

## DİN-BİLİM İLİŞKİSİ PROBLEMİNE MUCİZELER ÜZERİNDEN GENEL BİR BAKIŞ:

### VAHİY NESNESİNİN MUCİZELİĞİ TARTIŞMASI

- *Evaluating Religion-Science Relation from the Standpoint of Miracles: Discussion on the Miraculous Character of Revealed Object –*

**Dr. Aydın IŞIK**

Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi  
Din Felsefesi A.B.D.

**Abstract:** *The matters of revelation and miracles are of importance in Philosophy of Religion and debates concerning them have keystone significance on other issues, especially in recent times. Our efforts to figure out the meaning and importance of these two, be it in a positive or negative way, signifies our pursuit of understanding and interpreting them. And accordingly this search results in a positive or negative way. This paper tries to denote the approaches about revelation and miracles and to evaluate the understanding of Muslims regarding them.*

**Key Concepts:** *God, Religion, Science, Miracle, Revelation.*

Bir şeyin başka bir şeyle ilişkisinden bahsedebilmek için ister metodolojik, ister fonksiyonel düzeyde olsun, söz konusu iki şeyin varlığı ve neliği ortaya konulmaksızın ilişki veya ilişkisizliği temellendirmek imkânsız görünmektedir. Varlıksal veya kavramsal düzeyde iki şey arasında muhtemel dört ilişki türü olabilir. Tikel olarak “din” ve “bilim” bağlamında bu muhtemel ilişkileri ele alacak olursak: 1. “Din ile bilimin tüm konuları ortaktır (A)”, 2. “Din ile bilimin hiçbir ortak noktası yoktur. (E)”, 3. “Din bilimin konularını kuşatır veya bilim dinin konularını kuşatır (I)”, 4. “Din ile bilimin bazı ortak konuları vardır veya bazı ortak şeylerden bahsediler. (O)”. Din ile bilim arasındaki ilişkiyi yukarıdaki dört önerme merkezinde tahlil etmek bir makale kapsamında daha geniş bir çalışmayı içereceğinden bu makalede sadece bilim ve mucizeler arasında kurulmaya çalışılan ilişki/ler “O” önermesi dâhilinde analitik perspektiften ele alınacak ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Mucizelerin dini bir inanç olduğunu kabul edip din ayrı, bilim ise apayrı bir şeydir ve ikisi arasında hiçbir münasebet yoktur denebilir. Fakat dinler özellikle de üç büyük din evrenin yaratılmasından, çeşitli kozmolojik olaylardan ve her şeyden önemlisi birtakım mucizelerden bahsetmektedir. Kısacası din ve bilim aynı konular

hakkında farklı şekillerde konuşmakta, dolayısıyla evrende meydana gelen olaylar sadece dinin değil, bilimin de araştırma konusu olmaktadır. Son üç asırdır din bilim münasebetinden veya çatışmasından bahsediliyorsa; bu, ikisinin de belirli bir olaya ya aynı; ya da farklı şekillerde yaklaştıklarını gösterir. Söz konusu çatışma ve münasebetin yoğun bir şekilde tartışıldığı problemin ise mucizeler ve mucizelerin imkânı meselesi olduğu görülür. Tartışmanın merkezi sorusunu ise “bilimin mucizeleri doğrulayıp/yanlışlayıp, doğrulamayacağı/yanlışlayamayacağı” sorunu teşkil eder. Elbette bu sorunun cevabı her şeyden önce bilimle ve mucizeyle ne kastedildiğiyle doğrudan alakalıdır. En geniş anlamıyla mucizenin “Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dini önemi haiz, olağanüstü olaylar olduğuna inanılmaktadır.”<sup>1</sup> Swinburne’ün bu mucize tanımını genel olarak klasik teizmin çeşitli mucize tanımlarıyla uygunluk arz etmekle birlikte, onun betimlemesine olağanüstü olayın benzeri meydana getirilememelidir, bir meydan okumayla iddia edenin iddiasına uygun bir şekilde gerçekleşmelidir; olay bizzat iddia eden kişinin kendisini yalanlamamalıdır gibi özellikler de eklenebilir.<sup>2</sup> Biz burada birçok mucize tanımını içerisinden meselenin özünü tartışabilmek için Swinburne’ün mucize tanımının yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Bilim ise en geniş şekliyle, zaman ve mekân dünyasında yer alan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi; bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gaye edinen *beşeri* faaliyetler bütünü olarak tanımlanabilir.<sup>3</sup> Söz konusu tanım, dar natüralistlik ve her türlü organize bilgiyi içine alacak şekilde bilim kavramının geniş kullanımını dikkate almamaktadır. Meselenin tartışılması için böyle bir tanım da yeterlidir. Tanımımızdan hareketle, şu soruların cevaplanması gerekir: Mucizeler, belirli zaman ve mekânda meydana gelen olaylar olarak kabul edildiğine göre, zaman ve mekân içerisinde oluşan olayları inceleyen bilim mucizeleri doğrulayabilir mi? Bilim belirli bir tabiat kanununa ulaşıyorsa, tabiat kanunlarına uymadı-

<sup>1</sup> Richard Swinburne, **The Concept of Miracle**, Macmillan and Co Ltd., 1970, s. 1.

<sup>2</sup> Bazı filozofların Swinburne’ün tanımındaki şartların bazılarını kabul etmediği, bazılarının da mucizeyi onun şartlarının dışında başka özelliklerle tanımladığı görülmektedir. Bunun muhtemel sebebi olarak filozofların kendi felsefi sistemlerine uyum, verilen terimlerin muğlaklığı ve ortaya çıkaracağı problemler gösterilebilir. Geniş bilgi için Bkz. John Locke, “A Discourse of Miracles”, **The Reasonableness of Christianity**, Ed. I. T. Ramsey, Stanford University Press, California, 1967, s. 79; İbn Haldun, **Mukaddime I**, Milli Eğitim Yay., İstanbul, 1989, s. 22-223.; Manabu Waida, “Miracles”, **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, V. 9, s. 543-548.

<sup>3</sup> Cemal Yıldırım, **Bilim Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s. 24; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Yay., 10. Baskı, İzmir, 2002, s. 270-271.

ğına inanılan mucizeler nasıl açıklanabilir? Mucizelere inanmak, bilimi reddetmek anlamına mı gelir? Bilim, her şeyin doğruluğunun veya yanlışlığının ölçütü müdür?

