

# DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2022

Cilt | Volume: 5- Sayı | Number: 1

## METODOLOJİK TABİATÇILIK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN TABİÎ NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Al-Ghazâlî's Criticism against Natural Causation with  
Respect to Discussions on Methodological Naturalism

**Rahim ACAR, Prof. Dr.**

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Marmara University Faculty of Theology

rahim.acar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>

**Makale Türü | Type of Article:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Başvuru Tarihi | Date Received:** 20.05.2022

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 30.07.2022

### Atıf | Cite As

ACAR, R. "Metodolojik Tabiatçılık Tartışmaları Bağlamında, Gazzâlî'nin Tabîî Nedensellik Eleştirisi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/1 (Haziran 2022): 74-91.

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

### Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

## METODOLOJİK TABİATÇILIK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN TABİİ NEDENSELLİK ELEŞTİRİSİ

Rahim ACAR

### ÖZ

Bu makalede Gazzâlî'nin felâsifenin, hassaten İbn Sina'nın nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirilerin günümüzdeki metodolojik tabiatçılık tartışmalarıyla ilişkilendirilmesini sorgulamaya çalışacağım. Tabiatı katı bir nedensel ilişkiler ağı olduğunu farzetmek meydana gelen tabii hâdiselerin, tabii etkenlere dayanarak açıklanabileceğini ima etmektedir. Genel terimlerle konuşursak, tabiatı meydana gelen hâdiselerin, tabii etkenlerle açıklanabilmesini kabul etmek metodolojik tabiatçılıktır. Buna karşılık, bütün varlığın tabii, fiziksel, varlıklardan ibaret olduğu iddiası ise felsefi, yahut ontolojik, tabiatçılıktır. Bu bağlamda çağdaş filozoflar arasında metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklediğini savunan ateistler olduğu kadar Tanrı'ya inanan dindar filozoflar da bulunmaktadır. Dindar filozoflar tam da metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklediğini, veya tazammun ettiğini, düşündükleri için metodolojik tabiatçılığa karşı çıkmaktadırlar. Benim bu makalede yapmaya çalışacağım şey, bir anlamda Gazzâlî'nin felâsifenin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirinin, günümüzde metodolojik tabiatçılığa yöneltilecek eleştiri ile eş değer olup olmadığını araştırmaktır. Ortaçağ İslam dünyasındaki tartışmaların ve modern tartışmaların bağlamını, kullanılan kavramsal çerçevelerin benzerlikleri kadar farklılıkları olduğunu da dikkate alarak Gazzâlî'nin tavrını ve metodolojik tabiatçılıkla felsefi tabiatçılık arasında nasıl bir ilişki öngördüğünü, tartışacağım. Gazzâlî'nin mucizeye yer açmak maksadıyla felâsifenin tabiatındaki nedensel düzen tasavvuruna yönelik eleştirileri günümüzdeki metodolojik tabiatçılık eleştirisi ile ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin filozofların nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirinin bir metodolojik tabiatçılık eleştirisi sayılacağını göstermeye çalışacağım. Ancak Gazzâlî'nin filozofların nedensellik anlayışına yönelttiği eleştiri metodolojik tabiatçılığın, tabiatın ötesinde hiçbir şey olmaması anlamında felsefi yahut ontolojik tabiatçılığı desteklediği şeklinde değildir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiri, metodolojik tabiatçılığın Tanrı'nın âlemdeki mutlak hükümlerinin reddini gerektireceği dolayısıyla deizmle ilişkilendirilebileceği şeklindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Metodolojik Tabiatçılık, Felsefi Tabiatçılık, Gazzâlî, Mucize, Nedensellik Eleştirisi, Deizm.

**ABSTRACT****Al-Ghazālī's Criticism against Natural Causation with Respect to Discussions on Methodological Naturalism**

In this article, I am going to attempt to relate al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe—especially that of Ibn Sīnā—to contemporary discussions on methodological naturalism. Granting that there is a nexus of strong causal relations within nature implies that one can explain the occurrence of natural events by referring to natural causes. To put it in general terms, granting that natural events can be explained by referring to natural causes is methodological naturalism. Granting that there does not exist anything beyond or outside of the nature is philosophical, or ontological, naturalism. In this context, there is a hot debate among contemporary philosophers: does methodological naturalism support philosophical, or ontological, naturalism? Some philosophers assume that methodological naturalism supports philosophical naturalism. Among these philosophers there are atheists and thus philosophical naturalists, as well as Christian philosophers. Devoted scholars who believe in the existence of God seem to reject methodological naturalism, because they think that methodological naturalism favors philosophical naturalism. What I am going to do in this article is to inquire if al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe is similar to the contemporary criticism against the methodological naturalism. In this regard, I pay attention to the context of discussions in the medieval Islamic world and modern discussions. I am going to clarify how al-Ghazālī's position can be understood with regard to the relationship between methodological naturalism and philosophical naturalism. I am going to argue that al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe, to justify the occurrence of miracles in the proper sense, is a kind of criticism against methodological naturalism. However, al-Ghazālī's criticism against Muslim philosophers' conception of the causal order within the universe, is not that methodological naturalism favors philosophical or ontological naturalism, in the sense that there is nothing beyond nature, or natural existence. His criticism against philosophers is, rather, that methodological naturalism contradicts the idea of divine sovereignty over the universe. It implies some kind of deism, as rejection of absolute divine sovereignty over the universe, not philosophical naturalism.

**Keywords:** Methodological Naturalism, Philosophical Naturalism, al-Ghazālī, Miracles, Criticism against Causation, Deism.

**1. METODOLOJİK TABİATÇILIK VE FELSEFİ TABİATÇILIK TARTIŞLAMALARININ BELİRGİNLEŞTİRİLMESİ**

İnsanoğlu akıllı canlı olması hasebiyle kendi varoluşuna anlam vermek sürecinden kaçınmaz. Kendi var oluşunu, hem başlangıç itibarıyla hem de süregiden bir akışın içinde olması itibarıyla açıklamak için etrafındaki olayların nasıl meydana geldiğini açıklama ihtiyacı duymuştur. Bu açıklamayı nasıl yapabiliriz? Bu

açıklamanın sınırları nedir? Her şeyi açıklayabilir miyiz? Bu ve benzeri sorulara insanlık tarihi boyunca farklı cevaplar verilmiştir. Ancak bu cevapları temelde iki kategoriye ayırmak mümkün görünmektedir. Etrafımızda olup biten şeyleri etrafımızda olup biten başka şeylerle mi yoksa onların ötesinde bir şeylere nispet ederek mi açıklayacağız? Etrafımızda olup biten şeyler, hem belli bir varlıklar kümesi anlamında hem de bu varlıklar kümesine atfettiğimiz nitelikler kümesi anlamında tabiat terimi ile ifade edilmektedir. Bu bağlamda tabiatçılık teriminin de ilk çağrıştırdığı anlam beş duyumuz aracılığıyla bilebildiğimiz şeyler hakkındaki açıklamanın yine o şeyler kümesinin üyelerine dayanarak yapılmasıdır. Ancak tabiatın tam olarak ne olduğu ve tabiatın açıklanmasının nasıl olması gerektiği hususunda farklı yaklaşımların bulunduğu açıktır.<sup>1</sup>

