



GAZÂLÎ'NİN MANTIK VE DİNİ OLMAYAN İLİMLERE BAKIŞI*

Michael E. MARMURA / Çev. İbrahim ÇAPAK**

Anahtar Kelimeler: Mantık, Farabi, Gazali, İbn Sina, Eş'ari, kıyas, önerme, burhan.

Diğer şeyler arasında, Gazâlî'nin (ö.1111) dini ve entelektüel kariyeri, onun bağlı olduğu Eş'ari kelim okulunun tarihini dönüm noktasını oluşturur. Bu okul, dönemin önde gelen kelim ekolü olan Mutezile'nin bir mensubu olarak kariyerine başlayan fakat daha sonra Mutezilenin temel prensiplerine aykırı bir teoloji ortaya koyarak geliştiren Eş'ari (ö.324/935) tarafından kurulmuştur. Halefleri yoluyla Eş'arilik, yavaş yavaş hakim kelim okulu olma gücünü elde etmiştir.

Gazâlî'nin bilim ve mantığa¹ yaklaşımı, ancak bu okulun onaylayıp geliştirdiği atomculuk ve vesileciliğin (okkazyonalizm) arka planını anlamakla mümkün olabilir. Eş'ariler, tabii neden fikrini yani bir şeyin, mahiyet veya özünden doğan/çıkan eylemleri olduğunu, inkar etmelerinden dolayı dikkat çekmişlerdir. Onlar fiilin (eylemin) iradi bir güce bağlı olduğunu ileri sürerek, nedensel etkinin sadece ilahi iradenin elinde olduğu vesileci görüşü kabul ettiler. Ayrıca Aristoteles'in sonsuzluk ve potansiyel olarak maddenin sınırsız parçalara bölünebileceğini ileri süren teorisini reddettiler, bunun yerine mümkün atomlar ve arazlar teorisini kabul ettiler. Onlar bunların yoktan var edilip cisimleri meydana getirmek için terkip edildikleri ve İlahi fiiller (divine action) tarafından varlığın gelip geçici ömrü içerisinde bir arada tutulduklarını ileri sürdüler. Tabiatın tek düzenliğini oluşturan bu olayların düzenli olarak cereyan etmesi, bu

* Bu makale 1975 yılında yayınlanan *Essays On Islamic Philosophy and Science* adlı eserde "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic" ismiyle bulunmaktadır.

** Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Mantık Anabilim Dalı, Arş.Gör.Dr.
capakibrahim@hotmail.com

¹ Bu tutumun genel ifadeleri için, bk. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. M. Bouyges (Beirut, 1929) s. 9-13, 14-17, 268-71. Bu eser, dipnotlarda TF şeklinde kısaltılarak verilecektir.

nedenle doğal zorunluluktan değildir: o, basit anlamda İlahi irade tarafından keyfi olarak takdir edilmiş bir adet veya gelenektir. Sonuç olarak, bu tekdüzeliğin bozulması, yani mucizevi olayların olması imkansız değildir.

Bu metafiziğin arkasındaki temel teolojik nedeni, yani İlahi kudret kavramının savunulmasını anlamak zor değildir. Bununla birlikte biz burada, Eş'ari teolojisinin (kelam) ayrıntılarıyla, theodise ve İlahi sıfatların tabiatıyla ilgili spesifik doktrinlerle ilgilenmeyeceğiz. Gazâlî'nin bu doktrinleri yeniden ifade etmede, belli bir yönetsel berraklık ve canlılık getirme dışında yeni sayılabilecek katkısı az olmuştur. Onun Eş'ariliğe en önemli katkısı başka yerde aranmalıdır. Bu katkı, Gazâlî'nin Eş'ariliğin ortaçağ İslam filozofları tarafından açıklanan metafizik ve diğer bilimlere ilişkin konumunu belirlemede yüklediği görevde yatmaktadır.

Bu konumun belirlenmesi, Eş'arilik açısından şiddetle gerekliydi. On ve on birinci yüzyıl, birbirleriyle ilgili iki muhteşem felsefi sistemin doğmasına şahitlik etmiştir; bunlar Farabi (ö.950) ve İbn Sina'nın (ö.1037) sistemleridir. Adı geçen filozofların metafiziği, nihayetinde Aristo ve Platon'dan türemiş zorunlu (necessitarian) ve südürücüydü. Onlar, temelde Platoncu siyaset felsefelerinde Kur'an'a metaforik anlamlar yüklemek suretiyle kendi metafizik sistemlerinin Tanrısı ile Kur'an'ın Allah'ını aynileştiriyorlardı. Böylece bu aynileştirmenin Müslümanlar için ne kadar doğru ve meşru olduğu sorunu ortaya çıktı. Üstelik bu iki filozofun yazdıkları mantık, matematik ve fiziği kapsamlı bir şekilde içeriyordu. Fanatik dindarlar böyle seküler, "yabancı" bilimleri, muhtemelen İslami öğretiye aykırı bularak kınıyorlardı. Ya bu bilimler kanıtlanabilir doğrular ise? Böyle kınamalar temelin zarar görmesine yol açmaz mıydı? Tamamen olmasa da, bu bilimlerin her birinin din üzerinde fiili etkisi ne orandaydı? İşte Gazâlî'nin *Tebâfü'ttî'l-Felasife* ve ilgili diğer çalışmalarında ele aldığı böyle sorulardı.