Son üç asırdır din bilim ilişkilerinin veya çatışmalarının temel konusunu mucizelerin meydana gelip gelmediği tartışmalarının oluşturduğu söylenebilir. Özellikle bir mucizeler dini olarak kabul edilen Hıristiyanlık ve bilim adamları arasındaki çatışmalar, günümüzde gerilimini azaltsa da hala devam etmektedir. 17. yy. kadar birçok filozof ve bilim adamı, bilimi dini bir aktivite olarak görüyordu. Mesela; F. Bacon'a göre bilim, Tanrı ve insandan bağımsız değildi, çünkü Bacon, dünyayı ve düşünebilen varlık olan insanı, Tanrı'nın yarattığına inanıyordu. Yukarıda verilen tanımda da görüleceği üzere, zamanla bilim kapsamını daraltarak; sadece natürel şeylerle (things) ilgilenen bir saha haline geldi. Bu, bilimin bir bakıma Tanrı'yı ve insanı ikinci plana itmesi demektir, çünkü Tanrı ve insan, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında incelenememekteydi. Böyle bir pozitivist bilim anlayışı sosyal bilimlere bile dışarıda bırakacak şekilde gelişmiş ve bilim dine haddini bildirmişti.<sup>4</sup> Günümüzde ise bilim ve bilim adamlarının dine karşı tutumları Aydınlanma sonrasındaki katı pozitivist bilim anlayışının tavrına benzememektedir. Kanaatimizce artık din de, bilim de haddini bilmekte ve kendi otonomluklarını savunmaktadırlar. Bu bağlamda bugün bilim adamlarının dine, özelden de mucizeler konusuna şu şekillerde yaklaştıkları gözlemlenmektedir:

- 1- Hangi durumda olursa olsun mucizelere inanmayanlar.
- 2- Bilim adamı olarak değil bir inanan olarak mucizeleri kabul edenler.
- 3- Bilim adamı olarak mucizelere inananlar, fakat mucizelerin imkânını bilimsel araştırma konusu yapmayanlar.
- 4- Bilim adamı olarak mucizelere inanıp, spesifik bir alanda mucizelerin oluştuğu iddiasını bilimsel olarak incelemeye çalışırlar.<sup>5</sup>

Bilim adamlarının mucizeler problemine yaklaşımlarındaki farklılıkların temel sebebi, onların bilimsel araştırma ve mucizeye yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda bilimin mucizeleri açıklayamayacağını söyleyenler olduğu gibi mucizelerin bilimle doğrulanabileceğini iddia edenler de vardır. Mucizelerin açıklanamayacağını söyleyenler içerisinde mucizelere inanmayan kişiler kadar kimi zaman mucizelere inanan bilim adamları da bulunabilmektedir. Tartışmanın daraltılması için a) Mucizelere inandığı halde bilimin mucizeleri açıklayamayacağı ve b) Mucizeleri reddetmekle yetinmeyip onların aynı zamanda açıklanamayacağını iddia edenlerin görüşleri üzerinde durulacaktır:

<sup>4</sup> Francis A. Schaeffer, **Escape from Reason**, Inter-Varsity Press, London, 1972, s. 30-1.

<sup>5</sup> Theodore M. Drange, **Science and Miracles**, 1998 [www.infidels.org/library/modern/theodore\\_drange/miracles.html](http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/miracles.html)

a) *Mucizelere İnanma Fakat Bilimin Mucizeleri Açıklayamayacağı Düşüncesi:*

1- Mucizelere inanan birçok teist için natüralistik açıklama yeterli değildir; çünkü natüralistik açıklamayla fiziksel veya deneyle ulaşamadığımız şeylerin dışında bulunan gerçeklikler, dogmatik bir şekilde reddedilmiş olmaktadır.<sup>6</sup> Burada natüralizmle kastedilen, fiziksel gerçekliklerin açıklanabileceği ve bunun dışındaki açıklamaların mümkün olmadığı inancıdır. Süper natüralizm ise fiziksel gerçeklik kavramının aslında türetilmiş ve salt hakikati yansıtmadığını, hakikat olanın fiziksel gerçeklikten ziyade nihai gerçekliğe bağıntısıyla açıklanabileceği iddiasını taşır.<sup>7</sup> Mumford'un da belirttiği üzere, natüralizm zaman ve mekân içerisinde bulunan şeylerin açıklanabileceği düşüncesine dayandığı için Tanrı'nın meydana getirdiği mucizeleri asla açıklayamamaktadır, çünkü teist, Tanrı'nın zamanın ve mekânın dışında olduğuna inanmaktadır.<sup>8</sup> M. A. Boden ise gerek teist; gerekse katı pozitivist bilimci anlayışın mucizelerin açıklanabileceği/açıklanamayacağı hususundaki yaklaşımlarını dogmatik bulur. Ona göre, sadece teistin tutumu değil mucizelerin imkânsız olduğu veya bilimle mucizelerin doğrulanamayacağı düşüncesindeki pozitivist tavır da karşılıklı bir imanı yansıtmaktadır. Zira mucizelerin imkânsızlığı veya imkânı doğrulanamamaktadır. Bu konuda söylenenler bir inanç önermesi olmaktan öteye gitmemektedir.<sup>9</sup>

2- Bilim adamı, mucizelerin imkânını tartışırken bilimsel otonomluğun dışına çıkmaktadır. İnanan, mucizelerin bilim alanının dışında kalan bir konu olduğunu iddia edebilir. Dolayısıyla ona göre, mucizelerin gerçekleştiği veya gerçekleşmediği bilimin alanını aşan bir problemdir. O zaman doğa kanunlarının askıya alınmasıyla ifade edilen şey ne anlama gelmektedir? Doğa kanunları ve doğa, bilimin araştırma alanı değil midir? İnanan, bu sorular karşısında ya mucizelerin doğa kanunlarının bir kırılması olmadığını iddia edecek; ya da bugün doğa kanunu olarak kabul edilen şeyin yarın doğa kanunu olmayabileceğini söyleyecektir. Gerçekten de bilimsel gelişimin tarihine baktığımızda teistin böyle bir argümanı geliştirmesi tuhaf karşılanmamalıdır. Çünkü bir zamanlar atomun parçalanamayacağı düşüncesi bir doğa kanunu kabul edilirken, şimdi ise bilim atomun parçalanabileceğini kabul etmekte ve bunun bir doğa kanunu olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla teistin, "bilim,

<sup>6</sup> R. Larmer, "Miracles and Criteria", **Questions of Miracles**, Ed. R. Larmer, McGill-Queen's University Press, Montreal, s. 81.

<sup>7</sup> Lewis, **Miracles**, William Collins Sons and Co Ltd., Fourth Impressions, Glasgow, 1978, s. 9-14.

<sup>8</sup> S. Mumford, "Miracles: Metaphysics and Modality", **Religious Studies**, 37(2), 2001, s. 193.