Tabiatın ne olduğunu belirginleştirerek metodolojik tabiatçılık ve felsefi tabiatçılık ilişkisinin ne olduğuna bakabiliriz. Tabiat kelimesinin üzerinde bütün filozofların anlaştığı keskin bir anlamının bulunduğunu söylemek zor görünüyor. Tabiat Yunanca *physis* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmış. Kelimenin “insan tabiatı”, “şeylerin tabiatı” gibi kullanımları olduğu gibi “tabiat kanunu” gibi kullanımı da vardır.<sup>2</sup> Bir bakıma insanın tabiatı, eşyanın tabiatı gibi ifadelerdeki kullanım ile tabiat kanunu ifadesindeki kullanımın tabiatla ilgili temel tartışmaları yönlendirici iki temel kullanım olduğu söylenebilir. Birincisinde herhangi bir şeyin özelliklerinin toplamını işaret etmekte; ikinci anlamda ise tabiat kelimesi, belli bir varlık alanı ile ilgili olan “kanunları” göstermektedir. Bu varlık alanı Yeni-eflâtuncu varlık mertebelerini düşünürsek Bir’den çıkan varlıkların en alt mertebesine, yani fiziksel varlık alanına karşılık gelmektedir.<sup>3</sup> Tabii şeyler fiziksel şeylerle, değişim ve eksik olmak ile ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık tabiat ötesi olan şeyler, fizik ötesi olmakla, değişmezlik ve mükemmel olmak ile ilişkilendirilmiştir. Tabiatta gelişme ve değişimin olmasını; tabiatın düzenli oluşunu dikkate alarak pek çok filozof, onu düzenleyici bir akli ilkenin (*logos*) olduğunu ve tabiatdaki değişimin aslında bir amaç çerçevesinde gerçekleştiğini kabul etmiştir. Tabiat kelimesinin Yunanca *physis* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmış olması ve bilimsel disiplinlerin gelişimi çerçevesinde tabiat kelimesi, fiziksel nesnelere özellikleri veya fiziksel nesnelere anlamında kullanılabilmiştir. İşte bu nedenle tabiatçılık denince ya materyalizm ya da her şeyin fiziksel nesnelere ve onlara indirgenebilen şeylerden ibaret oluşu

<sup>1</sup> Tabiatçılığın, tam olarak ne anlama geldiği, mesela fizikalizm, materyalizm, yahut sekülerizm ile nasıl ilişkilendirileceği tartışma konusudur. Bu konudaki farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu farklı yaklaşımların uç bir örneği olarak, tabiat ve tabiat ötesi ayırımının uygun bir ayırım olmadığı iddiası dikkate alınabilir. Sandy C. Boucher, “Methodological Naturalism in the Sciences”, *International Journal for Philosophy of Religion* 86/3 (2019). Konuyla ilgili olarak ayrıca bakınız, Kelly James Clark, “Naturalism and its Discontents,” *The Blackwell Companion to Naturalism* içinde, ed. Kelly James Clark (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.), 1-15.

<sup>2</sup> Tabiat terimini eski Yunan düşüncesindeki kullanımı ile ilgili olarak bk. Elias Carr, “A Catholic Theological Perspective on Evolution and Intelligent Design”, *University of St. Thomas Journal of Law and Public Policy* 4/1 (2009), 67-69.

<sup>3</sup> Plotinus’un âlem tasavvuru ve tabii varlık alanının en alt varlık mertebesi olduğu ile ilgili olarak bakınız, Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I Greece and Rome (Cornwall: MPG Limited, 1999), 464-469.

anlamında fizikalizm anlaşılabilir. <sup>4</sup> Bu minvalde tabiat şeylerin özellikleri olduğu kadar belli bir varlık katmanını da göstermektedir.

Modern bilimin ilerlemesi ile tabiatın açıklanmasında önemli bir dönüşümün yaşandığı kabul edilir. Önceki asırlarda insanoğlunun tabiatın açıklanmasında iki temel eğilimi olduğu, modern bilimin bu eğilimlerle uyuşmadığı ve bunları dönüştürdüğü düşünülür. Birincisi tabiatın işleyişinin teleolojik olduğudur. Tabiatı medyana gelen olaylar belli bir gayeyi gerçekleştirmek için meydana gelir ve bu sebeple rastgele değildir. İkincisi, insanoğlunun tabiatı olan şeyleri kişileştirme eğilimidir. Mitolojik açıklamalar bu türden eğilimin karakteristik sonuçları olarak görülebilir. Tabiatındaki olayların meydana gelişi o olaylara ilgili manevi varlıklarla ilişkilendirilmiş, hatta tabii varlıkların kendisi canlı gibi düşünülmüştür. Buna karşılık monoteist dinlerdeki Tanrı inancı, tabii varlıklar kümesi anlamında tabiatın canlı sayılmasına, veya tabii varlıkları idare eden pek çok manevi varlık anlayışına karşılık, bütün tabiatın var olmasında ve işleyişinde nihâi olarak etkin olan tek bir mânevî varlık olduğu inancıdır. <sup>5</sup> Tabiatın işleyişinde teleolojik bir kalıp (*pattern*) görmek veya görmemek ve bir bütün olarak tabiatın işleyişini yöneten tabiatüstü bir varlık görmek veya görmemek etrafımızda olup biten hadiseleri izahındaki iki farklı yönelimdir.

Tabiat kelimesinin kullanımında önemli bir dönüşüm yahut günümüzdeki kullanımlarındaki önemli bir etken 17. asırdan itibaren modern bilimlerin felsefenin semsiyesi altından çıkararak bağımsız birer disiplin haline gelmesiyle ilgilidir. Descartes, Galileo ve Newton'ın çalışmalarının matematiği ve yeni teknolojik araçları kullanarak tabiatın işleyişini açıklamada bir dönüşüme sebep olduğu söylenebilir. <sup>6</sup> Bu yeni yöntemlerin ve aletlerin tabiatın nasıl işlediğine, meydana gelen tabii hâdiselerin nasıl vuku bulduğuna dair daha önce yapılan açıklamalardan çok daha bilgi verici olduğu kabul edilir. Newton'ın mekanistik evren anlayışının alemde—buradaki alem kelimesi, tabii nesnelere oluşturduğu bütünlük anlamında kullanılmaktadır—olup biten şeylerin kendi içinde açıklanması âlemin ötesinde bir şeye atıfta bulunma ihtiyacını sorgulanır hale getirmiştir denilebilir.

## 2. METODOLOJİK TABİATÇILIĞIN FELSEFİ TABİATÇILIĞI DESTEKLEMESİ FİKRİ

Modern bilimin gelişmesi ile tabiatı meydana gelen hadiselerin yine tabiat içindeki etkenlere dayanarak açıklanmasındaki başarının ortaya çıkardığı birbiriyle ilişkili iki temel sorundan bahsedebiliriz. Birincisi, tabii hadiselerin meydana gelişi için tabii etkenlere dayanarak getirilen tabii açıklama bu tür hadiselerle dair tam bir açıklama sayılabilir mi? Yani, tabii hadiselerle dair sorulabilecek tüm sorulara cevap

<sup>4</sup> Tabiatçılığın fizikalizm ile tam tamına aynı anlamda kullanılıp kullanılmayacağı hususunda, bir numaralı dipnottaki kaynaklara ek olarak bakınız, Evan Fales, "Naturalism and Physicalism," *Cambridge Companion to Atheism* içinde, ed. Michael Martin (New York, NY: Cambridge University Press, 2007), 118-134

<sup>5</sup> Alvin Plantinga, "Science and Religion: Why Does the Debate Continue?," *Science and Religion in Dialogue* içinde, ed. Melville Y. Stewart, (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 303-304.

