

# FELSEFE DÜNYASI

2023 KIŞ/WINTER Sayı/Issue: 78

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

## Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim  
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe  
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin  
doğal üyesidir.

*Felsefe Dünyası*, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında  
yayınlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's  
Index ve TÜBITAK ULAKBIM/TR DİZİN tarafından  
dizinlenmektedir.

*Felsefe Dünyası* is a refereed journal and is  
published biannually. It is indexed by Philosopher's  
Index and TUBITAK ULAKBIM/TR DİZİN since 2004.

## Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

## Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

## Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Boğaziçi Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

## Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Hatice İpek KESKİN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

**Fiyatı/Price:** 150,00 TL | **Basım Tarihi :** Aralık 2023, 300 Adet

## Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

**Tel:** 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

**Hesap No / Account No:** Vakıf Bank Kızılay Şubesi

**IBAN:** TR22 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Tasarım / Design:** Turku Ajans

**Baskı / Printed:** Rebrobir Matbaa  
1514. Sokak, No: 23, 06378 İvedik OSB  
Yenimahalle / Ankara

**Tel:** 0(312) 395 20 29 | **Sertifika No:** 47381

# AKLÎ VE TABÎ YAKÎNLER VE MUCİZELERİN RASYONELLİĞİ ÜZERİNE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 78, 2023, ss. 261-304.

Geliş Tarihi: 25.11.2023 | Kabul Tarihi: 13.12.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1395831

Araştırma Makalesi

Necati DEMİR\*

## Giriş

Günümüz dünyasında ulaşılan bilimsel sonuçlardan hareketle “her bilinmenin çözüldüğü, keşfedilecek hakikatin kalmadığı” sözü her biri yüksek ilmi kariyerlere ulaşmış, bilimsel titrleri almış ama dirençsiz akımın kısa yolu tercih ederek şase yapması misali bilimsel çabayı kaldıramayan bazı akademisyen ve düşünürlerin hoşlarına gider. Oysaki insanlığın gerek doğal gerekse sosyal alanlarda buldukları, bulması gerekenlerin yanında deve de kulak misalidir. Bu yüzden gökte tecrübeye açık hala bir yolun olduğu, yer yüzünde de çoğu sorunların çözülmediği açıktır.

İnsan, buluş sahibi bir yaratıktır. Hem icat eder hem de bu icadından etkilenir. Yaptığı icadı da başka icatlar için temel olabilecek hale getiren yaratıcı bir zihin gücüne sahip olan varlıktır. İnsan, bu işlev ve görevlerini genelde akıl yetisiyle yapar, denilir ama akıl, neliği itibarıyla belirgin, açık seçik bir kavram değildir, ancak doğrunun, açık seçik ve kesin olmayanın ne olduğunu gösterir. İnsana, doğruluğun ve bilgeliğin yolunu gösteren arı duru bir gönlün içinde oluşan, akli önünde bir fener gibi kullanan feraset ve basiretli bilinçtir. İnsan, önce kendi dışındaki evreni, sonra kendini öğrenir, öğrenirken de nasıl öğreniyorum, diye öğrenme faaliyetini kavramaya çalışır. En sonunda öğrenip öğrenemediğini de bir murakabeden geçirir. İnsan siyasal, toplumsal ve ahlâksal bir yasa ya da kural koyar. Sonra o kurala, kendini de bağlar. Kişinin ilkeli olması, kendi koyduğu ilkeye tabi olma derecesiyle ölçülür. İlkesizlik ve yasa yan yana yürümez.

\* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-3592-7557, e-mail: docnecatidemir@gmail.com

Doğa yasaları zorunlu mudur? Ya da “şey”lerin nitelikleri bizatihi (özü gereği) kendilerine mi aittir? Eğer doğa yasaları yasallıklarını kendileri koymuşsa ve “şey”lerin nitelikleri de bizatihi kendilerine aitse zorunludurlar. Değilse, bu zorunluluğun ne nesnel ne de aklî bir gerekçesi yetkin anlamda savunulamaz. Ateş’in yakıcılığı, suyun boğuculuğu, bıçağın kesiciliği mutlak mıdır görelidir? Mantıksal kural gereği, genel önermeye tek bir zıt örneğin ortaya çıkması durumunda tümel önerme, tikel duruma düşürüverir. Eğer, kesmeyen bir bıçak, boğmayan bir su ve yakmayan bir ateş gözlemlenirse bunların niteliklerinin genelliği tikel hale geliverir. Mutlak ya da zorunluluk yani, akli apaçıklık (aksiyom) istisna (tesadüf) kabul etmez, tanım gereği aksi, imkânsızdır.

İngiliz duyumcu felsefesinin ileri gelenlerinden David Hume (1711-1776) fizik tabiatın yasalarının temeli olduğuna hükmedilen “determinist ilkenin” zorunlu değil alışkanlık gereği olduklarını belirtiyor. Macit Gökberk’in ifadeleriyle, “Örneğin bir a olayını, b olayının nedeni saymaya kalkışırsak ne a’nın algısında ne de b’nin algısında bir nedensellik bağı bulamayız; burada nedeni de etkiyi de ne görebilir ne de algılayabiliriz; bizim burada algılayabildiğimiz, ancak bu iki olayın birbirinin ardından geldikleridir; ama aralarındaki “neden-etki bağılılığı” zorunlu denilen ilgiyi algılayamıyoruz. Demek ki, nedensellik de ne doğrudan doğruya bilinir (intuitif) ne de araçlı olarak, tanıtlamalarla bilinir (demonstratif), kısaca: hiç bilinmez... Nasıl oluyor da bizde böyle bir tasarım (idea) var ve onu bildiğimizi sanıyoruz? Bu sorunun cevabı: Aynı b olayının a olayının ardından geldiğini birçok kez görünce, biz de bir alışkanlık duygusu uyanıp yerleşir. Bu yüzden böyle bir izlenimden doğan bir ideyi, bir zorunluluğu kavradığımızı sanarak a ve b olayları arasındaki ilgiye mal ederiz.”<sup>1</sup>

St. Augustinus’un (354-430) görüşlerini yorumlayan Cassirer’e göre, İsa’nın zuhurundan önceki tüm felsefi düşünceler temel bir hataya maruz kalmak., tek ve aynı sapkınlığa bulaşmak durumundaydı. Aklın gücü, insanın en büyük gücü olarak övüldü. Fakat insanın ilahi bir ilhamla aydınlanmadıkça hiçbir zaman bilemeyeceği bir durum vardı ki, o da aklın kendisinin, dünyadaki en şüpheli ve belirsiz bir şey olmasıydı. Akıl bize, açık seçik olanın, doğruluğun, bilgeliğin yolunu göstermez. Çünkü aklın kendisi, anlamca belirsiz, kaynağı itibariyle sadece Hıristiyan ilhamı ile çözümlenebilir olan sırda dalmıştır. Bu sır ise ancak Augustinus’a göre, akıl basit ve tek bir şey olmaktan ziyade bir çift ve bölünmüş mahiyete sahiptir. İnsan Tanrı’nın imajında yaratılmıştır. Onda Tanrının (elinden çıkan) ilk yarattığı

<sup>1</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1974), 359.

orijinal haline denk bir ilk örnek vardır. Fakat tüm bunlar Adem'in düşüşüyle kaybedildi. İşte o günden beri aklın tüm özgün gücü gözden kaçırıldı. Akıl tek başına, kendi kendine ve kendi kabiliyetlerine bırakıldığında geri dönüş yolunu asla bulamaz. Kendini yeniden inşa edip kendi gayretleriyle o ilk saf özüne geri dönemez. Böyle bir ıslah imkânı sadece tabiatüstü bir yardımla ilahi inayetin (divine grace) gücü ile düşünülebilir. İşte bu görüş, Augustinus tarafından ortaya konulan ve bütün Orta Çağ düşünce sistemlerinde savunulan yeni insan felsefesi (antropoloji) dir.<sup>2</sup>

Mademki düşünce âletimiz beyindir, beyinin kendi kendisini düşünmesi mümkün olamayacaktır. Aslında hiçbir organın işlevi, bizzat kendisine işlemez. Meselâ göz kendisini görmez, kulak kendisini işitmez, dil kendi tadını almaz. Ruşen Kam'ın dediği gibi, Münhasır vâsıta-i rü'yet iken görmez kendini dîde bile..." (sadece görme aracı olan göz kendini göremez). Aklın kaynağı kalpte olmakla birlikte ışıması zihindedir; yani akıl bütünüyle kalp değil, belki kalbin işlevlerinin en önde gelenidir. Akıl kavramı, bütün bu tartışmaların ötesinde ihtiva ettiği potansiyel güç imkânı (iş yapma), fiili yaptırma ve yargılama yetisi göz önüne alınarak, 1.Beyin korteksindeki zihinsel eylem gücü, 2.Ruhsal atılım gücü, 3.Yönlendirici ve yönetici yeti olarak üç kısma ayrılarak incelenmesi gereken bir kavramdır.

