

PAPER DETAILS

TITLE: DOGA YASALARININ ZORUNLULUGU, ILAHI FIIL VE MUCIZE -TANRI DÜNYADA FIILDE
BULUNABILIR MI?-

AUTHORS: Kemal BATAK

PAGES: 23-47

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/191896>

DOĞA YASALARININ ZORUNLULUĞU, İLAHİ FİİL VE MUCİZE

-TANRI DÜNYADA FİİLDE BULUNABİLİR Mİ?-

Necessity Of Natural Laws, Divine Action and Miracle

-Can God Act in the World?-

Kemal BATAK*

ABSTRACT

In this essay, first, I concentrate on the issue of miracle, divine action and divine intervention according to Enlightenment thinkers. Liberal theologians such as Rudolf Bultmann (1884-1976), after Laplacian determinist metaphysics was added to the Newtonian mechanics, found that divine action in the world is contrary to the necessity of natural laws, i.e., to their being scientific and they defended a semi-deist view of "hand-off theology." Many modern theologians defended outdated Laplacian determinist metaphysics for the sake of complying with scientific standards. Then, I discuss famous causality debate between al-Ghazali and Ibn Rushd in the light of the divine action and the New Scientific Picture that is intensively debated in the contemporary philosophy of religion. Here, contrary to the claim of Ibn Rushd, I argue that if quantum mechanics is correct, then al-Ghazali do not uproot science and his view that causality is contingent is more scientific and more modern than that of Ibn Rushd's position. Finally, I point out that outside of the theological project of al-Ghazali, in his epistemological project, al-Ghazali believes that natural laws are certain and I argue that he follows a middle way in this regard.

Key Words: Divine action, miracle, causality, quantum theory, Plantinga, al-Ghazali, Ibn Rushd

Anahtar Kelimeler: İlahi fiil, mucize, nedensellik, kuantum teorisi, Plantinga, Gazâlî, İbn Rüşd

"Bilimsel determinizm, Tanrı düşüncesi yerine doğa düşüncesini, ilahi yasa yerine doğa yasasını koymanın bir sonucu olarak görülebilir."

Karl R. Popper

Giriş

İslâm, Hristiyanlık ve Yahudiliğin kutsal kitaplarında, Tanrı'nın her şeyi sadece yaratıp muhafaza ettiği değil, aynı zamanda bireylerin ve toplumların hayatlarını etkileyerek dünyada fiillerde bulunduğuyla

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ilgili pek çok pasaj bulunur.¹ Teizme göre Tanrı, mucizelerin yanında, inananların dualarına cevap vererek de dünyadaki olaylara yön verir, onları etkiler. Ayrıca Hristiyanlıkta yer alan mucize anlayışının İslâm'dan farklı olduğunu göz önüne alırsak, Müslüman teist için Tanrı'nın evrene müdahalesi, mucize anlamında kapanmışken, dualara verdiği/vereceği cevap anlamında henüz kapanmamıştır. Ancak mucizelerin sonraki nesli etkilemesi, Tanrı'nın evrenin varlığını muhafazası gibi durumları da düşünürsek, ilahi fiilin sadece mucizelerle ifade edilmediğini görürüz. Kısaca mucizeler, ilahi fiilin tezahürlerinden sadece biridir.

Tanrı dünyada fiilde bulunur mu? Tanrı'nın dünyada, yukarıda verdiğimiz geniş anlamda, fiilde bulunmadığını, sadece Tanrı'ya inanmayanlar mı savunmaktadır? Süreç felsefesini bir kenara bırakırsak, Tanrı'nın dünyadaki fiili ile ilgili başlıca iki duruş bilinmektedir:

I. Deizm: Tanrı doğa yasaları vasıtasıyla fiilde bulunur.

II. Teizm: Tanrı dünyada (ikincil nedenler vasıtasıyla) fiilde bulunur.

Deizme göre, Tanrı, dünyayı, kendisinin varlığına ve müdahalesine ihtiyaç hissetmeden varlığını devam ettirebilecek bir şekilde yaratmıştır. Doğa yasaları, Tanrı tarafından ortaya konulmuştur. 18. yy'da etkili olan bu düşünce, Tanrı'yı bir saatçiye, dünyayı da bir saate benzetmiştir.² Dünya, Tanrı'nın sürekli müdahalesine ihtiyaç hissetmeden, Tanrı'nın ona bahsettiği kendisini destekleyen bir tasarıma sahiptir. Kolaylıkla anlaşılacağı üzere deizme göre, Tanrı, dünyada fiilde bulunmaz. Çünkü Tanrı, evrene doğa yasalarını/düzenliliği bahşederek onun mekanizmasını harekete geçirmiştir.³

Teistik inanca göre, Tanrı, deizmden farklı olarak, yarattığı dünyayı muhafaza eder, destekler, varlığını idame ettirir. Dünya, onun ilahi inayeti ve desteği olmaksızın, şiddetli bir rüzgârda sönen bir mum alevi gibi yok olur gider. Hatta Thomas Aquinas (1225-1274)'ın da içinde yer aldığı bazı düşünürler, Tanrı'nın meydana gelen her nedensel işle uyuşan özel bir fiil icra ettiğini söylerler. Onlara göre, bu uyuşma (*concurrency*) olmaksızın söz konusu iş meydana gelmez.⁴ Teizme göre, Tanrı, ilk olarak, bilgisine dayanarak amaçlarını gerçekleştiren bir kişidir. İkinci olarak, Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tümüyle iyi olan bir varlıktır. Üçüncü olarak, Tanrı dünyayı yaratmıştır. Dördüncü olarak, Tanrı, yarattığı dünyanın varlığını muhafaza eder ve destekler. Beşinci olarak, Tanrı, yaratma ve muhafaza etmenin ötesinde (mucizeler, duaların kabulü vb.) bazı fiillerde bulunur. Konumuz açısından bilim/din problemine beşincisinin daha çok yol açtığını söyleyebiliriz. Çünkü determinist bir evrende Tanrı'ya yer olmadığı söylenir. Bu nedenle herhangi bir ilahi fiil görüşü, doğa bilimleri ile uyumsuz olduğu için reddedilir. Eğer Tanrı, mucizeler yapsa ya da dünyada özel bir tarzda fiilde bulunsaydı, bilimin ilan ettiği yasalara karşı gelmiş olurdu. Bu da bilime terstir.⁵ Öyleyse teist gelenekte birbirinden temelde farklı iki duruş vardır. Ancak ne okazyonalist açıklama ne de ikincil neden açıklaması, ilahi

¹ Thomas F. Tracy, "Theologies of Divine Action", *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Philip Clayton, Zachary R. Simpson (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2006), s. 597.

² Alister E. McGrath, *Christian Theology*, (Malden:Blackwell Pub., 2007), s. 219-220.

³ McGrath, *Christian Theology*, s. 220.

⁴ Alvin Plantinga, "Can God Break the Laws?", *God and the Ethics of Belief, New Essays in Philosophy of Religion*, Andrew Dole ve Andrew Chignell (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 33.

⁵ Alvin Plantinga, "Divine Action in the World", *The Meaning of Theism*, John Cottingham (ed.), (Malden: Blackwell Pub., 2007), s. 113-114.

fiilin ya da mucizenin imkânsızlığı görüşünü savunmaktadır. İki görüş, Tanrı'nın dünyada fiilde bulunma biçimi üzerinde ayrılığa düşmektedir, yoksa deizmde ya da ateizmde olduğu üzere, Tanrı'nın dünyada fiilde bulunmadığını iddia etmemektedirler.

I. Aydınlanma Dönemi

Teizmdeki ilahi müdahale yanlısı görüş, Aydınlanma döneminde varlığını devam ettirmiş midir? René Descartes (1596-1650)'ın bilginin kesinliği ile ilişkili olarak felsefesinin temeli, doğruluğu gösterilmemiş her bilgi, kanıtlanmamış bilgidir, şeklindeki iddiasına dayanır. Apaçık önermelerden oluşan temel önermelerden başlayarak yukarıya doğru rasyonel metotlarla doğruluğu kanıtlanmayan bilgi, bir kenara bırakılmalıdır. Descartes, akıl yürütmeye dakiklik ve güvenilirlik aracı olarak matematik tarafından büyülenmişti ve bu nedenle olsa gerek, matematiği felsefeye ve doğa hakkındaki akıl yürütmeye uygulamayı önermişti. Böylece Descartes, dünyayı yöneten matematik kurallar ve yasalardan hareketle dünyayı düşünmek için bir temel inşa etti. Bu yüzden doğa yasaları, matematikle birlikte düşünülür oldu. Bu kavrayışla birlikte, doğa yasalarının ezeliyeti ve değişmezliği yönünde artan bir kanaat oluştu. O, yaklaşımının, Öklit'in geometride sağladığına benzer şekilde, dünyanın fiziksel doğası hakkında biricik kavrayışı sağlayacağını ummuştu.⁶ Descartes'ın yaklaşımı, felsefi alanla sınırlıydı ve bilimsel alanla desteklenmeliydi.

Isaac Newton (1642-1727), bir sonraki adımı attı, bilimsel araştırmalar hakkındaki modern metodu geliştirdi ve klasik fizik kuramını keşfetti. Newton'un mekanik doğa yasaları yaklaşımı Descartes'inkinden farklı da olsa o, Descartes'ın, yeni felsefenin dünyanın doğası hakkında bir kavrayış vereceği şeklindeki umudunu yerine getirdi. Bu noktada tümevarımın, dünyayı yöneten ve reel olarak var olan yasaların keşfine götürdüğü varsayılıyordu. Newton'a göre, Descartes, doğayı katı bir biçimde matematik yasalarının kontrol ettiğini kabul ederek çok ileri gitmişti. Newton bu nedenle, Tanrı'nın evrende fiilde bulunmasını ve müdahalesini mümkün görmüştü. Nitekim Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), sonradan, Newton'un evreni uygun bir şekilde işleyen düzende tutmak için, Tanrı'nın evrene bazen müdahale ettiği şeklindeki (örneğin, gezegenlerin yönlerini tanzim konusunda) görüşünü eleştirmiştir.⁷

Leibniz, 1712 yılında Nicholas Hartsoeker'e yazdığı bir mektupta, Newton'un yerçekimi yasasını eleştirir. Ona göre, Newton, *Principia*'da, ona göre, yerçekimini, altına fiziksel mekanizmayı koymadığı için, "daimi mucize" olarak sunmakta gibidir. Çünkü o yerçekimini mekanik hipotezlerle açıklamamakta ve onu sanki doğaüstü bir şey yapmaktadır. Buna göre bir gezegen, yörüngesindeki hareketi, Tanrı'nın yardımıyla korumaktadır. Newton, verdiği cevapta, yerçekiminin kendisinin de bir neden olabileceğini savunur.⁸

Leibniz, 1715 yılında Samuel Clarke (1675-1729)'a yazdığı ünlü bir mektubunda tartışmayı devam ettirir:

⁶ Christoph Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking: From Quantum Theory to Divine Action*, (California: Christianity in the 21st Century, 2006), s. 31.

⁷ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 33.

⁸ Isaac Newton, *Philosophical Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 114-117.

Sir İsaac Newton ve takipçileri de, Tanrı'nın eseriyle ilgili oldukça garip bir kanaate sahipler. Onların doktrinlerine göre, Kâdir-i Mutlak olan Tanrı, zaman zaman saatini kurmaya ihtiyaç duyar; aksi takdirde onun hareketi inkıtaya uğrar. Öyle görünüyor ki o, daimi bir hareket oluşturmak için yeterli bir öngörüye sahip değildir... Ben Tanrı mucize yaptığında bunu doğanın ihtiyaçlarını karşılamak için değil; fakat lütfuna olan ihtiyacı karşılamak için yaptığını savunuyorum.⁹

Leibniz'e karşı Gazâlîci bir pozisyonda olduğu söylenen ve Newton'un savunucularından olduğu bilinen teolog Clarke, Leibniz'e cevaben yazdığı mektupta, dünyanın, saatçinin yardımı olmaksızın sürekli çalışan bir saat gibi, Tanrı'nın müdahalesi olmaksızın hareket eden büyük bir makine olduğu görüşü, materyalist bir görüştür, der. Bu görüş, Tanrı'nın realitedeki yönetimini ve ilahi takdiri dünyadan ötelemeye meyyal bir görüştür. Bu çerçevede, ona göre, şüpheli biraz daha ileri giderek, gerçek bir yaratma ve asli bir yapıcının olmadığı ezeli bir doğayı kolaylıkla savunabilir. Bir kral, kendi yönetimi ve müdahalesi olmaksızın her şeyin düzenli aktığı bir krallığa sahipse, bu onun için sadece sözde bir krallık olacaktır ya da o, gerçekte kral olarak adlandırılmayı hak etmeyecektir.¹⁰ Ancak Leibniz, okazyonalizmde varsayılan, "daimi mucize" anlayışından kaçınmak için, sonlu cevherlerin Tanrı'nın kendilerine yaratmadan önce verdiği yasaya göre fiilde bulunduğunu savunmuş ve dolayısıyla onların dünyada Tanrı'dan bağımsız bir biçimde nedensel olarak fiilde bulunduğunu kabul etmiştir.¹¹

Leibniz, Newton'un müdahale görüşünü, Tanrı'nın mükemmel bir dünya yaratamayacağına bir gösterge olarak gördüğü için reddetmiştir. Ancak mükemmel olmayan bir dünya müdahale gerektirir; dolayısıyla müdahale Tanrı'nın sanatına gölge düşürür. Sonraki düşünürler, Newton'un fizik anlayışından onun bu görüşünü temizlemişlerdir. Bugün Newton, bilimsel yasaların sürekli geçerli olduğu ve (Tanrı tarafından) bazen tanzime ihtiyaç hissetmediği şeklindeki anlayışı kabul ediyor şeklinde görülmektedir.¹² Newton'un görüşünün tahrif edilmesinin ya da dönüştürülmesinin nedeni nedir? Bugün, Newton'un, Tanrı'nın evrene müdahalesini imkansız sayan katı determinist bir kişi olarak kabul edilmesinde, Pierre Simon Laplace (1749-1827)'in determinist metafiziği Newton paradigmasına eklememesinin büyük payı vardır. Felsefeci olan Laplace, dünyanın doğa yasalarıyla sıkı bir şekilde yönetildiğini, olasılıkların, araştırması devam eden konulardaki cehaletimizden kaynaklandığını iddia etmiştir. Burada onun efsane halini almış bir açıklamasına da işaret etmek yerinde olacaktır. Laplace, göksel cisimlerle ilgili eserini Napolyon'a sunduğunda, Napolyon, bu kitapta Tanrı'dan hiç söz edilmediğini öğrenince, "Evren hakkında Tanrı'dan hiç söz etmeden nasıl bir kitap yazarsın?" diye sormuştur. Laplace'ın meşhur cevabı, "Bu hipoteze ihtiyaç duymuyorum." şeklinde olmuştur. Bu determinist perspektife göre, Tanrı hakkında ve özgür irade hakkında konuşmak mümkün değildir. Bu çerçevedeki bilimsel model, Tanrı ve kendimiz hakkında konuşmaksızın dünyanın betimlenebileceği varsayımından hareket ediyordu. Sonunda böyle bir yaklaşım bilim için zorunlu bir koşul olarak görüldü.¹³

⁹ G.W. Leibniz, *G.W. Leibniz and Samuel Clarke, Correspondence*, Roger Ariew (ed.), (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), s. 4.

