gazâlî'nin görüşleri bütünüyle yeniden değerlendirilmeye tâbi tutulmalıdır.<sup>22</sup>

Bu düşünürler bunu daha çok *İhya'da* ifade edilen ve mucizelerin imkânını ortaya koymaya çalışan şu bölümden çıkarmaktadırlar:

“...Bununla birlikte biz ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görürüz. Buna göre yüce Allah veya melek ateşle öyle bir nitelik vücuda getirir ki, ateş ateş özelliğini koruduğu halde ısısı o peygamberi etkilemez. Ya da peygamberin bedeninde yarattı nitelik sayesinde ateşin etkisini önler ve bu durum bedeni et ve kemik özelliğinden ayırmaz. Nitekim kendisini talk (amyant gibi bir madde) ile sıvayarak yanan fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediğini görmekteyiz. Ancak böyle bir şeyi görmemiş olan bir kimse bunun olabileceğini kabul etmez. O halde karşıtlarımızın, ilahi kudretin ateşte veya bedende yanmayı önleyen herhangi bir niteliği etkisiz kılacağını kabul etmeyişleri, talk maddesini ve etkisini görmeyen kimsenin onu kabul etmeyişine benzemektedir. Hâlbuki yüce Allah'ın kudretinin eseri olan nice ilginç ve şaşılacak ve şaşılacak olaylar vardır ki, biz onların hepsini görmüş değiliz. Öyleyse neden onların olabileceğine karşı çıkalım ve neden imkânsız olduklarına hükmedelim?”

İlai Alon yukarıdaki ifadeleri göz önüne alarak, Gazâlî'nin kelamcılarının ve filozofların sebeplilik ile ilgili iki zıt görüşünü birleştirmeye çalıştığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Alon'a göre, Gazâlî'nin Tanrı'nın yeryüzüne bir nizam yerleştirdiğini iddia etmesi ve imkânsızlığı kabul etmesi, onun sadece mantıksal

---

<sup>22</sup> Oliver Leaman, “Ghazali and Ash'arites”, *Asian Philosophy*, Volume 1, Number 1, 1996, s. 18.

alandan değil, ontolojik alanda da sebepliliği tasdik ettiği anlamına gelir.<sup>23</sup>

Binyamin Abrahamov, Gazâlî'nin sebeplilik düşüncesini kabul ettiğini iddia etmekte ve onun aşağıdaki pasajını buna gerekçe olarak göstermektedir:

“Belki namaz vakitlerinin bilinmesine yarayan zaman sandığını görmüşsündür. Belki de görmemişsindir sana anlatayım. Bu sandığın yapılması için önce üstüvane (direk) şeklinde içinde biraz su bulunan bir alet gerekmektedir. Suyun içine konulmuş başka içi boş bir aletin de bulunması lazımdır. Bir tarafı bu alete diğer tarafı üstüvanın üstüne konmuş küçük bir kaba bağlı bir ip bulunacaktır. O küçük kaptan bir yuvarlak top ve altında da taş bulunacaktır. Top düşünce tasan vuracak ve ses çıkaracaktır. Sonra üstüvane dediğimiz aletin altından, belirli ölçüde azar azar su inmesi için bir delik açılacaktır. Su alçalınca, su yüzünde bulunan içi boş alet de alçalacaktır. Bu suretle kendisine bağlı olan ipi çekerek topun bulunduğu aleti harekete geçirecek, öylesine geçirecek ki, topun tasan vurmasını sağlayacaktır. Tasa düşecek ve “Tan!” diye ses çıkaracaktır. Her saatin sonunda bir düşecek. İki düşünüş arası, suyun çıkışı ve alçalışı ile hesaplanıp takdir edilecektir. Bu da tabii ki, suyun boşandığı deliğin genişliğini hesaplamakla olacaktır ki bu ancak hesap yolu ile bilinir. Böylece suyun belli bir miktarda damlaması, deliğin genişliğinin belli bir miktarda olmasıyla ilintilidir. Suyun üstünün alçalması, bu miktara bağlıdır. Bu sayede içi boş aletin alçalması ve kendisine bağlı ipi çekmesi ve topun bulunduğu tarafa doğru hareket oluşturması, belli bir ölçüye göre ve azalıp çoğalmayan nedenlerin takdiriyle olmaktadır.”<sup>24</sup>