<sup>9</sup> M. A. Boden, "Miracles and Scientific Explanation", **Ration**, Vol. XI, 1969, s. 140.

doğa kanunlarıyla ne kastettiğinden pek o kadar emin değildir” önermesi, hala mucizelerin imkânı bağlamında ciddi bir sorgulama olarak durmaktadır. Fakat bilimin belirli şartlar altında vuku bulacak kanunları ifade eden hipotezlerle iş görmeye çalıştığı unutulmamalıdır. Karşı bir örnek görmek kanunun kırılması anlamına gelmez. Şayet doğa kanunları evrensel ve zorunlu kabul edilirse mucizeler imkânsızdır, yok, eğer doğa kanunlarıyla istatistiksel yaklaşımları anlıyorsak, doğa kanununa uymayan olaylar nadir meydana gelen olaylar olarak kabul edilebilirler. Fakat o zaman bunlara mucize değil, tesadüf de denilebilir.<sup>10</sup> Bir doğa kanunun yerini başka bir doğa kanunun alması, bilimsel metodolojinin dogmatik bir karakterde olmamasıyla alakalıdır. Çünkü bilimsel araştırma önyargıdan uzak, eleştirel, deneyci, kendi içerisinde tutarlı ve ilerlemecidir.<sup>11</sup> Dolayısıyla bir doğa kanununu ortadan kaldıran şey, mucizeden ziyade, yeni bir doğa kanunu olduğundan burada bilimsel metodolojinin dışına çıkılmamaktadır. Yani, yeni doğa kanununu temellendirmek için yine deney ve gözlemden yararlanılmaktadır. Bilim adamı, mucizelere imkân sağlamaya çalışan teistin argümanına karşı bilimin otonomluğunu koruma gayreti içerisinde şunları söyleyebilir: “Bizler şayet bütün A’ların B’e olduğunu düşünürsak ve bir A’nın B olmadığı kabul ediliyorsa, burada doğa kanunumuzun kırılmasına gerek yoktur. Sadece kanunumuzda çok nadir meydana gelen bir olay vuku bulmuştur ve bunun da sebebi açıklanabilir. Dolayısıyla bu bir mucize değildir. Şayet onun mucize olduğu kabul edilmiş olsaydı bu açıklanamaz bir olay olurdu.”<sup>12</sup>

3-Mucizeleri kabul etmek; önce bir Tanrı’yı hem de zat bir Tanrı’yı kabul etmeyi gerektirir.<sup>13</sup> Dolayısıyla P. Vardy’nin de belirttiği üzere, mucizeler, Tanrı tarafından yapılan fiiller olarak kabul edildiği sürece açıklanamazdılar.<sup>14</sup> Çünkü Tanrı, yani mucizeleri gerçekleştiren Tanrı, teist için zaman ve mekânın dışında/üzerinde bir varlıktır. Bilim ise zaman ve mekânın dışına çıkamadığından bilim ve bilim adamının mucizeler konusunda söyleyeceği şeyler elbette sınırlı olacaktır. Zira insan sınırlı olduğundan insan ürünü olan bilim de sınırlıdır ve bu yüzden bilim için mucizeler meselesi bir sır olarak kalmaya devam edecektir.<sup>15</sup> Guy Robinson, böyle bir bakış açısından hareketle şunları söyler: “Bilim ve bilimsel teoriler sınırlı ise bilim ve bilim adamına düşen şey mucizelerin sınırlı şekilde keşfedilen şeylere

<sup>10</sup> I. Walker, “Miracles and Violations”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 13, 1982, s. 103.

<sup>11</sup> Russell, *The Scientific Outlook*, Norton Library, 1. Published, New York, 1962, s. 66-7.

<sup>12</sup> N. Everitt, “The Impossibility of Miracles”, *Religious Studies*, vol.23, 1988, s. 348-9.

<sup>13</sup> G. Stokes, *Christian Theology and Natural Science*, E.L. Mascall, Longman, 1956, s. 180.

<sup>14</sup>P. Vardy, *The Puzzle of God*, Collins Flame, London, 1990, s. 180.

<sup>15</sup> Erlans Douglas, “A New Look at Miracles”, *Religious Studies*, 13, 1977, s. 420-421.

benzemediğini söylemektir. Dolayısıyla sonuç olarak bilimin mevcut sınırlılığı içerisinde mucizeler açıklanamaz olarak durmaktadır.”<sup>16</sup>

Görüldüğü üzere, teist, Tanrı'nın âlemle münasebetini varoluşsal ve imani bir boyutta açıklamaktadır. “O, kâinatı ve insanı yaratmıştır; yaratılan varlıklar sınırlıdır; Tanrı, bu evrende devamlı surette ameliyelerde bulunur; fakat sınırlı olan insan, O'nun aşkınlığından dolayı bu gerçekleri kavrayamaz.” Mutlak Varlık insan tarafından asla kuşatılamayacağından veya kavranamayacağından inanan Tanrı'nın varlık âlemiyle ilişkisini tam olarak ortaya koyamayacaktır. Teist, insanın sınırlılığından dolayı meydana gelen olayları ya natürel şeylere; ya da süper-natürel şeylere bağlamaya çalışır. Birincisi bilimsel, ikincisi ise imani veya fideist bir tutuma yönelişi ifade eder.<sup>17</sup>

4- Bilim geçerli genellemelere gitmeye çalışır. Gerçi bilim adamı, sürekli olarak gözlem ve deneyle uğraşır, veriler toplar, tek tek olayları gözden kaçırmamaya gayret eder, fakat bütün bunları genelde olanın tek tek tezahürleri olarak görür. Bir tek defada olan bir şey, bu anlamda, bilimin konusuna girmez. Mesela, Tanrı'nın evreni yoktan yaratması tek tek olayları inceleyerek genellemeye gitmeye çalışan bilimin sınırlarını aşar. Eğer yaratmanın kendisi bir mucize olarak kabul ediliyorsa, ortada bir âlem olmadığından ne tabiat kanunlarından ne de onlara aykırı olaylar türünden olağanüstülükten bahsedilebilecektir. Bazı teist ilahiyatçıların, mucizelerin bilimin konusu gibi ele alınmasına itiraz etmelerinin sebebi, bilimin böyle bir özelliğe sahip olmasındandır. Hatta bazı ilahiyatçılar, bilimin genelde vuku bulan olayları bile açıklamaktan uzak olduğu kanaatindedirler. Şayet bir olay, bilimle açıklanamıyorsa veya doğa kanunlarıyla ortaya konulamıyorsa, o zaman bu türden olaylar da mucize olarak kabul edilebilirler. Mesela Yahudi filozof Joseph Albo, natürel kanunlarla yağmurun yağmasının açıklanamayacağını, dolayısıyla da onun bir mucize olduğunu iddia eder: “Yağmurun varlığı doğaya atfedilemez, çünkü o diğer fenomenler gibi, her yıl aynı tarzda, aynı zamanda meydana gelen bir şey değildir. Yağmur farklı zamanlarda, farklı şekillerde, harika bir şekilde yağar. O doğal ve tekbiçimli değildir.”<sup>18</sup> Joseph Albo mucize aranmasına gerek olmadığı kanaatindedir, çünkü yağmurun yağması vb. şeyler sebepsel bir ilişkiyle açıklanamamaktadır ve bir mucizedir.

<sup>16</sup> David Basinger and Randall Basinger, **Philosophy and Miracle**, The Edwin Melen Press, New York, 1986, s. 67.

<sup>17</sup> Erlans Douglas, “A New Look at Miracles”, **Religious Studies**, 13, 1977, s. 421.

<sup>18</sup> Jack J. Cohen, “The Case for Religious Naturalism”, **Philosophy of Religion**, Ed. Steven M. Cahn, Harper&Row Publishers, New York, 1970, s. 388'den naklen.