Gazâlî'nin böyle soruları cevaplamada kullandığı kriter, kesin ispatlanabilirliktir (demonstrability). Sonuçları açıkça doğru olmayan ve kutsal kitabın lafzî (literal) ifadeleriyle çelişen her bilim reddedilmelidir. Diğer taraftan, kesin ispatlanmış bir şekilde doğru olan bir şey kutsal kitabın lafzî ifadeleriyle çelişiyorsa, ikincisi mecâzî (metaforik) olarak yorumlanmalıdır. Gazâlî, ortaçağ düşünürlerinin ekseriyetinin Allah'ın bizzat çelişik olan bir şeye hükmetmeyeceği şeklindeki rasyonalist görüşü paylaştı. O, İslam filozoflarının ana metafizik görüşlerinin kesin burhanî ispatın şartlarını yerine getirmede başarısız olduğunu detaylı bir şekilde göstermeye çalıştı. Onların bir kısmı hakikatten birbirleriyle çelişmekteydi. Ayrıca bu doktrinler, Gazâlî'nin anladığı

anlamda kutsal kitabın diliyle veya kastettiği ile uyuşmadığı için Gazâlî, filozofların çoğunu bidat, diğer bir kısmını da küfür ile mahkum etti.

Metafiziğin tersine, Gazâlî matematiği ispatlanabilir hakikat olarak kabul etmektedir. Ancak o, matematiğin dini meselelerle ilgisinin olmadığını ve de filozofların iddia ettiklerinin tersine onun metafiziği anlamak için zorunlu bir çalışma olmadığını iddia etti.²

Bizi en çok ilgilendiren mantık ve fizik bilimleridir. Göreceğimiz gibi Gazâlî filozofların mantığının doktrinsel, tarafsız bilgi aleti olduğunu ve dini savunmada avantaj sağlayabileceğini ileri sürmektedir.³ Onun tabii bilimlere bakışını anlayabilmek için, Aristoteles'in varlık sınıflandırmasında (scheme of things) tabiat bilimleri içine dahil edilen psikolojiyi, tamamen fiziksel bilimlerden ayırmak gerekir. *Tebahüt*'te Gazâlî, İbn Sina'nın bedenini yeniden dirilmesini inkar eden bireysel ruhun ölümsüzlüğü doktrinini, küfre yol açtığı suçlamasında bulunarak, onun psikolojisini çürütmeyi üstlenir.⁴

(Bununla birlikte Gazâlî'nin diğer eserlerinde, bu doktrine daha az karşı çıktığı ve genel anlamda İbn Sina psikolojisinin onun üzerinde önemli etkileri olduğunu, eklemek gerekir.) Gazâlî'nin tabiat bilimlerine karşı tutumuna baktığımızda, burada açık bir tutarsızlıkla karşılaşmaktayız. O, fiziksel bilimlerin açık ve kesin olduğunu ileri sürer, ancak *Tebahüt*'ün on yedinci meselesinde, Aristoteles'in burhanî (demonstrative) biliminin temel taşı olan zorunlu nedensellik ilişkisi prensibini eleştirerek reddeder. Göreceğimiz gibi Gazâlî, bu probleme yeni bir çözüm getirmeye teşebbüs eder; dönemin bilimsel metodunun geçerli ilkeleri ile kendisini adadığı vesileci arasında bir uzlaştırma. Bu teşebbüs şimdi ele alacağımız, mantıkla ilgili eserlerinde geniş bir şekilde yer almaktadır. Bu eserler onun, filozofların seküler bilimlere karşı tutumunu her şeyden daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gazâlî, bir kısmı müstakil bir kısmı da daha geniş çalışmaların bölümleri olan birçok mantık eseri yazdı.⁵ Bunlar büyük oranda İbn Sina mantığının

² TF, s. 14, 15.

³ TF, s. 15, 16.

⁴ TF, s. 297, 376.

⁵ Bu şunları içerir: (1) *Mekâsıdu'l-Felasife*'nin ilk bölümü; (2) *Mi'yâru'l-İlm*; (3) *Mihakkü'n-Nazar*; (4) *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*; (5) *el-Mustesfâ min 'İlmi'l-Uşûl*'ün ilk bölümü. *el-İktisâd*'daki mantıkla ilgili özet tartışmalara da dikkat çekilmelidir. el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, ed. İ.A. Çubukçu ve H. Atay (Ankara, 1962), s. 15-20. Bu eserlerin kronolojisi için bk. G.F. Hourani, "The Chronology of Ghazali's Writing", JAOS 79 no.4 (Ekim-Aralık, 1959): 225-33.

temelleri ile ilgili açıklamalardan ibarettir. Onlar, Gazâlî'nin, fikhî ve kelamî muhakeme ile ilgili örnekler vererek bu mantığı Müslüman din alimleriyle ilişkilendirmeye çalıştığı, daha yüksek bir sistemin, halkın benimseyebileceği şekle sokulmasıyla ilgili eserlerdir. Çünkü Gazâlî, İbn Sina mantığını benimseyerek bu eserlerini yazmış ve kelamcı arkadaşlarını mantığı kabul etmeye zorlamıştır. Ayrıca Gazâlî'nin bu çalışmaların bir kısmını, konuyu öğrenirken kendi öğrenimi için yazdığına dair işaretler de var. Onu mantığı kabul etmeye sevk eden kelamî sebepler ne olursa olsun o, mantığa samimi bir ilgi duymuştur. Bu zihni meşguliyet, mantığın onu çok etkileyen filozofların bir disiplini olduğunu gösterir.