Mantıkçı Pozitivistlerin ortaya koyduğu Doğrulamacı yöntem deneyle doğrulanamayan olguları anlamsız saymaktadır. Buna karşı yanlışlamacı yöntemi geliştiren K. Popper (1902-1994) da "bilimsel bir kuram, olabilecek her şeyi açıklayan bir kuram değildir; tersine, böyle bir kuram olması olanaklı pek çok şeyi "olmazlar" ve onun içinde olmazlanmış bir şey olursa, kendisi olmazlanmış olur... Bilimle bilim olmayanın arasındaki sınırı çizmenin ayrıcalığı yanlışlanabilirliktir,"<sup>3</sup> diyerek "Bütün kuğular beyazdır" önermesinin doğrulanabilirliği "Bütün kuğular beyaz değildir" önermesinin doğrulanabilmesinden daha zor olduğuna vurgu yapar.<sup>4</sup> "İngiliz bilgini, Arthur Stanley Edington (1882-1944) ilmi bilginin gösterdiğinin dışında hakikat kabul etmeyen safdil bilim adamını, gözleri iki inç kare olan bir ağla denize açılan bir balıkçıya benzetir. "Balıkçı ağın yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların

2 Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1970), 10.

3 Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 40.

4 Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, 40.

var olduğuna inanmaz. Kendi metotlarıyla yakalayamadığı hakikatleri yok sayan bilim adamı<sup>5</sup>nın durumu balıkçınınkinden pek farklı değildir.”<sup>6</sup>

On dokuzuncu asrın sonlarında diğer bilimlerle birlikte fizik biliminde de bazı değişiklikler ortaya çıktı. Fizik bilimi, konuları ve yasaları kendine özgü olan ‘makro ve ‘mikro’ fizik diye iki dala ayrıldı. Fritjof Capra’ya göre, “Yirminci yüzyıl fiziğinde meydana gelen diğer en büyük gelişme de atomların deneysel olarak araştırılmasının bir sonucuydu. Yüzyılın dönümünde fizikçiler, klasik fiziğin terimleriyle açıklanamayan aralarında X ışınları ve radioaktivite’nin de olduğu, atomların yapısıyla ilgili pek çok olayı keşfettiler.”<sup>7</sup> Capra, atom ve atom-altı’nın keşifleriyle bilim adamlarının mekanist dünya görüşlerinde beklenmedik karamsarlıklar oluştuğunu hatta yeni bir düşünce tarzının doğduğunu, bilim adamları “Her seferinde atom deneyi esnasında doğaya bir soru yöneltmişler ve doğa buna bir paradoxla cevap vermişti”<sup>8</sup> diyor. Yine Capra bilim adamları uzun uğraşlar sonucunda evrene doğru sorular sormayı ve çelişkilerden kaçınmayı öğrenmeye başladıklarını belirterek Heisenberg’in “onlar bir yolunu bulup quantum teorisinin ruhuna nüfuz ettiler. Max Planc’ın ortaya koyduğu Quantum Teorisi etrafında yüzyılın ilk otuz yılı içinde kümelenen Max Planc, Albert Einstein, Niels Bohr, Luis de Broglie, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg ve Paul Dirac’ın da bulunduğu uluslararası bir fizikçiler topluluğunca yüzyılın ilk otuz yılı içerisinde formüleleştirildi... Yeni fizik, uzay, zaman, madde, nesne (object) neden ve etki kavramlarında derin değişimleri gerektirmişti”<sup>9</sup> şeklindeki açıklamasına değiniyor.

Capra, yeni fiziğin Kartezyen fiziğin aksine, organik bütüncül ve ekolojik terimlerle nitelendirilebileceğinden söz eder. Yine ona göre, evren artık birbirinden atomlarıyla ayrılmış çok sayıdaki nesnenin bir araya geldiği ve bir makine şeklinde değil de “parçaları birbiri ile özden ilişkili olan ve ancak kozmik bir sürecin kalıpları şeklinde anlaşılabilen bölünmez. Dinamik bir bütün olarak tasvir edilmelidir.”<sup>10</sup>

5 1990’lı yıllarda Dr. Ziya Özer’in zakkumdan kansere ilaç yaptığına ilişkin sorular karşısında dönemin Tabipler Odası Başkanı, “Bilim bunları kabul etmez, Avrupa’da bir tıp dergisinde yayınlatmadan bizce kabul görmez”, diyordu. Orta çağda din adına otoritelere sığınan sıkı bağlılık zihniyeti (skolastik) günümüzde de ne acı ki, bilimsellik adına savunulup deneye, gözleme ve araştırma sonuçlarına değil de üstat (otorite) diye bilinen kişilerin -yaşıyorlarsa kanaatlerine- değilse eserlerine itibar ediliyor.

6 Mehmet Aydın, Din Felsefesi (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1987), 218

7 Fritjof Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası (İstanbul: İnsan Yay., 1992), 80.

8 Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, 80

9 Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, 81.

10 Capra, Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, 82.

## 2. Doğru Düşünmenin ya da Aklın İlkeleri

Doğru düşünme, zihnin akıl ve mantık ilkelerine uygun düşen işlevsel çabasıdır, denilebilir. Klasik mantıkta üçü Aristo (MÖ. 384-322) biri de Leibniz (1646-1716) tarafından konulan aklın dört kuralı dikkate alınır. 1-Özdeşlik İlkesi: “İmkânlılık tipini”, çelişmezlik ilkesi, aksine hata ve “mantıksal İmkânsızlık tipini” temsil eder.” Üçüncü halin imkansızlığı ise A ile A olmayan arasında orta terimi ifade eder. A, A' dır şeklinde formüle edilir.<sup>11</sup> Bir nesne aynı zamanda ve mekânda ancak kendi kendisinin aynıdır. 2-Çelişmezlik İlkesi: A, B değildir, şeklinde formüle edilir. Bir nesne aynı zamanda ve mekânda hem kendisi hem de başkası olamaz. 3-Üçüncü Halin İmkânsızlığı İlkesi: İki zıt durum arasında üçüncü bir seçenek yoktur. Yani A ile A olmayan arasında üçüncü bir imkân yoktur. Yani bir önerme ya doğrudur ya yanlıştır. İkisinin arasında üçüncü bir şık yoktur. 4-Yeterli Neden İlkesi: Hiçbir yargı, yeterli nedenleri gerçekleşmeden doğru sayılamaz. Bu ilke, yeterli neden olmadıkça hiçbir yargının doğru, hiçbir olgunun mevcut olamayacağını ifade eder. Ayrıca sağlıklı düşünmenin olmazsa olmaz iki kuralı vardır: 1.Bir şeyin nesnesiyle kavramını, konusuyla bilgisini birbirinden ayırt etmek. Yani, “kalem” sözcüğü ile “kalem” nesnesini ve tarihimizde yaşanan “19 Mayıs 1919” hadisesi ile “Atatürk, 19 Mayıs 1919’da Samsun’a çıktı” ifadesini birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. İnsan kavramıyla şu “insan”ı, “at” kavramıyla şu “at”ı birbiriyle aynı görmek zihinsel çelişki oluşturur. Çünkü verite (bilgi) ile realite (gerçeklik) aynıleştirilmiş olur.

