

Gazâlî Problemi

Aykut Küçükparmak¹

ORCID: 0000-0002-5565-9377

DOI: 10.55256/TEMASA.1596252

Öz

Gazâlî'nin nedensellik ile ilgili görüşleri başlangıcından itibaren önemli felsefi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların en önemlilerinden biri de, kendisinin nedenselliğe dair nihaî görüşünün ne olduğunu belirleme hususudur. Gazâlî problemi olarak ifade edilen bu mesele onun vesileci bir anlayışı mı yoksa zorunlu nedenselci bir anlayışı mı savunduğunu belirlemeyi amaçlar. Bu sorun çerçevesinde kimi düşünürler Gazâlî'nin nihaî olarak nedenselci yaklaşımı seçtiğini öne sürerken, kimileri de vesileci görüşten hiç vazgeçmediğini savunur. Bu bağlamda dikkate değer yaklaşımlardan biri de Griffel'in bu iki anlayışı sentezleyerek tutarlı bir Gazâlî anlayışı ortaya koyma çabasıdır. Griffel Gazâlî'nin vesileci ve nedenselci yaklaşımı ima eden ifadelerini aynı anda dikkate alan tutarlı bir yorum sunmaya çalışır. Buna göre Gazâlî âlemin işleyişinde nedensel yasaların cari olduğu ancak, bu nedensel zincirin kaynağı olan Mutâ'nın (İtaat edilen) iradeyle seçildiği bir kozmoloji modeli ortaya koymuştur. Ancak Griffel'in bu yorumu tutarlı bir Gazâlî resmetmede bazı problemler içermektedir. Bu çalışma boyunca Griffel'in tezleri ana hatlarıyla incelenerek, neden olduğu problemler ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Nedensellik, Vesilecilik, Griffel, İlahî İrade.

The Ghazali Problem

Abstract

Ghazali's views on causality have brought about important philosophical debates from the very beginning. One of the most important of these discussions is determining what his ultimate view on causality is. This issue, referred to as the Ghazali problem, aims to determine whether he defends an occasionalist understanding or a necessary causalist understanding. Within the framework of this problem, some thinkers claim that Ghazali ultimately chose the causalist approach, while others argue that he never gave up the occasionalist view. In this context, one of the noteworthy approaches is Griffel's effort to present a consistent understanding of Ghazali by synthesizing these two understandings. Griffel attempts to present a coherent interpretation that simultaneously takes into account Ghazali's statements which implying occasionalist and causalist approach. Accordingly, Ghazali put forward a cosmological model in which causal laws are valid in the functioning of the universe but Mutâ which the source of this causal chain, is chosen by will. However, Griffel's this interpretation contains some problems in portraying a consistent interpretation of Ghazali. Throughout this study, Griffel's thesis will be examined in outline and the problems they cause will be tried to be revealed.

Keywords: Ghazali, Causality, Occasionalism, Griffel, Divine Will.

¹ Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü. a.kucukparmak@gmail.com

Giriş

Gazâlî'nin, felsefe tarihi açısından çığır açıcı bir yere sahip olan, *Tehafütü'l Felâsife* adlı kitabında ele aldığı en önemli ve tartışmalı konuların başında nedensellik meselesi gelir. *Tehafüt*'ün on yedinci meselesinde, metinsel olarak nispeten kısa ama neden olduğu tartışmalar ve kozmolojik imaları açısından oldukça geniş bir alanla ilişkili olan, nedensellik üzerine yapılan bu tartışmada, Gazâlî ilahi irade, kudret ve mucizelerin imkânı çerçevesinde filozoflara karşı çıkar. Ancak Gazâlî'nin gerek *Tehafüt*'te gerekse de daha sonra kaleme aldığı *El-İktisad*, *İhya*, *El-Maksadu'l-Esna* ve özellikle *Mişkat* gibi kitaplarında, bir taraftan neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi doğrudan ilahi kudrete veren vesileci anlayışı; diğer taraftan da bu ikisi arasında zorunlu bir ilişkiyi ima eden ifadeleri dolayısıyla, onun nedensellik hakkındaki nihai görüşünü belirleme hususunda önemli güçlükler ortaya çıkmaktadır. Bu meseleyi fark ederek çarpıcı şekilde ifade eden Gairdner, Gazâlî'nin eserlerinde iki farklı öğretiyi yer vererek bununla bir taraftan avama bir taraftan da havasa hitap edemeye yönelik görüşler serdettiğini öne sürer ve onun bu görüşlerden hangisini doğru kabul ettiğini belirleme meselesini 'Gazâlî problemi' olarak adlandırdı.² Buna göre Gazâlî avama yönelik eserlerinde vesileci bir dili kullanırken, *Mişkat* gibi eserlerinde bâtinî öğretisini dile getiren havassa yönelik hitapta bulunur ve zahiren birbiriyle uyuşmayan bu görüşlerden hangisinin Gazâlî'nin gerçek görüşleri olduğu ya da her ikisini birden mi savunduğu meselesi bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

Gerçekten de Gazâlî'nin açıkça vesileci anlayışı ifade eden metinleriyle, determinist bir kozmolojiyi ima eden diğer metinleri arasında nasıl bir ilişki kurulacağı ya da bunların nasıl telif edileceği meselesi, onu anlamaya yönelik herhangi bir çabanın önündeki en esaslı sorunlardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorunu ele almaya yönelik çalışmalarda ortaya konulan görüşlerin çeşitliliği ve genişliği göz önünde bulundurulduğunda bu değerlendirmenin haklılığı da teyit edilmiş olacaktır denilebilir.

Gazâlî problemi çerçevesinde sunulan çözüm önerileri bağlamında iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan ilki vesileci ve zorunlu nedenselliği öngören bu görüşlerin, birbiriyle uyuşamaz görüşler olduğunu ve onun tutarsızlığa düştüğünü varsayar. Bazıları bu anlayıştan hareketle *Mişkat* gibi sudurcu kozmolojiyi ima eden ya da felsefi dili barındıran metinlerin Gazâlî'ye ait otantik metinler olmadığını öne sürerek meseleyi çözmeyi hedefler.³ Cabirî gibi bazı düşünürler ise, metinlerin otantikliğine herhangi bir atıfta bulunmaksızın, Gazâlî'nin, özellikle *Mişkat*'te ortaya koyduğu ve ilahlıkta mutlak tekliği lağvedip, determinist bir düalizmi ima eden ifadeleriyle,⁴ önce reddettiği görüşleri daha sonra kabul ederek tutarsızlığa düştüğünü öne sürer.