¹⁰ Samuel Clarke, *G.W. Leibniz and Samuel Clarke, Correspondence*, Roger Ariew (ed.), (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), s. 6.

¹¹ Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 25.

¹² Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 33.

¹³ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 35-36; McGrath, *Christian Theology*, s. 220.

Nedensellik konusunda şüpheci olan David Hume (1711-1776) mucizeleri, doğa yasalarının ihlali olarak gördü. Çünkü ona göre doğa yasalarıyla ilgili delil, bu yasaların ihlali ile ilgili delili bastırmaktadır.¹⁴ Hume'un, mucizenin olasılığını reddetmediği; ancak doğa yasalarını onaylayan ezici ve sürekli delille orantılandığında, mucizeyi problematik bulduğu söylenir. Son dönemlerde Hume'un bu yaklaşımı John Earman tarafından eleştirilmiştir. Ona göre, Hume'un argümanı totoloji oluşturur; çünkü mucize tasavvuru, düzenli ve normal bir davranış için istisnai bir durumu içermektedir.¹⁵ Immanuel Kant (1724-1804) ise, nedensellik ilkesi biçiminde dile getirdiği tümevarım ilkesini (sentetik önermeleri), a priori olarak gördü. O, zihnimizin, yasalarını doğaya uygulamada mutlaka başarılı olduğunu düşünüyordu. Bu düşüncesine uygun olarak o, Newton dinamiğinin a priori geçerli olduğuna inanıyordu.¹⁶ Henüz gençlik yıllarında yazdığı (1755) ve *Salt Aklın Eleştirisi*'ni gereğince kavramamıza olanak veren, Newton'un yapmadığı, kozmolojik/kozmogonik spekülasyonun yapıldığı bu eserine verdiği ad bile onun Newton bağlantısını anlamamıza olanak verir: "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı: Tüm Evrenin Oluşumu ve Mekanik Kökeni Konusunda Newton İlkeleri Uyarınca Bir Deneme".¹⁷

II. Teolojiden Aydınlanmaya Verilen Cevap

Nancey Murphy'ye göre, Aydınlanmanın teolojiye meydan okuyan determinist ve mekanist evren anlayışına iki farklı paradigma tarafından cevap verilmiştir: 1) liberal teolojinin cevabı, 2) muhafazakâr teolojinin cevabı. Aydınlanma temalciliği çerçevesinde düşünürsek, bilgi için, temel ve bu temele dayanarak çıkarımlanan bilgi gereklidir. Çıkarımlanan bilgi için gerekçelendirmenin sonsuza kadar devamı düşünülemez. Dinsel doğruluk iddialarının temeli için iki seçenek vardır: a) Kutsal Kitap, b) tecrübe. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) gibi liberal teologlar için temel, (içsel) tecrübedir. O, temelsel liberal tecrübeyi, "Tanrı bilinçliliği" (düşüncesi) olarak betimlemiştir. Tecrübe, özel bir Hristiyan sistemi çatısına bağlı olmaması anlamında evrenseldir.¹⁸ Burada teoloji, tecrübenin rasyonel bir sonucu değil; fakat onun yorumlanmasıdır. Liberal teolojiye göre, Kitab-ı Mukaddes'teki kıssaların gerçekten olmuş doğru olaylar olmasına gerek yoktur. Liberal perspektife göre, din dili bilim dilinden farklıdır. Bu duruşun Aydınlanmanın mekanik dünya görüşüyle çatışma yaşamayacağı açıktır. Çünkü Tanrı, doğa yasaları vasıtasıyla tecrübe edilir. İkinci cevabı teşkil eden muhafazakâr teoloji ise, din dilinin dinsel kanaatleri açıklamaktan çok realiteyi betimlediğini iddia etmektedir. Liberal teolojinin tersine, muhafazakâr teolojiye göre, dünya hakkındaki bilgi ve inançlar, dışarıdaki dünyanın gözlemlenmesiyle elde edilir.¹⁹ Schleiermacher ve Rudolf Bultmann (1884-1976), bilim tarafından keşfedilen doğa yasaları karşısında, kendilerini özel ilahi fiil tasavvurundan vazgeçmeye mecbur

¹⁴ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 83.

¹⁵ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 34; John Earman, *Hume's Abject Failure, The Argument Against Miracles*, (Oxford: Oxford University Press, 2000); Ayrıca, bizim burada bir kenara bıraktığımız, Hume'da mucize konusunda bak. Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, (İstanbul: İz Yayınları, 2007).

¹⁶ Kemal Batak, "Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? Karl Popper'in Tümevarım Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34 (2008/1), s. 239, 240, 242.

¹⁷ Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Cılızoğlu, (İstanbul: Havass Yayınları, 1982).

¹⁸ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 37.

¹⁹ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 39, 43.

hissettiler. Muhafazakâr yaklaşıma göre ise, Tanrı, doğa yasaları üzerinde hâkimdir ve özel bir ilahi fiil ortaya koymak için bu yasaları etkisizleştirebilir.²⁰ Evren, Tanrı'nın yarattığı doğa yasalarına göre işlemektedir; ancak Tanrı bazen özel, olağanüstü fiil için doğa yasalarını bir kenara bırakır ve müdahale eder. Bu nedenle mucize, doğa yasaları ile uyumlu değildir; çünkü onların ihlali anlamına gelir.²¹

Bilimi katı determinist bir biçimde yorumlayan pek çok teoloğa göre, Tanrı'nın dünyada fiilde bulunmasında bir "bilim-din problemi" vardır.²² Yukarıda sözünü ettiğimiz son dönemin etkili teologlardan Bultmann, Tanrı'nın doğa ve tarihin dışında olduğunu söyler. "Bu alanda Tanrı bulunmaz...O, onların ötesindedir. Tarihsel olayların süremi doğaüstü, aşkın bir güç için kiraya verilemez."²³ diyerek olayların birbirine neden sonuç ardılığı ile bağlı olduğu, (ilahi müdahaleye) "kapalı bir doğa" sistemini savunan Bultmann'ın bu akış açısı, Aydınlanmaya sempati duyan başka düşünürlerde de görülür.²⁴ Bir başka teolog Gordon Kaufman'a göre de, geleneksel anlamda Tanrı'nın dünyadaki fiilleri sadece ihtimal dışı ve güç değildir; aynı zamanda tasavvur da olunamaz.²⁵ John Macquarrie (1919-2007), Langdon Gilkey (1919-2004) gibi çağdaş teologlar da benzer iddialara sahiptir.

Bütün bu teologların Tanrı'nın dünyadaki fiilini olası görmemelerinin ya da bunun bilimle bir uyumsuzluk yaratacağını ileri sürmelerinin nedeni nedir? Bultmann'ın argümanı, diğer teologların argümanı için de ortak bir öz oluşturacağı için, onun argümanına değinelim. Bultmann'ın argümanı şöyle özetlenebilir:

1. Mucizevî ilahi müdahale düşüncesi, dünya anlayışı, bilim tarafından şekillendirilen modern insan için artık kabul edilemezdir.
2. Bilim bizi, hadiselerin, doğal nedenlerin aralıksız süremi içinde olduğu anlayışına götürür.
3. Tanrı'nın dünyadaki hadiselerin yönünü değiştiren herhangi bir fiili, doğanın nedensel süremini bozacaktır.
4. Bu nedenle dünyada özel bir ilahi fiil düşüncesi tamamen terk edilmelidir.²⁶

Görüldüğü gibi Bultmann, ilahi fiil düşüncesini, objektif alan dışına taşıma gayreti içindedir. O, ruha ve Yeni Ahid'in mucize dünyasına inanmayla birlikte, elektrik ışığının ve radyonun kullanılamayacağını ve hastalık durumunda, modern medikal ve klinik araçlardan yararlanılamayacağını düşünür.²⁷ Bilimin Tanrı'nın özel ilahi fiiline yer bırakmadığı, mucizelerin modern bilim anlayışıyla uyuturulamayacağı

²⁰ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 40, 41.

²¹ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 43.

²² Plantinga, "Divine Action in the World", s. 111.

²³ Holmes Rolston, *Science and Religion: a Critical Survey*, (Templeton Foundation Press, 2006), s.307; Plantinga, "Divine Action in the World", s. 111.

²⁴ Alister E. McGrath, *Historical Theology: an Introduction to the History of Christian Thought*, (Oxford: Blackwell Pub., 1998), s. 300.

²⁵ Tracy, "Theologies of Divine Action", s. 597.

²⁶ Tracy, "Theologies of Divine Action", s. 599.

²⁷ Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology*, çev. Schubert M. Ogden, (Augsburg Fortress Publishers, 1984), s. 4.

çerçevesinde değerlendirilebilecek bu görüşler, teiste, sadece teorik tutarsızlıklar konusunda değil; aynı zamanda pratik bir takım tutarsızlıklar konusunda da uyarılarda bulunmaktadır. Bu uyarılara göre, modern dünyada ilahi fiilin imkânına inanarak yaşamak, bu hayatın kendisiyle tutarsız bir yaşam demektir.

“Tanrı’nın evreni Amerikan Bilim Akademisi’nin konfor ve rahatına göre düzenlediğine dair bir bilgi henüz bize sunulmadı.”, diyen Plantinga’ya göre, Bultmann ve diğer teologların görüşü, kısmîdeizm (semideizm)’dir. Yaşayan en önemli din felsefecilerinden biri olan Plantinga, William P. Alston ile birlikte, Tanrı’nın mucize yaptığına ya da yapabileceğine inanmanın, bilimi takip etmek için bir engel olmadığını düşünür. Tanrı’nın farklı bir şey yaparak tecrübemi bozması mümkün değil midir? Ona göre bu mümkündür; çünkü Tanrı kadir-i mutlak. Burada, “Eğer Tanrı varsa benim tecrübemi bozabilir; hiçbir şey benim tecrübemi bozamaz; o halde Tanrı yoktur.”, şeklinde yeni bir antiteist argüman mı var, diye soran Plantinga, “Bilim yapmak için varsaymak zorunda olduğum şey, sadece genellikle ve ekseriyetle bu düzenliliklerin korunduğudur.” der.²⁸

III. Eski Bilimsel Resmin Değerlendirilmesi

Burada eski bilimsel resim dediğimiz resim, mucizeler konusunda Bultmann ve onun gibi düşünenlerin kafasında Newtoncu mekanikle ve geç dönem elektrik fiziğiyle zirveye taşınan klasik bilimdir. Newtoncu dünya resmi takip edilirse, klasik fiziğin sabit yasalarına göre ilerleyen devasa bir makine gibi olan bu dünyayı, Tanrı yaratmıştır. Ancak müdahale karşıtlığı ya da “müdahalesiz teoloji” için bu yeterli değildir. Muhtemelen Newton’un kendisi de bu Newtoncu dünya resmini kabul etti; ancak o müdahalesiz teolojiyi yukarıda da gördüğümüz gibi kabul etmedi. Newton’un yasaları, “dünya eğer kapalı/izole edilmiş bir sisteme sahipse”, dışarıdan nedensel bir etkiye maruz değilse, dünyanın nasıl işleyeceği ile ilgili betimlemede bulunur. Newton’nun kapalı sistemi ifade eden yasalarından çıkarılan enerjinin korunumu ilkesine göre, izole edilmiş içsel enerji sürekli var olur. Enerji ancak kapalı bir sistemde korunur. Ancak maddi evrenin gerçekten kapalı bir sistem olduğunu iddia etmek, Newtoncu mekaniğin bir parçası değildir. Çünkü böyle bir iddiayı deneysel olarak doğrulamanın imkânı yoktur.²⁹

Öyleyse burada, Plantinga’ya göre, müdahalesiz bir teoloji için klasik bilimden daha fazlasına ihtiyaç duyduğumuz açıktır. Çünkü Newtoncu mekanik kapalı evren modeli, ilahi müdahale karşıtlığı içinde değildir. Evrenin herhangi bir zamanında evrenin durumuna ilişkin doğa yasalarının, başka bir zamandaki evrenin durumunu içerdiği iddiasına sahip determinizm, bu bakış açısını sağlıyor görünmektedir. Bu bakış açısına göre geçmiş, şimdi ve gelecek belirsiz olmaktan çıkmaktadır. Bu çerçevede özel ilahi fiilin ve insan özgürlüğünün determinizmle önlendiğinin varsayıldığı görülmektedir.³⁰ Dolayısıyla Bultmann ve diğer teologların müdahalesiz teoloji düşüncesini bilimle uyumlu olarak görmelerini sağlayan şey Newton dinamiği olamaz. Laplace’ın determinist metafiziğinin sonradan Newtoncu mekaniğe eklemlendiğine yukarıda işaret etmiştik. Bu yeni metafizik ilave ile evren, müdahale yanlısı Isaac Newton karşıtı, müdahalesiz teolojiyi savlayan “Newtoncu” bilfiil kapalı bir sisteme dönüştürülmüştür.

²⁸ Plantinga, “Can God Break the Laws?”, s. 37.

²⁹ Plantinga, “Divine Action in the World”, s. 114.

³⁰ Plantinga, “Divine Action in the World”, s. 115.