Abrahamov bu metinden birtakım sonuçlar çıkarmaktadır. Ona göre, Gazâlî, aynı sonuçların ortaya çıkmasını sağlayan birlikte iş gören, tabii olduğu kadar ilahî olan ikili bir sebeplilik

<sup>23</sup> Bkz. I. Alon, “Al-Ghazali on Causality”, *Journal of The American Oriental Society*, 100, 1980, s. 397-405.

<sup>24</sup> Gazâlî, *el-Maksadü'l esna fi şerhi esmaillahi'l-hüsna*, çev. M. Feriştat, Feriştat Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2005, s. 105.



teorisini ileri sürmektedir. Tanrı dünyada meydana gelen her şeyin ilk sebebidir. O sebep etki zincirini yaratmakta ve yürürlükte tutmaktadır. O dünyaya doğrudan müdahale etmemektedir.<sup>25</sup> Abrahamov'a göre, Gazâlî burada iki hareket tarzından meydana gelen iki çeşit sebebi birleştirmektedir. Tanrı İlk Sebep'tir ve O'nun fiili, O'nun anlık iradesinden kaynaklanmaktadır. Diğer sebepler, Tanrı'nın yarattığı ve yürürlükte tuttuğu tabiatlarından gelen bir zorunlulukla olduğu kadar, Tanrı'nın dolaylı eylemi ile harekete geçerler. Bu yüzden Gazâlî din ile felsefe arasında bir uzlaşmayı hedeflediği görünen teistik determinizm teorisini ileri sürmektedir.<sup>26</sup> O bir yandan "hikmet"e işaret eden "hüküm" kelimesini kullanmakta, 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) Gazâlî'nin sebepler arasındaki ilişkide "halaka" ve "tevelleda" fiillerini kullanması, onun etkin gücü sebeplere atfettiği şeklinde görülebilir.<sup>27</sup>

Ancak Abrahamov'un düşüncesini temellendirmek için verdiği örneğin onu desteklemediği kanaatindeyiz. Zira onun ele alıp incelediği yukarıdaki metnin sonunda Gazâlî, verdiği örneğin, daha önce karşı çıktığı filozofların zorunluluk anlayışını ve Mu'tezile'nin nedensellik (*causation*) kuramını onayladığı biçiminde yorumlanmaması gerektiğini özellikle vurguluyor. Gazâlî, Tanrı'nın âdetinin (*habit*) örfî örneklerle tam olarak anlatılamayacağını belirterek şöyle demektedir: "Allah'ın işlerini, adi misallerle anlatmak güç bir şeydir. Misaller, teşbih için verilir.

---

<sup>25</sup> Bkz. B. Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi", çev. Yaşar Türkben, *e-makalat*, Sayı 3, 2009, s. 124 vd.

<sup>26</sup> Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi", s. 124.

<sup>27</sup> Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi", s. 125.

Öyleyse sen misali bırak; maksuda karşı uyanık ol, her türlü temsil ve teşbihten uzak dur.”<sup>28</sup>

Abrahamov, Gazâlî'nin yukarıdaki uyarısını farklı yorumlamayı tercih etmekte, ancak onun değerlendirmesi bağlama uygun düşmemektedir. Ona göre, Gazâlî, yukarıdaki örneği dikkatlice okuyan bir kimsenin, bizim vardığımız neticeye ulaşacağını farkına vardı. Gazâlî'nin örneğin sonunda yaptığı bu açıklamayı onun ihtiyatlı duruşuna bağlamak gerekir.<sup>29</sup>