*b) Mucizelere İnanmama ve Onların Açıklanamayacağı Düşüncesi:*

1- Doğa kanunlarını, mucizelerin zıttıyla tanımlama gayreti içerisinde olan Ayer'e göre, mucizeler imkânsız ve açıklanamaz olaylardır. Doğa kanunlarının en önemli özelliklerinden biri, onların mucizelerin mantıksal olarak mümkün olmadığını ifade eden önermeler veya kanunlar oluşudur. Şayet bizler bilim ve doğa kanunu kabul ediyorsak mucizeleri, yok eğer mucizelerin meydana geldiğini kabul ediyorsak bilim ve doğa kanunu reddetmek zorundayız. Dolayısıyla ona göre, doğa kanunlarının kırılması söz konusu değildir ve mucizeler yoktur. Olmayan bir şeyin de açıklaması ve doğrulanması yapılamaz.<sup>19</sup> Görüldüğü üzere Ayer, gerçekliği bilimsel doğrulamaya bağlamakta bunun bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedir. McKinnon ise Ayer'in bu yaklaşımının çok sınırlı bir kabul olduğunu düşünmekte ve ona cevaben şunu söylemektedir: "Bizler kesinlikle bir zorunluluk içerisinde değiliz. Neden pozitivist ve teist inanç arasına sıkışalım. Kanaatimce, hem mucizelere; hem de doğa kanununa inanmama hürriyetine sahibiz."<sup>20</sup>

2- Antony Flew de mucizelerin açıklanamayacağı (en azından mevcut şartlar altında) kanaatindedir. Açıklanamaz bir olay da ne doğrulanabilir; ne de yanlışlanabilir: "a- Biz şayet bir olayı belirli kanunlara dayanarak sınıflandırmıyor ve bundan dolayı onun doğrulanamayacağını söylüyorsak, o olay açıklanamazdır. b- Bununla birlikte, yeni bilgiler veya yeni bilimsel araştırmalar bazı olay tipleriyle ilgili düzenlenmiş kanunlara yaklaşımımızı yeniden düzenlememize neden olabilir. c- Bu nedenle, bizler bir olay, şayet gözden geçirilmiş kanunlarla da sınırlandırılmıyorsa, söz konusu olayın açıklanamaz olarak kalacağını ifade edemesek bile, mevcut kanunlarla açıklanamadığını söyleyebiliriz. Açıklanamaz olan bir oluşum da asla teşhis edilemez veya doğrulanamaz."<sup>21</sup>

3-Bilgi ve inanma arasında bir ayırım yapan C. Lewis de mucizelerin açıklanamaz olaylar olduğunu düşünür. O, *Miracles* adlı kitabının önsözünde başından geçen bir olayın aktarımını yaptıktan sonra, mucizelerin bir iman konusu olduğunu iddia eder ve kendi adına böyle bir şeye inanmadığını belirtir. "Yaşamım boyunca sadece bir kere hayalet (ghost) gördüm. Bu hikâye hakkındaki ilginçlik, hayalet görmemden önce hayaletlere inanmayışımdı. Fakat onu gördükten sonra da; hala hayaletlere inanmıyorum. Gördüğüm şeyin bir illüzyon veya sinir hücrelerimin bir oyunu olduğunu düşünüyorum. Görmek inanmak değildir." Görüldüğü üzere Lewis, mucizelerin tecrübeyle asla açıklanamayacağını, süper-natürel şeylerin varlığına

<sup>19</sup> Ayer, "What is Law of Natural?", *The Concept of a Person and Other Essays*, St. Martins Press, New York, 1963, s. 218.

<sup>20</sup> A. McKinnon, "Miracles and Pradox", *American Philosophical Quarterly*, 4, 1967, s. 309-310.

<sup>21</sup> D. Basinger, *Philosophy and Miracle*, s. 67.

inanmadan mucizelere inanılamayacağını iddia eder. Kısacası ona göre mucizeler bilimsel araştırma konusundan ziyade bir “iman” meselesidir.<sup>22</sup>

Bilim ve mucizeleri karşı karşıya getirmek, inananları imancı bir alana itmeye zorlarken, bilim adamlarını ise mucizeler noktasında bir şey söylememeye yöneltmiştir. Artık günümüzde inananlar bile mucizeleri doğa kanunlarını kıran bir olay olarak kabul etme eğiliminde değildir; çünkü böylesi bir kabul bilimle karşı karşıya gelmek anlamına gelecektir. Bu yüzden, birçok teist filozof ve teolog; mucizeleri sembolik yaklaşımlar görmekte ve inançlarını güçlendirici metaforlar olarak kabul etmektedirler. J. Coillier’in de dediği gibi, şayet Tanrı, fiziksel kanunları kırmıyorsa; O’nun fiilleri evrenin işleyişi ve doğa kanunları sayesinde açıklanabilir. Yok, eğer böyle bir şey mümkün değilse Tanrı’nın fiillerinden bahsetmek imkânsızdır.<sup>23</sup> Söz konusu anlayış, birçok ortaçağ filozofu ve günümüz bilim adamları tarafından da savunulan bir yaklaşımdır. Mesela; Thomas Aquinas, Tanrı’nın doğaya zıt bir şey yapmayacağına inanmakta ve kâinattaki düzenliliğin nizam koyucu bir Akılın eseri olduğunu söylemektedir.<sup>24</sup>

Newton ve Einstein gibi bilim adamlarına göre de, âlemin bizzat anlaşılabilirliği ‘mucizevi’ karakterdedir. Başka bir deyişle, en büyük mucize, âlemde bu derecede yüksek bir nizamın görülmesidir. Einstein, 1952 yılında eski arkadaşı Maurice Solouin’e yazdığı bir mektupta şöyle der: “Dünyanın anlaşılabilirliğini ‘mucize’ veya ‘ezeli sır’ olarak vasıflandırmamı acayip buluyorsun. Öyle ya, âleme bizim düzen koyucu aklımızın müdahalesi nispetinde makuliyet atfetmeliyiz. Fakat aklımızın ortaya koyacağı düzen, ancak dilin alfabesi gibi bir düzen olurdu; Newton’un yerçekimi yasasıyla gösterdiği gibi bir düzen değil. Eğer objektif dünyada *a priori* bir düzen olmasaydı, insan hangi teoriyi kurabilirdi? İşte bilginin gelişmesine paralel olarak şahit olduğumuz ‘mucize’ budur. Pozitivistler ve ateistler âlemi her türlü Tanrı anlayışından ve mucizeden kurtardıklarını sanıyorlar. Oysa biz, bu ‘mucize’yi kabul etmek ile yetinmek zorundayız.”<sup>25</sup> Görüldüğü üzere; Einstein, mucizeyi doğa kanunlarının kırılması şeklinde ele almamakta, onu bizzat doğanın ve doğa kanunlarının varlığını anlatmak için kullanmaktadır. Einstein, orada da kalmamakta, mucize olarak kabul ettiği tabiat kanunlarından veya kâinattaki düzenden Tanrı’ya sıçramaktadır.

<sup>22</sup> C. S. Lewis, **Miracles**, s. 7.

<sup>23</sup> J. Coillier, “Against Miracles”, **Question of Miracles**, Ed. R. Larmer, McGill-Queen’s University Press, Montreal, s. 53.