Eğer determinizmdeki yasaları, Humecu betimleyici genellikler/istisnai düzenlilikler olarak anlarsak, bu şekildeki bir determinizm, ilahi fiili ve insani fiili engelleyici bir niteliğe sahip olmayacaktır. Çünkü Humecu doğa yasaları resmine göre “bağdaşırcılık” doğrudur; yani determinizm ve özgürlük birbiriyle bağdaşır. Plantinga’ya göre, evrenin kapalı bir sistem olması düşüncesi, Bultmann ve onun gibi düşünen diğer teologların düşüncelerine yön vermiş görünmektedir. İşin ilginç yönü, o ve diğerleri bilimsellik adına onlarca yıl önce demode olmuş bir görüşü savunmuşlardır. Ancak görüldüğü gibi, klasik bilim, kapalılığı ya da determinizmi kapsamamaktadır, savunmamaktadır. Newtoncu resme uygun bir şekilde doğa yasalarını (D.Y.) şöyle betimleyebiliriz:

(D.Y.) Evren eğer nedensel olarak kapalı ise (Tanrı dünyada özel olarak fiilde bulunmuyorsa) o zaman p.³¹

Tekrar ifade etmek gerekirse, bu türden bir doğa yasaları tanımının ilahi özel fiile ya da mucizeye tehdit oluşturmadığı görülmektedir. Klasik bilimden özel ilahi fiile yönelik itiraz için, ona, maddi evrenin nedensel olarak kapalı olduğu gibi metafizik ya da teolojik bir ilavede bulunmak gerekmektedir. Klasik bilimin özel ilahi fiille uyumlu olduğu görüldüğüne göre, bu bağlamda bir “din/bilim çatışması”ndan ziyade “din/metafizik çatışması”ndan söz edilmesinin daha doğru olacağı görülmektedir. Bultmann ve diğer teologların mucizeleri, bilime yanlışlıkla aykırı görerek, reddettikleri anlaşılmaktadır. Plantinga’ya göre, Tanrı’nın bir yandan dünyaya müdahale ederken diğer yandan da nasıl düzen tesis ettiği itirazı geliştirilse bile bu itiraz, bilimsel değil teolojik bir itiraz olacaktır.³² Newton’un, maddi evrenin kapalı bir sistem olduğu şeklinde, deneysel olmayan, metafizik bir iddiayı, Newtoncu mekaniğe dahil etmediği, evrenin kapalılığını koşulsal olarak kabul edip, buna göre açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.

IV. Yeni Bilimsel Resim

Aydınlanma döneminin de etkisiyle, pek çok felsefecinin yanında pek çok teolog, bilimsel yasaların Tanrı’ya yer bırakmadığı düşüncesiyle, Tanrı’nın evrende fiilde bulunduğu inancından yüz çevirmiştir. Kuantum teorisi ile ise nedenselliğin sınırlı olduğu anlaşılmıştır. Evren artık kapalı bir sistem (*closed system*) olarak görülmediği için, bilimsel teorilerle uyumlu ilahi fiili savunmak mümkün hale gelmiştir. Atom seviyesindeki parçacıkların konum ve hızının belirlenememesini ifade eden görüşle birlikte, ki Heisenberg’in belirsizlik ilkesiyle ifade edilir, zihin ve madde arasında belli bir ilişkinin var olduğu anlaşılmıştır. İlahi fiille ilgili son birkaç yıl içinde savunulan bir teoriye göre, ilahi fiil, kuantum belirlenimi yoluyla kişisel aracılığa benzer bir biçimde holistik bir fiil olarak anlaşılmaktadır. Evren, bilinç tarafından söndürülen potansiyellikler yaratır. Buradaki bilinçlilik, insan zihni olabileceği gibi, Tanrı’nın zihni de olabilir. Buna göre önerilen bu yeni evren, mekanik değil, interaktif bir araç olarak önerilmektedir.³³

³¹ Plantinga, “Divine Action in the World”, s.116.

³² Plantinga, “Divine Action in the World”, s. 116-117.

³³ Ayrıntılı bilgi için bak. Christoph Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking: From Quantum Theory to Divine Action*, (California: Christianity in the 21st Century, 2006); Ayrıca bu konuda Türkçe’deki önemli bir eser için bak. Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008).

Son dönemlerdeki bilimsel keşiflerin, objektif bilimsel bilgi ile teistik inanç arasında herhangi bir ciddi çatışmaya neden olmadığı gözükmemektedir. Aksine bilimsel bilginin bugünkü durumunun, özellikle, Tanrı'nın varlığı inancını destekler mahiyette gelişmeler kaydettiği son zamanlarda çok daha aşikâr olmuştur.³⁴ Bugün eski Laplaceci ya da Newtoncu bilimsel resmin yerini, kuantum mekaniği almıştır. Kuantum mekaniğinin yasaları deterministik değil olasılıktır. Kuantum mekaniğinin yasaları ile mucizelerin uyduğu açıktır. Ghirardi, Rimini ve Weber'in Dalga Fonksiyonunun Söndürülmesi Teorisine³⁵ göre, Tanrı, söndürülmenin nedeni olabilir ki bu teori, geleneksel nedensellik çerçevesinde düşünülürse, okazyonalizm ile ikincil neden arasında orta bir yer olarak düşünülebilir. Plantinga'ya göre, bu yeni resme rağmen, kuantum mekaniği devriminden haberdar pek çok felsefeci, teolog ve bilim adamı, hâlâ mucizelerde ve özel ilahi fiilde bazı problemler görmektedirler. 1988'de başlayan ve "İlahi Fiil Projesi" olarak adlandırılarak gerçekleştirilen 15 yıllık konferans ve yayın serisi akabinde yayımlanan beş altı kitapta, elli civarındaki felsefeci, bilim adamı ve teoloğun neredeyse tümü, Plantinga'nın belirttiğine göre, Tanrı'nın dünyadaki fiilinin tatmin edici bir açıklamasının müdahalesiz olması gerektiğini düşünürler. Tanrı'nın müdahalesinin sorun olarak görülmesinde en önemli problem, aynı zamanda Tanrı'nın doğaya düzen veren zat olarak görülmesidir. Dolayısıyla burada, müdahale ile düzen veren zatin düzeni bozması gibi bir paradoks yaşandığı iddia edilmektedir.³⁶ Oysa Plantinga'ya göre bu itiraz, yukarıda işaret edildiği gibi, bilimsel değil teolojik bir itirazdır.

Eski bilimsel resme göre "kapalı nedensel sistem" olarak görülen doğa, çağdaş fizikte/yeni bilimsel resimde, "açık sistem" olarak görülür. Bilimsel ve felsefi alandaki son gelişmeler, Tanrı'nın fiili hakkında tutarlı bir şekilde konuşmaya izin veren bir yapıyla, doğa hakkında yeni tarz düşüncelere yol açmıştır. Bu noktada bilim ve teoloji geleneksel çatışma yerine bir ortaklık fırsatı yakalamıştır.³⁷

Bugün kuantum fiziği, genetik, evrim ve zihin-beden problemini içeren doğal bilimlerdeki değişiklikler nedeniyle ... özel ilahi inayeti, kendisine bizim de cevap verdiğimiz Tanrı'nın doğa ve tarihteki objektif fiili olarak ve bu fiilleri, bilimle uyumlu bir şekilde müdahaleci olmayan bir şekilde, anlayabiliriz. Tanrı'nın özel bir durumda fiilde bulunup bulunmadığı elbette soruşturmaya açıktır; ancak artık bu, müdahalecilik itirazıyla otomatik olarak yadsınamaz.³⁸

Demek ki kuantum fiziğinde anlaşıldığı kadarıyla, doğa, Newtoncu bilimin kapalı nedensel mekaniği ile anlaşılmamaktadır. Bunun yerine doğa, insanın ve hatta doğanın maddi etkilerine açıktır. Ancak burada Plantinga'nın da bir nevi "şikâyet ettiği" üzere,³⁹ John Polkinghorne,⁴⁰ Arthur Peacocke,

³⁴ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde, Din Felsefesi Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), s. 143.

³⁵ Gözlemcinin gözlem yaptığında, olasılıksal olan parçacıkların konumunu sabitlemesiyle, olasılığın ortadan kalkmasına verilen ad. Bu teoriye göre zihin, madde üzerinde, ölçüm sırasında belli bir etkiye sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bak. Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, s. 46, 51-52, 73-74, 215-216.

³⁶ Plantinga, "Divine Action in the World", s. 117-118.

³⁷ Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 157

³⁸ Robert John Russell, "Does 'The God who Act' Really Act? New Approaches to Divine Action in the Light of Science" in *Theology Today*, 54 (1997): 43-65'den aktaran Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 157.

³⁹ Plantinga, "Divine Action in the World", s. 118.

⁴⁰ Polkinghorne, müdahalesiz ilahi fiili savunmakla beraber, yakın zamanda yayımlanan bir kitabında, Kuantum fiziği ile teoloji arasında, özellikle İsa bilim bağlamında, pek çok teolojik paralellikler bulunduğunu savunur. John Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology, an Unexpected Kinship*, (U.S.A: Yale University Press, 2007).

Nancey Murphy, Philip Clayton⁴¹ ve pek çok yaşayan teist felsefecinin bugünkü görüşü, “müdahalesiz bir ilahi fiil” görüşüne dayanmaktadır. Müdahalesizcilik görüşüne göre, Tanrı, doğa yasalarını askıya almaz ya da onlara müdahale etmez. Russell, bu durumu şöyle açıklar:

Eğer doğa, alternatif olasılıklara açıksa ve oluşan fiili yönelim sadece doğa tarafından belirlenmiyorsa, doğa ile birlikte işleyen ilahi fiil sebebiyle oluşan akış, bu terimi doğa yasalarının ihlalini ya da askıya alınmasını çağrıştırdığı için kullanmayı tercih etmesem de, bir tür müdahaledir. Buradaki konu şu ki Tanrı, başka türlü meydana gelmeyecek bir olaya, şeyleri ya da süreçleri değiştirerek değil, fakat potansiyellikleri ve imkâniyetleri fiili hale getirerek, neden olmaktadır. Tanrı yaratmanın bir parçasıdır, manipülasyonun değil.⁴²

Müdahalenin problem olmasının nedeni nedir? Ya da daha da tam olarak, müdahale nedir? Hatırlanacağı gibi, müdahalesiz doğa anlayışına sahip teist felsefeciler için sorun şudur: Tanrı’ya rasyonel olarak tutarlı bir biçimde, hem bu düzenin yaratıcısı olarak inanacağız hem de mikro seviyede, makro seviyede istediği olaylara yol açmak için, Tanrı’nın bazı manipülasyonlar yaptığını söyleyeceğiz.⁴³ Burada görülen tutarsızlıkla ilgili olarak, Plantinga’nın bazı soruları vardır. Doğa yasasının Eski Bilim Resmi’ndeki tanımını hatırlayacak olursak, kapalı nedensel bir doğa, Yeni Bilim Resmi’nde olmadığı için, müdahaleyi farklı bir düzlemde anlamamız gerektiği açıktır. Tanrı’nın bu düzeni yarattığını söylerken, eğer koruduğunu da düşünüyorsak, bu “müdahale” olmayacak mıdır? Eğer müdahale, evrenin önceki durumu hesaba katılırsa, Tanrı’nın hiç umulmayacak bir fiili yerine getirdiğinde ortaya çıkıyorsa, burada varsayılan problem açık bir şekilde dile getirilmemiş demektir. Tanrı niçin hiç umulmayacak bir fiili yerine getirmemelidir? Eğer müdahale, ekmek besleyicidir, ateş yakıcıdır, insanlar ölümden sonra dirilmezler gibi normalde kendilerine dayandığımız, kuantum seviyesini içermeyen genellemeler açısından tanımlanırsa, Tanrı, bu genellemelere aykırı bir duruma neden olduğunda, Tanrı’nın müdahalesinden söz edilebilir. Buradaki problem de, Plantinga’ya göre, açık değildir. Biz bu düzenlilikleri, Tanrı bir kere bunları tesis etti mi, kendilerine karşı fiilde bulunamayacağı, hiç değişmeyecek yasalar olarak mı varsayıyoruz? Plantinga’ya göre, bu tarz bir itiraz, felsefi ya da teolojik olarak görülebilir, bilimsel olarak değil. Ona göre Eski ve Yeni Bilim Resim’de hiçbir yön, mucizeyi de içerecek şekilde, özel ilahi fiille çatışma halinde değildir.⁴⁴ “Tanrı tesis ettiği düzene aykırı bir biçimde fiilde bulunamaz.” iddiası, bilim adamının geliştiremeyeceği bir iddia gibi görünmektedir. Eğer bu felsefi ya da teolojik iddia, çeşitli argümanlarla ki Plantinga sorularıyla bunlara değinmiştir, geçerli bir iddia olmaktan çıkarılırsa, kuantum mekaniği, eğer doğruysa, şu anda, müdahaleci ilahi fiile uygun bir bilimsel açıklama tarzına sahip görünmektedir.

Plantinga, okazyonalist ve ikincil neden görüşünün dışında, her ikisi ile de bazı benzerlikleri olan, farklı bir nedensellik görüşü benimsemiş görünüyor. Tanrı’nın dünyanın varlığını korumasının da bir

⁴¹ Örneğin Clayton, fiziksel mucizeleri çağdaş bilimin yaklaşım, metod ve sonuçlarıyla çatışmayacak bir biçimde savunmanın mümkün görünmediğini iddia eder. Bak. Philip Clayton, *Mind and Emergence, From Quantum to Consciousness*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 187 vd.

⁴² Russell, “Does ‘The God who Act’ Really Act New Approaches to Divine Action in the Light of Science”, s.51’den aktaran Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking*, s. 158.

⁴³ Bu konu etrafındaki bir tartışma için bak. Nicholas Saunders, *Divine Action and the Modern Sciences*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 114-115 vd.

⁴⁴ Plantinga, “Divine Action in the World”, s. 119-120.

müdahale olduğu, Tanrı'nın iradesine/özgürlüğüne vurgunun yapıldığı, Tanrı'nın boyun eğeceği ya da asla ihlal etmeyeceği doğa yasalarının olmadığı müdahaleci ve manipülatif içeriklere sahip bir teoloji benimsediği görülüyor. Böyle bir nedensellik anlayışı, bizi, İslâm felsefesine ve Gazâlî-İbn Rüşd tartışmasına götürmektedir. Nedensellik bağlamında, Plantinga'nın, Gazâlî'nin çağdaş ve daha sofistike biçimde, bir izdüşümünü temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle şimdi Gazâlî'ye dönelim.