Mantık kavramlarının objektivitesi hakkında E. Boutroux, “Saf mantık yasaları itiraz kabul etmezler, ancak yine de kısmen de olsa nesnelere iç doğasıyla ilişkilidirler... Boutroux, mantık yasalarının zorunlu olduklarını belirtmiş olsa da onları güçlü kılan şeyin aynı zamanda zayıf da kıldığını belirtir. Çünkü onlar uygulandıkları şeyleri belirsiz kılarlar<sup>12</sup> diyerek kıyas’ı temele alan dogmatik düşünürlerin, onu objektif sayıp realite ile mantığı özdeşleştirdiğini empristlerin ise mantığın sübjektifliğinden söz ederler. Bolay, Boutroux, her iki yaklaşımı da makul görmeyip mantık yasalarının deneyden gelmiş olduğunu kabul etmez, der. Fakat kıyas yönteminin tam objektif olmadığını, onun düşüncenin kendisi olmayıp nesnelere uyarlanımı olduğunu belirtir. Çünkü kavram zihinden gelir, fakat deneyden gelen

11 S. Hayri Bolay, Emile Boutroux’da Zorunsuzluk Doktrini (İstanbul: M. E. B. Yay., 1989), 72; Emile Boutroux, De L’ Ide de Loi Naturelle Dans la Science et dans la Philosophie Contemporaine (Paris: J. Vrin, 1949), 12-13.

12 Bolay, Emile Boutroux’da Zorunsuzluk Doktrini, 73; Boutroux, De L’ Ide de Loi Naturelle Dans la Science et dans la Philosophie Contemporaine, 16.

malzemelerle biçimlenir. Onu biçimlendiren ise zihindir.<sup>13</sup> Kant'ın bilgi kuramının kendisinden sonraki düşünörlere tümüyle ya da kısmen etki ettiği görölmektedir. Hakikat (doğruluk) zihnin genel yasalarıyla saf-duyu verilerinin örtüşmesi sonucu gerçekleşeceğini, yani elbisenin ne saf biçimden (form) ne de ham kumaştan oluşamayacağını, terzi ustasının ham kumaşı işlemeyle ortaya çıkacağı metaforuyla açıklanır.

Bilimin niteliklerinden biri de onun progressif yani, artımcı-birikimci olmasıdır. Artma ve birikme de hali hazırdaki sonuçtan kuşku duymakla başlar. Bilimin sonuçları kesindir, değişmez demek skolastisizme adım atmaktır. Elimizdeki veriyi en doğru hakikat olarak değerlendirdiğimizde, bilimin artımcı, özelliği devre dışı kalır. Bilimsel alanlarda yeni icat ve keşiflerin yapılabilmesi için araştırmacıların zihinsel yapıyı tekin hale getirmesine, onların bulunduğu ortam ve kültürel çevrenin etkisinden kurtulma cesaretini göstermesine bağlıdır. Diğer bir deyişle yeni şeyler ortaya koyabilmek, bazen temel bilimsel anlayışlardan çıkmaya bağlıdır. Aslında “bilim, yerleşmiş, oturmuş, kesinleşmiş bir sistemdir”, diye bir yargıya vardığımızda onu katılaştırıp dondurmuş oluruz. Hangi bilim dalında olursa olsun bir kısım açıklanmayan ya da eksik açıklanan sorunlar olacaktır. Bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinden itibarlı kılan şey, sistematik bir tabana oturması ve onun sürekli artımcı, birikimci olmasının yanında ulaşılan sonuçların da gözden geçirilebilmesidir.

Bilimin en önemli niteliği olan artımcı/birikimci yanı, bilim alanında evrene ve doğa olaylarına farklı bakış açıları getirerek, olay ve olguların tekçi açıklama yerine farklı yaklaşım biçimlerini ortaya çıkarır. Dünyanın düz ve yuvarlak olduğu temeli üzerine oluşturulan Batlamyus'un (M.S. ikinci yüzyılın birinci yarısı) geocentric (yer-merkezli) astronomi sistemi, Aristoteles (MÖ. 384-322) fiziğine dayanan Eucleides'in (İÖ. 315-255) 'düzlem geometrisi' sayesinde 17. asra kadar yürürlüğünü sürdürdü. İlk kez MÖ. 6.asırda Pythagorasçı (580-500) düşüncede görölen heliocentric (güneş-merkezli astronomi sistemi Aristo fiziği ile uyumlu olmadığından MÖ. 3. Asırda Pythagorasçı düşünür Aristarkhos'un ortaya koyduğu güneş merkezli sistem gündemden düştü ve ancak Galilei fiziği Rönesans döneminde yeniden önemsendi. 19. asra gelince, Newton fiziğine dayanan modern bilim anlayışının 'düzlem geometrisiyle evreni -uzay ve yer altı da dahil olunca- açıklamakta yetersizliği keşfedilerek Öklit-dışı -Riemann (1826-1866) ve Lobatchewski (1792-1856) - geometri anlayışları ortaya çıktı. Bilimin birikimci/artımcı (progressive) yanı 19. yüzyılın sanlarında bu kez bu işlevini fizik alanında gösterdi. Katı hal fi-

13 Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, 73; Boutroux, De L' Ide de Loi Naturelle Dans la Science et dans la Philosophie Contemporaine, 18.

ziğine dayanan Newtoncu mekanist açıklamın, gerek radyoaktivite gerekse elektromanyetizm alanında yetersizliği öne çıkınca, bir yanda Einsteine'in Görecelik, diğer yandan da Planc'ın Kuantum kuramıyla bu boşluk doldurulmaya çalışıldı. Bilimin progressive yanının bundan sonra da mevcut açıklamanın yetersiz kaldığı durumlarda yeni bilimsel bakış açıları ve kuramları ortaya koyması için bir engelin olduğu söylenemez.

Felsefe tarihinde bilgi kuramı konusunda genel olarak iki rakip felsefe (inneizm-rasyoalizm ve emprizm-sensualizm) etkilerini günümüzde bile göstermektedir. Kısaca karşılaştırılacak olursa, inneist-rasyoalistlerin temel iddiası: Her türlü muhtevalı bilginin kaynağı, insanların doğuşlarıyla birlikte getirdikleri bilgilerdir. İnsan gökten yere düşürülmüş bir varlıktır. Aristo'nun evren tasarımı hatırlanırsa, tanrıların yönettiği, sabitliklerin, değişmezliklerin, yetkinliklerin bulunduğu ay-üstü semavi evreni. Ay-altı evreni ise kötü ruhların yönettiği değişmelerin, kokuşmaların ve bozulmaların yaşandığı yeryüzü. İnsan tüm hakikatleri doğuştan getirip, büyüyüp olgunlaşma süreci içinde unuttuğu hakikatleri gördükleri ve yaptıkları sayesinde hatırlar. Empristler ise, insanın gökten gönderilmesi diye bir durum yoktur. O, doğadaki diğer canlılar gibi doğanın bir uzantısıdır. Doğada herhangi bir teleolojik (amaçlılık) olmaksızın homojenden (tek ögelilik) heterojene (çok ögelilik) doğru geçirdiği bir evrimleşme sonucu insan diğer canlılara fark atmıştır.<sup>14</sup> İnsan tüm bilgisini sonu gelmeyen atılım gücüyle elde etmiştir. Zihninde başlangıçta hiçbir düşünce, fikir ve prensip yoktur. Sadece dış dünya ile ilgili kavramlar değil, mantığın ilke ve kavramları, ahlak ilkeleri, Tanrı fikri, matematiğin kavram ve aksiyomları da zihinde bulunmazlar.<sup>15</sup>

Aristoteles, kıyası "Öyle bir sözdür ki, kendisine bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan verilerden başka bir şey, bu veriler dolayısıyla zorunlu olarak çıkar"<sup>16</sup> diye tanımlar. Gazali ('ye göre, çıkarımlar, öncüller kesin olarak bilinirse burhan<sup>17</sup>, müsellemler<sup>18</sup> olursa cedeli kıyas, zanni<sup>19</sup> ise fihhi kıyas<sup>20</sup> adını alır. Nesnel kavramlarıyla (İnsan ve Sokrates) aynı anlamda kullanıldığında kısır döngülü kıyaslar oluşur. Bir niteliğin iki şey için değil, iki

14 Doğal olarak akla şu soru hemen geliverir: Neden sadece insan diğerlerine fark atıyor? Yeni doğan insan ve hayvan yavrularının zihin düzeyleri ortak olduğundan söz edilir. Ancak insan yavrusu, iki yaşından sonra "dil" öğrenip hayvanları fizik evrende bırakıp kendisi sembolik evrene yükselmektedir.