<sup>24</sup> Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, Ed. Anton C. Pegis, Random House, New York, Questions, 94, 5

<sup>25</sup> M. Aydın, **Din Felsefesi**’den naklen, s. 282.



Mucizelerin bilimle doğrulanabilirliği meselesi, bilimin otonomluğu ve metodolojisi dűşünüldüğünde, en azından řu anda imkânsız gibi gözükmemektedir. Teist, her ne kadar mucizelerin dođa kanunlarını kıran olaylar olmadığı(nın) kabulüne yanaşsa da, mucizeler Tanrı tarafından meydana getirilen olaylar olarak kabul edildiği sürece yani mucizelerin öznesi Tanrı kabul edildiği müddetçe bilim tarafından kanıtlanamaz. En azından bilim, Tanrı'nın varlığını ve O'nun mucize olarak kabul edilen olayla ilişkisini kanıtlamadıkça bu mümkün gözükmemektedir. Kanaatimizce, (birçok teist için memnun edici bir açıklama olmasa da) mucizeler mevcut bilimsel sınırlılık içerisinde açıklanabilecek olaylar olmayıp hala bir "iman" konusudur.

*Vahiy Nesnesi ve Mucizeler: Giderilemeyen Gerginlik*

Kutsal kitaplar; Tevrat, İncil ve Kur'an incelendiğinde, iş gören bir Tanrı'yla karşılaşırız, Tanrı, insanlara rızık verir, savaşlarda müminleri destekler, Kızıldeniz'i ortadan yarar, Ad ile Semud kavimlerini helak eder, Tufan'la insanların bir kısmını kurtarıırken diğerlerini cezalandırır, peygamberini desteklemek için onun mucizeler göstermesini sağlar. Görüldüğü üzere, literal olarak dűşünüldüğünde; bizzat vahiy, mucizelerin imkânını doğrulamakta, vahiy ile mucize arasında bir ilişki kurmaktadır. Tabii ki böyle bir çıkarımın yapılabilmesi için vahiy nesnesinin ifade ettiği şeylerin aynı şekilde vuku bulduğuna inanılması gerekir. İslam Felsefesindeki Tehafüt tartışmalarında; özellikle Gazali'nin felasifeyi vahiy ve mucizeler hususundaki eleştirisinin gerisinde de böyle bir anlayış, yani vahyin bahsettiklerinin aynen bahsedilen şekilde vuku bulduğu inancı vardır. O, bir bakıma Kur'an, Tanrı'nın evrende iş görmesinden ve mucizelerden bahsetmesine rağmen, "sizler şayet vahye inanıyorsanız, onun söylediklerine de inanmak zorundasınız" diyerek; felasifeyi vahyin bildirdiği şeylere inanmamakla suçlamaktadır. Gazali ve birçok teologun mucizelerin kanıtlanması hususunda doğrudan vahye dayandığı, hiçbir kanıt olmasa dahi Tanrı, onlardan bahsettiği için mucizelerin "řer'an" kabul edilmesi gerektiği dűşüncesinde olduğu görülür.

Vahiysel önermelerin harikulade olaylar ve mucizelerden bahsettiği reddedilemez bir gerçektir, özellikle de vahiysel önermeler, Tanrı'nın inanmayanlar için peygamberine mucizeler verdiğini bildirir. şayet vahiysel bildirimler, mucizeler hakkında konuşuyorsa, vahyin mucizeleri doğruladığını söyleyebilir miyiz? Kanaatimizce son iki asra kadar inananların neredeyse hepsinin böyle dűşündüğüne şüphe yoktur, fakat son dönemde pozitif bilimlerdeki ilerlemeler, mucizevî olaylara kuşkuyla bakılmasına yol açtığından vahiysel bildirimlerin mucizeler hususunda aktardığı şeylerin mitolojik ve sembolik hikâyeler olarak anlaşılmasına sebep olmuştur. Bazı bilim adamları, bilim adına bu türden olayların kabul edilmesinin mümkün olmadığını söylemiş ve mucizelerin insanların ipe sapa gelmez kuruntuları olduğunu iddia etmiştir. Son iki asırdır bilim ve din arasındaki çatışmanın merkezi konusunu, vahyin kozmolojik olaylar üzerine söylediği şeyler, özellikle de mucizeler oluştur-

muştur. Kanaatimizce; bilim ve din arasındaki ilişki, olumlu veya olumsuz anlamda kaçınılmaz bir ilişkidir. Çünkü vahiy evrenin yaratılmasından, Tanrı'nın iş görmesinden ve mucizelerden bahsetmektedir, bilim de mucizelerin gerçekleştiği iddia edilen dış dünya üzerinde çalışmaktadır; durum böyle olduğu sürece bir ilişkiden, hatta çatışmadan kaçabilmek mümkün değildir. İlişki ve çatışmanın nedeni, onların ortak şeyler hakkında konuşmalarıdır, şayet ortak şeyler üzerinde konuşulmamış olunsaydı, ikisi arasında bir ilişkisellikten ve çatışmadan bahsedilemezdi.

Bilim adamları üç büyük dinin bahsettiği helakleri ve mucizevi olayları anlamaya ve bilimsel bulgularla incelemeye çalışmıştır. Bu anlama ve bilimsel araştırma çabaları inanan açısından bakıldığında çoğu zaman negatif sonuçlar vermiştir. Mesela; bilim adamları, vahiysel kaynakların Nuh tufanı hakkında söylediklerini bilimle açıklamanın imkânsız olduğu kanaatindedirler. “Amerika, Ağrı Dağı’ndan (veya Orta Doğu’daki başka dağdan) çok uzakta olmasına rağmen, aradaki ülkelerin hiçbirinde görülmeyen birçok hayvan türü burada yaşamaktadır. Bu hayvanlar, bunca uzak yoldan nasıl gelmişlerdir, üstelik türlerinden bir tekini bile geride bırakmamışlardır. Sadece, Amerika’ya has olan mikroskobik canlılar okyanusu nasıl geçmişlerdir? Başka bir güçlük de hayvan biliminin gelişmesiyle elde edilen, hayvan sayısından doğmuştur. Şimdi bu sayı iki milyonu bulmaktadır, her türden iki hayvanın gemiye alındığı göz önünde tutulunca, geminin biraz fazlaca büyük ve kalabalık olacağı kesindir. Birbirine düşman olan hayvanların, bu gemiye nasıl alındıkları da apayrı bir sorundur.”<sup>26</sup>

Bugün, vahiysel bildirimlerin aktardığı şeyler hususunda bilim, her ne kadar her şeyi bildiği iddiasından vazgeçse de, elli yıl önce ölmüş birinin bir peygamber tarafından mucizevi şekilde diriltilmesini hala açıklayamamaktadır. Kısacası bilim, mucizevi olarak kabul edilen birçok şeyin, mevcut bilimsel duruma uymadığını belirtmektedir. Bazı modern İslam düşünürlerinin “bu tartışmalar İslam’la ilgili değildir, çünkü İslam, Hıristiyanlık gibi mucizeler üzerine kurulu bir din olmadığından, bilim ve din arasında mucizeler hususunda ortaya çıkan problemler İslam’la ilgili değil Hıristiyanlıkla ilgilidir”<sup>27</sup> iddiaları meseleyi çarpıtmak ve problemi görmezlikten gelmektir. Çünkü Kur’an, Tevrat ve İncil’deki birçok mucizeyi nerdeyse aynen aktarmaktadır. Mesela; Kur’an, Nuh Tufanı, İsa’nın babasız dünyaya gelmesi, helakler, Yunus kıssası, Musa’ya verilen mucizeler v.b. şeylerden bahsetmemekte midir?