V. Teolojik Bir Problem Olarak Doğa Yasalarının Zorunluluğu

Aristoteles'ten 20.yy'ın başlarına kadar, bilim felsefesinde, tümevarım ve tümdengelim birliktedir kabul görüyordu. Nedenselliğe, dünyadaki düzenlilik düşüncesine dayanan tümevarımın, radikal bir reddinin ünlü bilim felsefecisi Karl Popper tarafından ileri sürüldüğünü bildiğimiz bugünün dünyasında,⁴⁵ Gazâlî'nin tümevarım reddinin ayrı bir önemi vardır. Ona göre, olayların ard arda sürüp gitmesi, geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceğini zihnimize iyice yerleştirmiştir. Tümevarımın zorunluluğunun apaçık reddi olan bu görüşe göre, örneğin, evine kitap bırakan birinin eve döndüğünde, o kitabın bir hayvana dönüştüğünü görmemesi zorunlu değildir; ancak Allah mümkün olan bu ve benzeri olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır.⁴⁶ Bununla beraber, yine de Allah, ilme karşı duyulan güveni sarsmamak için, mucize gibi olağanüstü olayları herhangi bir zamanda uluorta yaratmaz. Ancak Allah'ın kudreti açısından mümkün olan bir olayı bazı zamanlarda yapmasına bir engel yoktur.⁴⁷ Öyleyse mucizeler Gazâlî tarafından da istisna olarak görülmektedir.

Bu çerçevede nedensellik, ya da tümevarım, Hume'da, mantıksal olarak yanlış ve geçersiz görülmüş, psikolojik olarak açıklanmış ve irrasyonel ilan edilmişken; Popper'de tümevarım, deneysel ve bilimsel olmadığı için, metafizik bir uğraş olarak görülmüştür ve hatta tümevarım adı verilen bir şeyin olmadığı iddia edilmiştir. Buna göre tümevarım, mantıksal ve deneysel olarak mevcut değildir. Dolayısıyla olmayan ve tartışılamayan bir şeyin rasyonelliğinden de söz edilemez. Ona göre biz bilgiyi, tümevarım dışı bir yolla, deneme yanılma, varsayım ve çürütmeyle elde ediyoruz. Popper'e göre, nedenselliğe dayandığı bilinen tümevarımın mantıksal şekli de, deneye dayandırılmış şekli de döngüye yol açar.

Nedensellik ilkesine dayanan tümevarımın, Hume'dan çok önce Gazâlî tarafından sorgulandığını gördükten sonra, onun nedensellik görüşüne bakalım. Gazâlî'nin, nedensellik ilkesini ilk defa "reddeden" kelamcı olan Eş'arî'den yararlandığı çok kere ifade edilse de⁴⁸ bu konuda asıl etkili olan Gazâlî'nin nedensellik "reddi" (!) olmuştur. İslâm felsefesinde Sebebü'l-ûlâ, illetü'l-ûlâ olarak adlandırılan Allah, belli bir sebep fikriyle ilişkilendirilmiş ve bu nedenle ontolojinin ve epistemolojinin merkezine sebep fikri konulmuştur. Bugün sıklıkla yapılan hatalardan olan Gazâlî'nin nedenselliği reddettiği iddiası, yukarıda da görüldüğü üzere, yanlış bir görüştür. O, nedenselliğin zorunluluğunu reddetmiştir. Onun nedenselliği reddettiğini iddia eden bakış açısına göre, bugünkü kuantum fiziğinin de nedenselliği reddetmiş olduğunun söylenmesi gerekir. Biz Gazâlî'nin, neden-sonuç ilişkisi, zorunlu

⁴⁵ Batak, "Bilim Tümevarım Kaynaklı mıdır ya da Tümevarım Diye Bir Şey Var mıdır? Karl Popper'in Tümevarım Eleştirisi".

⁴⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2005), s. 170.

⁴⁷ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 171.

⁴⁸ İsmail Mehdevi, "Ebû Hamîd el-Gazâlî, Dirâsetün Cedîdetün li Hayâtihî ve Efkârihî", *Âdab*, sayı:11, Beyrut, 1968; "... Sebepleri hatta sebeplilik ilkesini reddeden Eş'arî kelam anlayışı da, filozofların anlayışına zıttır." İlhan Kutluer, "İlhiyyet", *DiA*, 22 (2000), s. 121.

değil, mümkündür, görüşünün, bu makalede incelediğimiz ana konu olan, ilahi fiille ilgili olduğunu, onun Tanrı'nın dünyadaki ilahi fiilini mümkün hale getirmek için doğa yasalarına zorunlu demediğini düşündüğümüz için, konuyu teolojik bir proje olarak görüyoruz. Yoksa Gazâlî'ye göre, epistemolojik anlamda, doğa yasaları kesinlik (*yakîn*) ifade eder. Bu görüşümüzü desteklemek için bir sonraki başlıkta, onun bu konuda ihmal edilen *Mi'yarü'l-İlm*'ine müracaat edeceğiz.

Gazâlî nedensellik konusunda söze şöyle başlar: “Alışkanlık (âdet)⁴⁹ sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktiran) bize göre zorunlu değildir... mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek ...arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur... Zira sebep ile sebepli arasındaki ilişki, zorunlu ve değişmez olmayıp, Allah'ın ezeli takdiri gereği, bunların birbiri ardında yaratılmasından kaynaklanmaktadır... yemek yemeden tokluğu yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek, Allah'ın kudreti dahilindedir. Filozoflar bu görüşe karşı çıkarak, bunun imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir.”⁵⁰ [fn51](#) Oysa bir sebebin farklı sonuçlara yol açtığı olayları biliyoruz. Aynı sebebe maruz kalan şeylerin, mahiyetlerinin farklılığından dolayı, farklı neticeler doğurması mümkündür. Mesela aynı Güneş ısıyla bazı şeyler yumuşarken bazıları sertleşir, keza, bazı nesneler siyahlaşırken bazıları da beyazlaşır.⁵¹

Gazali, ateş ve pamuk birbirine dokunduğunda, pamuğun yanmamasını mümkün görür. Hatta ona göre, ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olması mümkündür. Bu noktada, ateşin doğası gereği yakıcı (fâil) olduğunu iddia edemez miyiz? Gazâlî'nin okazyonalizmini belki de “katı” olarak nitelememize olanak verebilecek şu ifadeleri oldukça ilgi çekicidir: “Yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır. Allah öyle bir fiili ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe sahip değildir.”⁵² O, yakma fiilini ateşin yaptığına delilin, sadece gözlem olduğunu vurgular. Bu gözlem yanmanın ateşe dokunmakla oluştuğunu gösterir; ateş sebebiyle gerçekleştiğini değil. “Çünkü yanmanın Allah'tan başka bir sebebi yoktur.”⁵³

Gazâlî'nin sebep kavramına büsbütün kapıyı kapadığını söyleyebilir miyiz? Ateşin bir sebep olduğunu reddettiğine ve yanmanın Allah'tan başka bir sebebinin olmadığını iddia etmesine bakılırsa “evet” diyebiliriz. Ancak onun bu ifadelerini, neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi “zorunlu” değil “mümkün” gördüğünü belirten en baştaki ifadeleri yedeğimize alarak okumamız gerekli gibi. Zira o, neden ile sonuç arasındaki birlikteliğin zorunlu olmadığını ifade etmek için dile getirdiği, doğuştan kör kişi

⁴⁹ İbn Rüşd, var olan nesnelerde kelimcilerin “âdet” adını verdiği bu duruma, filozofların “tabiat” dediklerini, varlığın tabiatının da ezeli bilgiye bağlı olduğunu, yaratıcının bilgisinin bu tabiatın gerçekleşmesinin sebebi olduğunu ifade eder. Bizim varlıklar hakkında hüküm verme âdetimiz ki bu kelime ona göre aldatıcıdır, aklın işlevini gerçekleştirmesinde başka bir şey değildir. Bizdeki bilgi, var olan tabiatın bilgisi olduğuna göre, doğru bilgi, bir şeyin varlıkta var olduğu şekilde bulunduğu inanmaktır. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (on yedinci mesele), çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik, 2005), s. 480, 485. Buna göre varlığın tabiatı, Allah'ın bilgisine bağlı olduğuna göre, Allah'ın bilgisi ya da ona bağlı olan tabiatın bilgisi değişir mi? İbn Rüşd ve filozoflara göre cevap, “hayır” olduğu için, doğa bilgisinin de değişmemesi gerekir.

⁵⁰ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

⁵¹ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (İstanbul: İFAV, 1994), s. 132.

⁵² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

⁵³ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 167.

analojisinde renklere ait izlenimlerin “sebebinin” Güneş ışığı olduğunu açıklıkla söyler.⁵⁴ Ancak ona göre, renklerin gözde meydana getirdiği izlenimin *Vahibu’s-Suver*’in etkisiyle meydana geldiği, Güneş’in doğmasının, göz bebeğinin sağlıklı olmasının, görme merkezini o sureti kabule hazırlayan vasıtalar olduğu da söylenebilir.

Okazyonalizm’de temel bakış, insan ve diğer kişiler dışında, Tanrı’nın yarattığı şeylerin nedensel olarak hareketsizliğidir. İnsan ve diğer kişiler, nedensel olarak aktif olsalar da, onların nedensel aktiviteleri içsel ya da zihinsel hayatları üzerinden belli bir kontrolle sınırlandırılmıştır. Örneğin, kolumu kaldırmaya karar verdiğimde, bu karar, Tanrı’nın o anda onu kaldırması için bir vesiledir (Zaten bu yüzden okazyonalizm [vesilecilik] denmiştir.). İnsan ve diğer kişilerin dışında ikincil nedenler yoktur. Bu bakış açısına göre, şiddetli rüzgârın ağaçların kökünden sökülmesine neden olduğu, bir patlayıcı maddenin patlamasının binanın çökmesine neden olduğu vs. söylenemez. Gerçekte olan şey, Tanrı’nın bunlara neden olduğudur. Şiddetli rüzgâr, patlayıcı maddenin patlaması, sadece vesiledir. Benim kolumu kaldırma kararım, Tanrı’nın benim kolumu kaldırmama neden olması için vesiledir. Kolumu kaldırmama tek başıma neden olmadım. Fakat Tanrı, benim kolumu kaldırma kararımı içeren hadiseye neden olmaz. Bu hadiseye, $7+5=12$ ’yi düşünmemde olduğu gibi, ben neden olurum.⁵⁵ Ancak Gazâlî’nin okazyonalizminde, Tanrı’nın tek aktif neden olduğu ve yaratılmış varlıkların, pasif nedensel bir güce bile sahip olmaması yanında, asli doğalarına da sahip olmadığına dikkat edilmesi gerektiğini savunan düşünürler vardır.⁵⁶ Bununla birlikte, Gazâlî’nin Tanrı’nın ilahi fiilleri içinde en önemlilerinden olan mucize değerlendirmesi, Plantinga’nın yukarıda söylediğine benzer bir biçimde, ateş ile pamuğun birbirine yaklaştırma kararını içeren hadiseye Tanrı’nın neden olmadığı, dolayısıyla Gazâlî’de de ılımlı bir okazyonalizmle karşı karşıya olduğumuz izlenimi verebilir. Gazâlî’ye göre filozoflar, Hz. İbrahim’i ateşin yakmamasını kabul etmemektedirler. Onlara göre, ya ateşin yakma özelliği alınacak ya da Hz. İbrahim taşa ya da ateşin yakmadığı bir şeye dönüşecek ki ateşin onu yakmaması mümkün olsun. Ancak bu ikisi de onlara göre mümkün değildir. Oysa Gazâlî’ye göre, pamuğun dokunmasıyla fâil olan Allah’ın yakma fiilini yaratmaması aklen mümkündür.⁵⁷

VI. Epistemolojik Bir Problem Olarak Doğa Yasalarının Zorunluluğu

Gazâlî’nin teolojik doğa yasaları projesinin dinsel ya da kelamî bilgiyi sağlamaya dönük olduğunu gördük. Acaba bilimsel bilginin olasılığını sağlayacak doğa yasaları projesi nasıl ifade edilmelidir? Şimdi bu başlık altında, Gazâlî ve İbn Rüşd’ün doğa yasalarının kesinliğine inandığını savunacağız ve bu ikinci projeye epistemolojik proje diyeceğiz.

Müslüman filozoflara göre, “Her hadise bir sebebin sonucudur.” önermesi, kesin bir ilkedir. Çünkü insan aklının sebep fikrine yatkınlığı vardır. Dolayısıyla sebeplilik ilkesi, hem zihni bir kategori hem de dış dünyada objektif bir ilkedir. “Fizik ve metafizik planda sebep fikrinin inkârı ilmi ve felsefi

⁵⁴ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 168.

⁵⁵ Plantinga, “Can God Break the Laws?”, s. 34. Bu çerçevede Descartes’ın görüşü, Plantinga’ya göre, sınırlı okazyonalizm olarak belki de en iyi düşüncedir. Descartes’a göre, tüm nedensel güç, Tanrı ve diğer ruhlara aittir. Bizim gibi sonlu ruhlara madde dünyası üzerine sınırlı etki bağışlanmıştır. Bkz. Plantinga, “Can God Break the Laws?”, s. 56.

⁵⁶ Omar Edward Moad, “Al-Ghazali’s Occasionalism and the Natures of Creatures”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 58 (2005), s. 95-101.