Buna karşılık ikinci yaklaşım bu metinlerin Gazâlî'ye ait otantik metinler olduğunu esas alarak bu metinleri tutarlı bir okumaya tabi tutmayı hedefler. Ancak Gazâlî'ye dair tutarlı bir okuma ortaya koymaya yönelik bu çabalarda da farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bunlardan ilkinde göre Gazâlî'nin metinlerinde herhangi bir tutarsızlık yoktur, aksine o *Tehafüt*'ten *el-İktisad*'a; *İhya*'dan *Mişkat*'e bütün eserlerinde ikincil nedenlerin zorunlu etkilere sahip olduğu şeklindeki görüşü değişmeden savunmaktadır. Bu görüşün en yetkin savunucusu olarak Frank, Gazâlî'nin İbn Sinacı kozmolojiyi neredeyse aynen kabul ettiğini ve onun *el-İktisad* gibi kitaplarındaki vesileci ifadelerinin bile sadece lafzen Eş'arî vesileciliğe benzediğini ama asıl itibarıyla nedenselci yaklaşımı sürdürdüğünü öne sürer.⁵

Gazâlî'nin tutarlı bir yaklaşım ortaya koyduğunu savunan ikinci yaklaşım ise ilkinde asimetric olarak, onun tüm eserleri boyunca vesileci nedensellik anlayışını tutarlı bir şekilde savunduğunu ve ikincil nedenlerin etkilerini kabul eden türden ifadelerin vesileci anlayışa uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini öne sürer. Bu tavrın önde gelen savunucularından Marmura'ya göre, Gazâlî *Tehafüt*'ün on yedinci meselesinde vesileci anlayışı ifade ederken

² W. H. T. Gairdner, "Al-Ghazâlî's Mishkat al-Enwar and the Ghazâlî Problem," *Der Islam* 5, (1914): 153.

³ Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzâlî* (Jerusalem: Magnes Press, 1975), 249-63.

⁴ M. A. Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba. (İstanbul: Kitabevi Yayınları 2001), 329-330.

⁵ Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, 1992), 86.; *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham: Duke University Press, 1994), 36-39.

herhangi bir tereddüt ya da geçici durum söz konusu olmaksızın nihaî tavrını ortaya koymaktadır⁶ ve onun ikincil nedenleri mümkün gören ifadeleri, *El-İktisad*'daki görüşlerinin de desteğiyle, asıl görüşleri değil diyalektik yöntemin bir gereği olarak dile getirdiği ifadeler olarak kabul edilmelidir.⁷

Görüleceği üzere, bu değerlendirmeler Gazâlî'nin aynı metinlerinden hatta çoğu kere aynı ifadelerinden hareketle birbirine tamamen asimetrik okumalar yaparak onun tutarlı ve bütünlüklü bir görüşe sahip olduğunu öne sürmektedir. Ancak bu durum Gazâlî problemini çözmekten çok teyit eden bir resim olarak da değerlendirilebilir. İşte tam bu noktada Griffel, üçüncü bir yol olarak, bu iki görüşü tutarlı bir şekilde birleştiren bir yaklaşım ortaya koymak suretiyle konunun ele alınabileceğini iddia eder. Griffel'in kendi ifadesiyle onun yaklaşımı bu ikisi arasında Hegelci bir sentez olarak değerlendirilebilir:

Ulaştığım sonuçların Frank ve Marmura'nın sonuçlarından devşirilme yöntemi, bana, G. W. Hegel'in diyalektik ilerleme olarak adlandırdığı şeye uygun gibi geliyor. Şayet Frank'ın ve Marmura'nın çalışmaları tez ve antitez ise (ya da tam tersi) o zaman bu kitap da bir sentez olarak anılmayı hak etmektedir.⁸

Griffel'in okuma biçimine göre, Gazâlî'nin nedensellik bağlamındaki görüşleri ancak, bir taraftan ilahî iradeyi ve onun âlemi yaratmasını mümkün gören; bir taraftan da âlemde ikincil nedenlere dayalı zorunlu bir ilişkinin geçerli olduğunu kabul eden bir çerçevede ele alınarak tutarlı bir şekilde değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın temel amacı Griffel'in sentezci tavrının Gazâlî'ye dair tutarlı bir okuma çabası bağlamında ne ölçüde haklı kabul edilebileceğini sorgulayarak, tutarlılık iddialarını değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bu doğrultuda Griffel'in yorumlama biçiminin tutarlı bir Gazâlî okuması ortaya koyma hususunda önemli problemlere neden olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak bu değerlendirmeler, sadece Griffelci yorumun neden olabileceği problemlere odaklanılarak, Gazâlî'nin ikincil nedenleri ima eden metinlerinin vesileci yaklaşımıyla nasıl telif edileceği şeklindeki, ayrı ve oldukça geniş kapsamlı, tartışmalara girilmeden yapılmaya çalışılacaktır.

1. Griffel'in Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi Yorumu

Gazâlî'nin nedensellik ile ilgili görüşlerinin nihaî olarak ne olduğunu belirlemedeki güçlük şüphesiz, öncelikle onun konu hakkında kullandığı ikircikli dilden kaynaklanır. Gazâlî'nin bu dil kullanımı daha başlangıçta *Tehafüt*'ün 17. meselesinde karşımıza çıkar ve daha sonra *El-İktisad*, *İhya*, *El-Maksadu'l-Esna* ve özellikle *Mışkat* gibi kitaplarında bazen vesileci yaklaşımı, bazen nedensel zorunluluğu, bazen de her ikisini ima edecek şekilde mevcudiyetini sürdürür. Griffel'in Gazâlîci nedensellik yorumunu belirleyen ilk hususlardan biri, bu noktanın göz ardı edilerek, "Gazâlî'nin *Tehafüt*'te dış dünyadaki nedenselliği inkâr ettiği şeklinde bir sonuca ulaşmanın" yanılığı olduğunu tespit etmesi olarak belirlenebilir. Diğer bir ifadeyle Gazâlî *Tehafüt*'te yalnızca nedenselliği reddeden vesileci bir açıklama sunmaz, tabii nedenselliğe de imkân veren çözümlere kapı aralayan bir dil kullanır.⁹ Dolayısıyla Gazâlî'nin yalnızca nedenselliği reddettiğine dair bir çıkarım metnin işaret ettiği diğer yorum imkânlarını göz ardı etmek anlamına gelecektir.

Buna bağlı olarak Griffelci yorumun ilk hareket noktası, *Tehafüt*'teki nedensellik ile ilgili metnin işaret ettiği en az birkaç farklı teorinin mevcut olduğu ve bunların hepsinin vesileci anlayışla uyumlu olmadığı yargısı olarak belirlenebilir. Bu çerçevede Griffel, *Tehafüt*'teki metinden hareketle birbirinden farklı en az üç teoriden söz edilebileceğini söyler. Bunlardan ilki, Gazâlî'nin meşhur "Alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna

⁶ M. Marmura, "Tehafüt'ünün 17. Meselesinde Gazâlî'nin İkincil Sebep Teorisi" *Gazâlî ve Nedensellik* içinde, ed. Yaşar Türkben (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 95.

⁷ Marmura, "Tehafüt'ünün 17. Meselesinde Gazâlî'nin İkincil Sebep Teorisi," 108.

⁸ Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 29.