Bu bilimsel eserler, Gazâlî'nin Eş'arilere mantığın cazip ve kabul edilebilir olduğunu göstermek için çeşitli araçlar benimsediğini göstermektedir. Bunların bazılarını başka yerde ele aldık,⁶ fakat burada biz, Gazâlî'nin mantığı geliştirme çabasının temelini oluşturan iki ana tez ile ilgileneceğiz. Ancak, bunlara dönmeden önce, Gazâlî'nin en önemli çalışması yani, onun *Kıstasü'l Mustakim* (*The Just Balance*)'de kabul ettiği argüman/delil hakkında bir şeyler söylemek gerekir. Gazâlî ve doğru bilginin kaynağının sadece masum imam olduğuna inanan bir Şii Talimi arasında geçen, hararetli bir diyalog formunda yazılmış olan bu müstakil çalışma, mantığın kaynağının İlahi olduğunu öne sürer. Burada Gazâlî, Kur'an'ı "ölçütün" argümanların doğruluğunu test eden bilgi ölçütü olduğunu ileri sürerek, onu Stoa'nın şartlı kıyasları ve Aristo kıyasının üç şekli ile özdeşleştirir. Gazâlî, bunu açıklarken, Kur'an'ı argümanları analiz eder ve onların bu kıyas şekillerine sahip olduğunu gösterir. Kısaca, Gazâlî filozofların mantığını kutsallaştırır. Fakat bu, mantığın doktrinsel tarafsızlığını reddetmek demek değildir. Mantık, sadece bilginin aleti, "ölçütü" olarak kalır ve bu ölçüt tabii olarak tarafsız olmalıdır. Fakat bu tarafsızlık, yani ölçütün doğruluğu, şimdi vahiy tarafından da garanti altına alınmaktadır.⁷

Bütün bunlarda Gazâlî ne kadar samimidir? Bir kimsenin onun savunmasında söyleyebileceği birçok şey vardır. Bütün bilgilerin nihai ilkelerinin önce basiret sahiplerince sezileceği ve daha sonra başkalarına öğretiliceği görüşü, İbn Sina tarafından dile getirilen felsefi bir görüştür. Ayrıca bu, İbn Sina'nın akli ilham/sezgi ile makulatin tümü veya ekseriyetinin doğrudan sezilmesi ile özdeşleştirdiği, aynı bağlamda dile getirilir.⁸ Böylece Gazâlî'nin, İbn

⁶ Bk. Yazarın, "Ghazali's Ethical Premises" adlı makalesi, *The Philosophical Forum*, I, sayı 3 (1959): 393-403.

⁷ el-Gazâlî, *el-Kıstâsü'l Müstakîm*, ed. V. Chelhot (Beyrut, 1959), s. 45, 46.

⁸ *Avicenna's De Anima*, ed. F. Rahman (Oxford, 1958), s. 249.

Sina'nın nübüvvet (prophecy) teorisi ile asli anlaşmazlıkları olduğu doğru ise de⁹ Gazâlî, onun bu yönünü reddetmez, tersine gerçekte onu onaylar.¹⁰ Bu nedenle onun mantıksal argümanın prensiplerini ve temel yapılarını vahiyde araması tabii olmalıdır. Fakat bu argüman Gazâlî'yi ister aklasın ister aklamasın, onu eleştirenlerin bir kısmı, *Kıstas*'ta ifade ettiği fikirlerden etkilenmemiştir. Bundan dolayı Hanbelilerin gözde hukukçusu İbn Teymiye (öl. 1328) şöyle demektedir:¹¹ “Bundan daha ilginç olanı Gazâlî'nin mantığı peygamberlerin öğrettiklerine dayandırdığı *el-Kıstas'ül-Mustakim* adında bir kitap yazmasıdır. O, mantığı sadece Aristoteles'in kitaplarından öğrenmiş olan İbn Sina'dan öğrendi.”

Şimdi Gazâlî'nin mantıkla ilgili eserlerinde savunduğu iki ana teze dönelim. Birincisi; filozofların mantığı, kalamcıların daha önce kullandığı mantıktan, sadece kullandığı terimler ve ayrıntılarda farklıdır. İkincisi ise filozofların mantığı bilgi için sadece bir alettir, herhangi bir felsefi görüşe veya doktrine hasredilmiş değildir. Bu her iki görüş de *Tebafüt*'ün girişinde ifade edilmektedir ve *Tebafüt* kısmen ikincisini savunmaya yöneliktir, çünkü Gazâlî bile bile filozofların mantık terminolojisini ve akıl yürütme yöntemlerini, onların kendi doktrinlerini çürütmek için kullanır. Fakat belki de bu tezler, en güzel şekilde Gazâlî'nin yazdığı *el-Munkız Mina'd-Dalâl*'deki şu ifadelerle zikredilmiştir:¹²

Filozofların mantık bilimlerinin, olumlu veya olumsuz bakımdan dinle bir ilgisi yoktur. Onların yaptıkları, delillerin ve kıyasların metotlarını, burhanın (kıyas) öncüllerinin şartlarını ve bu öncüllerin nasıl tertip edileceğini, doğru tanımın şartlarını ve onun oluşum tarzını (nasıl takip edileceğini) incelemekten başka bir şey değildir.