15 İsmail Tunali, *Liseler İçin Felsefe* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1980): 82.

16 Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: M.E.B. Yay., 1950), 5.

17 Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedat-Adab-ı Sedat*, Sadeleştiren: Necati Demir (Ankara: Bars Matbaacılık, 1999); *Matbay-ı Amire*, İstanbul, 1293/1877s. 110.

18 Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedat*, 110.

19 Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedat*, 111.

20 Hüseyin Çaldak, "Gazali'ye Göre Fasit Kıyas", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XI/1, (2007): 209.



niteliğin bir şey için olması gerekir. Şayet iki şey (nitelik) bir şey için var olursa, o ikisinden biri diğeriyle nitelenebilir. Bunlar birbirinin yerine konulduğu zaman çelişkiye düşülür. Örneğin, renk kavramı; siyah, beyaz da dahil olmak üzere tüm renkli şeylerin ortak niteliğidir. Fakat bunlar birbirini gerektirmez.

Beyaz renktir,

Siyah da renktir,

O halde siyah da beyazdır.<sup>21</sup> kıyası geçersizdir.

Bu kıyas örneği, her şeyden önce kıyasın “İki tikel öncülde bir sonuç çıkarılamaz” kuralına aykırıdır. Sonra, iki zıt şeyin bir sıfatla nitelenmesi iki şey arasında birliği gerektirmez. Halbuki bir şeyin iki vasıfla nitelenmesi iki sıfat arasında birliği gerektirir. Kimin anlayışı bunları tam kavrayamazsa, bir şeyin iki sıfatla veya iki şeyin bir sıfatla nitelenmesi arasındaki farkı da anlayamaz.<sup>22</sup>

### **2.1. Bilimselliğin Yumuşak Karnı ve İhtiyatlı Yaklaşım Üzerine**

Bilim ve bilimsel yöntem kavramları ya özensiz anlam yüklemelerinden ya da ideolojik yaklaşımlar yüzünden gerçek anlamından ve bağlamından koparılıp yanlış kullanıma ve anlam kaymalarına uğratılmaktadır. Orta Çağ'da Aristo'nun kullandığı tümdengelimsel (deductive) yöntem kendi döneminde olduğu gibi Orta Çağ boyunca da geçerli kabul edilmiştir. Aristo bunu III. Analitiklerde veriyor. Kıyasın 1. Şekli, yetkin bir akıl yürütme (kıyas) dir. “Kıyastaki öncüllerin terimlerinden birinin konusuna bütüncül (tümel), diğlerinin de bölümcül (tikel) olarak taalluk ettiğini farzedelim. Bütüncül büyük, büyük terime, olumlu ya da olumsuz olarak taalluk ettiği zaman bölümcül de küçük terime olumlu olarak taalluk ederse gerekli olarak bir yetkin (tam) kıyas elde edilir”.<sup>23</sup>

Araplar söz konusu bu kitaba Kitab-ül Burhan derler. Farabi, *İhsasü'l Ulum* (İlimlerin Sayımı) da Burhanî bilginin tüm hallerinde kesin bilgiyi ifade etmek için kullanıldığını belirtir. Çünkü bu, aksinin bulunması mümkün olmayan bilgidir.<sup>24</sup> “Ona göre asıl olan Burhan (ispat teorisi) dir. Hatta Burhan'ı mantığın diğeri bölümlerinden ayırıp başlıca bir bilim olarak kabul eder.”<sup>25</sup> Burhan, adı verilen genel, doğru ve zorunlu önermeler hiç şüphesiz

21 Çaldak, Gazali'ye Göre Fasit Kıyas, 211-212.

22 Çaldak, Gazali'ye Göre Fasit Kıyas, 211-212.

23 Aristoteles, Organon, III. Analitikler, 12.

24 Farabî, İhsasü'l Ulûm, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1986), 76.

25 Mahmut Kaya, Aristoteles ve Felsefesi (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 82.

kesindir. Aksi olabilir mi? Bunu düşünmemize gerek kalmaz. Doğan Özlem'e göre, bilgimizin doğruluğu sorunu da bilgimizin kaynağı konusunda takınılan tutum ve "izm'ler doğrultusunda tartışma konusu yapılır. Doğruluk, en kaba tanımıyla, bilgi ile bilinmek istenen nesne arasındaki uygunluktur. Ama acaba bilgimiz ile bilgi nesnesi arasında tam, eksiksiz uygunluk (adequatio) olduğunu iddia edebilir miyiz? Bunu iddia edebilmemiz için nesnenin kendisinin doğrudan doğruya zihnimizde tam olarak yansımış olduğunu kabul etmek gerekir. Zihnimiz böyle edilgen bir yansıtıcı değil de nesneden gelen etkileri, nesneden edindiğimiz duyuları düzenleyip biçimlendiren, yani bilgi sürecinde etkin ve hatta kurucu bir role sahipse, bu durumda nesneyi aynen değil, (Kant'ın bilgi kritiği doğrultusunda) zihnimizin biçimlendirdiği, kurduğu şekilde bildiğimizi ileri sürmek gerekmeyecek midir? O zaman şu soruyu yanıtlamak kaçınılmaz olacaktır. Nesnelere oldukları gibi mi, yoksa bize göründükleri gibi mi biliyoruz? Öbür yandan, bütün bu soruları anlamsız bulan ve hiçbir şey bilemeyeceğimizi savunan agnostikler ve septikler haklı olabilirler mi?"<sup>26</sup>

Bu yüzden bilimin önermeleri ihtimaliyet üzerine oturtuluyor. İhtimaliyeti çok yüksek olan önermeler, 'burhan'a en yakın olan önermeler olarak görülüyor. Ne kadar deney yapılırsa yapılsın, ihtimaliyet derecesi yükselirse yükselsin yüzde yüz burhan'a ulaşamıyor. Ne tam (exact) bir 100 santimlik cetvel ne de tam 1000 gramlık kilogram elde edilemiyor. Bu durum deneysel bilimler için söz konusudur ve hem tabiatın değişken yapısından hem de gözlemi ya da deneyi yapan araştırmacının hataya eğilimli olan doğasından kaynaklanıyor.

Farabî kesin bilginin şartlarında "kesin bilgi, herhangi bir şeyin nasılsa işte öyle olduğuna inanmaktır", diyordu. Çünkü o, bilginin tek başına bilenle ya da bilinenle ilgili olmadığını biliyordu. Bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin ürünüydü ve bu ilişkinin derecesi üzerinde bir bilinçti."<sup>27</sup> "Bilmek dediğimiz şey, ispat vasıtasıyla bilmektir. İspattan da ilmi kıyası kastederim. İlmi diye de elde bulunası bizim için ilmi teşkil eden kıyası kastederim."<sup>28</sup> Matematik'in önermeleri Apodiktiktir, denilir. Apodiktik, Aristoteles'e göre, "hem formel hem de içerik bakımından doğru olmak zorunda olana ilişkin bilgidir. İstisnası olmadığı için tümel, aksi iddia edildiğinde çelişkiye düşüleceği için zorunlu ve konusuna uygun olduğu için de doğru olan bilgidir."<sup>29</sup> Genel, doğru ve zorunlu önermeler burhanidir (apaçık). Ör: Bütün A'lar A'dır.