Frank da Abrahamov'un değerlendirmelerinin paralelinde görüşleri ileri sürmektedir. Ona göre, Gazâlî Tanrı'nın evrende bulunan varlıkların belli bir eğilime, tabiata sahip olduklarını kabul etmektedir. Frank da *el-Maksad*'daki bazı bölümlerden yola çıkarak böyle bir sonuca varmaktadır.<sup>30</sup> S. Hayri Bolay'a göre, Gazâlî, tabii illiyet yerine ilahî illiyeti kabul etmiştir. Ona göre, ancak bu geri planda bir kabuldür. Çünkü Gazâlî önce yakın sebepleri kabul etmektedir. Bununla birlikte o tabii illetlerin kendiliğinden bir fiil ortaya koyamayacaklarını iddia etmektedir. Dolayısıyla Bolay'a göre, Gazâlî âlemde sebep ile sebepli silsilesinin sonsuza dek devam edemeyeceği görüşünü benimsediğinden, geri planda tek bir failin bulunduğunu ve bunun da Tanrı olduğu düşüncesindedir.<sup>31</sup> Bolay'ın Gazâlî'nin Eş'ariliği terk ettiğine dair sarîh bir ifadesine rastlanmamaktadır. Ancak o Gazâlî'nin “alışkanlık” olarak nitelediği neden-etki hadiselerini “adî illet”<sup>32</sup> olarak nitelemektedir.

<sup>28</sup> Gazâlî, *el-Maksad*, s. 108.

<sup>29</sup> Abrahamov, “Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi”, s. 125.

<sup>30</sup> Bkz. R. Frank, *Creation and the cosmic system: Al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg, Carl Winter 1992, s. 83.

<sup>31</sup> Bkz. S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s. 148.

<sup>32</sup> Bolay, *Aristo Metafiziği*, s. 147.

Kanaatimizce Gazâlî'nin Eş'arî anlayışı ve sebepliliği kabul ettiği şeklindeki bir iddiayı ileri sürmek ve bunu Gazâlî'nin kullandığı birtakım kavramlardan, eserlerinin bazı bölümlerinden çıkarmak oldukça zorlama bir yorumdur. Öncelikle Gazâlî'nin kullandığı dilden ve kavramlardan yola çıkarak böyle bir sonuca varamayız. Bilindiği gibi, her düşünür, içinde yaşadığı toplumsal, kültürel koşulların etkisi altındadır. Daha genel bir deyişle, her insan, sahip olduğu kültürel-fikrî bir çerçeve içerisinde doğmaktadır.<sup>33</sup> Her düşünür yeni kavramlar ortaya koyduğu gibi, eski kavramları da farklı anlamlarda kullanmaya devam etmektedir. Bu bir anlamda kaçınılmazdır. Ortaçağda yaşayan bir düşünürün bu dönemin terminolojisini görmezlikten gelmesi düşünülemez. Leaman'ın belirttiği gibi, Gazâlî'nin yazdığı zamanlarda İbn Sina'nın kullandığı dil seçimli bir felsefî dil değildir. Aksine bu dil o dönemde düşünürlerin kullandığı dildir.<sup>34</sup> Şayet Gazâlî felsefe üzerine değerlendirmelerde bulunmak istiyorsa bu dili kullanmamak gibi bir seçeneği olamazdı. Eğer o bu dili kaldırıp ve yerine tercih edilebilir ifade şekilleriyle başka bir dil koymaya çalışsa bile, değiştirmeden önce ilk dili kullanmak zorundadır. Leaman bu durumu seyir halindeki bir gemiyi tamir eden bir kimsenin durumuna benzetmektedir. O kişi eski kalasları bütünüyle kesip atamayacaktır, çünkü o zaman gemi batır, bu yüzden o kalasları birbirleriyle değiştirmek zorundadır. Yani yeninin eskinin yerine koyma sürecinde eskiyi kullanmak durumundadır.

Şüphesiz Gazâlî çok yönlü bir düşünürdü. O bir taraftan ülkenin bozulmuş siyasi yapısını düzeltmeye çalışmakta, diğer tarafta halka İslâm'ın temel prensiplerini öğretmeyi gaye

---

<sup>33</sup> Doğan Özlem, *Tarihselci Bilim Felsefesi Açısından Bilim*, Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi içerisinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 119.