⁵⁷ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 169.

araştırmanın imkânsız hale gelmesidir.” İslâm felsefesinde fiziki sebepler tabii hadiselerin yakın sebepleri olarak görülmüştür. Metafizikte ise, bütün tabîi sebepler zinciri, tek ve ilk sebep (*el-illetü'l-ûlâ*) olan Allah'ta son bulmakta ve görünürdeki aktif konumlarını kaybederek pasif birer eser olmaktadır. Allah'ın hakiki sebep olması, tabîi sebeplere mecazen fâil sebep denileceği sıklıkla söylenir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar kendi sistemlerini kurarken, illiyet meselesine vazgeçilmez bir önem atfetmişlerdir. Sıklıkla ileri sürüldüğü gibi, “Tabii sebeplerin inkârı... İbn Rüşd'ün sıkça vurguladığı gibi, fizik ilminin imkânsızlığı anlamına gelir.”⁵⁸

İbn Rüşd'e göre, duyulur nesnelerde görülen etkin sebeplerin varlığını tanımamak safsatadır, diliyle gönüldeki gerçeğin reddi ve sofistیک bir kuşkuyla teslim olmaktır. Sebepliliği reddeden kişi, her fiilin mutlaka bir fâilinin bulunduğunu kabul edemez.⁵⁹ Buna göre kelimacılar, şart ile şartlı, nesne ile onun tarifi, nesne ile onun sebebi, nesne ile onun delili arasındaki zorunlu ilişkiyi reddetmektedirler. Bu durum, onları, sofizmin anlamsız görüşlerine itmektedir.

Halbuki ne karşıtlar bir arada bulunmakta, ne de uygunlar birbirlerinden ayrılabilir. İşte bu yüce Allah'ın varlıklardaki hikmeti ve yaratıklardaki sünnetidir: “Sen Allah'ın sünnetinde bir değişme bulamazsın.” İşte insandaki akıl, bu hikmeti kavramak suretiyle akıl olur. Hikmetin ezeli akılda bu şekilde bulunması, onun varlıklarda da bulunmasının sebebidir.⁶⁰

İbn Rüşd'e göre sebepleri reddetmek, akli ve bilgiyi/bilimi reddetmektir. Sebep yoksa hiçbir şeyin bilgisine ulaşılamaz ve her şey zandan ibaret kalır. Bu takdirde ne bir burhandan, ne de bir tanımdan söz edilebilir. Böyle olunca da mantiki ispat yöntemindeki öncül önerme türleri de reddedilmiş olur. Zorunlu hiçbir bilginin olmadığını söyleyen kişinin, kendi sözünün de zorunlu olmadığını kabul etmesi gerek.⁶¹ Ancak İbn Rüşd'e göre, tek gerçek fâilin Allah olduğu konusunda, bir akıl-nakil, ya da modern tabirle söyleyecek olursak, din-felsefe çatışması yoktur. “Bunun içindir ki ne yakın ne de uzak bir istiare yoluyla de olsa, ‘Hâlık’ ismine bir mahlûkun iştirak etmemekte olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi Hâlık'ın ‘cevherleri ihtira eden’ manasını ifade etmesidir.” O şöyle devam eder:⁶²

Bilmek icab eder ki, Allah'ın izni ile olma şartıyla, sebeplerin neticeleri üzerinde tesirli olduklarını inkâr eden, hikmeti de, ilmi de iptal etmiş olur. Çünkü **ilim**, eşyayı sebepleriyle bilmekten ibaret olduğu gibi, **hikmet** de gâip sebepler hakkındaki bilgidir başka bir şey değildir. Sebeplerin tümünden red ve inkâr edilmesi görüşünde olmak, cidden insan tabiatına yabancı olan bir görüştür. Şahidde ve maddi âlemde sebeplerin reddi görüşünde olan bir kimse için, gâip ve manevi hususlarda fâil bir sebep bulunduğunu ispat etmenin yolu yoktur. Zira bu konuda gaip hakkında hüküm vermek, sadece şâhid hakkında verilen hüküm sayesinde mümkün olabilmektedir. Maddi âlemdeki sebepler reddedilince, artık bu kişiler, Allah Teâla hakkında bile marifet ve bilgi sahibi olamazlar. Çünkü bu düşüncede olanların, ‘Her fiilin bir fâili her eserin bir müessiri vardır.’, temel fikrini kabul etmemeleri lazım gelir... Çünkü gâipteki fâilin varlığına, şâhiddeki fâilin varlığı ile istidlal etmiş bulunmaktayız.... Ondan başka hiçbir şey, onun izni ve iradesi olmadan fâil olamaz.

⁵⁸ Kutluer, “İlliyet”, s. 120.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (on yedinci mesele), s. 477.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (on yedinci mesele), s. 493.

⁶¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (on yedinci mesele), s. 479.

⁶² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Makâl, el-Keşfü an Menâhici'l-Edille*, çev. S.Uludağ, (İstanbul:Dergah Yayınları, 1985), s. 337-338.

Gazâlî, burada yer alan fiilin sağlam ve düzenli oluşu, fâilin bilgili olduğunu gösterir şeklindeki iddia için, “Hayır, buradaki fâil Allah’tır; fiili sağlam ve düzenli kılan da fiili bilen de odur.”⁶³ der. İbn Rüşd, “Varlıkta iki karşıt özelliğin imkanından başka bir şey yoksa, o takdirde göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre için bile, hiçbir şey hakkında sabit bir bilgi yok demektir.”⁶⁴ der. Hatta İbn Rüşd, bu niteliğe sahip fâili, kanun ve töre tanımayan zalim bir hükümdara benzeterek, bu durumda söz konusu hükümdarın fiillerinin doğal olarak belirsiz kalacağını düşünür.

Burada biraz uzun da olsa, bir parantez açmamız gerekiyor. Son bir asrın hâkim bilim görüşü olan kuantum mekaniğinin yasalarının determinist değil olasılıkçı olması, eğer bugünkü bilim anlayışımız doğruysa, İbn Rüşd’ün bu konudaki fikrinin doğru olmadığını gösteriyor gibidir. Demek ki zorunlu olmayan, olasılıkçı yasalar üzerinde bilim ya da doğa bilimleri pratiği mümkündür. Bugünkü bilim açısından, kuantum mekaniği açısından, bir değerlendirme yapacak olursak, ilginç bir biçimde, İbn Rüşd’ün nedenselliğin zorunlu olduğu görüşü, bilimin yıkımı anlamına gelmekte, Gazâlî’nin doğa yasalarının zorunlu değil mümkün olduğu görüşü, fizik biliminin kurucu bir ögesi olmaktadır. Gazâlî tarafından, sebepliliğin reddedilmediğini, onun zorunluluğunun reddedildiğini tekrar hatırlatmamız gerekiyor. Bugün kuantum mekaniğinde de, Gazâlî gibi, nedenselliğe mümkün denmekte, zorunlu denmemektedir. Bu, bugünkü fizik biliminde sebepliliğin reddedildiği anlamına gelmemektedir. Daha çok adına sebep denilen şeyin var olduğu; ancak bunun zorunlu değil, mümkün olduğu ifade edilmek istenmektedir. Üstelik bugün, İbn Rüşd’ün bizi korkuttuğu gibi, hiçbir şeyin bilgisine ulaşamama durumu yaşanmışa benzemiyor. İbn Rüşd’ün sebepliliğin zorunlu olmaması durumunda, her şeyin zandan (varsayımdan) ibaret olacağı öngörüsünün gerçekleşmiş olması da en azından fizikçileri rahatsız etmişe benzemiyor. Bugün, kuantum mekaniği çerçevesinde sabit bilginin olmamasının, İbn Rüşd’ün pesimist varsayımlarını desteklemediği de görülmektedir. İbn Rüşd’ün pesimist öngörüsünü takip ederek soralım: onun kanun ve töre tanımayan zalim bir hükümdar metaforunun karikatürize ettiği tesadüf ve keşmekeş, bugün, fizik bilimini sarmış durumda mıdır? Yine onun, bu konuda, gaipteki fâil sebep hakkında hüküm vermenin, şahitteki fâil sebeplere bağlı olduğu, eğer nedensellik reddedilirse (ki Gazâlî biraz sonra göreceğimiz üzere nedenselliği reddetmemekte, ona teolojik olarak mümkün, epistemolojik olarak kesin demektir.) kelamcılarının hudus delilinin savunulamayacağı iddiasına, Yeni Bilim Resmi açısından bakmamız gerekmektedir. Nedenselliğin olasılıkçı bir biçimde yorumlandığını söylediğimiz bugünkü hâkim bilim paradigmasının, eğer İbn Rüşd iddiasında haklı ise, bugünkü teist din felsefecilerine âlemden hareketle (şâhitten) Tanrı’ya (gâibe) ulaşan argümanlar kurma olanağı vermemesi gerekir. Oysa biliyoruz ki, çağdaş din felsefesinde son yarım asırdır en çok gelişme gösteren teistik argümanlar kozmolojik argümanlardır. Üstelik “kelam kozmolojik argüman”, belki de manidar bir biçimde, W. L. Craig tarafından Big Bang yorumuyla gündeme getirilmiş ve felsefe çevrelerinde etkili olmuştur. Ayrıca teolojik bir proje olarak doğa yasalarına mümkün diyen Gazâlî’nin kendisi de, âlemden hareketle Allah’a ulaşan kelâmî bir delil olan hudus delilini savunmakta bir sakınca görmemiştir. Öyleyse, doğru olup olmadığı bir tarafa, bugünkü hâkim bilimsel paradigmanın, İbn Rüşd’ün olasılıkçı doğa yasaları hakkındaki pesimist öngörülerini için uygun bir laboratuvar imkanı sunduğunu ve İbn Rüşd’ün pesimist öngörülerinin bu testten, başarılı bir şekilde çıkamadığını söyleyebiliriz.

⁶³ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 176.

⁶⁴ İbn Rüşd, “Tutarsızlığın Tutarsızlığı, (on yedinci mesele)”, s. 485.

Gazâlî'nin nedenselliğe teolojik bakışını incelediğimiz bir önceki başlıkta, Gazâlî'nin nedenselliği mümkün olarak gördüğünü; ancak onun nedenselliğe epistemolojik olarak da baktığını ve neden-sonuç ilişkisini kesin olarak nitelediğini iddia etmiştik. Eğer Gazâlî'nin konuya bu çerçevede baktığını tespit edersek, İbn Rüşd'ün onun görüşünün safсата olduğu iddiası da temelsiz kalacaktır. Şimdi onun bu görüşüne bakalım. Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de, dördüncü mukaddimede, okuyucuyu, *Tehâfüt*'teki mantıksal kavramların anlaşılması konusunda yönlendirdiği *Mi'yârü'l-İlm*'de, tabii sebeplerin zorunluluğu farklı bir bağlamda ve farklı bir açılımla ele alınır. Gazâlî'nin nedensellik görüşünün tartışıldığı çalışmalarda, *Mi'yâr*'a pek atıf yapılmaması, çoğunlukla *Tehâfüt* ile yetinilmesi, bizce bu bağlamda büyük bir eksikliktir. O burada, yakînî (kesin) olan öncüllerle kurulan bir kıyas türü olan burhanı, bir başka ifadeyle bize zorunlu kesin bilgiyi veren kesin öncül türlerini anlatır. Konumuzla ilgili olan üçüncüsüne, mücerrebâta bakalım. Mücerrebâtı his ile, gizli bir kıyas yardımıyla, tasdiğin gerçekleştiği işlerdir, şeklinde tanımlayan Gazâlî, *Tehâfüt*'te, tabii sebepler zorunlu değildir, derken, kendisine seçtiği temel örneği burada da anar: "Ateş yakıcıdır." Ancak bir farkla ki burada söz konusu önerme, yakînî (kesin) önerme şeklinde Gazâlî tarafından sunulmaktadır. Mütakellimler, bir yandan "Ateş yakmanın sebebi değildir, Allah bu işler vuku bulurken yakmayı yaratır." diyerek bu hususta itirazda bulunurlarken, öte yandan buna nasıl kesin olarak inanırlar? Gazâlî'nin bu soruya cevabına göre, bir kelimacıya oğlunun başının kesildiği haberi gelirse, onun ölümünden şüphe etmez. Ancak Gazâlî'ye göre, problem, tam olarak şöyle ortaya konulmalıdır:

Buradaki görüş, onun [sebeup-sonuç ilişkisinin], değişme imkânı olmayan zorunlu bir gereklilik mi olduğu, yoksa değişme ve dönüşme ihtimali olmayan ezeli iradenin etkisi nedeniyle, sünnetullah kapsamında bir hüküm mü olduğudur. Bu, anlaşılmalı ki, ilişkinin kendisiyle (nefs) ilgili değil, ilişkinin tarzıyla ilgili bir görüştür. Bilinsin ki boynu vurulan kişinin ölümünden şüphe etmek salt vesvesedir. O kişinin ölümüne inanmak kendisinden şüphe duyulmayacak bir şekilde kesindir (yakînun).⁶⁵

Öyleyse Gazâlî'ye göre, tecrübî bilgiler onu tecrübe eden kişi açısından kesindirler. İnsanlar, tecrübe hususundaki farklılıkları yüzünden bu tür bilgilerde ihtilaf etmişlerdir.⁶⁶ Burada Gazâlî'nin epistemolojik neden ve gereklerden ötürü yaptığı ilginç bir ayrıma tanıklık ediyoruz. Ona göre sebeplilik, bize "kesin bilgi" veren öncül türlerinden olan mücerrebâta aittir. Nedensellik ilkesinin de içinde yer aldığı bu bilgi konusunda, Gazâlî'ye göre, şüphe yoktur, olmamalıdır. Buradaki asıl konu, Gazâlî'nin mantıksal olarak "yakînî bilgi" ile "zorunlu bilgi" arasında yaptığı ayrıma dayanmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki Gazâlî, neden ile sonuç ilişkisinin bizi kesin bir neticeye götürdüğüne inanmaktadır. Hatta neden ile sonucun ürettiği sonuçtan şüphe etmemek gerekmede, eğer bir şüphe varsa, -İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi- bu şüphe, her türlü temelden yoksun bir vesvese olarak görülmektedir. Neden ile sonuç arasındaki ilişkinin kesin (yakîn) olduğuna inandığını gördüğümüz Gazâlî'nin, burada merkeze aldığı boynu vurulan kişi metaforunu, *Tehâfüt*'teki ateş-pamuk metaforuna uygularsak, "Ateşin pamuğu yakmasından şüphe etmek salt vesvesedir. Ateşin pamuğu yaktığına inanmak, kendisinden şüphe duyulmayacak bir şekilde kesindir." yargısına ulaşmamız zor olmayacaktır. Görülüyor ki, Gazâlî teolojik projesinde neden ile sonuç arasında ilişki olduğuna değil, bu ilişkinin tarzına, yönüne itirazda bulunmaktadır. Eğer bu ilişkiye, değişme imkânı olmaması bağlamında

⁶⁵ Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, neşr. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), s. 178-181.