26 Doğan Özlem, Mantık (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994), 282.

27 Mübahat Küyel, Felsefeye Başlangıç (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1976): 180.

28 Aristoteles, Organon, III. Analitikler, 6.

29 Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, (Ankara: Ekin Yayınları, 1996), 44.

Bütün denildiği için geneldir. Genel demek hiçbir ferden dışarıda kalmamasıdır. Zorunludur, demek, tersi söylendiğinde çelişkiye düşülmesidir. Doğrudur, demek de bilginin konusuyla örtüşmesidir. Olgu işaret edildiğinde bilgisi, bilgi ifade edildiğinde olgusu karşımıza gelmesidir. Yani, A'lar A'dır. İşte Aristoteles ve Galileo'dan önce yaşayanlar için bilimin ideali bu, bugün bu ideal değişmemiştir. Ama buna erişilmiyor.

Aristo mantığı Tasavvurat (terimler, kavramlar) Hüküm (önermeler) ve Kıyas (akıl yürütmeler) olmak üzere üç bölümden oluşur. Ona göre, terim, nesnelere ya da konulara isim olarak verilen sözcüklerdir. Önerme bir hüküm/yargı bildiren bir doğruluk ya da yanlışlık değeri alabilen cümlelerdir. Yani, her cümle bir önerme teşkil etmez. Dilek-istek, emir, dua ve soru cümleleri önerme olamazlar. Çünkü bunlar ne bir hüküm bildirirler ne de bir doğruluk ya da yanlışlık değeri alabilirler. Ancak, olgucu-atomcu modern bilimin iki değerli mantık anlayışı, evrendeki gri şeyleri dikkate almadan her ne varsa bunları 'beyaz' ve 'siyah'a boyamaya çalışması, olguların doğasını zorlamaktadır. 'Kaynamış su', 'sıcak su' 'ılık su' 'soğuk su' 'buzlu soğuk su' ifadeleri sadece soğuk ve sıcak kavramlarıyla ifadelendirilemez. Bunun için üç ya da çok değerli mantıklara da ihtiyaç vardır. Bunlara "bulanık mantık" ya da gri/kırçıl mantık" deniliyor. "Bulanık mantık bize klasik mantığa dayanan ilkelerden çok daha farklı bir zihinsel anlayış/felsefe ve fizik dünya tasvir edebilme olanağı sağlar. Artık sadece siyah beyaz, doğru ve yanlış, 0 ve 1 değerlendirmeleri yerine, siyah ve beyazın tonları (gri/kırçıl), bir şeyin biraz doğru biraz yanlış olması ve 0 ve 1 aralığındaki sonsuz değerlerin göz önünde tutulması söz konusudur. Bu geçiş durumları, bir sürekliliği, birbiri peşi sıra gelen farklı tonları veya "durumları", nicel değerleri kullanarak anlatmayı mümkün kılar."<sup>30</sup> Bulanık mantık, dilin ve dolayısıyla kelimelerin çokanlamlılığı, belirsizliği üzerine kurulmuştur. Bu özelliği temellendirmek için kullanılan araç ise bulanık kümelerdir. Bu aracın getirdiği olanaklar sayesinde bulanık mantık, konuşma dilinin özelliklerini zorlamak, değiştirmeye çalışmak, ona sırtını dönmek yerine onu olduğu gibi almaktadır<sup>31</sup>.

Çok değerli mantık sistemleri ilk olarak Lukasiewicz (1920), ve Emil L. Post (1921) tarafından kurulmuştur.... Daha sonra H. Reichenbach (1891-1953) 'Olasılık Mantığı' adıyla sonsuz sayıda doğruluk değeri olan bir mantık sistemi kurmuştur.<sup>32</sup> Reichenbach'a göre fiziksel dünyanın yapısından söz etmek yerine bu dünyayı tasvir etmede kullanabileceğimiz dillerin yapısını

30 Şafak Ural, "Puslu Mantık: Felsefe İçin Yeni Bir Açılım Olabilir mi?" Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2005), 152-153.

31 Ural, Puslu Mantık, 86.

32 Necati Öner-Teo Grunberg, Mantık 1 (Ankara: Emel Yayınevi, 1994), 3-4.

gözönüne alabiliriz.<sup>33</sup> Bu diller, tasvir ettikleri objeye göre iki veya üç-değerli olabilirler. Bu durumda, tabiatı bir bütün olarak değerlendirmek istersek, dilin konusuna göre farklılık gösteren özelliklerini incelememiz gerekir.<sup>34</sup>

Tabiattaki inanılmaz çeşitliliği ve farklılığı Aristo'nun iki değerli (doğru-yanlış) mantığı ile çözümlenemiyor artık mümkün olmamaktadır. "Çok-değerli mantıkta bir önermenin doğru ve yanlış dışında bir değer (yani üç, dört, beş veya bir n değeri) aldığı kabul edilir. Aristoteles kurmuş olduğu mantıkta önermeleri iki değerli olarak tanımlamış fakat bazı hallerde bir önermenin üçüncü bir değer alabileceğine işaret etmiştir. Aristoteles'in verdiği örnekle, «yarın deniz savaşı olacak» şeklindeki bir önerme şu anda ne doğru ne de yanlıştır. Böyle bir önerme için üçüncü bir doğruluk değeri, «belirsiz» olma hâli söz konusudur. Fakat çok-değerli mantığın aksiyomatik-formel bir sistem olarak Jan Lukasiewicz (1920) ve Emil L. Post (1921) tarafından değişik amaçlarla ve farklı alanlarda kullanılmak üzere çeşitli çok-değerli mantıklar kurulmuştur. Lukasiewicz'in üç-değerli mantık sisteminde bir önerme doğru, yanlış ve belirsiz (veya mümkün) değerlerini alabilir. Lukasiewicz, Önerme eklemelerini ise aşağıdaki gibi tanımlamıştır. (Doğru: d, Yanlış: y, Belirsiz: b)<sup>35</sup> Oysaki zihnin yargı değerlerini iki kavram (doğru-yanlış) a indirgemeye çalışmakla insan zihni daraltılmış olmaktadır. Bu nedenle iki değerli değil de çok değerli bir mantık kuramına da ihtiyaç vardır.

Günümüzde mantığı matematiğe uygulayanların başında gelen Gottlob Frege (1848-1925), Giuseppe Peano (1858-1932), Bertrand Russell (1872-1970), David Hilbert (1862-1943), P. Bernays (1888-1977) ve Kurt Gödel'dir (1906-1978).<sup>36</sup> G. Frege ve B. Russell göre, eğer önerme doğru ise 1, yanlış ise 0 rakamıyla sembolleştirirler. İki değerli mantık uygulamalarında her zaman kesin bir sonucun çıkması gerektiği vurgulanır. Mantıkçı pozitivist olan bu düşünürlere göre, bir önerme, eğer belirlenen bilimsel kurallarca doğrulanıyorsa geçerli, doğrulanamıyorsa yanlıştır. Modern bilim paradigması Descartes'tan gelen tabiatın açık seçik bilgisinin edilebileceği düşüncesinin kesinlikle doğru olması gerektiğine kadar götürüldü. Yani, "insan bilimsel metotlarla ve akıl yetisiyle evrende ve hayatta sır diye bir şey bırakmayıp her şeyi net olarak öğrenip ortaya koyacaktır", ilkesi bir dogma haline getirildi. Her alanda mutlak doğrular ve yanlışlardan söz edilmeye

33 Hans Reichenbach, *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics* (California: California U.P. 1946,1946), 177.

34 Şafak Ural, Çok-Değerli Mantık, 308, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/14387>. 23.08.2020.

35 Şafak Ural, Çok-Değerli Mantık, 301.

36 Ural, Çok-Değerli Mantık, 4.

başlandı. Modern bilimin iki değerli mantık anlayışı, dış dünyadaki gri gerçekleri görmezlikten gelmekte veya inkâr etmekte veya siyah ya da beyaza boyamaktadır. Aslında böyle siyah-beyaz ayrımı yapmak çok güçtür. Günümüzde artık 'çok değerli mantık kuramı' diyebileceğimiz yeni bir düşünsel sisteme ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç daha çok bilgisayarların her alanda kullanılmasına başlanmasından doğmuştur.