⁹ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 245.

inanılan ilişki bize göre zorunlu değildir.”¹⁰ cümlesiyle başlayıp, ateş-pamuk örneğiyle devam eden kısımdaki bilindik vesileci teoridir. Buna karşılık ikinci teori mucizelerin imkânını göstermek üzere tabiatların mevcudiyetini kabul ederek, bu mucizelerin nedenlerini tam olarak bilemediğimizi ya da değişimin çok daha kısa sürede gerçekleşme imkânını dile getirmek suretiyle¹¹ konuyu ele alır. Buradaki önemli nokta bu teorinin mucizenin imkânını eşyanın tabiatlarını kabul ederek temellendirmesidir. Üçüncü açıklama biçiminde ise Gazâlî, ilahi kudret ile mümkün filler arasındaki ilişkiyi ele alan bir açıklama üzerinden, imkânsız olan şeylerin güç dâhilinde olmadığını ifade eder ve bu imkânsızlıklara örnekler veren bir açıklama sunar.¹² Bu açıklamadaki en önemli husus ise, Gazâlî’nin burada cinslerin dönüşümünü mümkün görmeyen tavrıyla en azından bazı şeylerin belli tabiatlara sahip olduğunu ve bunların değişmesinin imkânsızlığını kabul etmekle birinci anlayışının aksine tabiatların mevcudiyetine yer veren bir yaklaşımı benimsemiş olmasıdır.¹³

Griffel’in vesileci anlayışa alternatif açıklamaları da dikkate alan bu değerlendirmeleri bağlamında, bizim açımızdan dikkate alınması gereken en önemli hususlardan biri onun, Gazâlî’nin bu tutumlardan herhangi birini kabul edip etmediği hususunu tamamen tasrih etmediğini düşünmesidir.¹⁴ Diğer bir ifadeyle Griffel’e göre Gazâlî hem vesileci hem de şeylerin tabiatlarını kabul eden nedenselci yaklaşımları eşit derecede mümkün gören bir açıklama sunarak, bunlardan birini diğerine tercih eden bir belirlemede bulunmamıştır. Dolayısıyla Gazâlî’yi anlama çabasında şeylerin tabiatlarını kabul eden ikincil nedenlik anlayışını da en az vesileci yaklaşım kadar dikkate almak gerekir. Bu husus Griffel’in Gazâlîci nedensellik yorumunu biçimlendiren en temel unsur olarak değerlendirilebilir. Çünkü Griffel hem Gazâlî’nin nedensel zorunluluğu reddetmekle neyi kastettiğini hem de onun kozmolojisine dair çelişkileri giderme yönündeki değerlendirmelerini bu husustan hareketle temellendirir görünmektedir.

Bu noktada Griffel’in, Gazâlî’nin nedensel ilişkilerin zorunlu olmadığını söylerken neyi kastettiğini ortaya koymaya yönelik açıklamasına bakmak oldukça yararlı olacaktır. O, Gazâlî ve İbn Sina’nın kiplik görüşlerine dair ayrıntılı tartışmaların ardından, Gazâlî’nin neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmayışını fiilî bir durum olarak değil sadece zihinsel bir imkân durumu olarak ele aldığını öne süren bir açıklama ortaya koyar:

Gazâlî “bize göre (indenâ) herhangi bir fail neden ve eseri arasındaki ilişki zorunlu değildir” dediğinde bilfiil durumdan hiçbir zaman farklı olmayacak olsa bile, ilişkinin farklı olabileceğine dikkat çekmek ister. İbn Sina’ya göre, ilişkinin geçmişte ve gelecekte farklı olmayışı onun zorunluluğunu ima eder. Ancak Gazâlî’ye göre böyle değildir.¹⁵

Gazâlî, İbn Sina kozmolojisinin bu zorunlulukçu unsurunu reddederken, filozofun ikincil nedenlik anlayışına karşı çıkmaz. İbn Sina kozmolojisinin iki temelinden-ikincil nedenlik ve zorunluluk- sadece ikincisini reddeder... bütün bu tartışma boyunca Gazâlî, Tanrı’nın âdetini, yani mucizeleri yaratırken mevcut tabiat yasalarını değiştirip değiştirmeyeceği ile ilgili hiçbir şey söylemez. Gazâlî’ye göre eser ile neden arasındaki ilişki Tanrı âdetini hiç değiştirmese de mümkündür. Onun kendi âdetini değiştirmesine dair yalın imkân durumu-yani Tanrı’nın âdetini değiştirebileceğini düşünebilmemiz ya da tabiat yasalarını farklı bir şekilde tanzim edebileceğine dair saf imkân hali, yarattığı iki şey arasındaki herhangi bir tikel ilişkinin zorunlu olmadığını gösterir.¹⁶

Bu pasajlardan da açıkça anlaşılacağı üzere Griffel, Gazâlî’nin neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığına dair ifadesini, sadece başka alternatiflerin aklen olası olduğu saf bir imkân durumu olarak yorumlar ve Gazâlî ve İbn Sina’nın ikincil nedenlerin varlığı ve değişmezliğine dair görüşlerinde benzer oldukları sonucuna ulaşmış görünür. Dolayısıyla Gazâlî ve İbn Sina arasındaki fark yalnızca zorunluluk lafzına dair farklı anlayıştan ibarettir. Gazâlî, fiili olarak değişme imkânı bulunmasa da aklen farklı olabileceği düşünülen duruma mümkün derken, İbn Sina bunu zorunlu olarak kabul etmektedir. Griffel’in bu değerlendirmesine bağlı olarak iki önemli çıkarımda

¹⁰ Gazâlî, *Tehafüt’ül Felasife*, çev. M. Kaya ve H. Sarioğlu. (İstanbul: Klasik Yayınları 2005), 165.

¹¹ Gazâlî, *Tehafüt’ül Felasife*, 172.

¹² Gazâlî, *Tehafüt’ül Felasife*, 176.

¹³ Griffel, *Gazâlî’nin Felsefi Kelâmı*, 246-260 arasında bu konuları ayrıntılı olarak inceler.

¹⁴ Griffel, *Gazâlî’nin Felsefi Kelâmı*, 246.

¹⁵ Griffel, *Gazâlî’nin Felsefi Kelâmı*, 280.

¹⁶ Griffel, *Gazâlî’nin Felsefi Kelâmı*, 281.

bulunulabilir görünmektedir. Bunlardan ilki, Gazâlî ve İbn Sina'nın nedensellik ile ilgili görüşleri fiili açıdan aynıdır ve bu hususta İbn Sina Gazâlî'ye değil, Gazâlî İbn Sina'ya benzemektedir. Dolayısıyla Gazâlî için de âlemde fiilî olarak, olan şeyler olduğundan başka olamaz. Buna bağlı olarak ikincisi de Griffel'in bu yorumuyla daha önce söz ettiğimiz Frank¹⁷ ya da Abrahamov¹⁸ gibi, Gazâlî'nin âlemin işleyişiyle ilgili vesileci görüşten vazgeçtiğini öne süren düşüncelerle aynı pozisyonda konumlanmasıdır. Bu noktada şu soruyu sormak oldukça makul görünmektedir: Bu durumda Griffel'in yorumunu tamamen nedenselci Frank'ın yorumundan ayıran sentezci yönü neresidir. Gerçekten de Griffel, pratik sonuçları ve tabiat bilimleri ile ilişkisi açısından Gazâlî'nin vesileci âlemi ile felâsifeninki arasında pek bir fark olmadığını, Gazâlî'nin vesileci âleminde hiçbir şeyin olduğundan farklı olmayacağını kitabının farklı yerlerinde tekrar tekrar ifade eder ve bizim işaret ettiğimiz suale benzer bir suali kendisi de dile getirir.¹⁹

Bu sorunun cevabının, Griffel'in kendi ifadelerinden hareketle, Gazâlî'nin kozmolojisi üzerine yaptığı değerlendirmelerinde bulunabileceği ifade edilebilir:

Gazâlî tarzı vesilecilik ile Tanrı'nın ikincil nedenler aracılığıyla şeyleri idare ettiği düşüncesi arasındaki farklılık, nedensel ilişkilere dair kozmolojik açıklamayla sınırlıdır.²⁰

Buna bağlı olarak Griffel, Gazâlî kozmolojisini İhya, *el-Maksad* ve *Mişkat* eserleri üzerinden incelemeye tabi tutar. Bu incelemelerin temeli olarak görülebilecek en önemli husus ise onun Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmoloji tasavvurunun sağlaması gereken şartların neler olduğuna dair yaptığı tespitlerdir. Dolayısıyla Griffel'in sentezci yorumunun ne olduğunun ve tutarlı bir Gazâlî resmi sunup sunmadığının belirlenmesi, büyük ölçüde bu şartlara ve kozmoloji yorumunun bu şartları tutarlı bir şekilde yerine getirip getirmediğinin belirlenmesine bağlı olacaktır. Bu çerçevede ilk olarak, onun Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmoloji anlayışının sağlaması gereken şartlara dair tespitlerine bakmak yerinde olacaktır. Griffel'in *Tehafüt*'ten hareketle Gazâlîci bir kozmolojide bulunması gereken şartlara dair tespitleri şu şekildedir:

Ezcümle, kozmolojik açıklamalarla ilgili *Tehafüt*'ten çıkartılabilecek beş şart söz konusudur. Buna göre geçerli her kozmolojik açıklama:

1. Bir zaman dilimi dâhilinde yoktan yaratma fiilini içermelidir;
2. Tanrı'nın bilgisinin bütün mahlûkatı ve hadiseleri hem tümel hem de tikel olarak içerdiğini kabul etmelidir;
3. Vahyin bildirdiği nebevi mucizelere açıklama getirmelidir;
4. Âleme ilişkin tutarlı tecrübelerimizi açıklamalı ve gelecekteki hadiselerin tahminine izin vermelidir, yani tabiat bilimlerine dair başarılı bir iştigali mümkün kılmalıdır; ve
5. Tanrı'nın kendi dışındaki mevcutları özgür bir şekilde yarattığını hesaba katmalıdır.²¹

Öncelikle Griffel'in bu tespitlerinin, Gazâlî'nin *Tehafüt*'teki amaçlarını anlama ve onu felâsifeden ayırt edecek hususları ortaya koyma noktasında oldukça başarılı ve yerinde tespitler olduğunu teslim etmek gerekir. Bu şartlarla ilgili olarak ilk dikkat çeken şey, dördüncü şart hariç diğer şartların, felâsifenin zorunlu şekilde fiilde bulunan varlık olarak Tanrı anlayışına karşı, Gazâlî'nin irade sahibi Tanrı anlayışını temellendirmeye yönelik şartlar olduğu ve vesileci anlayışla paralellik arz ettiği hususudur. Diğer bir ifadeyle bu şartlar İlahî varlığın irade sahibi olduğu, bu âlemi kendi iradesiyle yarattığı ve istemeseydi yaratmayabileceği gibi, felâsifenin anlayışı içerisinde mümkün olmayan hususlara imkân verir. Buna karşılık dördüncü şart diğerlerinden ayrı olarak âlemdeki işleyişte sürekli ve değiş(tirile)mez bir düzen olduğu temelinde tabiat bilimlerini mümkün kılan koşuldur. Dolayısıyla, Griffel'e göre,

¹⁷ Frank, *Creation and the cosmic system*, 38.

¹⁸ Binyamin Abrahamov, "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi" *Gazali ve Nedensellik* içinde, ed. Yaşar Türkben (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 13-28.

¹⁹ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 325.

²⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 324.

²¹ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 299.

Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmoloji bir taraftan ilahî iradeye yer verecek vesileci unsurları diğer taraftan da tabiat bilimlerini mümkün kılacak bir düzenliliği içermelidir. Buna bağlı olarak, Griffel'e göre, Frank'ın Gazâlî'yi İbn Sina ile özdeşleştiren ve vesileci unsurları dikkate almayan yorumları da, Marmura'nın âlemdeki değiş(tirile)mez düzene atıfta bulunmayan vesileci yorumları da bu şartları tam olarak sağlamadığından Gazâlî hakkında tutarlı bir okuma olarak görülemeyeceği sonucu çıkarılabilir.

Bu çerçevede Griffel, ilk olarak *İhyâu Ulûmi'd-Din* eserindeki neden-sonuç ilişkisine dair hususları değerlendirmeye tabi tutar. Bu incelemeler öncelikle Gazâlî'nin ilahî ezeli bilgi ve Tanrı'nın her şeyi kuşatan takdirinin kozmoloji ve insan fiilleri üzerindeki etkisine odaklanır. Bu doğrultuda Griffel, Gazâlî'nin ilahî ezeli bilgiye dair görüşlerinde geleneksel Eşarî doktrini büyük ölçüde kabul ettiğini ifade ederek başlar. Ancak bununla birlikte, Griffel'e göre, Gazâlî bu konuyu ele alırken özellikle ezeli ilmin geleceği önceden belirlemesi konusunu açık bir şekilde ifade etmemeye çalışır ve yine kozmoloji ya da insan fiilleri konusundaki pratik sonuçları hakkında neredeyse hiçbir açıklama yapmaz.²² Dolayısıyla bu yönüyle geleneksel metinlerdeki tartışmalardan ayrı bir tavır sergilemiş görünür. Bu konularda belirgin bir tavır ifade etmemiş olmasına rağmen Gazâlî'nin ezeli ilim ve onun ilahî irade ve kudretle ilişkisine dair görüşleri yine de onun kozmolojiyle ilgili öğretilerinin ve felasifeden nasıl ayrıldığına anlaşılmaması noktasında önemli bir yere sahiptir.²³ Buna paralel olarak Griffel de, yaptığı tartışmalar sonucunda Gazâlî'nin ilahî ezeli ilim ve irade anlayışının, asıl itibarıyla önceden belirlenmiş ve fiilî olarak değişmeyen bir âlem düzenini netice verdiğini ve bunun bahsettiği şartları yerine getirebilecek bir vesileci âlem anlayışı olduğunu öne sürer:

Tanrı'nın değişmez ezeli bilgisi âleme dair vesileci bir açıklamayı, bu bölümde yer verilen beş şartı da karşılayabilecek şekilde büründürür. Tanrı'nın yaratma fiilinin âdete dayalı karakteri, artık Tanrı'nın *ad hoc* [geçici] temelinde dönüştürülebileceği sırf basit bir alışkanlık olarak anlaşılamaz. Bunun yerine, Tanrı'nın âdetleri onun ezeli ilmine atıfla anlaşılır. Tanrı'nın yarattığı âlemde tecrübe ettiğimiz mümkün ilişkiler, ezelden beri mevcut tutarlı ve kapsamlı bir yaratma tasarısının zorunlu sonuçlarıdır.²⁴

Griffel'in bu değerlendirmesindeki en önemli husus, âlemde cari olan ilahi adetlerin fiilî olarak değişmesi mümkün olan ilişkiler değil, aksine âlemden önce ezeli ilim tarafından belirlenmiş ve değişmez bir şekilde ona uygun olarak gerçekleşmesi gereken zorunlu ilişkiler olmasıdır. Açıkça görüleceği üzere bu husus, âleme dair tutarlı tecrübelerimizi açıklama ve tabiat ilimlerine imkân verme şeklindeki dördüncü şartı sağlayan temel zemindir. Aynı zamanda bu ilişkilerin özü itibarıyla mümkün olması da vesileci kozmolojinin diğer şartlarını sağlayacaktır.