<sup>34</sup> Leaman, "Ghazali and Ash'arites", s. 25.

edinmekteydi.<sup>35</sup> O belli eğitim seviyesindekilere rahat anlaşılabilen eserler kaleme alırken, bunun yanı sıra ağır kelamî ve felsefî tartışmalara dair görüşlerini de ortaya koyan eserler de yazmaktadır. Bir taraftan toplumu düzeltmeyi, diğer taraftan ilimleri canlandırmayı gaye edinen bir düşünürün bütün bunları sadece bir ekolün görüşlerine kendisini hapsederek yapmasını beklemek doğru değildir. Ancak bu, onun Eş'arî geleneği ve sebepliliği terk ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Zaten o yer yer yanlış anlaşılabilir kavramlar kullandığı zaman bizzat kendisi bu sözlerin yanlış anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla onun zaman zaman felasifenin kullandığı “sebepliliği”<sup>37</sup> “tabiat” vb. kelimeleri kullanmış olması, onun sebepliliği terk ettiğinin değil olsa olsa kendisini dar bir çerçeveye hapsetmeyen, gerektiğinde meramını anlatmak için muhaliflerinin dilini bile kullanmaktan çekinmeyen, takıntısız bir düşünür olduğunu gösterir.

Mübahat Türker Küyel'in belirttiği gibi, Gazâlî'nin reddettiği şey illele eser arasındaki bağ değil, bu bağdaki zaruret iddiasıdır. Cisimler tabiatları gereği zaruri değil mümkündür.<sup>38</sup> Gazâlî, İslami bir terminoloji içerisinde Aristotelesçi aksiyomları kullanarak, sebebin zorunlu olduğunu söyleyen felsefî doktrinleri reddetmekle birlikte, sebep ile sonuç arasındaki birlikteliği kabul etmektedir.<sup>39</sup> Küyel'in ifade ettiği bu düşüncelerin Gazâlî'nin konuyla ilgili yaklaşımını oldukça iyi bir şekilde yansıttığı görülmektedir.

<sup>35</sup> Bkz. W. M., Watt, *Müslüman Aydın*, çev. Hanefi Özcan, İzmir 1989.

<sup>36</sup> Bkz. Gazali, *el-İktisad fi'l itikad*, haz. İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1962, s. 26; *el-Maksadü'l esna fi şerhi esmaillahî'l-hüsna*, çev. M. Ferhat, Ferhat Yayınları, İstanbul 2005, s. 108.

<sup>37</sup> Gazali, *el-İktisad fi'l itikad*, s. 26.

<sup>38</sup> Türker, *Felsefe Din Münasebeti*, s. 75.

<sup>39</sup> Goodman, “Did al-Ghazali deny Causality?”, s. 83-120

Sözün özü, Gazâlî'nin sebeplilik ile ilgili, özellikle *Tehafüt* dışındaki eserlerinde evrenin işleyişi ile ilgili olarak, hâdiseler arasında belli ölçüde neden-eser ilişkisini kabul etmektedir. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken husus, bu ilişkinin eşyanın kendisinden kaynaklanmadığını, bunu sağlayanın tabiatüstü bir güç, yani Tanrı olduğudur. Artık burada tabî illiyetin yerini ilahî illiyet almaktadır.

Gazâlî'nin mensup olduğu Eş'arî ekolünü ve vesileci anlayışı terk ettiği iddiası ileri sürmek, onun belli eserlerinin belli bölümlerini alıp bu yolla bütün Gazâlî sistemi ile ilgili bir hükme varmaktır. *Tehafüt'te* onun eşyanın tabiatından kaynaklanan nedenselliği reddettiği son derece açıktır. Bu yüzden diğer eserlerdeki bazı farklı anlaşılabilir hususları bu ifadeler ışığında anlamamızın daha uygun olacağı, bu yüzden Leaman'ın değerlendirmelerinin yerinde olduğu görülmektedir. Gazâlî değişik eserlerinde yer yer sebepliliği kabul ettiği şekilde anlaşılabilir bölümler, terimler bulunsa da, o mensup olduğu Eş'arîliğin, dolayısıyla Ehl-i Sünnet geleneğine özünde bağlı kalmıştır.