<sup>6</sup> Elias Carr, "A Catholic Theological Perspective," 71.

verir mi? İkincisi, tabii hadiselerin nasıl ve hangi şartlar altında meydana geldiğine dair başka tabii hadiselere dayanarak bir açıklama getirilebilmesi, her şeyin tabiattan ibaret olduğunu kabul etmeyi gerektirir mi? Bu sorulardan birincisine verilen bir cevap metodolojik tabiatçılık ile ilişkilidir. Yani tabiatta meydana gelen hadiseleri sadece tabiatta bulunan şeyler ve onların tabii niteliklerine dayanarak açıklayabileceğimizi savunmak metodolojik tabiatçılıktır. Modern bilimin başarısı, yukarıda hatırlattığım üzere, bu soruya olumlu cevap vermek için en güçlü etkidir. Ancak bu noktada tabii hadiselerin veya nesnelere tabii etkenlere dayanarak yapılan açıklamasının tüm sorulara cevap veren tam bir açıklama olup olmadığı hala tartışma konusudur.<sup>7</sup> İkinci sorumuz ise metodolojik tabiatçılığın, ontolojik tabiatçılığı<sup>8</sup> destekleyip desteklemediği meselesidir. Her ne kadar metodolojik tabiatçılığın ontolojik tabiatçılığı gerektirdiği söylenemese de metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklediği fikrinin muhtelif tartışmalarda varsayıldığını görmek mümkündür. Metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklediği fikrinin izleri hem Tanrı'nın varlığını kabul eden teist filozofların yazılarında hem de her şeyin tabii varlıklardan ibaret olduğunu kabul eden ateistlerin yahut felsefi tabiatçıların yazılarında bulunmaktadır. Bu ortak varsayımdan hareketle metodolojik tabiatçılığın ontolojik veya felsefi tabiatçılığı desteklediğini kabul eden ve Tanrı'nın varlığına inanan filozoflar meydana gelen bütün tabii hadiselerin veya mevcut olan bütün tabii varlıkların tabii nedenlerle açıklanamayacağını göstermeye çalışmıştır. Felsefi, yahut ontolojik, tabiatçılar olarak nitelendirilebilecek ateistler ise meydana gelen bütün tabii hadiselerin veya mevcut olan bütün tabii varlıkların tabii nedenlerle açıklanamayacağını göstermeye çalışmıştır.<sup>9</sup> Her iki cenahın yaklaşımını gösterecek birer örneğe kısaca bakabiliriz.

Akıllı tasarım argümanlarında tabiatta olup biten şeylerin tabii etkenlerle açıklanabilmesinin felsefi veya ontolojik tabiatçılık anlamında Tanrı'yı inkâr etmeyi gerektireceği varsayımının izi sürülebilir. Akıllı tasarım argümanlarının örneklerinden bir tanesi Michael Behe'ye aittir.<sup>10</sup> Behe canlılardaki bazı yapıların önceki daha basit yapıların evrilmesiyle ortaya çıkamayacağını iddia etmektedir.

<sup>7</sup> Konuyla ilgili bir tartışma için bakınız, Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 155-180 ve John Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, çev. Reşit Şahin ve Sare Levin Atalay (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013), 41-62.

<sup>8</sup> Burada "ontolojik tabiatçılık" ifadesi yerine, "metafizik tabiatçılık" ve "felsefi tabiatçılık" gibi ifadeler de kullanılmaktadır.

<sup>9</sup> Metodolojik tabiatçılığın, felsefi veya metafizik tabiatçılıkla nasıl ilişkilendirildiğine dair bir inceleme için bakınız, Hans Halvorson, "Why Methodological Naturalism?", *The Blackwell Companion to Naturalism* içinde, ed. Kelly James Clark (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.), 136-149.

<sup>10</sup> Michael Behe, "Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference," *Intelligent Design Creationism and Its Critics* içinde, ed. Robert T. Pennock (Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001), 241-256. Bu yazı daha önce Behe'nin *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (London: Free Press, 1996) isimli kitabı içinde yayınlanmıştır. Ben sadece Behe'nin argümanını örnek olarak dikkate alacağım. Ancak bütün tabii sistemlerin tabii nedenlere dayanarak açıklanamayacağını göstermek üzere başka argümanlar da vardır. Böyle bir argüman için, mesela, bakınız, William A. Dembski, "Intelligent Design as a Theory of Information," *Intelligent Design Creationism and Its Critics* içinde, ed. Robert T. Pennock (Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001), 553-573.

Ona göre bu sistemler indirgenemez şekilde karmaşık (*irreducibly complex*) sistemlerdir. Behe biomolekül sistemlerinin bir tür karmaşık makine gibi olduğunu iddia etmektedir. Bu makinaların işleyişi “indirgenemez bir karmaşık” yapıyı gerektirmektedir. İndirgenemez surette karmaşık sistemler,

“... parçalarından herhangi birinin ortadan kaldırılmasıyla sistemin etkili bir şekilde çalışmasının duracağı, birbiriyle uyumlu ve etkileşim içinde olup temel işleve katkıda bulunan birtakım parçalardan oluşan yekpâre sistemlerdir. Böylesi bir sistem daha önceki bir sistemin peşpeşe hafifçe değiştirilmesiyle üretilemez. Çünkü indirgenemez şekilde karmaşık olan bir sistemden daha önce var olabilecek bir [yapı], tanım gereği işlevsizdir.”<sup>11</sup>

Behe'ye göre indirgenemez surette karmaşık yapılarda, sistemdeki bütün parçaların hep birlikte mevcut olması gerekir. Sistemdeki parçaların bir bütün olarak gördüğü işlev her birinin kendi başına görebileceği işlevden ve ortaya çıkarabileceği sonuçtan daha fazla bir sonuç ortaya koyacaktır. Bu durumda evrimle ortaya çıktığı kabul edilen yapılarda meydana gelen tabii seçim hâlihazırda mevcut olan bir işlevin var olmasını gerektirdiği için indirgenemez surette karmaşık yapılar bir bütün olarak ya vardır ya da yoktur. Bu yapılar Darwin'in düşündüğü gibi kademeli oluşumla (*gradualism*) meydana gelemez.<sup>12</sup> Daha önce mevcut olan daha basit sistemlerin, kademeli değişimi ile ortaya çıkamayacak sistemlerin bir örneği olarak Behe, pek çok hayvan ve bitki hücresindeki “sıvının hücrenin üzerindeki hareketini ya da bir sıvı aracılığı ile tek tek hücrelerin dizilmesini sağlayan (*serve*) tüycük (*cilium*) örneğini vermiştir. Bu tüycüklerin işlevlerini yerine getirmesi için onlardaki bütün parçaların aynı anda var olması gerekir. Böylesi bir yapı kademeli değişim ile meydana gelemeyecek olan indirgenemez surette karmaşık bir sistemdir.<sup>13</sup> Dolayısıyla böylesi sistemler ancak akıllı bir tasarımcı tarafından en başta tasarlanmış ve meydana getirilmiş olmalıdır. Behe, biyokimyasal sistemlerin akıllı bir tasarımcı tarafından tasarlanmış olmasının tabiatın düzenini, tabii olayların meydana gelişindeki tabii etkenleri reddetmeyi gerektirmediğinin altını çizmektedir.<sup>14</sup> Ancak tabiatdaki bazı sistemlerin tabii etkenlerle açıklanamayacağını belirtmektedir.

Tabiatta mevcut bazı sistemlerin tabii etkenlerle açıklanamaz olduğunun kabul edilmesi metodolojik tabiatçılığın sorgulanması anlamına gelmektedir. Yani tabiatta meydana gelen olayların veya mevcut sistemlerin nasıl vuku bulduğuna dair tabii koşullara dayanarak açıklamaların yapılabileceği durumlar vardır. Ancak tabiatta tabii bir açıklama getirilemeyecek olan, tabii bir etkene dayanarak açıklanamayacak olan, durumlar da vardır. Tabii bir açıklamanın yapılamayacağı tabii durumların olması metodolojik tabiatçılığın sınırlanması, gerçekliğe dair bilgi elde etmenin yegâne güvenilir yöntemi olmadığının teyit edilmesi, anlamına gelmektedir.