⁶⁶ İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s. 254.

“zorunlu” dersek, kadir-i mutlak olan Allah’ın doğa ile ilişkisini kopardığımız için, Allah’ın bile değiştiremeyeceği bir nedensel ilişkinin doğada cari olduğunu söylemiş olacağımız için, teolojik açıdan yanlış sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Demek ki burada temel problem, Tanrı’nın kadir-i mutlaklığı ile ilgili tasavvurdur. Gazâlî ve Plantinga, Tanrı’nın kadiri mutlaklığına vurgu yaparken, İbn Rüşd yapmaz. Öyleyse, onun kelamî görüşüne göre neden ile sonuç arasındaki ilişkiye Allah’ın müdahale etmesi, mantıksal açıdan imkânsız değildir.

Ancak bize göre, buradaki teolojik/epistemolojik proje ayrımıyla ilgili farklı bir problem ortaya çıkmaktadır. Zorunlu olmayan ancak kesin olan inançlar var mıdır? Bu cevabı ilgi çekici olacak soru, Gazâlî’nin *Mi’yar*’daki nedensellik görüşünü *Tehâfüt*’ten, açıkça görüldüğü gibi, farklı kılan düşünceden hareket etmektedir. *Tehâfüt*’te nedenselliğe “kesin” demeyen, “mümkün” diyen Gazâlî, *Tehâfüt*’teki mantıksal kavramları anlama konusunda okuyucuyu yönlendirdiği *Mi’yar*’da ise, nedenselliğe zorunlu değil; fakat “kesin” (yakîn) demektedir. “Kesinlik” terimiyle “zorunluluk” arasındaki sınırı ayırmak zor ise, ki öyle görülüyor, Gazâlî’nin bu manevrayı teolojik gereklilikten dolayı, bir “ara çözüm” olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Kısaca, Gazâlî için epistemolojik bir proje olarak doğa yasaları kesindir.

Şimdi bir diğer konuya geçelim ve soralım: İbn Rüşd, Gazâlî’nin, “ilahi fiilin ya da mucizenin filozoflar tarafından kabul edilmediği” iddiası hakkında ne demektedir? İbn Rüşd’e göre, İslâm toplumunda sadece zındıklar bu itirazlara muhatap olabilir ki onların da cezalandırılması ve öldürülmesi gerekir. Filozoflardan bilge olanlar, dinin bu gibi ilkeleri üzerinde tartışma yapmamışlardır. Ona göre, dinin insanın aklını aşan ilkeleri vardır ve bunların sebepleri bilinmese de kabul edilmesi gerekir. Bir sanat üzerinde araştırma yapan kişinin görevi, o sanatın kendine özgü ilkelerini “reddetmeden ve geçersiz kılmadan kabul etmektir.” Her insanın dinin ilkelerini kabul etmesi ve bu ilkeleri koyana itaat etmesi gerekir. Çünkü bunların inkârı ve tartışılması insanın varlığını anlamsız yapar. Eski filozoflar, mucizeleri bilmelerine rağmen bu konuda görüş bildirmemişlerdir. Çünkü mucizeler, dinlerin hak olduğunu kanıtlayan ilkelerdir. Dinler ise faziletlerin ilkesidir. Eğer insan dini faziletler sonucu yetiştirse, mutlaka faziletli olur. Hatta İbn Rüşd’e göre, filozoftan dinin (mucize gibi) ilkelerini yorumlaması (te’vil) istenirse, bu yorumu başkasına açmaması ve “...ilimde derinleşmiş olanlar, ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır, derler.” ayeti uyarınca hareket etmesi gerekir.⁶⁷ Mucizeleri dinin ilkelerinden bir olarak gören İbn Rüşd’e göre,

Bunları araştıran ve bu konuda kuşkuya düşen kimsenin, onlara göre [Eski Filozoflar], “acaba Allah var mıdır; mutluluk var mıdır; erdemler var mıdır?” diye Şer’atın öteki genel ilkelerini araştıran kimse gibi cezalandırılması gerekir; çünkü bunlardan şüphe edilemez. Onların nasıl var oldukları, insan akıllarının kavramayacağı tanrısal bir husustur. Bunun nedeni, bu hususların insanı erdemli kılan işlerin ilkeleri olmalarıdır. Bilgi ancak erdemın varlığından sonra elde edilebilir. Dolayısıyla erdem var olmadan önce erdemi gerekli kılan ilkelerin araştırılması zorunludur. Nazari bilimler, ancak başlangıçta bir öğreticinin elde ettiği varsayımlar ve ilkeler aracılığıyla tamamlandığına göre, aynı durum, uygulamalı bilimlerde daha da fazla söz konusudur.⁶⁸

⁶⁷ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (on yedinci mesele), s. 482.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), s. 623-624.

İbn Rüşd'ün, mucizelerin, sebebi bilinmemekle beraber, kabul edilmesi gerektiği yönündeki ifadesi, konuyu, pratik bir zorunluluk meselesi olarak gördüğü; teorik bir zorunluluk olarak görmediği şeklinde yorumlanabilir. Yine onun ifadelerinden, felsefecilerin bu konuda konuşmaktan kaçınmaları gerekir, sonucu rahatlıkla çıkar. Dinin temel ilkeleri içindeki ve bu ilkelerin felsefe disiplini içindeki rolü dikkate alınırsa, bu konuda bir görüşe sahip olmanın, mesela mucizeleri kadim filozofların yaptığı gibi soruşturmadan kabul etmenin, onun tarafından yasaklanmadığı anlaşılabılır. Çünkü erdemli bir hayat, teorik bilimleri çalışmak için mutlak bir ön şart olduğu için, bir kişi bu erdeme neden olan ilkelerin teorik incelemesiyle uğraşmamalıdır.⁶⁹

İbn Rüşd'ün *Tehâfüt't-Tehâfüt*'teki bu cevabı öz olarak şöyle ifade edilebilir (Biz buna İbn Rüşd'ün *ilk bakışta mucize argümanı* [İ.R.İ.A.] diyoruz.):

i. Dinin insan aklını aşan ilkelerinden olan mucize, sebebi bilinmese de, ahlakın temellerinden olduğu için kabul edilmelidir.

İbn Rüşd'ün argümanı, din felsefesi açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse, en az Gazâlî kadar ve belki de daha fazla fideistik öğelere sahip görünmektedir. Üstelik o, dinin önemli bir ilkesi olarak görülen mucizelerin, dinlerin hak olduğunu gösteren ilkelerden olduğunu, dinlerin ise faziletli/ahlaklı hayatın ilkesi olduğunu, kişinin dini faziletler üzere yaşayarak mutlaka faziletli olacağını söyleyerek, mucizeye, fideist temelin yanında, pragmatist bir temel olma fonksiyonu da vermiş gibidir. Öte yandan, İbn Rüşd'ün dediği gibi, eski filozoflar, mucize konusunda görüş bildirip bir tartışma içine girmemiş olsalar da, bugün ve belki de Hume'dan beri, ilahi fiil, mucize ve müdahale bağlamında sık sık din felsefesinde ve felsefede tartışılmaktadır. İbn Rüşd'ün bu konuda tartışılmaması, bu konuların sadece kabul edilmesi talebi, modern ve çağdaş felsefe zemini için pek işlevsel görünmemektedir. Bu noktada, Gazâlî'nin konuyu yarı argümantatif ve cedelci bir yöntemle tartışması ve rasyonel, mantıksal bir zemine oturtma çabası, mucizeler bağlamında, bizce daha felsefi görünmektedir. Kısaca, İbn Rüşd, mucizeleri rasyonalize etmeye çalışmazken, Gazâlî, rasyonalize etmeye çalışmaktadır, diyebiliriz.

İbn Rüşd'ün mucize konusunda söylediklerinin sistematik olmadığı, belirsiz olduğu, dağınık olduğu yollu eleştiriler, onun mucize konusundaki söyleminin geneline bakılırsa, mucizeleri sihir ve büyü seviyesine indirgediğini iddia edecek kadar ileri gider. Yine bu eleştirilere göre o, bu konuda hiçbir teorik temel sunmamaktadır. Kogan'a göre, İbn Rüşd'ün genel bir mucize görüşü olmakla beraber, bunlardan birini gizlemeye çalışmaktadır.⁷⁰ Kogan, özetle, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ündeki (ahlaki argümanla ilgili) ve Aristoteles'in *Parva Naturalia*'sına yaptığı şerhteki ifadelerine dayanarak, peygamberleri, İbn Sînâ'nın aksine, insandan ziyade meleklerle yakın gördüğü ve bu yüzden peygamberler, sıradan insan ya da insan gibi olmadığı için, insanüstü bir gücün mucize ile doğa yasalarını inkıtaya uğratmasını mantıksal olarak mümkün gördüğünü savunur.⁷¹

İbn Rüşd'ün bu argümanı savunduğunu doğru kabul edersek, bu argümana *nihaî bakışta mucize argümanı* (İ.R.N.A.) diyebiliriz. Bu argümana göre,

⁶⁹ Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, (Albany: State University of New York Press, 1985), s. 80.

⁷⁰ Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 79.

⁷¹ Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 80-83 vd.

ii. Peygamberler insanüstü bir yapıda oldukları için, mucize ile doğa yasalarını ihlal etmeleri, mantıksal olarak mümkündür.

Bu argümana göre, mucizeleri fizik biliminin ya da ilmin reddi olarak gören İbn Rüşd için problem, doğa yasalarını ihlal edenin bir insan olması ya da insanın bu durumda pay sahibi olmasıdır. Sadece Tanrı'nın yaptığı, insanın aracılık etmediği, doğa yasalarının ihlali şeklinde anlaşılabilecek mucize, mantıksal olarak mümkündür. Öyleyse İbn Rüşd, hem ilk bakışta hem nihaî bakışta ilahi müdahaleyi bir problem olarak görmemektedir. İbn Rüşd'e göre sorunun kaynağının, çağdaş din felsefesindekiyle aynı olduğu görülmektedir. Yeni Bilim Resmi'ni ele alırken değindiğimiz gibi Polkinghorne, Peacocke, Murphy, Clayton ve pek çok yaşayan teist felsefecinin bugünkü görüşü, "müdahalesiz bir ilahi fiil" görüşüne dayanmaktadır. Bu din felsefecilerine göre, problemin düzen veren ve düzeni bozan Tanrı görüşünün yol açtığı bilimsel değil teolojik/felsefi kaynaklı bir problem olduğu hatırlanmalıdır. İbn Rüşd'de problem, varlığın tabiatının da ezeli bilgiye bağlı olması, yaratıcının bilgisinin bu tabiatın gerçekleşmesinin sebebi olmasıdır. Bizim bilgimiz, tabiatın bilgisi olduğuna göre, doğru bilgi, bir şeyin varlıkta var olduğu şekilde bulunduğu inanmaktır. Varlığın tabiatı, Tanrı'nın değişmez bilgisine bağlı olduğuna göre, tabiat hakkındaki doğru bir inanç, değişmeyen varlığa bağımlı olmak zorundadır. Öyleyse zihnimiz yasalarını değişmeyen, zorunlu bir yapıya sahip olan doğadan almalıdır. Görüldüğü gibi, İbn Rüşd'de problem, teolojik/epistemolojik kaynaklıdır. Örneğin, Popper'in Kant eleştirisinin benzerini bu probleme uygularsak, yani zihnimizin doğadan yasaları almada ne kadar başarısız olduğunu görürsek, epistemolojik problem de ortadan kalkabilir. Bilindiği gibi Popper, Kant'ın "Zihnimiz yasalarını doğadan çıkarmaz, doğaya kendi yasalarını kabul ettirir." derken haklı olduğunu düşünmekle beraber, bu yasaların zorunlu olarak doğru olacağını düşünme konusunda hatalı olduğunu iddia etmiştir. Zaten bu yüzden o, Newton dinamiğine a priori geçerli demiştir. Kant'ta zihin, yasalarını doğaya kabul ettirirken, İbn Rüşd'de zihnin yasalarını doğadan aldığı görülmektedir. İbn Rüşd ve Kant'ın, iki birbirine zıt görüşü, yanılmazlık ya da daha tam bir ifadeyle, doğa yasalarının zorunluluğu ortak paydasında ifade etmesi ise ayrı bir problemdir. İbn Rüşd'ü bu bağlamda incelersek, i. argümanında, mantıksal bir çelişkiye yol açıp açmadığına bakılmaksızın, mucize, fideistik bir tarzda kabul edilirken, ii. argümanında, ilk bakışta ima edilen bu çelişki, peygamberi insanüstü bir konuma getirmekle çözümlenmeye çalışılmaktadır. Ancak ii.argümanında bir kusur var gibidir. Acaba ii.argümanı kusurlu yapan şey tam olarak nedir? Bizce mucizeyi doğa yasaları bağlamında problem haline getirip tartışılmasına neden olan husus, onun bir insan tarafından icra edilmesi değil, çağdaş din felsefesinde de tartışıldığı üzere, düzen veren-düzen bozan bir Tanrı'nın yol açtığı çelişkidir. Dolayısıyla insanüstü, meleğimsi bir varlığın mucize göstermesi sorunu çözmeyecektir.

İbn Rüşd, *el-Keşf*'de, bu makalede ele aldığımız konu olan Allah'ın fiilleriyle ilgili özel bir başlık açmıştır. Bu çerçevede İbn Rüşd, sonuçlar, başka nedenlerle de vücuda gelme imkânına sahip olsaydı, "bu sebeple" vücuda gelmelerinde ne gibi bir hikmet bulunurdu, diye sormaktadır. Sonuç, nedenden zorunlu olarak ortaya çıkmazsa, belli nedenlerden belli sonuçların meydana gelmesi, tesadüfen olur ki bu durumda, hiçbir hikmet bulunmamış olur. Bu durum, Sâni'e değil tesadüfe, şansa işaret eder.