## 2.2. Bilginin Tanımları ve Neliği (mahiyeti)

Bilgi, dediğimiz şey nedir? Bilmek, nedir? Bunlar birbirinden ayrı şeylerdir. Bilgi işlem sonucunda elde edilen veridir. Bilmek ise iş, eylem ve çabadır. Bilgiyi, dilden düşenler ve dile düşenler diye ikiye ayırmak gerekir. Bilgi, insanın zihinsel çabasıyla gerçekleşen ve verili bir kaynaktan bilince düşen düşüncelerin dil ile ifadesidir, denilebilir. Bilgi, genel anlamda, insanın muhataplarına aktardığı düşüncelerdir de denilebilir. En kaba tanımla suje-obje (özne-nesne) ilişkisi sonunda tek tek ya da sistemli olarak ortaya çıkarılan doğru önermelere bilgi diyebiliriz. Bu tanımın sıradan oluşu, insanın elde ettiği tüm bilgiyi sadece özne ile dış-dünya (nesne) arasındaki ilişki sonucu ortaya koymayıp kendi içine yönelerek de elde etmesinden kaynaklanır. "Birinci bölümde bilgi, bilinç sahibi olan bir varlıkla, ben, yani özne/suje dediğimiz varlıkla, bu sujenin kendisine yöneldiği, kavradığı, algıladığı, düşündüğü varlık, yani obje arasındaki bir ilgi olarak tanımlanırken,"<sup>37</sup> bilginin değil bilmenin tanımı yapılıyor.<sup>38</sup> Bilginin ortaya konulması işlemi ile bu işlem sonunda ortaya konulan doğru önermeleri de birbirinden ayırmak gerekir. Bunlardan ilki, bilgi yöntembilimi, ikincisi ise bilgi veri (muta) leridir. Bir bilgi elde etme işleminde ortaya çıkan veriler (önermeler) yanlış ise ya bilgi yöntembiliminde ya da bilgisi edinilmeye çalışılan obje (konu) nin araştırılmasında hatalar var demektir. Platon'un da belirttiği gibi bilgi yanlış olmaz, yanlış olan bilgi değil sanı (doxa) dır. Aristoteles'te mantık, bir propeudetik, yani bilimlere bir giriştir. Halbuki Stoacılar da felsefenin bir parçasıdır. Aristoteles'te diyalektik, doksa (sanı) nın yöntemidir, onunla kesin bilgiye varılmaz.<sup>39</sup>

Doğruluk ya da hakikat denilen şey nedir, her şeyden önce aklın ilkelere uygun olmaya, sonra da bir şeyin kavramıyla nesnesini, bilgisiyle (verite) konusunu birbirinden ayırt etmeye bağlıdır. Tutarlılık, düşüncenin formuna, geçerlilik ise hem formuna hem de muhtevasına uygunluktur. Kitap sözcüğünün nesnesi şu kitap, yani elimizle dokunduğumuz ve gözü-

37 İsmail Tunali, *Liseler İçin Felsefe* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1980), 33.

38 Tunali, *Liseler İçin Felsefe*, 9.

39 Bkz. Aristoteles. çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 458-459.

müzle gördüğümüz şeydir, kavramı ise görüp dokunamadığımız, herhangi bir işlem yapamadığımız tüm kitapların ortak özellikleri olan ve zihnimizde tasavvur ettiğimiz kavramıdır. Bir şeyin bilgisiyle konusu da birbirinden ayrılmalıdır. Havanın sıcak olması bir olgudur, Ama 'hava sıcaktır', ifadesi bir önerme, yani bilgidir. Bu iki şeyi birbirinden ayıramayanlar, klan toplulukları içinde bazı ilkel kabile insanları gibi prelogique (mantık öncesi) evreyi yaşamak zorunda kalarak aklın özdeşlik ilkesini kavrayamama düzeyini yansıtır. "Bir şey, kendi kendisinin aynıdır" diye tanımlanan aklın özdeşlik ilkesini bilmeyen ilkel kabile üyeleri, kendilerini, totemleri, kabileleri, isimleri, gölgeleri ve fotoğrafları ile aynı şey olduklarına inanırlar.<sup>40</sup>

Bilmek kavramının neliğine gelince, o, doğruluk kavramıyla özdeşleştirilir. Doğru kavramı ise herhangi bir şey hakkında verilen bilginin, o şeyin nitelikleriyle uygun olma hâlidir. Ancak bu, bir şeyin niteliklerinin de doğru belirtilmesini gerektirmektedir ki, bu tümüyle öznenin kendi zihnî kabiliyetine ve kullandığı araçların dakikliği ve sıhhatiyle ilgilidir.

Mantık ilminde tasdik türlerinden olan zan ve yakîn farkı, burada ortaya çıkıyor. "Akıl bir tarafı seçmede kararlı ise ve seçilen taraf da gerçeğe uygunsa, böyle bir tasdik (veya bilgi) yakîn'dir. (kesin bilgidir) Eğer akıl seçiminde kararlı olup da, seçilen taraf gerçeğe uymazsa, cehli mürekkep olur... Eğer bir tarafı seçme, kesin olmayıp, bir tarafı tercih etmekle beraber karşı tarafa da ihtimal tanınırsa buna da zan denir."<sup>41</sup> Demek ki, bazı şeyleri bildiğimizi zannediyoruz ama herhangi bir konu üzerine yoğunlaşp, konu hakkında ciddi şeyler söyleme sorumluluğunu üzerimize aldığımızda, kesin bilginin zihinle irtibatının önemini ve bilme faaliyetinin zor olduğunu idrak ediyoruz. İnsan, zannını güçlendirdikçe öğrenmeye sırt çevirir ve kara cahilliğe doğru hızla yol alır, bilgisini artırdıkça öğrenmeye daha fazla ihtiyaç duymaya başlar. Dolayısıyla, bilgisizlik insanı hükümlerinde katılaştırıyor, bilgi ise esnek ve naif bir tutuma götürüyor. Söz gelip Sokrates'in ünlü 'Bu nedenle bilinen tüm eserlerim tek bir büyük itirafın yalnızca parçalarıdır.'<sup>42</sup> *Bir şey biliyorum o da hiçbir şeyi bilmediğimdir'* özlü sözünde düğümliyor.

Bilginin oluşması birbirine zıt olan özne ile nesne arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bu bağıntı içinde bilgiyi oluşturmada, bunlardan hangisinin daha etkin olduğu konusunda görüş birliği yoktur. Kimileri, nesnenin süjeye kendi şartlarını dikte ettirmesiyle, kimileri de suje'nin objeyi kendi perspektifinden değerlendirmesi sonucu oluştu-

40 Nurettin Topçu, Sosyoloji Lise III (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1963), 22.

41 Necati Öner, Klasik Mantık (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1970), 188.

42 Ernst Cassirer, The Myth of State (New Haven and London: Yale University Press, 1946), 57.

ğunu ileri sürmektedirler. Acaba bunlardan hangisi isabet kaydetmektedir? Bilginin ağırlık noktası süjede midir, yoksa objede midir? Bu soruya, süje ve objenin mahiyetinin ne olduğu belirlenmeden de cevap verilebilir. Böylelikle metafizik konulara girmeden bir çözüme ulaşılabilir. Birinci halde bir Objektivizm ikinci halde bir Sübjektivizmden söz edilir. Objenin varlık karakteri de soruna katıldığı takdirde iki türlü karar vermek mümkündür. Ya her şeyin ideal, fikri bir varlığı olduğu kabul edilir ki bu idealizmin düşüncesidir; ya da ideal olanlardan başka reel ve düşünceden bağımsız şeylerin de bulunduğu savunulur ki bu da realizm düşüncesidir. Bu temel görüşler arasında da çeşitli anlayışların bulunması da mümkündür. Demek ki, objektivizm ve sübjektivizmin biçimlenmesinde daha kök felsefi anlayışlar rol oynamaktadır, idealizm ve realizm gibi.<sup>43</sup> Ya mütercim ya da Hessen'den kaynaklandığını sandığımız bir yanlışı düzeltmek gerekir. İdealizmin zıddı realizm olmayıp materyalizm'dir. **Şöyle ki, ontolojinin ilk sorusu:** İnsan zihninin dışında bizatihi olarak gerçek bir varlık var mıdır sorusuna, 'evet vardır', diyenlere *realist*, 'hayır yoktur', diyenlere *nihilist* denir. Realistlere, varolduğunu savunduğunuz bu gerçek varlık ne cinstendir, hangi türdendir, bunun ilk ana maddesi, nedir sorusu sorulduğunda; materya'dır diyenlere *materyalist realist*, idea'dır diyenlere *idealist realist*, spiritüel'dir diyenlere *spiritüalist realist*, atom'dur diyenlere *atomist realist*, naturel'dir diyenlere de *naturalist realist*, denilir.