<sup>11</sup> Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 247.

<sup>12</sup> Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 247.

<sup>13</sup> Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 249-251.

<sup>14</sup> Michael Behe, “Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference,” 254-255.

Tabiattaki bazı şeylerin tabiat içinde açıklanamaması, ister istemez tabiat ötesi bir varlığın, bir öznenin, bir akıllı tasarımcının varlığı iddiasını desteklemektedir. Tabiatta olup biten hadiseleri tabii etkenlerle açıklamanın, yani metodolojik tabiatçılığın, ontolojik tabiatçılığı destekleyip desteklemediği meselesine şimdi tekrar bakabiliriz. Akıllı tasarım argümanlarını ortaya koyanların metodolojik tabiatçılığın ontolojik tabiatçılığı desteklediğini (*favor*) varsaydığı söylenebilir.<sup>15</sup> Zira bu argümanlar tabiat ötesi bir akıllı tasarımcının olduğunu göstermek için tabiatta gözlenen bazı durumların tabii etkenlere dayanarak açıklanamadığını söylemektedir. Tersini düşünecek olursak, eğer tabiatta gözlenebilen bütün durumların tabii etkenlerle açıklanabileceğini kabul edecek olursak yani olup biteni tabii şartlar altında açıklayabilirsek, bilimsel açıklama bağlamında, tabiatın ötesinde bir varlığı arama ihtiyacı duymayacağız. Bilimsel açıklamanın çağdaş kültürdeki önemini dikkate aldığımız zaman metodolojik tabiatçılığın güçlü bir şekilde felsefi tabiatçılığı destekleyeceğini farz edebiliriz.

Tabiatta olup biten şeylerin tabii etkenlerle açıklanabilmesinin Tanrı inancını gereksizleştireceği ve Tanrı'yı inkâr etmeyi gerekçelendireceği fikrinin yeni ateistlerin argümanlarında daha açık bir şekilde izi sürülebilir. Bu noktada örnek olarak Victor Stenger'in *God: the Failed Hypothesis* isimli kitabındaki açıklamalarına bakabiliriz.<sup>16</sup> Stenger bu kitapta tabiatüstü veya gayri maddî süreçlerin standart bilimsel yöntemleri kullanarak deneysel olarak test edilebilir olduğunu göstermek istiyor. Böylelikle, nihayetinde bir Tanrı'nın olduğu ve meydana gelen bazı olayları Tanrı'nın meydana getirdiği iddiaları da bilimsel olarak test edilen iddialar arasında sayılacaktır. Stenger'e göre eğer bilimsel veriler Tanrı'nın varlığını göstermek için kullanılabiliriyorsa Tanrı'nın yokluğunu göstermek için de kullanılabilir olmalıdır. Ona göre modern bilimin ulaştığı noktada İbrahimi dinlerin öğrettiği Tanrı'nın varlığı veya yokluğu konusunda kesin karar verebilecek durumdayız. Stenger'in bilimsel araştırma yoluyla Tanrı'nın yokluğunu gösterme stratejisi şöyledir. Monoteistik Tanrı anlayışına göre Tanrı'nın hem zamanın ve mekânın ötesinde bir varlık olduğu, hem de zamana ve mekâna atıfla tasvir edebildiğimiz her şeyin zemini olduğu kabul edilir. Yani bilimsel olarak incelenebilen her şeyin temelinde Tanrı bulunmaktadır. Dolayısıyla bilimsel araştırma yaparken araştırdığımız şeyin zeminine dair de bir şeyler gözleyebilmemiz gerekir. Bu durumda Stenger Tanrı'nın varlığını tıpkı bilimsel bir hipotez gibi düşünebileceğimizi deney ve gözlem verileriyle bu hipotezi test edebileceğimizi öne sürer. Böyle bir test tıpkı bir fizikçinin kütsüz fakat yüklü bir parçacığın (*massless charged particle*) mevcut olup olmadığını deney ve gözlem verileriyle test etmesi gibi olacaktır. Stenger açısından eğer Tanrı diye bir şey gerçekten var ise bunun tabiata dair güvenilir bilgi veren bilimsel yöntemlerle gözlenebilmesi veya Tanrı hipotezini doğrulayan gözlem verileri bulunabilmesi gerekir. Bu haliyle Stenger kitabında

---

<sup>15</sup> Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 456-457.

<sup>16</sup> Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, (New York, NY: Prometheus Books, 2007), 11-16.



Tanrı'nın var olmadığını, bu anlamda felsefi tabiatçılığını, bilimsel bir yöntemle, yani tabiatta meydana gelen hadiselerin gözlemlenebilir etkenleri bulunup bulunmadığına bakarak göstermek istemektedir. Eğer Tanrı var ise “Tanrı'nın bilimsel yöntemlerle tespit edilebilir (*detectable*) olması”<sup>17</sup> gerekir.

Stenger bilimde metodolojik tabiatçılığın kabul edildiğini ancak bunun bazen metafizik tabiatçılıkla karıştırıldığını belirtmektedir. Kendisinin bu kitapta yaptığının aslında metodolojik tabiatçı yöntemi uygulamak olduğunu vurgulamaktadır. Ancak burada Stenger'in tabiat ötesi bir şeyin var olup olmadığı ile ilgili olarak da metodolojik tabiatçılığı uygulayarak sonuçlara varılabileceğini ve nihayetinde Tanrı'nın var olmadığını gösterilebileceğini benimsediği açıktır. Yani metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklediğini kabul ettiği için Tanrı'nın yokluğu anlamında felsefi tabiatçılığın doğruluğunu göstermek için gerçekliğe dair yegâne güvenilir bilgi etme yolunun metodolojik tabiatçılık olduğunu kabul etmektedir.

Stenger'in bu kitapta Tanrı'nın varlığını bir bilimsel hipotez gibi görüp metodolojik tabiatçılığa göre O'nun var olup olmadığını test etmesinin en başından ontolojik tabiatçılığı farzetmeyi gerektirdiği söylenebilir. Bu bağlamda metodolojik tabiatçılığın, kısaca, tabiatta meydana gelen hadiselerin tabii etkenlere dayanarak izah edilmesi şeklindeki tanımını hatırlayabiliriz. Eğer Tanrı'nın varlığı hipotezinin doğruluğuna metodolojik tabiatçı bir çerçevede karar verebiliriz dersek, en başından Tanrı denilen şeyin, tabii varlıklar gibi bir şey olmuş olduğunu farzetmiş oluruz. Bu durumda da metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklediği görüşü teyit edilmiş olmaktadır.