Onlar sadece tanımlardan elde edilen kavrayışı ve burhandan (demonstration) elde edilen tasdik bilgisi olduğunu doğrularlar. Bunda inkar edilecek bir şey yoktur. Bu kalamcılarının ve ilim erbabının kendi delillerini ele alış tarzında zikrettikleri şeylere

⁹ Bk. Yazarın “Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'rite Theology” adlı makalesi, *The Seed of Wisdom*, ed. W.S. McCollough (Toronto, 1964), s. 159-78.

¹⁰ *TF*, s. 272-76; el-Gazâlî, *Mîzânü'l-'Amel*, ed. S. Dünya (Kahire, 1964), s. 207. W. Montgomery Watt “The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali,” *JRAS* (1952): 24-45'de *Mîzân*'ın bölümlerinin uydurma olduğunu ileri sürer, s. 38 de Gazâlî'nin nübüvvet ile ilgili ifadelerini, eserin tarihini belirleme ile ilgili argümanın bir parçası olarak kullanır. İtiraf etmek gerekirse, *Mîzân* problemlidir, özellikle de Gazâlî, Eşarilik'ten Aristocu ahlâk teorisine dönmüş gibi görünüyor. Her şeye rağmen, bize göre bu çalışmanın parçaları olan Watt'ın argümanları güvenilir olmayıp, bir sonuca götürmez.

¹¹ İbn Teymiye, *er-Redd alâ'l-Mantıkîyyîn*, ed. S. Nadvi (Bombay, 1949), s. 15.

¹² el-Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, ed. F. Jabre (Beyrut, 1959), s. 22.

benzer. Filozoflar sadece ifade şekillerinde, ıstılahlarda, daha ayrıntılı olarak ele aldıkları tanım ve tasniflerde (classifications) onlardan ayrılırlar.

O halde bu iki tezi ileri sürmede Gazâlî ne kadar haklıdır? Birincinin göz önünde bulundurulması – ki bu tezde felsefe ve kelam mantıkları arasındaki farklar önemli değildir – Eş’ari mantığının önemli bir bölümü olan yaratılmış (created) bilgi doktrininin yeniden incelenmesini gerektirir. Eş’arilere göre bilgi ya ilahi ve sonsuz (eternal) ya da insani ve yaratılandır. Bizi ikincisi ilgilendirmektedir. Yaratılmış bilgi, sırayla iki kategoriye ayrılır: (1) İcbarî veya zorunlu; (2) Nazari yada “müktesep”.¹³

Birinci tür bilgi, Allah tarafından doğrudan bizde meydana getirilen ve bizim onu kabul etmek zorunda olduğumuz bilgidir. Bu bilgi türü şunları içerir (a) apaçık hakikatler, üçüncü halin imkansızlığı gibi; (b) etrafımızdaki dünyanın çeşitli duyularla doğrudan elde edilen bilgisi; (c) kendini tanıma ki, bu fiziksel ve psikolojik durumumuzun ve kendi varlığımızın bilgisidir; (d) tevatür, (wide transmission), bu da çok sayıda birbirini doğrulayıcı rivayetlerden elde ettiğimiz özel olayların veya coğrafi yerlerin bilgisidir.

Diğer taraftan nazari veya müktesep bilgi, zaruri bilgiden elde edilen bilgidir. Bu bilgi de aynı şekilde bizde Allah tarafından yaratılır, fakat müktesebe eşlik eden “kuvve (power)” ile birlikte meydana geldiği için zaruri bilgiden farklıdır. Bu kuvve ister bu tür bilginin elde edilmesinde bir rol oynasın, isterse sadece kesble birlikte bulunsun muğlak Eş’ari kesb öğretisinin açıklanmasında bir tartışma noktasıdır. Nazarın bu faaliyetinin metafiziksel açıklaması, ne olursa olsun, burada önemli olan husus, olağan sağduyu düzeyinde onun istidlali bilgiyi ifade ediyor olmasıdır. Her şeyden önce nazari bilgi, sebebin sonuçtan çıkarılmasını içerir. Hatırlanmalıdır ki Eş’ariler, oldukça farklı olan, her geçici olayın bir sebebinin olması gerektiği prensibini değil, tabîi veya asıl nedenin zorunlu bir sonucu gerektirdiğini ileri süren teoriyi inkar ettiler. Onlar Allah’ın varlığını kanıtlamak için argümanlarını bu prensip üzerine kurdular. Bununla birlikte illetin, nazarda kullanılan İslam hukukundaki akıl yürütmeye paralel bir başka kullanımı vardır, ki bu da analogik argümanlarda kullanılan illettir.

¹³ Bk. el-Bâkîllânî, *K. ed-Tembîd*, ed. R. J. McCarty (Beyrut, 1957); W. Montgomery Watt, “The Logical Basis of Early Kalam,” *Islamic Quarterly* 6, sayı 1-2 (Ocak-Nisan, 1961): 2-10; 7, sayı 1-2 (Ocak-Haziran, 1963); 31-39. Anlaşılsın diye Eş’ariliğin zorunlu bilginin tasnifi ile ilgili sıralamayı değiştirdik. Mesela Bakillani, zorunlu bilginin altı yol ile elde edileceğini ileri sürer, beş tanesi beş duyu ile elde edilenlerdir. Biz bunları (b) kategorisi altında sınıflandırdık. el-Bâkîllânî’nin altı yolu, bizim (a), (c) ve (d) olarak sınıflandırdığımız kategorileri içerir.