Griffel İhya'daki neden sonuç ilişkisine dair incelemesinde ikinci olarak, âlemdeki ilişkilerin zorunluluğunu pekiştiren bir unsur olarak Gazâlî'nin meşhur, "olandan daha güzel, daha tam ve daha mükemmelin mümkün olmadığı"²⁵ sözüne atıfla, 'mümkün dünyaların en iyisi' görüşünü tartışır. Griffel'e göre, Gazâlî'nin bu âlemi mümkün olanların en iyisi olarak görmesinin ima ettiği temel husus şudur: Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmayı özgür bir şekilde istemiş olsa da, bunu bir kere irade ettiğinde artık bunu yaratması zorunlu olacaktır.²⁶ Diğer bir ifadeyle mevcut haliyle bu âlemden başka bir âlem mutlak anlamda imkânsız olmasa da ilahî ezeli ilim ve irade açısında bundan başkasının olması imkânsızdır. Açıkça görüleceği üzere bu sonuç da, mevcut haliyle âlemdeki bütün ilişkilerin zorunlu türden ilişkiler olduğu anlamına gelecektir.

Griffel'in bu görüşlerini desteklemek üzere ele aldığı bir diğer eser ise, Gazâlî'nin *el-Maksadu'l-esna fi Şerhi Esmâi'llâhi'l-Husna* kitabıdır. Griffel bu kitapta, Gazâlî'nin ilahî hüküm, kaza ve kader konularını açıklamak üzere başvurduğu, mekanik su saati temsili üzerinde durur. Gazâlî burada belli bir mekanik işleyişe sahip su saati düzeneğine

²² Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 307-308.

²³ M. Marmura, "Gahazali and Ash'arism Revisited," *Arabic Sciences and Philosophy* 12, (2002): 105.

²⁴ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 312.

²⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din* Cilt 4, çev. Ahmet Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 474.

²⁶ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 370.

referansla ilâhî fiillerin işleyişine açıklama getirmeye çalışır.²⁷ Bu düzenekte içi su dolu ve altında belli boyutta bir delik bulunan silindir ve bu suyun inişine bağlı olarak hareket eden içi hava dolu ve içinde bir bilyenin olduğu tase bağlı bir alet bulunur. Silindirin içindeki suyun azalma süresine bağlı olarak içi boş alet aşağı iner ve içinde bilye bulunan kabı harekete geçirir. Bilyenin tase düşerek ses çıkarmasıyla da namaz vaktini haber verme işlevi yerine gelmiş olur. Dikkat edilirse bu düzenekteki en önemli unsur silindirin dibindeki suyun akış hızını belirleyen bir ölçüt olarak belli boyutta bir deliğin bulunmasıdır. Zira bu deliğin çapı suyun akma hızını belirleyerek düzeneğin amacını gerçekleştirmesini sağlayan asli unsurdur. İşte bu mekanik su saati meseliyle Gazâlî ilahî hükm, kazâ ve kader kavramları üzerinden ilahî fiil anlayışını açıklar. Buna göre istenilen sonucu elde etmek için gerekli düzeneğin tasarlanması hükm; tasarlanan bu aletleri vücuda getirmek kazâ; takdir edilmiş, hesaplanmış, sınırlandırılmış hareketin sebebini vücuda getirmek ise kaderdir. Bu hususları âleme uygulayarak Gazâlî Güneş ve Ay'ın hareketlerinin belli bir hesaba göre hareket etmesini kader; külli sebeplerin vaz' edilmesini kazâ; göz açıp kapama gibi bir müddette gerçekleşen ilk tedbiri ise hükm olarak ifade eder.

Griffel, Gazâlî'nin buradaki açıklamalarının kozmolojiyle ilişkili sonuçlarını, İhya'dakine paralel bir şekilde, âlemdeki ilişkilerin değişmezliğini gösteren veriler olarak ele alır. Tespit ettiği hususlardan biri burada Gazâlî'nin felsefi dili kullanmada daha istekli olduğudur. Diğer bir husus da Gazâlî'nin burada ilâhî tanzimin nedenler ile eserler arasındaki ilişkiye dair, bunları birbirine bağlayan bir yaklaşım sergilediği şeklindeki tespittir.²⁸ Dolayısıyla Griffel burada da Gazâlî'nin, âlemdeki nizamın değişmez bir şekilde işlediği bir kozmoloji anlayışını benimsediği sonucuna ulaşır.

Griffel'in Gazâlî yorumunu anlama hususunda dikkate alınması gereken en önemli hususlardan biri de *Mişkatü'l-Envâr*'daki kozmolojiye dair yaptığı değerlendirmelerdir. Bu doğrultuda Griffel, *Mişkat*'in kozmolojiyle ilgili açık imalar bulunan üçüncü bölümüne yoğunlaşır. Gazâlî *Mişkat*'in bu bölümünde "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açacak olsa cemalinin ihtişamı O'nu gören herkesi yakardı." şeklindeki hadisi ele alarak, bu hadisin manasını açıklama doğrultusunda, İlahi varlığı bilme yönünden insanların farklı sınıflara ayrıldığını ve bu sınıfların özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Gazâlî burada İlahi varlığı bilme açısından insanları sırf zulmetle perdelenen, zulmetle karışık nurla perdelenen ve son olarak da sırf nurla perdelenenler olmak üzere üç sınıfa ayırır.²⁹ Griffel kozmolojik açıdan en ilgi çekici hususların Gazâlî'nin üçüncü grup hakkında söylediklerinde bulunduğunu ifade eder ve burada onun âlem hakkında felsefi kozmolojiyi benimseyen bir yaklaşım sergilediği tespitinde bulunur.³⁰

Gazâlî bu bölümde sırf nurla perdelenmişleri de gruplara ayırarak bunlardan üçüncü grubu; "İlahi varlığın, en uzaktaki gök cisminin hareket ettiricisinin de itaat ettiği varlık yani *Mutâ'*(*İta'at edilen*) olduğunu ve O'nun bütün varlığı 'emir' vasıtasıyla hareket ettirdiğini" düşünenler olarak tasnif eder. Buna karşılık hakka vasıl olan ve İlahi varlığa dair en doğru anlayışa sahip dördüncü grup ise; gökleri hareket ettiren, en uzak cismi hareket ettiren ve bunlara hareket emri veren *Mutâ'*'nın da ötesine geçip onu da yaratan varlığa ulaşanlar olarak tasnif edilir.³¹ Buradan hareketle Griffel, Gazâlî'nin tasnifindeki üçüncü grubu Farabî, İbn Sina ve onların kozmolojisiyle eşleştirmek suretiyle, aslında onun felsefi kozmolojiyi benimsediği ve buna yalnızca yeni bir varlık tabakası eklemekle yetindiği sonucuna ulaşır.³² Buna göre felsefi kozmolojideki ilk varlık *Mutâ'*ya karşılık gelmektedir ve bunlar *Mutâ'*'yı da yaratan Tanrı'ya ulaşamadıklarından dördüncü gruba göre nakıs kalmıştır. Dolayısıyla hakka vasıl olanlar grubu Tanrı'nın kendisine itaat edilen *Mutâ'*'yı da yaratmış olduğunu idrak etmekle bu konuda doğru bir anlayışa ulaşmıştır. Buna göre Gazâlî ilk varlık ya da *Mutâ'*ya kadar felsefi kozmolojiyi aynen kabul ederken buna İlk varlığı da yaratan bir üst

²⁷ Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâ'ilâhi'l-Hüsna*, çev. A. C. Köksal. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 106-111.