Vahiysel önermelerin mucizevi olaylar hakkındaki ifadeleri, bilim tarafından çok ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler karşısında; teologların, ya bilim

<sup>26</sup> Russell, **Religion and Science**, Signet Science Library Books, 4. Printing, New York, 1962, s. 65-66.

<sup>27</sup> Bkz. M Aydın, **Din Felsefesi**, s. 275.

ne derse desin vahyin bahsettiği mucizelere inanılması gerektiği, ya da vahiysel önermelerin salt literal okunamayacağı, mucizevî olayların çoğunun sembolik olduğu düşünceyi benimsedikleri görülür. Birinci yaklaşımı kabul edenler, değişik birçok fikirsel tavır alış geliştirmiştir: “Bilimi reddetme, kendi içine kapanma, ibadethanede vahyin söylediğine laboratuarda bilimin söylediğine inanırım, bilim bugün mucizevî olayları reddediyor ama yarın bilim geliştiği zaman mucizeleri kabul edecektir, biz bilimsel verilerle şu veya bu mucizeyi kanıtladık” gibi düşünce ve davranışlar sadece bunlardan bazılarıdır. Kanaatimizce biri hariç bu düşünceleri kabul etmek mümkün değildir. Biri hariç dedi; çünkü “bilim bugün mucizevî olayları reddediyor ama yarın bilim geliştiği zaman onları kabul edebilir” argümanı ucu açık bir süreç olduğundan mümkünlüğünü korur. Fakat böyle bir görüşün, mucizevî olayın failinin Tanrı olduğu kabul edilmesi sebebiyle, Tanrı’ya da deneyle veya bilimle ulaşması, ayrıca inandığı Kutsal Kitap’ta zikredilen olayı, O’nun gerçekleştirdiğini yine bilimsel olarak kanıtlanması gerektiği unutulmamalıdır. Çünkü söz konusu iddia analitik olarak bunları da içinde barındırır. şayet bunlar bilimsel olarak kanıtlanamazsa, bilim mucizeleri kanıtladı yaklaşımı içi boş bir argüman olur ve hiçbir şey ifade etmez. Kanaatimizce Tanrı şu an için deney konusu edilemediğinden, bilimle mucizeleri kanıtladık iddiaları *safsatadan* başka bir şey değildir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, son dönem teologlarının genel tavrı, vahiysel önermelerin bildirdiği mucizelerin sembolik ifadeler olduğu şeklindedir. Mucizelerin sembolik ifadeler olduğunu iddia edenlerin iki tür yaklaşım sergiledikleri görülür: Ya vahiysel bildirimlerin hepsi, ya da bazı vahiysel bildirimler semboliktir. Birinci yaklaşımı yani vahiysel önermelerin tamamen sembolik olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü “dini hakikatler sadece sembollerle ifade edilebilir” önermesinin doğru olabilmesi için en azından bu önermenin literal olması gerekecektir. Ayrıca böyle bir yaklaşımı savunmak vahiysel önermeleri anlama ve açıklama imkânını da ortadan kaldıracaktır. “Davut’un otuz yaşında kral olması, kardeşin nerede Habil ifadesi, İbrahim oğlunu kurban et emri” nereye kadar sembolize ederseniz edin; gerisinde literal bir anlam bulunduracaktır. Mesela ben otuz yaşında kral olmadım ve bu önerme benden bahsetmemektedir, o yüzden Davut kim? Nerenin kralı? gibi soruların sorulması anlamsız değildir. Yine aynı şekilde “kurban” sembolik olarak kabul edilse de; Tanrı bana oğlumu kurban et dememektedir. şayet böyle bir emir bana yapılmış olsa çok anlamsız olurdu, çünkü benim oğlum olmadığı gibi çocuğum da yok. “İbrahim oğlunu kurban et” önermesinin gerisinde hiç mi literal gerçeklik bulunmamaktadır? İbrahim sembol müdür? Oğlu bir sembolün oğlu mudur? Bu kişiler ve olaylar insan tecrübesinin farkında oluşunun birer sembolik yanışmaları mıdır? şayet dini önermelerin hepsi sembollerden ibaretse, inanmanın, Müslüman, Hristiyan olmanın, hatta Tanrı’yı inkâr etmenin anlamı nedir? Kanaatimizce böyle bir savunum içerisinde bunların kognitif hiçbir değeri yoktur.

Vahiysel önermelerin tamamen sembolik olup olmadığı iddiaları ayrı bir çalışma konusu olduğundan, burada konumuzla ilgili olarak bazı vahiysel önermelerin sembol oldukları, yani mucizevî olaylarla ve Aşkın'la ilgili anlatımlarda vahyin sembolik bir dil kullandığı iddiası üzerinde durulacaktır. Bu görüşü savunan teologlara göre, vahiysel önermelerin hepsi sembolik ifadeler olmayıp, sadece mucizelerle alakalı vahiysel açıklamalar, akla uymayan ve akli aşan şeyler semboliktirler.<sup>28</sup> Bir şeyin akla uymaması ile akli aşan bir şey olmasından dolayı sembolik olarak kabul edilmesi arasında fark vardır, fakat bir şeyin akli aştığının kararı da akılla verildiğinden her iki durumda da meselenin akılla değerlendirildiği unutulmamalıdır, çünkü her iki yaklaşımda da sembol olan şeyin kararı akla bırakılmaktadır. Sadece birincisinde pragmatik bir bakış tarzı söz konusu iken, ikincisinde böyle bir şey yoktur. İlk görüşle anlatılmak istenen şudur: Vahiysel önermelerin bildirdiği mucizeler önce mantıki yollarla ortaya konulmaya çalışılmalı, şayet bu mümkün değilse mucizelerin sembolik ifadeler olduğu kabul edilmelidir. Böyle bir düşünsel çabaya şöyle bir örnek verilebilir: “Kutsal Kitaplar, Kızıldeniz’den Musa ile ona inanların geçtiğini, Firavun ve askerlerinin ise boğulduklarından bahsetmektedir. Burada doğa kanunlarına aykırı bir şeyin gerçekleşmesine gerek yoktur. Çünkü Kızıldeniz’de meydana gelen gel-gitler sebebiyle denizin belirli bölümleri bazı zamanlarda sığlaşmakta insanların geçmesine olanak tanımaktadır. Musa’nın yanında bulunanlardan biri, denizin bu sığ yerlerini bildiğinden, Musa ve ona inanları geçirmiş, Firavun ve askerleri ise bu bilgiye sahip olmadığından boğulmuştur. Dolayısıyla söz konusu olay tabiattaki düzene uygun olup, burada doğa kanunlarının ihlalden bahsedilemez. Böyle bir açıklama akla da uygun olup, bunu kimse eleştiremez. Fakat mesele, Tanrı’nın müdahale ederek olayı gerçekleştirdiği inancına dayandırılmaya çalışılıyorsa; o zaman bu vahiysel önermelerin sembolik olduğunu kabul etmekten başka çare yoktur.” Söz konusu yaklaşım, birçok teolog tarafından bugün hararetle savunulmaktadır, bunlardan biri de M. Watt’tır.<sup>29</sup> Böyle bir tutumun ne inanan, ne de meselelere bilimsel bir metodolojiyle yaklaşan bir kişi tarafından kabul edilebilir olmadığı açıktır. Çünkü inanan, bir şeye şeksiz şüphesiz inanır, yani bir şey onun için akla uygun olduğu zaman literal, akla uymadığı zaman sembolik olamaz. O, bir inanan olarak; olaylara “fırsatçı” bir tavırla yaklaşamaz ve işime geldiği zaman inanırım, işime gelmediği zaman inanmam diyemez. Söz konusu düşünce, bilimsel metodolojiyle de uyumsuz, çünkü bilim, olaylara objektif yaklaşmayı gerektirir ve olay neyse, onu ortaya koyar. Belirli bir ön kabulü doğrulamak için gayret etmek ve o, bilimsel