Argümanın bu formu, aralarındaki benzerliklerden dolayı biri için verilen hükmün diğeri için de verilmesi gerektiğini içeren “görölmeyeni görölene indirgemek” (redd al-ghaib ila al-shahid) olarak ifade edilir.¹⁴

Fakat Aristoteles ve Stoacı kıyas çıkarımları hakkında ne denebilir? Bir kimsenin tesadüfen Eş’ari’nin eserlerinde Aristoteles’in kıyas şekline uygun olan argümanlarla karşılaşması fazla bir şey ifade etmez. Çünkü burada problem, onların kurallarına tam uygun olarak böyle çıkarım şekillerini bilinçli bir şekilde kullanılıp kullanmadıklarıdır ve buna verilecek cevap olumsuzdur. Aynı durumda Stoa’nın bitişik şartlı kıyasının, her ne kadar bunun hakkında daha az pozitif olsak da, iki modu olan *modus ponens* ve *modus tollens*’e uygun olması için de geçerli gibidir. Kısaca ifade etmek gerekirse bu, Gazâlî’nin kendi yolunu açıklamak için *Tebafüt*’te ortaya koyduğu akıl yürütme şekillerinden biridir.¹⁵ Bu durum, “veya” bağlacının özel anlamda kullanıldığı Stoa’cı kıyasın ikinci şeklinden, yani ayrık şartlı kıyaslardan oldukça farklıdır. Bu, kelam literatüründe bulunan argümanların en çok kullanılanıdır ve kelamcıların onu, kurallarının tamamen farkında olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Gerçekte, onlar bunun için *sebr ve taksim* kavramlarını kullanmışlardır.¹⁶

Bilginin zorunlu ve nazari olarak bölünmesindeki dikkat çekici olan husus, bu ayırımın filozofların kıyasın *madde* ve *formu* arasındaki ayırımına benzemesidir. Kıyasın maddesi, kendi öncüllerinin epistemolojik statüsünü içerir; form ise geçerli çıkarım kurallarıdır. Formel yön göz önünde bulundurulduğunda, filozofların mantığı içerik bakımından daha kapsamlıdır. Mesela Gazâlî’den önce Aristoteles’in şekilleri (figures) “nazara” dahil edilmiyordu. Filozofların mantığı aynı şekilde analojik akıl yürütmenin daha kesin formülasyonlarını içerir, mesela Farabi, Aristoteles’in kıyasının birinci şeklini kısaltır ve muhtemelen onu takip eder; ki Gazâlî de kendisini takip eden kelamcıları bunu kabul etmeye teşvik etmiştir.¹⁷ Fakat filozofların mantığında “nazar”la çatışacak bir şey yoktur, bu nedenle Gazâlî, en azından ikisinin arasındaki ayırımın önemli olmadığını ileri sürmede haklı görülebilir.

Argümanların öncüllerinin statüsüne gelince, öncelikle Gazâlî’nin, kendi tezlerinde çok daha haklı olduğu görölmektedir. Çünkü biz Eş’ariliğin tevatürü

¹⁴ el-Gazâlî, *Mi’yârü’l-’İlm*, ed. S. Dünya (Kahire, 1961), s.165 vd. Bu eser *MI* şeklinde ifade edilecektir.

¹⁵ *TF*, s. 82-83; 304-305.

¹⁶ *MI*, s.156; el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*, iki cilt. (Kahire, 1937), I: 27.

¹⁷ Bkz. 14 numaralı dipnot. Farabi’nin formülasyonu için bk. N. Rescher, *Al-Farabi’s Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics* (Pittsburgh, 1963), s. 36-37, 43-44, 93-95.

dışlamayan icbarî veya zorunlu kategorilerin içerdiği bütün bilgi tiplerinin İbn Sina'nın burhanî öncüllerinin kategorisinde içerildiğini görürüz.¹⁸ Fakat bununla tersi doğru değildir. Bu durum her şeyi değiştirir. Aynı şekilde İbn Sina, tecrübe ve hadsiyyata dayalı önermelerin sınıfını da burhanî öncüllere dahil eder. Şimdi göreceğimiz gibi, bunlar İbn Sina mantığının kesinliği tabii zorunlu tesir edici nedensellik teorisinden çıkarılan, diğer bir ifadeyle Eş'ari vesileciğin tamamen karşı olduğu teoriden çıkarılan öncüllerdir. Burada Gazâlî'nin sadece birinci tezi değil, ikinci tezi de problemlidir.

Gazâlî'nin ikinci tezi, yani filozofların mantığının tarafsızlığını iddia eden tezi aslında, argümanların öncüllerini içerdiği için Aristocu burhanî bilimlerin tarafsızlığını da belirtmektedir. Bir kimse Aristocu nedensel metafizikleri tasdik etmeden, Aristocu bilimi tasdik edebilir mi? Bu nedensel soru (causal question) çok açık bir şekilde, yukarıda zikredilen ve daha sonra kendisine dönülecek olan hadsî (intuited) ve tecrübî (class of tested) öncüllerle ilgilidir. Fakat o aynı zamanda empirik öncüllerin epistemolojik olarak a priori sınıfıyla alakalıdır. İbn Sina tarafından mahsusat olarak adlandırılan bu öncüller, duyularımız tarafından hemen algılanan, dünyada etrafımızda bulunan tikellerin bilgisiyle alakalıdır.