Kısaca, sebep-netice esasını ortadan kaldıracak olursak, ortada, tesadüfiliği, yani burada, bir Sâni'in mevcut olmadığını, bu âlemde meydana gelen her şeyin sadece maddi sebeplerden vücuda geldiğini

iddia edenleri reddetmeye yarayan bir şey kalmaz. Çünkü mümkün olan iki şeyden birinin vaki olması, fâil-i muhtardan çok tesadüfe dayanır, diye izah edilmesi daha doğru olur.⁷²

Aslında Gazâlî tam da İbn Rüşd'ün burada kullandığı fâil-i muhtar kavramına dayanarak doğa yasalarının zorunlu olmadığını söyler. İbn Rüşd'e göre, Eş'arîler, tabii sebepleri ve doğa yasalarını kabul etmeleri halinde, evrenin tabii bir sebepten ortaya çıkmasını kabul etmek zorunda olduklarını düşünüyorlardı. Fakat İbn Rüşd'e göre, mükemmel doğadan Sâni'e ulaşma konusunda daha çok delil elde edileceğini bilselerdi, doğayı reddettiğini söyleyen kimse, âlemin Sâni'inin varlığına istidlal etmeye yarayan varlıklardan önemli bir kısmını ortadan kaldırdığını görürdü. Çünkü yaratılmış varlıklardan bir cinsi inkâr eden kişi, onu yaratan Hâlık'ın fiillerinden birini inkâr etmiş olur. Eş'arîler, İbn Rüşd'e göre, Sâni'den hikmeti reddetme ya da varlıklar alanına tesadüfî nedeni sokma seçenekleri karşısında olduklarını anlayamamışlardır. Bu nedenle Eş'arîler, doğadaki nizamla ilgisini görmüş olsalardı, tabii fiilleri reddetme ihtiyacı içinde olmazlar ve yüce Allah'ın askerlerinden bir askeri (bk. Fetih, 48/4), yani tabiat kuvvetini inkâr etmezlerdi.⁷³ Öyleyse İbn Rüşd'e göre, "nedenselliği reddetmek", şer'î hikmeti iptal etmek anlamına gelmektedir.

Eş'arîler, İbn Rüşte göre, Tanrı'nın varlığı için bu kadar önemli argümantatif işlevselliğe sahip olan nedenselliği neden reddetmişlerdir? Ona göre,

Eş'arîler, Allah'tan başka, ortada bir de fâil olan bir takım sebeplerin bulunmasını kabul etmek gerekir, diyerek tabii kuvvetlerin tesirini kabul etmekten kaçmışlardır; ama heyhat ki, ortada Allah'tan başka fâil yoktur. Çünkü sebepleri ihtira ve halk eden O'dur. Sebeplerin tesirli olmaları da, O'nun izni ve varlıklarını muhafaza etmesiyledir.⁷⁴

İbn Rüşd, Müslümanların "Allah'tan başka fâil yoktur." esası üzerinde ittifak ettiklerini; ancak bunun iki biçimde anlaşılabilirliğini belirtir. İlk olarak, Allah'a boyun eğen sebeplere ancak mecazen fâil denir. Çünkü bu sebepler, Allah ile vardır, onları var olan sebepler haline getiren, sebep olarak onları muhafaza eden, tesir ettiklerinde mef'ullerini koruyan odur. Şayet nedenler hakkında ilahi muhafaza olmasaydı, sebepler (bir an bile) var olmazdı.⁷⁵ Görüldüğü gibi İbn Rüşd, çağdaş din felsefecilerden Plantinga'nın ifade ettiği gibi Allah'ın sebepleri, daha geniş bir ifadeyle, evrenin varlığını muhafaza ettiğini söyleyerek aslında, "ilahi müdahale"nin mümkün olduğunu söylemiş olmaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi İbn Rüşd, sadece fideist bir tarzda, ya da Meleğimsi bir varlığın mucize yapmasının mantıksal açıdan mümkün olduğunu iddia ederek, ilahi fiili mümkün görmemekte, aynı zamanda sebepleri muhafaza edenin Allah olduğunu düşünerek de ilahi müdahaleyi mümkün görmektedir. Öyleyse, okazyonalist Gazâlî ile ikincil nedenci İbn Rüşd için, ilahi müdahale farklı şekillerde de olsa mümkündür. Bu durum, Gazâlî ve İbn Rüşd'ü, II. başlıkta incelediğimiz, Bultmann gibi, "müdahalesiz teolojiyi" savunan yarı-deist modern teologlardan ayırmaktadır. İbn Rüşd'ün çiftçi analogisine bakacak olursak, onun ikincil nedenci görüşünün insanî fiile izin verdiği kadar, ilahi müdahaleye de olanak sağladığını görürüz. Yukarıda sebepleri muhafaza edenin Allah olması görüşünün yanında, aşağıdaki çiftçi analogisi, onun, Aydınlanma dönemiyle birlikte popülerleşen bir görüş olan deizm ya da yarı-

⁷² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 293.

⁷³ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 296-298.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 296, 332.

⁷⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 332.

deizm savunucusu olmadığını da açıklığa kavuşturmaktadır. İbn Rüşd'ün mucizeleri kabulü noktasındaki fideist izahları, ilahi müdahaleyi mümkün görmediği yollu şüphelere neden olurken, el-Keşf'te, bu şüpheler, burada zikrettiğimiz bağlamda yok olmakta gibidir.

Cevherleri sadece Allah yaratır, diyen İbn Rüşd'e göre, çiftçi, sadece toprağı sürer, nadasa bırakır, tohumu ıslah eder ve toprağa tohumu atar. "Başığı hilkat ihsan eden ise sadece mübarek ve müteâl Allah'tır. O halde buna göre Allah'tan başka hâlık yoktur. Çünkü hakikatte mahlûk olanlar cevherlerden ibarettir."⁷⁶ Gazâlî'ye göre, fâil-fiil noktasında herhangi bir sebebi Allah ile ortak tutan kişinin örneği, kalemi kâtiple ortak tutan kişinin durumu gibidir. Kalem kâtiptir, kâtip de kalemdir, demek gibi bir şeydir. Ancak İbn Rüşd, bu analogide sorun ve kapalılık olduğu kanaatinde.

Kalem, kalem olduğu sürece, onun cevherini ihtira ve onu hıfz eden, sonra yazma işini takiben kitabeti muhafaza eden ve kalemle birlikte bulunması halinde de kitabeti ihtira eden kâtip olsaydı, temsil ancak o zaman açık olurdu... Bütün eşyanın cevherlerini ihtira eden Allah'tır. Bu eşya ile birlikte bulunan ve onlara ait olan sebeplere, câri olan âdete göre, "eşyanın sebepleri" denilmektedir. Allah'tan başka fâil yoktur, şeklinde anlaşılan mananın doğruluğuna his de, akıl da, şeriat da şahitlik eder.⁷⁷

Gerçekten Gazâlî, sonradan, bizim birinci başlıkta değindiğimiz, Leibniz'in savunduğu,⁷⁸ "mümkün âlemlerin en iyisi" teodisesini savunarak, İbn Rüşd'ün çeşitli vesilelerle dikkat çektiği, tutarsızlığa düşmektedir:

Hülasa, hayır ve şer ilahi takdirle belirlenmiştir. Takdir edilenin ilahi iradedden sonra gerçekleşmesi zorunludur... O'nun takdirini ve emrini değiştirecek hiçbir kimse yoktur. Aksine küçük büyük ne varsa hepsi yazılmıştır ve belirlendiği şekliyle meydana gelmesi beklenmektedir. "Başına gelen gelmezlik edemez; gelmeyen de zaten başına gelecek değildir."⁷⁹

Din felsefesinde ele alındığı şekliyle, Protestan Calvinistlerin de paylaştığı "teolojik determinizm" perspektifinin de ötesinde yer alan bu katı deterministvari görüş, Gazâlî'nin indeterminist teolojik doğa kavrayışı ile bir arada ele alındığında tutarlı görünmemektedir. İbn Rüşd'ün dikkat çektiği üzere, iktisap görüşünde, refleksif hareketlerin bile "özgür" fiillerden ayrılma imkânı kalmamaktadır. Burada tartışmanın ilginç bir vetiresine gelmiş bulunmaktayız: teolojik nedenlerle indeterminist doğa yasalarını savunan Gazâlî karşısında, epistemolojik nedenlerle determinist doğa yasalarını savunan İbn Rüşd, özgür iradeye (ikincil nedenlere) yer kalmamasından rahatsız olmaktadır. Aydınlanma döneminde, nedensellik anlayışının serüvenini incelerken gördüğümüz gibi, Leibniz, tam da Gazâlî'nin

⁷⁶ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 336; Nitekim Gazâlî, babanın rahime spermayı bırakmak suretiyle oğlunu meydana getirmede, onun hayati işlevlerinin fâili olmadığı konusunda görüş ayrılığı olmadığını kabul eder. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 167. İbn Rüşd ise, baba örneği ile çiftçi örneğini vererek, baba ve çiftçinin hakiki değil mecazi sebep olduğunu ifade ederken, Gazâlî, burada, babanın ve çiftçinin rolünü, okazyonalizmi gereği belki de, görmezden geliyor gibidir. Zaten Gazâlî bu analogiye, bir şeyle aynı anda bulunmak, onun, o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermez, şeklindeki görüşünü desteklemek için başvurmaktadır.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 333.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bak. Yaran, *Bilgelik Peşinde, Din Felsefesi Yazıları*, s. 163 vd. Gazâlî ve Leibniz'in söz konusu teorilerinin benzerliği için bkz., aynı kitap, s. 172-173.

⁷⁹ Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Mısır ts., IV, 258-259'dan naklen, Gazâlî "Mümkün Âlemlerin En İyisi", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik, 2005), s. 405.

burada savunduğu görüş nedeniyle, dünyaya yönelik ilahi müdahaleye karşı çıkıyordu. Çünkü Tanrı kendisinden daha mükemmelinin olamayacağı bir dünya yaratmışsa, böyle bir dünyanın müdahaleye ihtiyacı yoktur. Oysa Gazâlî için durum böyle değildir. Muhtemelen Gazâlî, bu tutarsızlığın farkında olduğu için, mümkün âlemlerin en iyisi çerçevesinde kötülük problemini inceledikten sonra, bu konunun, “keşif ehlinin, gizliliklerini açıklamaları yasaklanan kader sırrı”na ait yönleri de olduğunu savunur.

Sonuç olarak, ne felsefeciler ve ne de İbn Rüşd’ün geçmişte mucizelerin olduğunu inkâr etmediği görülmektedir. Onların reddettiği şey, Tanrı’nın sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi kesebilecek bir biçimde mutlak anlamda kadir-i mutlak olduğu görüşüdür. Felsefeciler ve İbn Rüşd, neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmekte ve Tanrı’nın doğrudan müdahalesini imkânsız görmektedirler. Oysa Gazâlî teolojik olarak, okazyonalizmin gereği, Tanrı’nın tüm olaylara “doğrudan” müdahalesini savunmaktadır. Bu bağlamda, kuantum mekaniği ile Tanrı’nın evrene dolaylı olarak müdahale ettiği, neden ve sonuç ilişkisini seçip yarattığı, manipüle etmediği şeklindeki daha önce tartıştığımız görüşü hatırlayabiliriz. İbn Rüşd’ün bu görüşünün kuantum mekaniği ile benzeştiği söylenebilir. Çünkü kuantum mekaniği çerçevesinde yorum yapan filozof ve teologların pek çoğu, doğrudan müdahaleden söz etmemektedirler. Gazâlî’nin teolojik bağlamda manipülatif bir müdahaleden söz ettiği görülürken, İbn Rüşd’ün, böyle bir manipülatif müdahaleden söz etmediği görülmektedir. Felsefeciler ve İbn Rüşd’ün mutlak kadir-i mutlaklığı reddinin, mucizeyi içerip içermediği tartışmaya açık gibi görünmektedir. Tartışmaya verdikleri yanıtlara bakılırsa, katılımcıların üç farklı entelektüel projeye -ilk ikisini Kogan belirtmiştir.- sahip oldukları görülmektedir:

I. Epistemolojik Proje. Filozoflar, ilahi kadir-i mutlaklığı reddedip zorunlu nedensel ilişkiyi öne sürerlerken, en azından bazı mucize türlerini, doğal nedenselliğin olağandışı örnekleri olarak görmektedirler. Bu şekilde onlar bilimsel bilginin olasılığını garanti altına almayı ummaktadırlar. İbn Rüşd, nedenselliğin zorunluluğu savunusunu, mucize konusundan ayırmaktadır.

II. Teolojik Proje. Gazâlî, kadir-i mutlaklığı onaylayıp neden ile sonuç arasındaki ilişkiyi reddetmektedir. Onun “fâil” kavramına bakışı, onu, ya her varlığın anlık bir zamansal başlangıçta, mucizevî bir şekilde yoktan yaratıldığı görüşüne ya da mucizeler, Tanrı’nın, olağan olarak tekerrür eden yaratması değil, anlık olağanüstü yaratmasıdır, şeklindeki görüşüne götürecektir. Hangisi olursa olsun bu çerçevede Gazâlî’nin niyeti, Tanrı’nın kadir-i mutlaklığını onaylayan Kur’an’ı desteklemektir.⁸⁰

III. Gazâlî’nin Epistemolojik Projesi. Gazâlî’nin neden ile sonuç arasındaki ilişkiye kesin olarak inandığı, ihmal edilen bu görüş, *Mi’yaru’l-İlm*’de yankısını bulmuştur.

Yeni yayımlanan bir makalede,⁸¹ mucizelerin nedensellikte çatışması konusunda bir öneri dile getirilir. Mucizelerin ortaya çıkması ve duaların kabul edilmesi, ki genelde her ikisi de ilahi bir müdahale olarak anlaşılmıştır, Tanrı’nın mutlak özgür iradesiyle gerçekleşir. Ancak felsefede bir şey, ancak zaman ve koşullar uygun ise meydana gelir. İslâm meşşâî felsefesinde, varlığın ve değişimin temeli olarak görülen ilâhi bilgi, nedenselliğe dayanmaktadır. Eğer ilahi bilgiye başka bir temel bulabilirsek, Tanrı’nın iradesini nedensellikten daha önemli hale getirmiş oluruz. Tanrı’nın nedenselliğe dayanan alim-i

⁸⁰ Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 72.