²⁸ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 377.

²⁹ Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr*, çev. M. Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 70-77.

³⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 394.

³¹ Gazâlî, *Mişkatü'l-Envâr*, 75.

³² Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*, 401.

varlık mertebesi daha eklemekle onlardan ayrılmış olmaktadır. Bu husus Griffel'in Gazâlî problemine dair sunduğu çözümün anlaşılmasında merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü Griffel buradan hareketle Gazâlî'nin kozmolojisine dair nihaî modelini şu şekilde ortaya koyar:

Felâsifenin kozmolojisinde Tanrı bütün bir nedensel zincirin nihaî noktasıdır. *Mışkatü'l-Envâr*'da Gazâlî bu görüşe tamamen karşı çıkmaz ve 'itaat edilen'in (mutâ') nedensel zincirin sonuna işaret ettiğini kabul eder... Gayri maddi tümeller, tikel varlıklar arasındaki ilişkileri belirler ve böylece nedensel ilişki yasalarını içerir... itaat edilen varlık bu yasaların zorunluluğu aracılığıyla âlemi idare eder ve yaratır. Fakat bu modelde 'itaat edilen'le Tanrı arasındaki doğrudan ilişki, nedensel zorunluluk yoluyla değil, Tanrı'nın özgür tercihiyle belirlenir.³³

Burada açıkça görüleceği üzere Griffel'e göre Gazâlî, Rabbin kendisine itaat edilen Mutâ'yı özgür şekilde yarattığı ama ondan sonrasında Mutâ'nın âlemi zorunlu nedensel yasalara uygun şekilde idare edip yarattığı şeklinde bir kozmoloji modelini benimsemiştir. Diğer bir ifadeyle Gazâlî ve felâsifenin kozmolojileri arasında, zorunlu nedensel ilişkiler açısından, mevcut olan tek fark Gazâlî'nin felâsifenin kozmolojisine bir varlık tabakası daha ekleyerek O'nun itaat edileni özgür iradesiyle yarattığını ifade etmesidir. Dolayısıyla âlemdeki işleyişin zorunlu nedensel yasalara bağlı olarak gerçekleşmesi noktasında Gazâlî felâsifeyle hemfikiridir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu husus Griffel'in yorumu açısından merkezi öneme sahiptir; çünkü onun Gazâlî problemine dair sentezci yaklaşımının ne anlama geldiği tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Griffel'in anlayışının, Gazâlî'nin felâsifenin zorunlu nedensellik görüşüyle tam olarak aynı fikirde olduğunu öne süren, Frank'ın anlayışından tek farkı, Tanrı'nın itaat edileni özgür bir şekilde yaratmasını kabul etmesi itibarıyla ve âlemin işleyişine dair geri kalan tüm hususlarda Frank'la aynı fikirdedir denilebilir.

2. Griffel'in Yorumunun Değerlendirilmesi

Yukarıdaki tahliller dikkate alındığında, Griffel'in Gazâlî'nin nedensellik teorisine dair yorumunu belirleyen birkaç husus tespit edilebilir. Bunlardan ilki ona göre, Gazâlî'nin kozmolojiye dair açıklamalarında ikincil nedenlere etki atfeden nedenselci açıklama ile vesileci açıklama neticeleri itibarıyla aynıdır ve Gazâlî bunlardan birini tercih etme hususunda agnostik bir tavır sergilemiştir. Gerçekten de Griffel incelemesi boyunca bu düşüncesini tekrar tekrar dile getirir³⁴ ve buna bağlı olarak da Gazâlî kozmolojisini nedenselci açıklamayı esas alan bir okumaya tabi tutar. Daha açık bir ifadeyle, Gazâlî'nin hiçbir zaman vesileci anlayışı kesin bir şekilde tercih etmemekle birlikte, İhya ve *El-Maksâd*'ta nedenselci bir dil kullanmasından hareketle, Griffel onun zorunlu nedensel ilişkiye dayalı bir kozmoloji tasavvuruna sahip olduğu sonucuna varmış görünmektedir. Şüphesiz bu yorumunun en temel gerekçesi de Gazâlî'ye atfedilecek bir kozmolojinin sağlaması gereken şartlardan dördüncüsünü, yani tabiat bilimleriyle iştigali mümkün kılma şartını sağlamaktır.

Ancak Griffel'in bu tavrı sorgulanmaya açık görünmektedir. Öncelikle vesileci anlayışın en azından belli bir formunun da bu dördüncü koşulu sağlamasının mümkün olduğu dikkate alındığında, neden vesileci değil de nedenselci bir kozmolojinin Gazâlî'ye atfedilmesi gerektiği oldukça kapalı görünmektedir. Marmura'nın oldukça yerinde ifadesiyle, Gazâlîci vesilecilikte 'alışkanlığa dayalı neden ve etki' (*habitual cause and effect*) anlayışı zorunlu nedenselci anlayıştaki tabiat bilimlerini mümkün kılan sürekli düzenlilik şartını pekâlâ sağlamakla birlikte, Gazâlî'nin İhya ve *El-Maksâd*'ta kullandığı nedenselci dil de alışkanlığa dayalı neden anlayışına irca edilebilir görünmektedir.³⁵ Dolayısıyla Gazâlî'nin on yedinci meselede, özellikle de resmi düşüncelerini temsil eden İktisad'ta açıkça ifade ettiği,³⁶ âlemdeki düzeni mümkün kılan ama zorunlu nedenselliği reddeden vesileci anlayışının yanlışlığı ya da onun tarafından terk edildiği kesin şekilde gösterilmeden Griffelci yorumun neden kabul edilmesi gerektiği oldukça tartışmalı görünmektedir.

³³ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 406.

³⁴ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 202, 246, 285, 328, 435, 437, 438.

³⁵ M. Marmura, "Ghazâlian Causes and Intermediaries," *JAOS* 115, (1995): 91.

³⁶ Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. O. Demir. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 181-183.