İbn Sina'nın Aristocu burhanî mantığında, bu öncüller sınıfı sıradan, nedensel algı teorisine dayanır. İbn Sina'ya göre, uygun şartlar bulunduğunda kişi kendisinin dışındaki tikellerin kesin bilgisini duyularıyla elde edebilir. Mesela görme algısında bu şartlar, görme algısının uygun fonksiyonlarını, ışığın varlığını, objenin yakınlığını ve arada engellerin olmasını gerektirir. Esas gerekli olan şart, duyu organını etkileyen objenin tabii nedensel gücüdür (kuvve).

Burada İbn Sina ile Eş'arilerin mantığının karşılaştırılmasında can alıcı nokta Eş'arilerin de aynı şekilde duyu algılarından elde edilen bilginin kesinliğini kabul etmesidir. Onlar duyularımızı etkilediği söylenen her tabii nedensel gücü yalanladıkları halde bunu nasıl yapıyorlar? Aynı şekilde Gazâlî'nin bazı açık iddialarının altını çizerek,¹⁹ eğer onların pozisyonlarının mantığını vurgularsak, onların algıdan elde edilen kesin bilgi ile ilgili söyledikleri, aşağıdaki şu sonuca götürür: Kötü niyetli (malevolent) değil, kerim olan ve böylece aldatici olmayan Allah, alışlagelmiş şekilde tabiatın işlemlerini öyle irade etmiştir ki, tabiatta bulunan her nedensel sahip olmayı dışarıda tutarak İbn Sina'nın söylediklerine karşılık gelen şartları yarattığında, insanda objenin kesin bilgisini de aynı anda yaratır. Diğer bir ifade ile bilgi ve onun objesi direkt nedensel bağ

¹⁸ İbn Sina, *el-İşârât ve't Tenbîhât: I, Mantık*, ed. S. Dünya (Kahire, 1953) s. 389 vd.

¹⁹ *TF*, 280 vd. Ayrıca bk. el-Bâkîllânî, *K. ed-Tembîd*, 11, bölüm 15.

olmamakla beraber bir arada bulunan iki olaydır. Onlar sadece Allah'ın sebep olduğu bu iki şeye dolaylı olarak bağlantılıdır.

Eş'arilerin algılama ile ilgili bu anlattıkları, gerçekten Gazâlî'nin benzer vesileci çizgide yeniden yorumladığı tecrübe ve hadse dayalı öncülleri ele alış tarzı için anahtardır. İbn Sina mantığında, öncüllerin bu son sınıfı tabiattaki düzenli olaylarla ilgilidir. Tecrübeye dayalı öncüllerde aradaki bağlantı tamamen gözlemlenebilir. Böylece mesela, "her ne zaman ateş pamuğa dokunursa, pamuk yanar" öncülünün kesinliğine ateş ile pamuğun bir arada olmasının tekrarlanarak gözlemlenmesi ve pamuğun yanmasıyla ulaşabiliriz. Sezgiye dayalı öncüllerdeki bağlantı düzenli bir gözleme bağlı olmasına rağmen, tamamen gözleme dayalı değildir. Bu nedenle İbn Sina güneş ve ayın düzenli hareketlerinin gözlemlenmesinden, ayın ışığını güneşten aldığımızı sezdiğimizizi öne sürer.²⁰ Bu çıkışı biz direkt olarak gözlemleyemeyiz. Buna rağmen, her iki öncülün sırayla düzenli bir şekilde gözlemlenmesi, onların doğru olduğunun kesinliğini elde etmenin gerekli bir şartıdır. Fakat bu yeterli bir şart değildir. İbn Sina, sadece gözlemin zorunlu nedensel bağı değil, bir arada olmayı ispat ettiği husus üzerinde de Gazâlî'den daha fazla ısrar eder. Gözlemlerle beraber o, eğer geçmişteki düzenlilik tesadüfi olsaydı, sürekli devam etmezdi şeklinde gizli/örtük bir akli argümanın var olduğunu ileri sürer. Gazâlî, buradan düzenliliğin önemli olduğu ve tabiattaki şeylerin asli nedensel özeliğinden kaynaklandığı sonucuna varır.²¹

²⁰ İbn Sina, sezgiyi (el-hads) kıyasın orta terimiyle elde edilen zihnin bir faaliyeti olarak kabul eder. Örnek olarak bk. *İbn Sina'nın De Animası*, 249. O, *Mantık*'ta sezgiyi "orta terimle elde edilen zihnin bu bölümünün hareketinin mükemmelliği" olarak zikreder. Şöyle yazmaya devam eder: Bunun bir örneği, kişinin ayı gözleyerek ve ayın güneşle olan durumuna göre ışık verdiği sonucuna ulaşmasıdır. Dolayısıyla, zihin hemen orta terimi, yani ayın ışığının sebebinin güneş olduğunu kavrar." İbn Sina, *eş-Şifâ, Mantık V; Demonstration*, ed. A.E. Afifi (Kahire, 1955), s. 259; ayrıca bk. s. 64. Burada zihnin kendi kendine orta terimi kavrama gücü *fitriyat* olarak zikredilir.

İbn Sina, *İşârât*'ta şöyle yazar: Tecrübi öncüllerle aynı doğrultuda giden öncüller arasında sezgiye dayanan öncüller yer alır. Bunlar, kendileriyle ilgili verilen hükmün temeli ruhun, şüphenin ortadan kalktığı ve zihnin ikna olduğu, çok güçlü bir sezgisine dayanan önermelerdir....Bizim, ay üzerindeki ışığın değişik biçimlerde olmasından ötürü, ayın ışığını güneşten aldığı şeklindeki hükmümüz, buna bir örnektir. Buradaki öncüllerde aynı zamanda kıyasî bir güç de var olup tecrübi öncüllere çok benzerler." İbn Sina, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, cilt. 1, *Mantık*, ed. S. Dünya (Kahire, 1953), s. 396-97. Gazâlî'nin *Mi'yâr*, s. 191-92'de bu öncüllerle ilgili söyledikleri, İbn Sina'nın *İşârât*'ındaki ifadelerinin genişletilmiş hâline benzemektedir.