Stenger'in bu kitaptaki Tanrı'nın var olmadığını bilimsel yöntemlerle gösterme stratejisinin, metodolojik tabiatçılık ve felsefi tabiatçılık arasında gördüğü ilişki bakımından, akıllı tasarım argümanlarını ortaya koyan filozoflarla benzer bir noktada olduğu söylenebilir. Stenger'i bir temsilcisi olarak görebileceğimiz ontolojik tabiatçılar, yahut ateistler, arasında da metodolojik tabiatçılığın, ontolojik tabiatçılığı desteklediği kabul edilmektedir. Bu sebeple özellikle yeni ateistler meydana gelen tabii şeyleri başka tabii şeylerle nasıl açıklayabileceğimizi göstermeye yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda hatırlanabilecek en iyi tartışma muhtemelen evrim teorisi ile ilgili tartışmalardır. Tabii nesnelere içinde canlıların cansızlardan ve canlılar içinde de insanın diğer canlılardan daha karmaşık olduğu kabul edilir. Bu kabule göre eğer insanın bir tabii varlık olarak ortaya çıkışı hâdisesi tabii etkenlere dayanarak izah edilebilirse en karmaşık tabii hâdiseler bile tabii etkenlere bağlı olarak izah edilmiş olacaktır. Bu durumda bütün tabii hâdiselerin başka tabii hâdiselerle veya etkenlerle izah edilebilir olması gerekir. Öyleyse tabiatta olup biteni izah etmek için tabiat ötesine başvurmaya gerek yoktur. Nihayetinde bunun bir tazammunu olarak, bu durumda tabiat ötesi bir şey olarak Tanrı'nın var olmadığı iddia edilmektedir.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, 13.

<sup>18</sup> Buradaki muhakemenin adımlarının izah edilmesi ile ilgili olarak bk, Alvin Plantinga, “Science and Religion: Why Does the Debate Continue?”, *Science and Religion in Dialogue*, ed. Melville Y. Stewart

Stenger'in ifade ettiği üzere, eğer tabii şeyleri tabii etkenlere dayanarak izah edebilirsek tabiat ötesinde bir şeye atıfta bulunma ihtiyacı hissetmeyeceğiz. Bu durumda tabiat ötesinde bir şeyin olduğuna elde bir delil olmayacaktır. Delilin yokluğu yokluğun delili sayılmalıdır.<sup>19</sup>

Akıllı tasarımı savunanların bazı tabii hâdiselerin tabii şartlar altında meydana gelebileceğini göstermeye çalışması da tabiatta olup biten her şeyin tabii etkenlerle izah edilebilmesinin ontolojik tabiatçılığı destekleyeceği kaygısının bir göstergesi olarak görülmektedir. Meydana gelen tabii hâdiselerin veya tabii durumların bazılarını başka tabii hadiseler veya etkenlere dayanarak açıklayabilsek bile tabiat diye tabir ettiğimiz maddî varlıklar âleminde başka tabii hâdiselere veya etkenlere dayanarak açıklanamayacak hadiseler vardır. Bunun sonucu olarak bir bütün olarak tabii hâdiseleri veya durumları başka tabii hâdiselere veya etkenlere dayanarak açıklayamayız. Bu durumda tabii hâdiselerin ve durumların bir bütün olarak tabii açıklaması yapılamayacağı için tabiatüstü bir etkenin varlığını kabul etmek makul olacaktır.

Tabii hâdiseleri izah etmenin tabiat ötesine dair inançlarla da ilişkili olduğu düşüncesi modern zamanlarda ortaya çıkmış bir düşünce değildir. En başından, Tanrı'nın varlığına dair argümanlar, kısmen mevcut tabii varlıkların ve meydana gelen tabii hâdiselerin tabii şartlarda açıklanamayacağı fikrine dayanır. Diğer taraftan tabii hâdiseleri tabii etkenlerle açıklayabilmek demek tabiatın kendine yeter olduğu anlamına gelebilir. Bu bağlamda ortaçağ İslam düşüncesinde felâsife adı altında toplanan düşünürlere, bir mütekellim olarak İmâm Gazzâlî'nin yönelttiği eleştiriler akla gelmektedir. Gazzâlî felâsifenin meydana gelen tabii hadiselerin tabii nesnelere ait olduğu kabul edilen tabii özelliklere dayanarak izah edilmesinin dinî bakımdan kabul edilemez olduğunu ileri sürmüştür. Acaba Gazzâlî'nin bu tavrını günümüzde metodolojik tabiatçılığın ontolojik tabiatçılığı desteklediği fikri ile ilişkilendirebilir miyiz? Gazzâlî'nin de "metodolojik tabiatçılık ontolojik tabiatçılığı destekler" veya daha katı bir şekilde "metodolojik tabiatçılık ontolojik tabiatçılığı gerektirir" diye düşündüğünü söyleyebilir miyiz? Bu sorulara cevap vermek için öncelikle Gazzâlî'nin felâsifenin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirileri belirtmek gerekiyor. Bu eleştirinin hakikaten bir ontolojik tabiatçılık suçlaması olup olmadığına, eğer ontolojik tabiatçılık suçlaması sayılamazsa, nasıl anlaşılması gerektiğine buna göre karar vermek gerekir.

### 3. GAZALİ'NİN FELÂSİFENİN NEDENSELLİK ANLAYIŞINI ELEŞTİRMESİ

Öyle görünüyor ki, meydana gelen tabii hadiseleri, başka tabii hadiselerle veya etkenlerle açıklayabilmek tabii varlık alanında kuvvetli bir nedensel ilişkiler ağı

---

(Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 307-312. Elbette ki mevcut tabii şartlar altında canlıların ve insanın ortaya çıkışını evrim ile açıklamak, canlıların ortaya çıkmasını sağlayan cansız varlık alanının varlığının izah edilmesi gerektiğini ortadan kaldırmaz. Bu noktada büyük patlama teorisi çerçevesinde onunla uyumlu olacak açıklama girişimleri vardır. Ancak bu tartışmalar bizim konumuzun dışındadır.

<sup>19</sup> Victor J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*, s.18.

görmeyi gerektiriyor. Eğer tabii varlık alanında kuvvetli bir nedensel ilişkiler ağı olmasaydı hangi hadisenin neden meydana geldiğini açıklamakta güçlük çekerdik.<sup>20</sup> Eğer tabii varlık alanına dair bilginin nihâyetinde gözlem ve deneye dayandığını kabul edersek şu soru akla gelmektedir: tabii varlık alanında bir nedensel ilişkiye kaynaklık eden bir düzen olmamış olsaydı, gözlemin veya deneyin gerçekliğe dair bilgi vermesinden bahsedebilir miydik? Meydana gelen herhangi bir hâdisle zaman ve mekân bakımından bazı başka tabii hâdiseler arasında bir yakınlık gözlemleyebiliriz. Fakat böyle bir nedensel ilişkiler ağı yoksa, meydana gelen hâdiseleri başka tabii hadiselerle nispetle veya tabii varlıkların özelliklerine, yani genel anlamda tabiatlarına nispetle açıklayamazdık. Sadece, bazı tabii hadiseler ve diğerleri arasında zaman-mekân itibarıyla bir yakınlık olduğunu gözlemlediğimizi söylemekle yetinirdik. Bu nedensel ilişkiler ağı konusunda iki temel meseleden bahsedebiliriz: (1) böyle bir nedensel ilişkiler ağının gerçekten var olup olmadığı ve (2) bizim bunu bilip bilemeyeceğimiz.

Gazzâlî'nin ortaçağda felâsifeye yönelttiği köklü eleştirilerden bir tanesi tabii varlık alanındaki varlıkların katı nedensel ilişkiyi gerektirmesi ile ilgilidir. Eğer tabii varlık alanında meydana gelen hadiseler arasında kuvvetli bir nedensel ilişki varsa, böyle bir ilişki tabii varlık alanında ilâhî hükümlerle uyumlu kabul edilmemesi anlamına gelebilir. Bu noktada Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felâsife)* isimli eserinde felâsifenin tabii varlıkların özellikleri ile meydana gelen hâdiseler arasında zorunlu bir ilişki görüldüğünü, bunun ise mucizelerin meydana gelişini reddetmeyi gerektirdiğini ifade etmiştir.<sup>21</sup> Bir kelam âlimi sıfatıyla İslam inançlarını savunmak için filozoflara ait olduğunu belirttiği görüşleri anlatıp onların geçersizliğini göstermeye çalışmıştır.