Bu, süje-obje sorunu bir de eşyanın en son (nihai) prensibine, mutlak'a dönerek ve tefekkür ile varlığın ilişkisini buradan belirleyebilir. Bu takdirde problemin teolojik bir çözüm biçimi bulunmuş olur. Bu da gerek monist-panteist ve gerekse dualist-teist bakımdan yapılabilir.<sup>44</sup>

Varlığın diyadik (birbirinin hem karşıtı hem de tamlayanı) olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla ontolojik diyadiklik, beraberinde epistemolojik dyadikliği de getirir. Doğru ağacın gölgesi de -ortam değiştirilmemişse- doğru olur. Bilgi dediğimiz doğru veri, suje-obje ilişkisinin sonucunda ortaya çıkıyorsa, elbette bilgi olayında her iki etkenin de rol alacağı yadsınamaz. Bu bağlamda en makul bilgi çözümlemesinin Kant'ın bilgi kuramında görüleceği kanısındayız. Kant, "zihnin kendiliğindenliği, duyarlığın ise alırlığı vardır. Yani, bilginin gerçekleşmesi olayında zihnin etkin, anlığın da edilgin bir rol aldığı kanısındadır. Ancak bu iki bilgi yetisi bir araya gelip bütünleştiklerinde bilgi meydana gelir. Bu görüşünü kendisi, (Concepts without intuitions are empty; intuitions without concepts are blind) "*Sezgiler olmak-*

43 Bkz. J. Hessen, Bilgi Teorisi, Çev. Yunus Kazım Köni (İstanbul: Nakit Gazete ve Matbaası, 1939), 66.

44 Hessen, Bilgi Teorisi, 66.

sızın kavramlar boş, kavramlar olmaksızın sezgiler kördür,<sup>45</sup>” ifadesiyle formüle eder. Kant bunu, bizim imkânla gerçekliği ayırmamızın kaynağında bilginin temel şartlarındaki bu dualizmdir, ifadesiyle dile getirir. Deney sadece a posteriori (deneysonrası) verilerden ibaret olsaydı hiçbir formu olmayan bir sıvı gibi kavranamazdı. Bu formsuz sıvıyı ancak önceden hazır olan a priori (deneyöncesi) bir kap hükmünde olan zihnin salt kategorileri içine yerleştirmekle kavrayabiliriz. Kant’a göre, duyarlık, müdrikeye (zihnin kalıpları) bilgilerin kumaşını hazırlar. “Fakat elbisenin yapılacağı kumaşın da belli bir biçimi vardır; bu artık mutlak olarak ilk madde değildir; çünkü bu sonuncusu kumaş haline gelmek için iplik yapma ve dokuma gibi hazırlayıcı ameliyelerden geçmiştir.”<sup>46</sup>

### 2.3. Bedihî (Apaçıklık) Kavramı

Bedihî/Aksiyom (Apaçıklık) kavramına ilişkin, baktığımız bazı kaynaklarda şu karşılıkları görüyoruz. Cevizci, “Bir şeyin en küçük bir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, çok açık bir biçimde görülmesi. Hem açık hem de seçik olanın, doğruluğu kolaylıkla ve zihinde en küçük kuşkuya yer bırakmadan bilinebilen şeyin özelliği. Apaçıklık, duyum yoluyla değil de akıl yoluyla kavranan bir şeyin özelliği olmak durumundadır,”<sup>47</sup> derken Akarsu, “... Lat. Evidentia; videre=görmek, evidens=açıkça görünen, açıkça kavranan. Eski terim Bedahet) 1- Genel olarak Bir şeyin hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın, aydınlık bir biçimde görünmesi; bilinçte yaşanan ve kesinliğe vardırın dolaysız kavranılmışlık. (Mantıksal ya da görüsel olabilir.) 2- (Descartes’ta) algının ve bununla ilgili olarak düşünmenin açık ve seçik olması (Klasik felsefe bu anlamı korumuştur.) ...”<sup>48</sup> şeklinde karşılık veriyor.

Doğa yasalarının zorunlu olduğunu savunan deterministlere karşı David Hume’un yaptığı itiraz oldukça çarpıcıdır. Ona göre aklın ve mantığın ilkeleri de duyu izlenimlerine dayanır. İnsanda bir nedensellik (sebep-sonuç ilişkisi) tasarımı var. Kendisinde geri görülebileceği bir nedensellik izlenimi olmadığı halde nasıl oluyor da böyle bir tasarım oluşuyor? Hume göre bunun kökü alışkanlıklardan başka bir şey değildir. İnsan dış dünyada A olayından sora tekraren B olayını gördüğü için bu alışkanlık kişide ilkinin ikincisinin nedeni olduğuna ilişkin bir kanı/sanı oluşmakta ve bunu “doğada her olayın bir sebebi, her sebebin de oluşturduğu bir başka olayı zorunlu olarak gerçekleştirdiği çağrışımının etkisinde kalır. Bu öznedede gerçekleşen

45 Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven and London: Yale University Press, 1944), 56.

46 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1964), 307.

47 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 43.

48 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yay., 1975), 19-20.



bir ilgi olduğundan kişinin sadece kendisini bağlar.<sup>49</sup> Hume'un bu yaklaşımı için Kant, "beni dogmatik uykumdan uyandırdı, der. İlk apaçık önermelerin gözlem ve deneyden çıkartılmamış olması, insan zihninin doğuştan genel hükümler getirdiğini ileri süren inneistleri doğrular gözükse de bu genel hükümler, fizik tabiatta ve bunların benzer örnekleri ve fertleri bulunmayıp yaşanan şeyler olmasaydı bunlar hiçbir anlam ifade etmeyeceklerdi. Yani, gözlem ve deney, zihindeki bu hazır olan bilkuvve genel hakikâtlarin ortaya çıkmasına ya da işe yaramasına imkân vermemiş olsalardı belki de apaçık önermelerin farkına bile varılmış olmayacaktı. Bu durumda, felsefe tarihi içinde, asırlardır süren insanın doğuştan zihninde muhtevalı bilgilerle geldiğini savunan inneistlerle, insanın zihninde doğuştan hiçbir muhtevalı bilginin bulunmadığını aksine insan zihninin doğuştan tabule rasa=boş bir levha olduğu ve tüm genel ve ayrıntılı bilgileri gözlem ve deneyler sonucu elde ettiğini savunan empristlerin anlamsız mücadelesi dar görüşlülüğün sonucu olduğu ortaya çıkar.