²¹ *Mantık V.; Demonstration*, 95, 96, 223.

Tabiatın aynılığı/tekdüzeliği prensibine epistemolojik gerekçe teşkil eden bu argümanın kaynağı, Aristo'nun *Fizik*'de vardır.²² Fakat İbn Sina'nın yazdıklarından daha şümulü bir metafizik gerekçe elde edebiliriz. Biz bunu onun mümkün varlıkları tartışmasında buluyoruz.²³ Nitekim İbn Sina, mümkün varlıkların sadece başka şeylerden dolayı meydana geldiklerini ileri sürmenin yeterli bir açıklama olmayacağını öne sürer. Biri onların zorunlu olarak var olduklarını yani, başka şeylerden dolayı zorunlu olduklarını öne sürmelidir. O bu öncül üzerine, Allah'ın varlığının delillerini bina ediyor, çünkü zorunlu kılan ve zorunlu kılınan varlıkların zinciri sonlu olmalıdır. Bu da zorunlu kılınamayan ilk zorunlu sebebi gerektirir. İbn Sina'ya göre dünya, zorunlu kılan ve zorunlu olanlar zinciri olarak Allah'tan meydana gelir. O (dünya) bu ilk zorunlu prensibin Allah'ın değişmez ve sonsuz olmasıdır ki bu nihai analizde, aralıksız olarak tabiat düzeninin sürekliliğini garanti altına alır.

Gazâlî, Allah'ın zorunluluğu fikrini, temelde Eş'ariliğe zıt olduğu için kabul etmez. Diğer taraftan, o İbn Sina'nın epistemolojik argümana ilişkin öncüllerini kabul eder, fakat onlardan farklı bir metafizik sonuç çıkarır. Bununla ilgili olarak Gazâlî'nin tabii sebep ile ilgili eleştirisine kısaca göz atmak gerekir.

Tebahüt'ün on yedinci meselesinde, Gazâlî şunu tartışır; eğer alışıldığı şekilde neden ve sonuç olarak kabul edilen iki olay iki farklı şey ise,- filozofların arzi olarak üzerinde durduğu husus- onlardan birini onaylamak ve diğerini reddetmek çelişki meydana getirmez. O halde ne mantığa ne de bir arada olmayı gösteren empirik gözleme başvurmak zorunlu nedensel bağı kanıtlayabilir. Gazâlî'ye göre bu, bir arada olmanın sebebinin olmadığı anlamına gelmez. Mesela, pamuk ateşle bir araya getirildiği zaman pamuk yanar bunun bir sebebi vardır. Fakat yanmayı sağlayan ateş değildir. Ateş ile pamuğun bir araya gelmesiyle onların tutuşturulmalarına sebep olan Allah'tır.

Bunu hatırd tutarak, biz şimdi Gazâlî'nin bir mantık eseri olan *Mi'yari'l-İlm* adlı eserindeki tecrübi ve sezgisel öncüllerin tartışmasına döneceğiz. O, İbn Sina'nın tabiatın birliği prensibi ile ilgili epistemolojik gerekçesinin öncüllerini tekrar eder. Çünkü düzenliliği gözlemek sadece bir arada bulunmayı gösterir, külliliği ispat etmek için yeterli değildir. Ayrıca gözlemin değişmezliğinin tesadüfi olamayacağı şeklinde gizli argüman vardır. Buna rağmen Gazâlî'nin bu öncüllerden çıkardığı sonuç, İbn Sina'ninkinden farklıdır. Değişmezlik şeylerdeki tabii nedensel özelliklerinden dolayı değildir. Gazâlî'ye

²² Aristoteles, *Fizik*, ii, 5, 196b, 10-16.

²³ İbn Sina, *eş-Şifâ; el-İlâhiyât (Metafizik)*, ed. G.C. Anawati, S. Dünya, M. Y. Musa, ve S. Zeyd, 2 cilt, (Kahire, 1960), I: 37 vd.

göre bu nedensel özellikler mevcut değildir. Ona göre değişmezlik ilahi iradeden dolaydır.

Tecrübi öncülleri tartıştıktan sonra, o şunları söyler:²⁴

Biri şöyle diyebilir: Hakkında kelamcılar şüphe duydukları halde, sen nasıl boyun vurmanın ölümün, yemenin doymanın, ateşin yanmanın sebebi olmadığını, yüce Allah'ın aynı anda olan ve kendilerinden kaynaklanmayan yanmanın, ölümün ve doymanın sebebi olduğunu ileri sürerek bundan emin olabilirsiniz?

Şöyle cevap veririz: Biz zaten bu problemin derinliğine ve doğru mahiyetine *Tebafütü'l-Falasife* adlı kitapta dikkat çektik. Burada soru sorana, onun oğlunun başı vurulduğu zaman, kelamcıların hatta aklı başında hiç kimsenin onun ölümünden şüphe etmeyeceğini söylemek yeterlidir. Kelamcılar, ölümün gerçekliğini kabul ederler fakat başın vurulması ile ölüm arasındaki bağın tarzı hakkında araştırma yaparlar.