Gazzâlî filozofların mucizeleri izahında tabiat üstü bir özne olarak Tanrı'ya atıfta bulunmadan açıklama girişimini hatırlatmıştır. Gazzâlî'nin belirttiğine göre peygamberlerin mucizeleri konusunda filozoflar üç açıklama getirmiştir. Filozoflar bunların bazısını nefsin muhayyile gücü ile açıklamıştır. Bunun örneği gelecekte olacak olayların haber verilmesidir. Kuvvetli muhayyile gücü sayesinde bir insan levh-i mahfuzu müşahede edip gelecekte olacak olayların bilgisine erişebilir. Bazısını

<sup>20</sup> Bu noktada burada görüşlerini işleyeceğim Gazzâlî'nin yanı sıra David Hume'un eleştirileri en çok bilinen eleştirilerdir. Her ikisinin görüşlerinin bir karşılaştırması için bk, Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize* (İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011); Souren Teghrarian, "Nedensellik ve Mu'cizeler Üzerine Gazzâlî ve Hume", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III/9 (2003), 199-206; George Giacaman ve Raja Bahlul, "Gazzâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine", çev. Yaşar Türkben, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2011), 321-335.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 163 (22). Burada, Gazzâlî'nin filozofların mevzisine dair değerlendirmelerinin güvenilir olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Gazzâlî'nin filozofların mucizelere bakışı konusundaki değerlendirmelerinin ihtiyatla karşılanması gerektiği konusunda bakınız, Rahim Acar, "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Ibn Sinâ", *Toronto Journal of Theology*, Supplement 1 (2017), 161-173. Ancak burada cevaplanmaya çalışılan soru, Gazzâlî'nin değerlendirmelerinin doğru olup olmadığından ziyade, Gazzâlî'nin tabiatta meydana gelen olayların açıklanması meselesinde filozofların görüşlerine yönelttiği eleştirilerin arkasında yatan felsefi varsayımın açıklığına kavuşturulmasıdır.

teorik akıl gücünün kuvvetli oluşuyla açıkladıklarını belirtmiştir. Buna örnek olarak Gazzâlî, aklî doğruların dışarıdan bir öğreticinin öğretmesine ihtiyaç duymadan bilinmesini göstermiştir. Peygamberlerin vahiy almasının, dini metinlerde içerilen ve teorik aklî doğrularla örtüşen inançları peygamberin bir öğrenim görmediği halde anlatmasının böyle anlaşıldığı düşünülebilir. Gazzâlî'ye göre filozofların mucizeleri açıklamada başvurdukları üçüncü yol nefsin ameli gücünün çok kuvvetli olması ve kendi bedeninin dışındaki maddî varlıkları etkileyerek olağandışı hadiseler meydana getirmesi şeklindedir.<sup>22</sup> Burada Gazzâlî, nefsin hariçteki tabîî varlıkları etkileyebilmesi için, o tabîî varlıkların belli formları almaya hazır hale getirilmiş olması gerektiğini belirtmektedir. Bu bir anlamda bu tür hadiseler olsa da mucizenin açıklanmasında doğrudan ilâhî müdahalenin kabul edilmediğini hatırlatmaktadır. Buna göre mucize kabul edilen durumlar, (1) hayal gücü bakımından, (2) teorik akıl gücü, veya zekâ bakımından ve (3) bedeni, yahut maddî varlıkları kontrol gücü bakımından diğer insanlardan daha yetenekli bir insan olarak peygambere atfedilmektedir. Bu bir anlamda mucizelerin tabîî şartlar altında izah edilme çabası olarak görülebilir. Çünkü peygamber nihayetinde diğer insanlar gibi tabîî şartlarda doğmuş, büyümüş ve diğer insanlarla aynı tabîî niteliklere sahip bir varlıktır.

Gazzâlî'nin filozofların mucizeler konusundaki görüşlerini değerlendirirken hatırlattığı başka bir nokta onların mucize sayılan olayların kapsamı ve hususiyetine dair mevziidir. Filozofların bazı mucize örneklerini kabul ettiğini belirtmekte ve bu noktada kendilerine bir itirazının olmadığını ifade etmektedir. Ancak filozofların kabul ettiği mucizelerin kapsamı ve bunların nasıl meydana geldiği ile ilgili görüşlerinin kabul edilemeyeceği kanaatindedir. Yani Gazzâlî'ye göre filozofların mucizenin varlığını izah etmek için başvurduğu bu üç açıklama biçimi bütün mucizeleri kapsamamaktadır. Mesela Hz. Musâ'nın âsâsının ejderhaya dönüşmesi ve ölülerin dirilmesi filozofların kabul ettiği mucizelerden değildir. Ayrıca mucizelerin nasıl meydana geldiğiyle ilgili bu üç açıklama insani şartlara (hayal gücü, nazarî akıl gücü ve amelî akıl gücü) atıfta bulunularak açıklanmıştır. Bu açıklama tarzı ise mucizelerin layıkıyla kabul edilmesinden ve yüce Allah'ın kudretinin layıkıyla ikrar edilmesinden uzaktır.<sup>23</sup> Gazzâlî'ye göre filozofların mucizeye dair açıklamalarındaki problemler husus tabiatın işleyişine dair anlayışlarına dayanmaktadır. Gazzâlî filozofların neden ve eser arasında bir zorunluluk ilişkisi görmesine (su içmekle susuzluğun gitmesi, birinin boynunun kesilmesiyle onun ölmesi vb.) rağmen neden ve eser arasında gözlemediğimiz ilişkinin zorunlu olmadığını savunmuştur. Allah böyle bir nedensel zorunluluk ilişkisi olmadan hadiseleri yaratabilir. Örneğin tokluk hissine yemek yemeden ulaşılabilmesi, birinin boynu kesilmiş olsa da yaşamaya devam etmesi, ateşe dokunduğu halde pamuğun yanmaması Gazzâlî'ye göre mümkündür.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 163-165 (24-27).

<sup>23</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 165 (28).

<sup>24</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166 (1-2).

Gazzâlî mucizelerin izahı konusunda, tabiatın normal akışını ihlal eden hadiseler olarak mucizelerin meydana gelişini teyit etmek için filozoflara üç ana mevzi atfedip bunların geçersizliğini göstermeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi meydana gelen tabiî hadiselerin tabiî etkenlere dayanarak açıklanmasıdır.