⁸¹ Yahya Yasrebi, “A Critique of Causality in Islamic Philosophy”, *Topoi*, (2007) 26, s. 262-263.

mutlaklığı iki öncülü içerir: 1) Tanrı başka her şeyin nedenidir, 2) neden bilgisi, sonuç bilgisini zorunlu hale getirir. Yazara göre, sudur nazariyesi hesaba katılırsa, Tanrı, maddi dünyanın idaresini onuncu akla (*Vâhibu's-Suver*) verdiği için, hareket etmeyen bir hareket ettirici olmakta ve sadece onuncu akıl aktif olmaktadır. Tanrı, sadece ilk etkiyi –İlk Akıl- yaratması anlamında bir fâildir. Buna göre maddi dünyanın yaratıkları, Onuncu Aklın etkisiyle oluşmuştur. Bu görüşe göre, Tanrı'nın pasif fâil olduğu bir evrenin, neden sonuç zorunluluğu ile birbirine bağlanması gerekmeyecek ve varlığın temeline nedenselliğe dayanan âlim-i mutlaklık yerine, Tanrı'nın özgür iradesi konulacaktır. Ancak Grek felsefesindeki yazgıya tabi Tanrı imajını etkisizleştirmek için, özgür irade sahibi bir Tanrı'yı varlığın temeline yerleştirmek için, böylesine hiyerarşik bir varlık skalasına gerek var mıdır? İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi, bu, dinde var olan yaratan Tanrı idesine zarar vermez mi?

SONUÇ

Bu çalışmada Aydınlanma dönemi ve çağdaş din felsefesinde yoğun bir biçimde tartışılan ilahi fiil konusu ve Yeni Bilimsel Resim ışığı altında, Gazâlî ve İbn Rüşd'ün ünlü nedensellik tartışmasına değindik. İslâm felsefesinde Gazâlî tarafından okazyonalist ve İbn Rüşd ve felsefeciler tarafından ikincil nedenler bağlamında tartışılan nedensellik zemininin, günümüz din felsefesinde, Aydınlanmanın ve kuantum teorisinin etkisiyle, kaydığı ve eski önemini yitirdiği görülmektedir. Aydınlanmadan beri bugünkü din felsefesi atmosferini de belirleyen tartışmanın, Tanrı'nın evrene müdahale edip etmediği etrafında döndüğü görülmekte ve tartışmanın “müdahaleci teoloji” ile “müdahalesiz teoloji” merkezi etrafında geçtiği görülmektedir. Çağdaş din felsefesinde konu, kuantum fiziğinin de etkisiyle, eski şekilden ayrı bir biçim de almış görünmektedir. Din felsefecilerinin çoğu, “müdahaleci teoloji”yi, Tanrı'nın doğa yasalarını manipüle etmemesi, olasılıkları seçip yaratması olarak görürken, Alvin Plantinga gibi son dönemlerin en önemli din felsefecilerinden birisi ise, “müdahaleci teoloji”nin manipülatif bir bağlamda yorumlanabileceğini, teizm doğruysa, doğa yasalarının zorunlu olmadığını, Tanrı'nın doğa yasalarına uymak zorunda olmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla bugün isimlerini daha önce verdiğimiz pek çok teist felsefeci için manipülatif “ilahi müdahale”, sorunlu bir tasavvur oluşturur. Aydınlanmaya cevap veren liberal teologlar, “müdahalesiz teoloji”yi savunmuşken, günümüz din felsefecileri bu görüşü terk etmiş ve Tanrı'nın evrene, farklı izahlarla da olsa müdahale edebileceğini savunmuşlardır. Hume'dan sonra felsefeciler, mucizeleri doğa yasalarının ihlali olarak görmüşlerken, kuantum mekaniği, mucizelerin doğa yasalarıyla da açıklanabilme olasılığını göstermiştir. Bugün, burada ele aldığımız sınırlar çerçevesinde, tartışma, müdahalenin mahiyeti üzerinde yoğunlaşmış gibidir. Ancak bugün için, liberal teologların göz ardı ettiği Newton'un ilahi müdahaleyi imkânsız görmemesi -gezegenlerin yörüngesini tanzim konusunda- bizce göz ardı edilmemelidir. Deist olarak nitelendirilen Leibniz'in, ilahi müdahaleyi, mucizeyi, düzen vermek ya da bozmak için değil, ilahi lütuf olarak mümkün gördüğü de önemli bir gerçektir.

Gazâlî ve İbn Rüşd'ün, çağdaş deyimle söylersek, müdahaleci teolojiyi savunduğu açıktır. Bir başka ifadeyle her iki düşünürün de evreni, Aydınlanmanın kapalı evreni değil, günümüzün açık evrenidir. Aralarındaki fark, yine bugünün deyimleriyle, Gazâlî'nin manipülatif bir müdahaleyi savunması, İbn Rüşd'ün ise konuyu fideist bir belirsizlik perspektifine atarak manipülatif olmayan bir müdahaleyi savunması şeklinde anlaşılabilir. Gazâlî'nin, sürekli, teolojik entelektüel projesinin göz önünde bulundurulması, epistemolojik entelektüel projesinin kenarda bırakılması, tartışmanın çağdaş din felsefesinde aldığı yeni şekil açısından büyük bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Kuantum fiziğinde

mümkün olarak görülen doğa yasalarının yorumlanmasında, Gazâlîci teolojik perspektifin işlevsel olduğu yönler fazladır. İbn Rüşd'ün mucizeleri fideistik ve meleğimsi insan bağlamında tartışmasının, doğa yasalarının olasılıkçı bir biçimde yorumlandığı ve ilahi fiilin bu çerçevede şekillendirildiği çağdaş zemin için katkısının, Gazâlî'den çok daha az olduğu görülmektedir. Gazâlî'nin, Plantinga ile manipülatif ilahi müdahaleyi savunması ve doğa yasalarına teolojik olarak zorunlu bakmaması anlamında; Popper ile tümevarımı reddetmesi anlamında benzeştiği görülmektedir. Ancak Popper'de tümevarım mutlak olarak reddedilirken, Gazâlî'de mutlak anlamda reddedilmediği görülmektedir.

Klasik İslâm felsefesinde doğa yasalarına “zorunlu” demenin, ilahi fiile kapıları kapamak anlamına gelmediğine önemle işaret etmeliyiz. Ancak Aydınlanma ile birlikte gelişen Laplaceci determinist perspektif, bu determinist metafiziği, doğa yasalarının zorunluluğu ile birleştirerek kapalı bir evren modeli inşa etmiştir. Geçen yüzyılın başlarına kadar, Laplace ile birlikte gelişen katı determinist kapalı evren görüşü, tutarlı olması gereği, ateizme doğru evrilmiştir. Dolayısıyla bugün doğa yasalarını zorunlu görmek, deist perspektif bir yana, çoğunlukla, ateist dünya görüşü adına gerçekleşmektedir. Örneğin, görüşlerini tartıştığımız çağdaş felsefecilerden Shoemaker, doğa yasalarına “zorunlu” derken, Aydınlanmanın söz konusu hipotezlerini de bu kavrama sokmakta gibidir. Oysa İbn Rüşd, doğa yasalarına zorunlu derken, dünyada ilahi fiil mümkün değildir, demek istememekte, aksine, inayet ve ihtira delilinin de gösterdiği üzere, evrendeki düzenin hakîm bir fâile işaret ettiğini düşünmektedir. Öte yandan çağdaş din felsefecilerinden Plantinga'nın, Tanrı, doğa yasalarına boyun eğmek zorunda değil ya da “Tanrı, evreni, Amerikan Bilim Akademisinin konforuna göre yaratmadı.” derken, zorunlu terimini Gazâlî'ye benzer bir anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

Gazali, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söyleyerek deteminizme felsefi/teolojik bir eleştiride bulunmuştur. İbn Rüşd, konuyu, doğa yasalarının reddi-kabulü bağlamında, Gazali konuyu doğa yasalarının zorunluluğu-zorunsuzluğu bağlamında, Plantinga, Gazali gibi, konuyu doğa yasalarının zorunluluğu-zorunsuzluğu bağlamında tartışıyor gibidir. İbn Rüşd'de olduğu gibi, “ilmi/bilimi”, eşyayı sebepleriyle bilmek olarak; “hikmeti”, felsefeyi de, gaip sebepler hakkında bilgi olarak görürsek, eğer kuantum mekaniği doğruysa, bugünkü bilimin üzerine kurulduğu yeni paradigma olan kuantum mekaniği üzerinde çalışan bilim adamlarının bilgiye sahip olmadığını, daha ihtiyatlı bir şekilde söylememiz gerekirse, yarıbilgiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, Einstein'ın, Heisenberg'in ve hatta evrene ilahi müdahaleyi mümkün gören Newton gibi bilim adamlarının, bilim felsefesinde Kuhn ve Feyereband gibi uçların ortasında yer alan Popper'in, “bilgi”ye sahip olmadığını söyleyebiliriz. Ancak bir zamanların bu, nedenselliği bilimsellikte eşitleyen İbn Rüşd'ü teorik bilim (felsefe) perspektifinin, bugünkü bilimin bütün zamanlardan daha üretken teknoloji gibi sonuçlarını gözetirsek, bu laboratuarda, önemli bir “çürüten” ile karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Bugünkü bilim adamlarının gerçekten ilme/bilime sahip olmadıkları doğru mudur? Herhalde onlar, olsa olsa, ancak Aristotelesçi/İbn Rüşd'ü anlamda bilgi/bilim sahibi değillerdir.

Gazâlî ve İbn Rüşd'ün nedensellik iddialarının “deneyden bağımsız” olduğunu göz önüne alırsak, taraflardan birinin bilimi yıktığını ya da inşa ettiğini söyleyebilir miyiz? Bu çerçevede Gazâlî'nin metafiziksel okazyonalizminin, İbn Rüşd'ü ikincil nedenci metafizik paradigma tarafından bilimi yıkmakla suçlanması doğru mudur? Hatırlanacağı üzere, deneysel olarak doğrulamanın mümkün olmamasından dolayı, maddi evrenin, gerçekten, bilfiil kapalı bir sistem olduğunu iddia etmenin Newtoncu mekaniğin bir parçası olmadığını dile getirmiştik. Acaba İbn Rüşd ve Gazâlî'nin açık evren

sistemlerinin (modern) deneysel bilgidен hareketle doğa yasalarına zorunlu ya da mümkün dediğini söyleyebilir miyiz? Eğer diyemeysek, ortada bir din-akıl, din-bilim çatışmasından ziyade din-metafizik çatışmasının olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca ifade edersek, İbn Rüşd'ün nedenselliğin mümkün olması görüşüne verdiği, Câbirî'nin de tekrar ettiği, bilimin çökeceği tepkisi, olsa olsa nedenselliğe sıkıca bağlı belli bir tür metafiziğin çöküşü anlamına gelebilir.

Gazâlî ile İbn Rüşd gibi filozoflar arasında ya da okazyonalist nedensellik görüşüyle ikincil nedensellik görüşü arasında önemli bir fark var mıdır? İkincil nedenselliğin Eski Bilim Resmine daha uygun olduğu, İbn Rüşd ve Câbirî gibi düşünürlerin ifadelerinden çıkartılabilir. Ancak kuantum fiziği ile aniden beliren olasılıkçı açıklama, Gazâlîci perspektife daha yakın görünmektedir. Çünkü Gazâlî, neden sonuç ilişkisini mümkün görmektedir. Bir soru daha soralım: Eski Bilim Resmi açısından İbn Rüşd ve Newton'un nedensellik görüşleri birbirine benzemekte midir? Newton, sonradan bu paradigmaya eklenen katı determinist dinamiği ve evren görüşünü hesaba katmazsak, Tanrı'nın evrene müdahalesini mümkün görmenin ötesinde, onun galaksilerin işleyişine fiilen müdahale ettiğini de savunmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd ile benzer bir yerde bulunduklarını söyleyebiliriz.

İbn Rüşd, ikincil neden olarak gördüğü Tanrı dışındaki nedensel güçlerin, mecazi açıdan neden olarak isimlendirilebileceğini iddia ederek, aslında düşüncesinin mantıksal sonucu olarak Gazâlî'den farklı düşünmüyor görünür. Çünkü "mecazî neden" ile "mümkün neden" görüşleri birbirlerine, sonuç itibarıyla, yakın görünmektedir. Mümkün neden görüşünde, ilahi müdahaleye ve mucizeye açıkça yer verilirken, mecazî/ikincil neden görüşünde, ilahi müdahaleye ve mucizeye yer verilmekte; ama bu konu, dinin insan aklını aşan ilkelerinden biri olarak görülmekte ve kabul edilmesi istenmektedir. İbn Rüşd'de ilahi fiil, fideist ya da daha hafif bir deyimle yarı-fideist bir şekilde açıklanırken, Gazâlî'de de açık bir şekilde fideist olarak açıklanmaktadır. İbn Rüşd, Kur'an ayetleri gereği, mucizelere inanmamızı isterken ve bunu Gazâlî gibi argümantatif bir şekilde tartışmazken, sonradan, bilim adına/nedensellik adına fideizme sığınmış görünmektedir. Gazâlî ise, açık bir biçimde, mucizeyi, ilahi müdahaleyi mantıksal olarak mümkün olarak göstermek için yani din adına fideizme, ancak argümantatif ve dolayısıyla felsefi bir tavırla, sığınmış görünmektedir.

Modern dönemde nedensellik, okazyonalist ve ikincil neden bağlamlarından ayrı bir değer ve öneme de sahip görünmektedir. Bilimin rüçhaniyeti o kadar tesirli hale gelmiştir ki Bultmann gibi pek çok teolog, mucizenin ve ilahi müdahalenin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bugün nedenselliğin katı bir biçimde yorumu, belirttiğimiz gibi, evreni Tanrı'ya kapatmak için yapılmaktadır. Farklı uçlarda yer alan "açık evren" ve "kapalı evren" görüşleri çerçevesinde bir değerlendirme yaparsak, Newton'un, Gazâlî dahil, İslâm felsefecilerinin ve Plantinga'nın açık evren görüşünde buluştuklarını, aralarında farklılıklar olmakla beraber, söyleyebiliriz. İlâveten bugünkü Yeni Bilim Resmin'de, kuantum fiziğinde, doğa yasalarının olasılıklar içermesi nedeniyle, Gazâlî'nin "İslâm felsefecilerinden" daha çağdaş, daha bilimsel görüldüğü de söylenebilir. Kuantum fiziği eğer doğruysa, Câbirî ve İbn Rüşd'ün söyleminin aksine, Gazâlî, bilimin kökünü kazıyan değil, Yeni Bilimsel Resim'deki olasılıkçı yasaları önceleyen bir perspektife sahiptir, denilebilir.