<sup>28</sup> Dulles, **Models of Revelation**, Orbis Books, New York, 1992, s. 260; C. Henry, **God, Revelation, and Authority I**, Words Books, Waco, 1979, s. 65.

<sup>29</sup> Bkz. M Watt, **Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık**, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 1983, s. 147-157.

olarak doğrulanmadığı zaman bu Şey semboliktir demek, bilimsel bir yaklaşım tarzı değildir.

*Vahiysel Önermelerin Mucizeliği: Kur'an*

Vahiysel önermelerin aktardığı mucizeler ile bilim arasındaki gerilim bugün de devam etmektedir, bununla birlikte birçok inanana göre, sadece vahyin bahsettiği mucizeler değil, bizzat vahiysel önermelerin kendisi bir mucize kabul edilmektedir. Vahyin mucizeleri desteklediği, hatta vahiysel bildirimlerin kendisinin bir mucize olduğu anlayışının en büyük savunucularının Müslümanlar ve Müslüman teologlar olduğuna Şahit olunmaktadır. Onlara göre, en büyük mucize, vahiysel bildirimlerin toplandığı Kur'an-ı Kerim'dir. Mutezile, İbn Rüşd, Reşid Rıza, M. Abduh, F. Rahman vb. birçok teolojik ekol ve kişi, temel olarak Kur'an'ın yani vahyin en büyük mucize olduğu görüşünü benimser. Onlara göre, Kur'an mucizesi diğer mucize kabullerinde olduğu gibi, belirli bir zaman ve mekâna ait olmayıp, insanların sadece duysal hislerine seslenmez, o hissi bir mucize olduğu kadar akli bir mucizedir. Kur'an dil, belagat, içerik, bütünlük, anlam, üslup vb. niteliklerinden dolayı mucizelerin en büyüğüdür. Kur'an, insanlara "Efe-la ta'kilun" diyerek, kendisine bakmalarını ve insanların Kendisinin bir benzerini getirmekten aciz olduğunu belirtir. Bu, bir meydan okuma olup, sadece peygamberin çağdaşlarıyla sınırlı bir meydan okuma değildir, çünkü Kur'an'ın meydan okuyuşu bugün de geçerliliğini korumaktadır. Kur'an'ın insanlar tarafından bir benzerinin meydana getirilemeyeceği inancının gerisinde, "Kur'an, ne peygamber, ne de insan kelimadır, o Allah'ın kelimadır" düşüncesi bulunur.

Müslüman teologların bu inançlarına katılan İbn Rüşd, "Mucizelerin en açık olanı, olağanüstü niteliği, değneğin yılanı dönüşmesi gibi, başkalarından işitmek suretiyle iletilmiş olmayan Allah'ın yüce Kitabıdır. Onun mucize oluşu ancak bugün var olan ve kıyamete dek var olacak olan insanların duyum-algıları ve incelemeleri sayesinde anlaşılmıştır ve anlaşılacaktır. Bu nedenle bu mucize, öteki mucizelere nazaran, çok daha üstündür."<sup>30</sup> der. Görüldüğu üzere, burada, vahiy veya peygamberliğin doğruluğunun kanıtı bizzat vahyin kendisi ve mucizenin doğruluğunun kanıtı da vahiy olmaktadır. Dolayısıyla da burada vahyin ispatı için vahyin dışında bir Şeye müracaat edilmesine gerek kalmamakta, delil ile medlül, tanık ile dava bir arada toplandığı için delillerin en açığı olmaktadır. Müslümanlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğine tanıklık eden en önemli mucizenin vahyedilen Kur'an olduğuna inanmakta, Kur'an'ın her dönemdeki insanların akıllarına seslenen bir mucize olduğunu kabul etmekte, hatta bu mucizenin diğer mucizelerden daha açık ve etkin olduğu-

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, Çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, s. 624.

ğunu düşünmektedirler. Böyle bir düşüncenin ne anlama geldiği ve analitik olarak neleri barındırdığının açılması gerektiğini düşünüyoruz.

1- Kur'an'ın peygambere ait sözler bütünü olduğu kabul edilmemektedir. O, Tanrı'nın Kelamı olup, peygamber de dâhil insanların hiçbiri onun benzerini meydana getiremez.

2- Dolayısıyla Kur'an'ın peygamberin en büyük mucizesi olduğunu söylemek yanlıştır, çünkü o, Allah'ın Kelam'ıdır ve Allah'ın meydan okumasıdır.

3- Şayet insanlar gerçekten Kur'an'ın benzerini meydana getirmekten acizlerse, neden onlara meydan okunmaktadır? Çünkü insanlar böyle bir şeyden acizlerse meydan okumaya ne gerek vardır? Şayet insanlar böyle bir şeyi yapmaktan acizlerse, bu insanların tabiatından mı? yoksa Tanrı'nın onları böyle bir şey yapabilmekten alı koymasından mı (sarfe) kaynaklanmaktadır?

4- Bir şeyi, yine aynı şeyle delillendirmeye çalışma bir kanıtlama olarak kabul edilebilir mi?

5- Kur'an meydan okuyarak, “hangi bakış tarzından olursanız olun gelin bana bakın, yine de benim bir benzerimi meydana getiremezsiniz” derken kendini risk altına atmış olmuyor mu? Bu vahyin her alana, yani biyolojiden tarihe, felsefeden müziğe, kendisini bir çalışma objesi olarak sunması demek değil midir?