“Karşıt görüşü savunan (*hasım*), yakma fiilinin gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateş isteyerek değil, doğası gereği yakıcı (*fâil*) olduğundan yanabilen bir şeye dokunduktan sonra, onun doğal işlevini yapmasına engel olunamayacağını iddia etmektedir. İşte bizim reddettiğimiz husus budur.”<sup>25</sup>

Tabiatın işleyişinde böyle bir zorunluluk ilişkisi görmek, tabiatın işleyişini izah ederken, Tanrı'nın dikkate alınmamasına yol açacaktır. Buna karşılık Gazzâlî tabiî nesnelere herhangi bir nedensel etkinliğin atfedilemeyeceğini, meydana gelen hadiselerin ya doğrudan, yahut da melekler vasıtasıyla dolaylı olarak Tanrı'nın fiili olarak görülmesi gerektiği kanaatindedir:

“Tam aksine, biz deriz ki: Yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan parçalarının dağılmasını sağlayan, ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır. Allah, böyle bir fiili ya melekler vâsıtasıyla ya da vâsıtasız olarak yaratır. Ateşe gelince, o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe sahip değildir.”<sup>26</sup>

Öyle görünüyor ki Gazzâlî, meydana gelen tabiî hâdiseleri tabiî etkenlerle açıklamanın geçersiz olduğunu belirtip tabiat ötesi etkenlerle açıklamaya kapı açmaya çalışmıştır. Gazzâlî bir tabiî hâdisenin meydana gelişinde bizim sadece farklı tabiî nesnelere bir arada gördüğümüzü ama bir arada olmanın belli bir fiilin meydana gelmesini açıklamayacağını belirtmektedir.<sup>27</sup> Buna karşılık meydana gelen tabiî hâdiselerin izahı için değişmeyen ve yok olmayan nedenlerin olduğunu kabul etmenin daha uygun olduğunu ima etmiştir. Bu noktada tabiî hâdiseleri açıklamak için tabiatın ötesinde birtakım nedenlere başvurmaya nasıl itiraz edilebileceğini sormuştur.<sup>28</sup>

Gazzâlî'nin mucizelerin izahı ile ilgili olarak altını çizdiği ikinci yaklaşım mucizelerin olağanüstü olaylar olmalarına rağmen tabiatın işleyişinin parçaları olarak kabul edilmeleridir. Meydana gelen tabiî hâdiseleri sadece tabiî etkenlere dayanarak izah etmenin yeterli olmadığını iddia etmek, gerçekten mucizelerin layıkıyla kabul edilmesini sağlamayabilir. Burada Gazzâlî bazı filozofların meydana gelen tabiî hâdiselerin tabiat ötesi bir takım etkenlerin etkisi ile meydana geldiğini kabul ettiğini ifade etmektedir. Ancak bunu savunan kişilere göre, diyor Gazzâlî, nesnelere çeşitli suretleri kabullenme yeteneği görünürdeki bu nedenler, yani tabiî nedenler, vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Ayrıca tabiat ötesi nedenlerin tabiatın işleyişindeki etkisi iradeye dayanan bir etki değil, tabiî nesnelere gözlemediğimiz,

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167 (3).

<sup>26</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167 (4).

<sup>27</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167 (4).

<sup>28</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 168 (6).

mesela güneşten ışığın çıkması, gibi iradesiz bir etkidir. Güneş ışığın çıkıp çıkmamasına karar veremez. Her ne kadar güneşin ışığının farklı tabii nesnelere farklı etkisi olsa da güneş nasıl bir etkinin meydana geleceğini seçemez.<sup>29</sup> Buna karşılık Gazzâlî, Allah'ın irade ile seçerek iş yaptığını teyit etmiştir: "Pamuk ateşe dokununca yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sâbit olduğuna göre, pamuğun dokunmasıyla birlikte fâilin yakma fiilini yaratmaması da aklen mümkündür."<sup>30</sup> Gazzâlî'nin bu değerlendirmeleri, meydana gelen tabii hadiseleri tabii etkenlerle açıklayamayacağımız anlamında, metodolojik tabiatçılığın reddedilmesi olarak görülebilir.

Mucizeyi reddeden filozofların mucizeyi reddetmesinin üçüncü yolu olarak Gazzâlî filozofların Tanrı'nın ancak mümkün olan şeyleri yapabilmesi gerektiği görüşünü savunduklarını öne sürer. Buna göre, bir ölünün canlıların yapabileceği şeyleri yapmasını, ilim olmadan iradenin meydana getirilmesini reddetmek gerekir. Çünkü, mesela, cansızın canlı bir şeyin yapabileceği şeyleri yapabileceğini söylemek, cansız kavramına aykırıdır. Eğer bir şey cansız ise, tanım gereği canlı bir şeyin yapabileceği şeyleri yapamaz. Dolayısıyla bu görüşe göre Tanrı'nın bu türden mucizeler yarattığı kabul edilemez.<sup>31</sup> Buna karşılık Gazzâlî imkânsız teriminin mantıksal bir terim olduğunun altını çizmiş, mantıksal olarak mümkün olmayanın yapılamayacağını, burada bahsedilen itirazdaki bazı örneklerin mantıksal bir imkânsızlık oluşturmadığını, (mesela, cansızdan canlılara ait fiillerin meydana gelmesi gibi) teyit ederek bu görüşü reddetmiştir.<sup>32</sup>

#### 4. GAZALİ'NİN ELEŞTİRİSİNİN METODOLOJİK TABİATÇILIK ELEŞTİRİSİ SAYILIP SAYILAMACAĞI

Acaba Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisini çağdaş tartışmalardaki metodolojik tabiatçılık eleştirileri ile nasıl ilişkilendirebiliriz? Çağdaş tartışmalardaki metodolojik tabiatçılık eleştirisinin, akıllı tasarım teorisini savunanlar tarafından benimsendiğini ifade etmiştim. Eğer tabiatte meydana gelen hâdiseleri yine tabiatin içinde olan etkenlerle izah edebilirsek bunun tabiat ötesine dair inançlarla ilgili tazammunları olacaktır. Buna göre, modern bilimin ilerlemesiyle tabiatte olup biten şeylerin yine tabii etkenlerle izah edilmesinin artık tabiat ötesinde bir etken arayışını gereksizleştireceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu noktada aslında, tabiatte olup biten hâdiselerin başka tabii hâdiselere nispetle yapılan bilimsel açıklamalarının, tabii nesnelere ve hâdiselerin tam açıklamaları olup olmadığı sorulabilir. Tabii hâdiselerin tabii etkenlerle açıklanmasının niçin sorusuna cevap verememesi sebebiyle tam olmadığını kabul etsek bile, maddî neden, etkin neden, surî (*formal*) neden sorularına cevap verdiğini kabul etmek gerekir. Tam da bu sorulara cevap verilebilmesi tabii hadiselerin izah edilmesinde tabiat ötesinde bir nedene başvurulmasına gerek

<sup>29</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 168-169 (7-8).

<sup>30</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 169 (9).

<sup>31</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 174-175 (21).

<sup>32</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 175-177 (22-30).

olmayacağı düşüncesine yol açmaktadır. Acaba Gazzâlî'nin nedenselliğe yönelttiği eleştiriyi benzer bir varsayıma mı dayanmaktadır?

Gazzâlî'nin mucizenin imkânına karşı zikrettiği bu üç eleştiriden özellikle birinci ve ikinci eleştiriyi günümüzdeki metodolojik tabiatçılık tartışmaları ile ilişkilendirmek mümkün görünüyor. Birinci eleştiriye göre, bir metodolojik tabiatçı neden ve eser arasında bir zorunlu bağlantı görebilir. Ancak Gazzâlî açısından bizim gözlemleyebildiğimiz sadece bir aradalık olmasına rağmen birbirini gerektirme ilişkisi değildir. Gazzâlî'nin böyle bir gerektirme ilişkisini reddetmesi, meydana gelen eseri veya sonucu, eşyanın tabiatından başka etkenle açıklama çabasının yansımasıdır. Gazzâlî'nin ikinci eleştirisindeki mucizevî fiilin iradeye ve seçmeye dayanması gerektiği hususu da bu noktada önemlidir. Hiçbir tabii nesne irade sahibi olmadığına göre bir fiilin meydana gelmesini ona atfedemeyeceğimiz ifade edilmektedir. Böyle bir izahın kabul edilip olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Ancak Gazzâlî burada meydana gelen fiilin tabii şartlardan öte Tanrı'nın iradesi ile açıklanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bir anlamda, tabiatın işleyişinde Tanrı'nın hükümlerliliğinin vurgulamaya çalışmaktadır.