Dahası Griffel'in, Gazâlî'nin nedenselci ve vesileci anlayışlar arasında agnostik bir tavır sergilediği varsayımından hareketle ulaştığı kozmoloji yorumu bazı tutarsızlıklar içerir gibi görünmektedir. Çünkü Griffel'in yorumu, bir taraftan Gazâlî'nin bu ikisinden birini tercih konusunda kesin bir bilgiye ulaşamayacağını varsayarken, öte yandan Gazâlî'ye göre Tanrı ve Mutâ' arasındaki ilişkinin nedensel zorunlulukla belirlenmediğini ve bu durumun Gazâlî tarafından kesin bir şekilde bilindiğini³⁷ varsayar görünmektedir. Ancak bu yorumun bizi açık bir çelişkiyle karşı karşıya bıraktığı ifade edilebilir. Eğer Gazâlî'ye göre âlemde nedensel ilişkiye dayalı bir düzenin olup olmadığı kesin şekilde bilinemez bir durum ise, Tanrı ile Mutâ' arasındaki ilişkiye dair bu türden kesin bir yargı ya da kararı nasıl verilebilmiştir sorusu oldukça makul görünmektedir. O halde ya Gazâlî'nin Tanrı ile Mutâ' arasındaki ilişkinin keyfiyetini de bilmediğini kabul etmeliyiz ki, bu durumda Griffelci yorum bütün açıklayıcı gücünü kaybeder, ya da Gazâlî'nin bu konuda agnostik bir tutum takındığı düşüncesinden vazgeçmemiz gerekli görünmektedir. Dolayısıyla her iki durumda da Griffel'in yorumunun ciddi güçlüklerle karşı karşıya geldiği ifade edilebilir görünmektedir.

Griffel'in yorumunda belirleyici olan hususlardan bir diğeri de onun Gazâlî'nin İlahî ezeli ilim bağlamındaki görüşlerinden hareketle ulaştığı sonuçlardır. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Griffel, Gazâlî'nin İhya'daki Tevhit ve Tevekkül bölümleri ile *El-Maksâd*'daki Hâkem ismi bölümlerinde yaptığı değerlendirmelerden hareketle, Gazâlî'nin İlahî ezeli ilim ve irade anlayışının, asıl itibarıyla önceden belirlenmiş ve fiilî olarak değişmeyen bir âlem düzenini netice verdiğini öne sürer. Bu okuma biçiminin en temel özelliği İlahî ezeli bilgiyi zaman silsilesinin başında bulunan ve her şeyin kendisine göre değiş(tirile)mez bir biçimde meydana geldiği bir ön bilgi olarak yorumlamasıdır. Oysa İlahî ezeli ilmin en temel anlamlarından biri bu ilmin zamansız olması diğer bir ifade ile önce-sonra; geçmiş-gelecek gibi zaman kategorilerine bağımlı olmayan ve bunlar tarafından belirlenemeyecek bir bilgi olması anlamına gelir ve Griffel de bunun farkında görünmektedir.³⁸ Dahası ezeli, kadim bir ilim ve iradenin ilahi filleri zorunlu kılmayacağı, hadis bir fiilin mümkün olduğu iddiası, her ne kadar ayrıca tartışmaya değer bir konu olsa da, Eşarî düşüncenin ve Gazâlî'nin temel iddiaları arasında yer alır.³⁹ Dolayısıyla İlahî ezeli ilmi zamanın öncesinde belirleyici bir ilim olarak ele alan bu okuma biçimi oldukça tartışmalı görünmektedir.

Dahası Gazâlî'nin felâsifeye yönelttiği bir eleştiri benzer şekilde bu anlayışa da yöneltilebilir görünmektedir. Âlemin yaratılmasıyla ilgili bölümde söz konusu olan bu tartışmada Gazâlî, âlemin zamanda başlangıcı olmasının zamandan önce zamanın olması gibi bir çelişkiye neden olmasından dolayı mümkün olmadığını iddia eden felâsifeye karşı, zamanın âlemlerle birlikte mahlûk olmasının böyle bir çelişkiye neden olmadığını göstermeyi hedefler.⁴⁰ Bu doğrultuda Gazâlî zamansızlığın ya da zamanın başlangıcından önce zamanın bulunmadığının düşünülmemesini ve-him yetisine bağlar.⁴¹ Diğer bir ifadeyle öncesi olmayan bir başlangıç pekâlâ akledilebilir ancak tahayyül edilemez, bu nedenle biz ne zaman başlangıçtan söz edersek vehim bizi onun öncesine götürür. Oysa zamansızlık ve öncesi olmayan başlangıç herhangi bir çelişki içermez ve akledilebilirdir. Buradan hareketle İlahî ezeli ilmin zamansız oluşunu, zamansal olarak önce olan ve meydana gelen şeyleri belirleyen bir ön bilgi olarak yorumlamanın benzer bir kategori hatasıyla malul olduğu öne sürülebilir görünmektedir. Eğer İlahî ezeli ilim zamansız bir bilme ise meydana gelen şeylerle zamansal öncelik ilişkisinde olamayan bir bilgi olarak akledilebilir, dolayısıyla da var olanları önceleyen ve zorunlu kılan bir bilgi olarak düşünülmesi vehmin bir fonksiyonu olarak değerlendirilmelidir.

Tüm bunlardan ayrı olarak, Griffel'in önceden belirlenmiş ve fiilî olarak değişmeyen bir âlem düzenini netice veren İlahî ezeli ilim anlayışı, kendi yorumunu tamamen geçersiz kılacak imaları tazammun eder görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, âlemdeki işleyişi zorunlu kılan ezeli bilgi aynı şekilde Mutâ'nın yaratılmasının da zorunlu olması gerektiğini ima edecektir. Zira nasıl bu âlem ve işleyişi İlahî hükm tarafından belirlenmiş ve değişmez bir şekilde var

³⁷ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 441.

³⁸ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 305-306.

³⁹ M. S. Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları" *Din Felsefesi* içinde, ed. R. Kılıç ve M. S. Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 115.

⁴⁰ Gazâlî, *Tehafût'ül Felâsife*, 32.

⁴¹ A. Erken, *Tehafût'ül Felâsife'de Âlemin Kıdemi Tartışması* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 131.

oluyorsa, Mutâ'nın yaratılması da İlahî hükmün haricinde olamayacağından, Tanrı'nın Mutâ'yı yaratmasını da ilahî hükmün zorunlu kıldığı bir durum olarak kabul etmek gerekecektir. Dolayısıyla Mutâ' da özgür iradeyle yaratılmış değil, İlahî hükm uyarınca zorunlu olarak var olmuş olmalıdır. Açıkça görüleceği üzere bu durum Griffelci yorumun tek ayırt edici özelliği olan Tanrı'nın Mutâ'yı yaratmasındaki özgürlük ile âlemdeki işleyişin zorunluluğunu aynılaştıracaktır ki bu da Griffel'in yorumunu tamamen anlamsız hale getirecektir. Diğer bir ifadeyle İlahî ezeli ilim ya da hükme dair böyle bir anlayış, Mutâ'nın yaratılmasıyla âlemin işleyişini özgür ya da zorunlu olmaları açısından farksız hale getirecektir.

Griffel'in yorumu ile ilgili olarak dikkate alınması gereken en önemli problemlerden bir diğeri de, bu yorumun tutarlı bir Gazâlî okuması yapmada başarılı olup olmadığıyla ilgili olarak belirlenebilir. Daha açık bir ifadeyle Gazâlî'ye atfedilecek tutarlı bir kozmoloji için *Tehâfût*'ten hareketle belirlenen şartlar dikkate alındığında Griffel'in, Mutâ'nın âlemi zorunlu nedensel yasalarla idare ettiği şeklindeki, kozmoloji yorumunun başarılı olup olmadığı problemidir. Bu problem çerçevesinde ilk olarak dikkate alınması gereken husus, Gazâlî'nin felâsifenin zorunlu nedensel yasalarla işleyen âlem anlayışına yönelttiği eleştirinin kapsamıdır.