İlk iki sorunun tahlili özellikle vahiy ve vahyin imkânı tartışmalarını beraberinde getireceğinden burada sadece son üç sorunun analizi yapılacaktır. Şayet insanlar Kur'an'ın benzerini meydana getirmekten acizlerse, Tanrı'nın onlara meydan okuması anlamsızdır. Bu yüzden insanlar, “onun benzerini biz de yapabiliriz” demiş olmalı ki, böyle bir meydan okuma gerçekleşmiştir. Bu noktada Müslüman teologların neredeyse hem fikir oldukları açıktır. Çünkü insanlar, benzer bir yeteneğe sahip olmasalar, Kur'an'ın belagat, anlam vb. yönlerden mucize olduğunu asla anlayamazlardı, hatta “anlama” mümkün olmazdı. Dolayısıyla Kur'an'ın insan sözü olduğu kabul edilmemesine rağmen, insana seslenmesinden dolayı en azından dilsel açıdan benzer şeylerin insanlar tarafından da söylenebileceği açıktır. Fakat sözün kaynağı birinde insan, diğerinde Tanrı kabul edildiği için, Kur'an her zaman insan kudretinin üzerinde olacaktır. Buraya kadar olan kısımda Müslüman teologlar arasında bir ihtilaf yoktur, ihtilaf insanların kudreti dâhilinde olan şeyleri yapmaktan Tanrı'nın onları men edip etmediği noktasında çıkmaktadır. Mesela Mutezili teologlar, Nazzam, Kadı Abdülcebbar, Eş'ari teologlar Cuveyni, F. Razi ve literalist İbn Hazm gibi kişiler, Tanrı'nın insanları Kur'an'ın benzerini yapmaktan men ettiği görüşünü reddederler. Kadı Abdülcebbar'a göre, insanlar Kur'an'ın benzerini meydana getirilmesi hususunda men edilmemiştir. O, bu bağlamda insanlar, Kur'an'ın benzerini meydana getirmekten şayet men edilmiş olsa, onların konuşmaktan da

men edilmeleri gerekir ki, bu iddia doğru olamaz, çünkü bu doğru olmuş olsaydı, Kur'an'ın değil, insanların menedilmeleri bir mucize olur, Kur'an'ın hiçbir mucizevî özelliği kalmazdı der. Kadı Abdülcebbar'a göre, böyle bir anlayış Kur'an'ın ruhuna da terstir, çünkü Kur'an "ins ve cin aralarında yardımlaşsalar da... benzerini meydana getiremezler" demektedir. "Yardımlaşma" kelimesi ise böyle bir kudret insanlarda olmasa kullanılamayacak bir kavramdır, Allah "boşa" veya "boşluğa" konuşmaz.<sup>31</sup>

Dördüncü soru, yani bir şeyin kanıtı yine aynı şey olabilir mi? sorusu, söz konusu şey "ap-açık" bir şeyse ve başka bir şeyle kanıtlanmasına ihtiyaç yoksa kendi kendisinin kanıtı olabilir. "Kur'an, doğruluğunu yine kendisi kanıtlar" ifadesi "A A'dır", yani "Bekâr evli olamayandır" tarzında totolojik bir önermedir. Epistemolojik olarak 'A' ap-açık ve doğru bir şeyse, totolojik ifadeler yeni bir bilgi vermese de, bu önerme yanlış bir kanıtlama tarzı değildir.<sup>32</sup> şayet siz A'nın hakikatini kabul ediyorsanız, "A A'dır" önermesinin hakikatini de kabul etmek zorundasınızdır. Fakat A'yı kabul etmiyorsanız, "A A'dır" tarzındaki bir önerme hiçbir şey ifade etmeyecektir. Dolayısıyla; Kur'an'ın Tanrı vahyi olduğunu kabul etmeyen biri için, "Kur'an'ın kendisi en büyük mucizedir" önermesini kabul etmesi mümkün değildir. Bu yüzden önce Kur'an'ın Tanrı vahyi olduğuna inanılması gerekir. İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi mütefekkirlerin, Kur'an ap-açık bir delildir demelerinin gerisinde, "işte o, önünde incele, düşün, tart ve karar ver" düşüncesi olup, yani önce O'nu kabul et, sonrada O'ndaki mucize ve hikmeti gör anlayışı vardır. Mesela İbn Rüşd böyle bir düşünceden hareketle Kur'an'ın mucize oluşunu sadece hissi/duyusal değil akli melekelerle bağlayarak bir iradi çaba olarak ele alır.

Görüldüğü üzere; ilk dört soruya verilen cevaplar son noktada Kur'an'ın insanların his ve idraklerine açık olmasından dolayı, Kur'an'ın kendisini bir araştırma konusu olarak sunmasıyla sonuçlanmaktadır. İnsanlar, Kur'an'ı araştırarak; her an onun mucizevî yönünü görebilirler. Kur'an'ın insanlara kendisini açması ve O'nun "benim ayetlerime bak" demesi, sadece insanlara meydan okumamak ta, aynı zamanda kendisini ve insanları da bir risk altına atmaktadır. Kur'an bir risk altındadır, çünkü insanlar onu anlamayabilir ve O'nun söylediklerini kabul etmeyebilirler. İnsan bir risk altındadır, çünkü o, sınırlarını zorlamak ve Kur'an'ın istediği şeyi "anlamak" zorundadır. Oysaki insan sınırlı bir varlık olup, bu hususta "o, ne kadar cahildir". Kur'an'ın meydan okuyuşu bugün de geçerlidir, O, insanlardan "kendile-

<sup>31</sup> Kadı Abdülcebbar, **Mugni**, Thk. Mahmut Muhammet Kasım, Ed. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, C. XVI, s. 322-323.

<sup>32</sup> Leigh S. Cauman, **First Order Logic**, Walter de Gruyter GmbH & Co., New York, 1998, s. 99-100; Nancy D. Simco-Gene G. James, **Elementary Logic**, Dickenson Pub., 2. Baskı, California, 1983, s. 23.

rine”, “kâinata”, “deveye” ve “ayetlerine” bakmasını söyler. Çünkü Kur’an, her şeyin yaratıcısının Tanrı ve yaratılmış varlıkların, varlıklarının devamını sağlayanın da O olduğunu belirtmekte, Kur’an ayetleri ile Kâinat Kitab’ı arasında bir tenakuzun olmadığını söylemektedir. Acaba bu bir meydan okuma mıdır? ve Kur’an bir mucize midir? Böyle bir yaklaşım meydan okumadır, hatta meydan okumaların en büyüğüdür ve şayet bir mucize kabul edilecekse bu mucizelerin de en büyüğüdür. Çünkü mucizelerin en önemli özelliği onun bir benzerinin meydana getirilememesidir, Kur’an da kendisinin bir benzerinin meydana getirilemeyeceğini söylemektedir. Diğer mucizelerin benzeri gerçekleştirilememe özelliğine rağmen, Kur’an her dönem için geçerli bir meydan okuma, yani diğer mucizeler gibi belirli zaman ve mekân durumuna sınırlı olmadığından, mucizelerin en büyüğüdür. Fakat bunun kabul edilebilmesi için önce Kur’an’ın Tanrı tarafından vahyedildiğine inanılması gerekir.