Gazzâlî'nin mucize anlayışlarını eleştirdiği şahısların Tanrı ve tabiat ötesi etkenlerin varlığını kabul ettiğini beyan ettiğini dikkate aldığımızda burada Gazzâlî'nin metodolojik tabiatçılığı eleştirmesi, metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklemesi veya tazammun etmesi endişesiyle alakalı değildir. Gazzâlî o kimselerin tabiatındaki varlıkların suretlerinin tabiat ötesinden geldiğini kabul ettiğini anlatmaktadır. Gazzâlî'nin eleştirileri eşyada tabii özellikler görüp göremeyeceğimizdir. Yani Gazzâlî'nin sorusu şudur: meydana gelen tabii hadiselerin tabii varlıklara atfedilmesi uygun mudur? Gazzâlî buna olumlu cevap vermenin ilâhî hükümlerliliği kısıtlayacağı kanaatindedir. Bir anlamda bunun iması Tanrı'nın özgürlüğünün ve kudretinin sınırlanmasıdır. Yani eğer eşyada meydana gelen tabii hadiseler o tabii nesnelerin tabiatının bir gereği ise, ve mucizeler ancak bu tabiatın işleyişi çerçevesinde izah ediliyorsa bu durum Tanrı'nın gücünün sınırlanması anlamına gelmektedir. Gazzâlî'nin kendisi ilâhî kudretin muhale ta'alluk etmeyeceğini kabul etmektedir. Ancak mantıksal olarak imkânsız şeylerin dışında, tabii nesnelerin özelliklerinin ve tabii nesnelerin var olduğu tabiat dünyasını düzenleyen tabii kanunların, hiçbir şekilde olayların meydana gelmesinde etkin olduğunu kabul etmek istememektedir. Bu anlamda, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirilerinin, klasik Eş'ari çizginin iyi bir örneği olduğu söylenebilir.

## 5. SONUÇ

Sonuç olarak, erken devir İslam düşüncesindeki felâsife ile Gazzâlî'nin şahsında temayüz ettiği haliyle kelimeler arasındaki tartışmalar bir anlamda metodolojik tabiatçılık tartışmaları olarak düşünülebilir. Yani Farabi ve İbn Sina'nın âlemde olup biten hadiseleri açıklamada metodolojik tabiatçı bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Zira onlar tabiatta olup biten şeyleri açıklarken yine tabii nedenlere atıfta bulunmak gerekir diye düşünüyorlardı. Onların nedensellik üzerindeki vurgusu bu şekilde anlaşılabilir. Buna karşılık Gazzâlî'nin, ve nihâyetinde

Eş'arî kelamcılarının, genel hassasiyeti Tanrı'nın her an her şeye, ikincil nedenleri geçersiz kılacak düzeyde, müdahale ettiği şeklinde idi. Neden ve sonuç arasındaki bağlantı (nedensellik) tartışmalarına ek olarak, insanın özgürlüğü ve ıstıta'at tartışmaları da, bu bağlamda zikredilebilir. Bugünkü terimlere dökersek, felâsifenin tabiatıta meydana gelen olayların açıklanmasında bir anlamda metodolojik tabiatçılığı benimsediği söylenebilir. Buna karşılık Gazzâlî'nin seslendirdiği ve kelâm alimleri arasında taraftar bulduğunu düşünebileceğimiz eleştiri çizgisi, bu anlayışın İslam'ın Tanrı tasavvuru ile uyuşmadığı şeklindeydi. Bu durumda İslam düşüncesindeki tartışmaların modern tartışmalarla tam tamına örtüşmediği görülmektedir.

Ortaçağda, Gazzâlî'nin iyi bir temsilcisi olduğu Eş'arî gelenekteki kelamcılarının mevzisine göre, metodolojik tabiatçılığı felsefî tabiatçılıkla değil, deist bir Tanrı tasavvuru ile ilişkilendirmek daha uygundur. Yani meydana gelen tabii hadiselerin, tabii nesnelere özellikleri dolayısıyla meydana geldiği, neden ve eser arasında bir zorunluluk ilişkisinin var olduğu kabul edilirse, bunun Tanrı'nın aleme müdahalesinin, Tanrı'nın âlemdeki hükümrancılığının kısıtlanması anlamına geldiği düşünülüyordu. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin mucizeye imkân tanımayacağı gerekçesiyle, nedensel ilişki fikrini reddetmesi, aslında günümüzdeki metodolojik tabiatçılığın, felsefî tabiatçılığı desteklediği düşüncesi ile tam tamına örtüşmemektedir. Gazzâlî'nin mevzisi şu şekilde ifade edilebilir: Metodolojik tabiatçılık, yani meydana gelen tabii hadiselerin, tabii nesnelere özelliklerinin zorunlu sonucu olduğunu söylemek, Tanrı'nın iradesiyle âlemi yönetmesi fikrini dışarıda bırakmayı gerektirir. Bu durumda, bu tartışma günümüzdeki ateistlerin sunduğu haliyle tam olarak metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediği anlamına gelmemektedir. Bu bakış açısına göre, metodolojik tabiatçılık, ilâhî hükümrancılığın sınırlanması anlamına gelecektir. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisi günümüzde savunulduğu haliyle, metodolojik tabiatçılığın felsefî tabiatçılığı desteklediği şeklinde değil, deizmi desteklediği veya tazammun ettiği şeklinde anlaşılabilir.



## Kaynakça

Acar, Rahim. "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Ibn Sīnā". *Toronto Journal of Theology*. Supplement 1 (2017).

Batak, Kemal. *Naturalizm Çıkmazı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Behe, Michael. "Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference." *Intelligent Design: Creationism and Its Critics*. Ed. Robert T. Pennock. Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001.

Behe, Michael. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. London: Free Press, 1996.

Boucher, Sandy C. "Methodological Naturalism in the Sciences". *International Journal for Philosophy of Religion* 86/3 (2019).

Carr, Elias. "A Catholic Theological Perspective on Evolution and Intelligent Design". *University of St. Thomas Journal of Law and Public Policy* 4/1 (2009).

Clark, Kelly James (ed.). *The Blackwell Companion to Naturalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.

Clark, Kelly James. "Naturalism and its Discontents." *The Blackwell Companion to Naturalism*. Ed. Kelly James Clark. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, vol. I Greece and Rome. Cornwall: MPG Limited, 1999.

Dembski, William A. "Intelligent Design as a Theory of Information." *Intelligent Design Creationism and Its Critics*. Ed. Robert T. Pennock. Cambridge MA & London: Massachusetts Institute of Technology, 2001.

Fales, Evan. "Naturalism and Physicalism." *Cambridge Companion to Atheism*. Ed. Michael Martin. New York, NY: Cambridge University Press, 2007).

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Giacaman, George ve Bahlul, Raja. "Gazzâlî: Mucizeler ve Zorunlu İlişki Üzerine". çev. Yaşar Türkben. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/ 2 (2011), 321-335.

Halvorson, Hans. "Why Methodological Naturalism?". *The Blackwell Companion to Naturalism*. Ed. Kelly James Clark. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.

Lennox, John. *Aramızda Kalsın Tanrı Var*. Çev. Reşit Şahin ve Sare Levin Atalay. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.

Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. Çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

Plantinga, Alvin. "Science and Religion: Why Does the Debate Continue?". *Science and Religion in Dialogue*. ed. Melville Y. Stewart, 301-316. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*. İstanbul: Fotografika Yayıncılık, 2011.

Teghrarian, Souren. "Nedensellik ve Mu'cizeler Üzerine Gazzâlî ve Hume". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* III/9 (2003) 199-206.

Stenger, Victor J. *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*. New York, NY: Prometheus Books, 2007.