Şeyin kendisinin zorunlu değişmesi mümkün olmayan bir sonuç olup olmadığı veya bunun yüce Allah'ın iradesinin ne ikameye ne de değişmeye maruz kalmamasından dolayı onun sünnetinin gereği olup olmadığı meselesine gelince, bu, bağın (connection) kendisi hakkında değil, tarzı hakkında bir meseledir.

Bu paragraf başka bir şey söylemeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Bununla birlikte buna bir kimse, tikel şeylerin bilgisinin idrakinde olduğu gibi, bilginin Allah tarafından bizde yaratıldığını ekleyebilir. Tekdüze silsilenin bilgisi için de durum böyledir. Allah hem tabii düzenliliği hem de bu düzenliliğin bilgisini yaratır. Dahası Allah, bu düzenliliklerin kendilerinde zorunlu olmadıkları, fakat çelişki olmaksızın kesilebileceği bilgisini insanda yaratır. Kesilme gerçekleştiği zaman -ki, bu mucizedir- Allah bunun yerine geçmişteki düzenliliğin ve onların sürekliliğini önceden tahmin etmenin bilgisini kalplerimizden çıkarıp, mucizenin bilgisini yerleştirir.

Başka yerde detaylı olarak göstermeye çalıştığımız gibi,²⁵ Gazâlî'nin burhanın empirik öncüllerin vesileci açıklaması, esas itibarıyla İbn Sina'nın son derece sofistike olan tabii yeterli nedensellik teorisinin yeni bir yorumunu vermeye muktedirdir. Kısaca, Gazâlî, İbn Sina'nın zorunluluk ve kuvve' fikrinden yeter sebep fikrini dışlar. Bununla beraber o, bizim adet olduğu üzere sebep ve sonuç olarak telakki ettiğimiz şeyin arasını ayırma imkanına sahip olabilmek için, ister geçici ister ontolojik olsun önceki ve sonrakinin ilişkili yönlerini muhafaza eder. Gazâlî, tabii cansız şeylere ilişkin bizim kullandığımız nedensel dili reddetmez. O eylemle ilgili fiillerin tabii cansız şeyler bağlamında

²⁴ *MI*, 190-91.

²⁵ Michael E. Marmura, "Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3, sayı 2 (Ekim, 1965). 183-204.

doğru olarak kullanıldığını öne sürer; fakat o bunun sadece mecazi olarak kullanımının doğru olduğunda ısrar eder.²⁶

Buna rağmen bizim burada temel ilgimiz, Gazâlî'nin kendi mantık eserlerinde iki tezde altını çizerek somutlaştırdığı burhanî bilim ve mantığa bakışıdır. (1) Burhanî bilimin ampirik öncüllerin vesileci açıklaması ışığında, o hâlâ kelimeler mantığı ile felsefe arasında önemli bir farklılık olmadığını ileri sürebilir mi? (2) Dahası, o hâlâ burhanî mantığın felsefi olarak tarafsız olduğunu ileri sürebilir mi?

Eğer biz onun teolojik varsayımlarını kabul edersek Gazâlî'nin gerçekten birinci teze göre gösterdiği şey, felsefecilerle Eş'ariler arasındaki farklılıkları kanıtlamanın empririk öncüllerin epistemolojik iddialarıyla ilgili değil, bu iddiaların felsefi gerekçeleriyle ilgili olduğudur. O halde bu tez, bunun için değiştirilmiş olmalıdır. Gazâlî'nin ikinci teze gelince, onun bu teze göstermeye çalıştığı şey, burhanî mantığın felsefi olarak bağımsız (olduğu) değil, fakat onun (demonstrative mantık) felsefi bağlantısının zorunlu olarak Aristocu nedensel metafizik olmadığıdır. Tezlerindeki bu düzenlemelerle birlikte mantıkla ilgili eserlerinde, temel endişesi pragmatik olan Gazâlî, muhtemelen kelimacıları İbn Sina'nın mantığını kabul etmeye ikna edebilmiştir.

Ancak, konu burada bırakılmaz. Şayet devam edilirse, Gazâlî'nin konumu ikinci tezi çürütür. O, Aristo'nun tabii yeter sebep teorisinin yanlışlığını öne sürer. Şunu söylemeye gerek yok, tabii bilimin epistemolojik iddiaları doğru ise ve bu iddiaları doğrulayan Aristo'cu yeter sebep teorisi yanlış ise, o halde tabii bilim bu teoriye göre ele alınamaz. Bundan açıkça ortaya çıkan sonuç şudur: Eğer Eş'ariliğin sebep teorisi doğru ise bu durumda o tek başına tabii bilimin epistemolojik iddialarını doğrulayabilir. Böylece burhan, tabii bilim nazari olarak bağımlıdır ve –görüldüğü üzere şaşırtıcı olarak- Eş'ariliğin vesileciliğine göre ele alınır.

Gerçekte Gazâlî, tabiatın birliği prensibinin kelami bir gerekçesini sunmuştur. Bu birlik kendi içinde zorunlu değildir, fakat iyi ve güçlü olan Allah tarafından yaratılır ki, Allah nadir olan mucizeler haricinde bizde bu birliğin kesintisiz devam edeceği güvenini yaratır. Gazâlî'nin iman ile olan nihai gerekçesi Santayana'nın hayvan imanı değildir, fakat dini iman ustaca, inandırıcı ve kesin rasyonel argümanlar tarafından desteklenir.

²⁶ TF, 98-102.