Gazâlî âlemin ezeliyeti konusunu ele aldığı birinci meselenin İlahî iradeyle ilgili kısmındaki tartışmada felâsifeye karşı, kendi kozmolojilerinde zorunlu nedensel ilişkilere dayalı olarak gerçekleşmeyen durumların varlığını göstererek tutarsızlıklarını ortaya koymayı amaçlar. Burada Gazâlî göksel kürelerin kutup noktalarının belirlenmesini mümkün kılacak herhangi bir neden olamayacağını, dolayısıyla da bu fiilin herhangi bir nedensel yasa çerçevesinde değil salt irade ile gerçekleşen bir fiil olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürer.⁴² Kanaatimizce bu tartışmanın, âlemin ezeliyeti ve İlahî irade ile ilgili doğrudan konumuz olmayan meselelerle ilgili boyutları dışında, ima ettiği en önemli husus Gazâlî'nin mutlak nedensel yasalara bağlı olarak işleyen bir kozmoloji anlayışını tutarsız bulmasıdır. Diğer bir ifadeyle felâsifenin âlemin işleyişinde de nedensel yasalara bağlı olmayan fiillerin olduğunu kabul etmeleri gerektiğini öne sürmesidir. Şimdi bu husus dikkate alındığında Griffel'in Gazâlî'ye atfettiği kozmoloji anlayışının bu bağlamda ne ölçüde başarılı olduğu tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü Griffel âlemdeki işleyişin zorunlu nedensel yasalara bağlı olarak gerçekleşmesi noktasında Gazâlî ile Felâsife arasında bir fark olmadığını öne sürmektedir. Şüphesiz Griffel'in yorumu İlahî iradeye yer veren ve Mutâ'nın özgürce yaratıldığını teslim eden bir açıklamadır, ancak işaret ettiğimiz üzere âlemin işleyişini zorunlu ve değiş(tirile)mez nedensel yasalara bağlamakla da Gazâlî'nin felâsifeye yönelttiği eleştirinin üstesinden gelmeyi başaramayan bir açıklama olarak görünmektedir.

Sonuç

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında Gazâlî problemini çözmeye yönelik Griffel'in sentezci yaklaşımının sorunu çözme ve iç tutarlılığı açısından önemli sorunlar içerdiği ifade edilebilir görünmektedir. Bunun en temel nedeni, Griffel'in Gazâlî kozmolojisini Mutâ'nın özgürce yaratılması dışında felâsifenin kozmolojisiyle aynı kabul eden varsayımı olarak tespit edilebilir.

Yukarıda işaret ettiğimiz üzere bu varsayım öncelikle, gerekçeleri itibarıyla açıklamanın kendisini anlamsız kılacak imalara sahip görünmektedir. Çünkü âlemin zorunlu nedensel yasalara bağlı işleyişinin nedeni olarak İlahî ilim anlayışı, Mutâ'nın var edilmesinin de benzer bir şekilde gerçekleşmesi gerektiği sonucuna götürecektir. Aynı şekilde bu kozmoloji anlayışı Gazâlî'nin felâsifenin kozmolojisine yönelttiği eleştirilerin üstesinden gelme konusunda da başarılı kabul edilemez görünmektedir. Zira işaret ettiğimiz üzere Gazâlî'nin zorunlu nedenselci anlayışa yönelttiği temel eleştiri, felâsifenin kozmoloji siteminde bizatihi nedensel zorunluluğa atfedilemeyecek unsurlar olduğu hususu üzerine temellenmektedir. Diğer bir ifadeyle Gazâlî'ye göre felâsifenin kozmolojisinde dahi zorunlu nedensel ilişkiler üzerinden açıklanamayacak unsurlar vardır. Dolayısıyla Gazâlî'nin âlemin nedensel yasalara bağlı

⁴² Gazâlî, *Tehâfût*, 24-26.

işleyişinde felâsifeyle benzer zorunlulukçu bir anlayışa ulaştığını ima eden bir yorum bu temel hususla tutarsız olacaktır denilebilir.

Öte yandan Griffel'in Gazâlî'nin nedenselliğin mahiyetine dair agnostik bir tavır sergilediğine dair varsayımı da yine kendi yorumunun temellendirilmesi açısından önemli problemlere neden olur görünmektedir. Zira işaret ettiğimiz gibi bu varsayım, Griffelci yorumun ayırt edici unsuru olan Mutâ'nın nedensel zorunlulukla yaratılmadığını da bilinemez hale getirmektedir.

Tüm bu problemlerin büyük ölçüde, Griffel'in Gazâlî kozmolojisini felâsifenin kozmolojisiyle aynı kabul eden varsayımından kaynaklandığı dikkate alındığında, âlemin işleyişine dair zorunluluğu esas alan herhangi bir kozmoloji anlayışının Gazâlî'nin vesileci anlayışına dair tutarlı bir resim ortaya koyamayacağı sonucuna ulaşmak oldukça makul görünmektedir.

Kaynakça

- Abrahamov, B. “Gazâlî’nin Nedensellik Teorisi” *Gazali ve Nedensellik* içinde, Editör: Yaşar Türkben, 11-35. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Câbirî, M. A. *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*. Çeviren: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Erken, A. *Tehafüt’ül Felâsife’de Âlemin Kıdemi Tartışması*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Frank, R. M. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter, 1992.
- Frank, R. M., *Al-Ghazâlî and the Ash’arite School*. Durham: Duke University Press, 1994.
- Gairdner, W. H. T. Al-Ghazâlî’s Mishkat al-Enwar and the Ghazâlî Problem,” *Der Islam* 5, (1914): 121-153.
- Gazâlî. *El-İktisâd fi’l İ’tikâd*. Çeviren: O. Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazâlî. *el-Maksadu’l-Esna fi Şerhi Esmâi’llâhi’l-Hüsna*. Çeviren: A. C. Köksal, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Gazâlî. *İhyâu Ulûmi’d-Din*. Çeviren: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazâlî. *Mışkâtü’l-Envâr*. Çeviren: M. Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gazâlî. *Tehafüt’ül Felasife*. Çevirenler: M. Kaya ve H. Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları 2005.
- Griffel, F. *Gazâlî’nin Felsefî Kelamı*. Çevirenler: İ. H. Üçer ve M. F. Kılıç, İstanbul: Klasik Yayınları 2012.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in al-Ghazzâlî*. Jerusalem: Magness Press, 1975.
- Marmura, M. “Ghazâlî and Ash’arism Revisited,” *Arabic Sciences and Philosophy* 12, (2002): 91-110.
- Marmura, M. “Ghazâlian Causes and Intermediaries,” *JAOS* 115, (1995): 89-100.
- Marmura, M. “Tehafüt’ünün 17. Meselesinde Gazâlî’nin İkincil Sebep Teorisi” *Gazâlî ve Nedensellik* içinde, Editör: Yaşar Türkben, 91-118. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Reçber, M. S. “Tanrı’nın Sıfatları” *Din Felsefesi* içinde, Editörler: R. Kılıç ve M. S. Reçber, 83-113. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.