Aksiomlar (bedihiler) ın ilkleri üzerinde duran Sanay, "Soyut matematikte her teoremin ispatının önceden ispatlanmış teoremlere dayanacağı düşünülürse ilk teoremin ispatı için dayanılacak ispatlanmış teorem bulunamayacaktır. Bunun için ancak sezile, gözlemlerle doğruluğu kabul edilmiş önermelere dayanılabilir. Ancak, bunlara dayanılarak elde edilen doğruluk değeri, soyut matematik için mantıksal bir ispat sayılmaz. Bu sebeple başlangıçta, doğruluğu ispatsız kabul edilen bir önerme grubu seçmek zorunlu olur. Böylece seçilen bir önermeye 'aksiyom' denir"<sup>50</sup> demektedir. İlk bedihiler (aksiyom) için Hançerlioğlu'nun Felsefe Sözlüğü'nde ise "kendinden başka tanıt ve kanıtı gerektirmeyen gerçek... Buna ussal gerçekler (Osm. Hakayiki makûle, Fr. Verite rationnales) ve önsel gerçekler (Osm. Hakayiki kalbiye) Fr. Verites evidentes par elles mânes) de denir,<sup>51</sup> karşılığı verilmektedir.

Bu konuda görüşlerine başvurduğumuz Cevdet Paşa'nın bedihiyatı, yani apaçık önermeleri akli ve haricî diye iki kısma ayırması dikkate değer bir sınıflamadır. İlk defa Leibniz tarafından ikiye ayrılan apaçık önermeler aslında bir derecelendirmeye tabi tutularak birinci dereceden bedihiler, yani akli apaçık önermeler ve ikinci dereceden bedihiler, yani deneysel apaçık önermeler diye de ayrılır. Birinci dereceden apaçık önermeler, apaçıklığın tanımına tıpatıp uyar, ancak fiziksel bedihiler doğrulukları ispat edilmelerine gerek kalmadan değil de bizzat fiziksel olarak ispat edilebilmeleri yönüyle

49 Bkz. David Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, çev. Selmin Evrim (İstanbul: M.E Basimevi, 1974), 94.

50 Abdurrahman Şeref Sanay, Genel Matematik Notları, A.Ü.T.İ.A; Carl Barnett Allendoerfer, Principle of Mathematics, (Mcgraw-Hill, 1963), 8-9.

51 Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 181.

apaçık diye tanımlanırlar. Bu durumda bedihi önermeleri kendiliklerinden (bizatihî) ve ispat sonucu apaçık önermeler diye de tanımlamak mümkündür. Zihnin, başka bir işlem yapmadan bunlar hakkında aniden verdiği yargı ve onaylarında hiçbir araca gereksinim duymadan konu ile yüklem ilişkisiyle aralarındaki bağı kesin olarak onaylamasıdır. ‘Bütün parçasından büyüktür’, ‘Daire dörtgen değildir’, ‘Aynı zamanda ve mekânda iki zıttın birleşmesi mümkün değildir’, ‘Gece, gündüz değildir’, ‘Bir üç değildir’, ‘Üç bir olamaz’, önermeleri için zihnin herhangi bir işlem yapmasına gerek yoktur. Yapısı gereği zihnimiz bu önerme ve hükümleri düşündüğü anda vasıtasız sonucu onaylar. Ancak ispat edilmeleri sonucu apaçık hale gelen ikinci dereceden bedihi önermelere gelince, hem ispat edilmeden hem de edildikten sonra bile birinci dereceden aksiyomlar gibi istisnasız ve tereddütsüz doğru kabul edilmeleri zordur. Çünkü önce ispatın tümel değil de tikel aşamada gerçekleşmesi sonra da deneysel ispat sonuçlarının -deney yapanın laboratuvar şartlarının ve deneğin kendine özgü nitelikleri nedeniyle- yüzde yüz bir doğruluk ve kesinlik ihtiva etmesini imkânsız kılmaktadır.

Cevdet Paşa, doğruluğun gerçek ölçüsü olan aklın, kendi anlayış dairesi içinde bulunan kategorilerinde doğru hükmettiğini ama bunun dışındaki harici varlık evrenine ait önermelerde doğruluğun her zaman gerçekleştirmediğinden söz ederek bu iki alanın farklı oluşuna dikkat çekiyor. Çünkü bunlarda, duyular aracılığı ile dış dünyaya uygulanmaya ihtiyaç vardır. Duyular ise, hatadan kurtulamaz. Vahime<sup>52</sup> de kavrayamadığı tümelleri kavrayabildiği tikel önermelere kıyaslamak ister. “Matematik ve mühendislik problemlerinin tümü aklî aksiyomlara dayanır. Bu yüzden gayet açık ve seçik, her türlü tereddüt ve şüpheden uzak olarak ispat olunur. Fizik biliminin kanıtları ise, nesnel gerçekliklerle karışıktır ve çoğu eksik tümevarımdır. Bu yüzden fizik problemlerini her türlü zihinsel ihtimallerden bağımsız kılacak şekilde ispat çok güçtür.”<sup>53</sup>

A. Cevdet’e göre, aklî bedihiler istisna kabul etmez. “Yani bunlar nerede, ne zaman ve hangi halde olsalar da gerçek ve doğrudurlar. Bundan dolayı aksiyomlara ters düşen mütevatir naslar (Kur’an ve sünnet hükümleri) tevil edilir... Bunun için aklen imkânsız, yani aksiyomlara zıt olan şeye ilahi kudret taalluk etmez denilip yukarıda söz konusu edilen aksiyomlara ters düşen bir olaydan söz edilse anında reddedilir. Örneğin, mucize ve keramet gibi olağanüstü bir sebeple içtima-i nakizeyn \* (iki çelişik) birleşti, denilse kabul ve tasdik olunmaz. Ama görünür evrendeki gerçekliklerde yüklem konuya sübûtu (yüklem konu olması) aklen zorunlu değildir. Bu yüzden fiziksel

52 Necati Öner, Klasik Mantık, 193.

53 Ahmet Cevdet Paşa, Miyar-ı Sedat, 106.

bedihilerde istisna kabul edebilir. Bunların tümünden söz etmek için çok söz gerekir.<sup>54</sup>

Bundan dolayı, nesnel gerçekliklere zıt görünen ayet ve hadislerin teviline gerek görülmeyip zahiri üzerine bırakılırlar. Din filozofları akıl imkânı içinde mucize gibi fevkalade harikaları kabul ederler.”<sup>55</sup> Yukarıda da değinildiği gibi görünür evrendeki gerçekliklerde yüklem konusunun olması, aklen zorunlu değildir. Bu yüzden harici bedihiler istisna kabul edebilir. Burada bir konuyu açmakta yarar vardır, diyen Cevdet Paşa deneysel bilimlerle ilgili bir gerçeğe dikkat çekiyor ki, o da fizik tabiatın yasalarının her yerde her zaman istisnasız kesin olarak aynı şekilde gerçekleşmelerinin mümkün olamayacağıdır. En yalın bir bilimsel araştırmaya, problemin sınırlarını çizmek ve çözümlemesini yapmakla başlanır. Bu ise gözlem ve deneyle gerçekleşir. Ancak her insan iyi bir gözlemci olmayabilir. Bu durum da bilimsel araştırmanın nesnel olmasına engel olur. Yine, “Bilimin o gün için geçerli görüşleri de gözlemleri doğru olarak anlamlandırmayı engelleyebilir. Bilimin zamanı için geçerli görüşlerinin nasıl doğru olarak anlamlandırmayı engellediğini bir örnek verelim”<sup>56</sup> diyen Mübahat Küyel, 18. Yüzyılda yanma olayını açıklayan ve her yanıcı maddenin yanan ‘flojiston’ maddesi ile yanıcı olmayan, kül kireç veya topraktan oluştuğunu ileri süren görüş mensuplarının önce kapalı kaptan yanma olayının gerçekleşmemesini, flojiston görüşünden vazgeçecekleri yerde yine onunla, yani flojistonun kapalı kaptan kaçamamasıyla, gazların (oksijenin) kapalı kaplarda yanması olayını oksijende flojistonun hiç bulunmaması yüzünden oksijenin yanan cisimdeki flojistonu hızla alışıyla açıkladılar. Küyel’in bu durum karşısındaki uyarısı ise, manidardır.

“Bilim tarihinde bu tür yanılgılara başka örnekler de bulmak mümkündür. Burada dikkat edilecek nokta, olanı olduğu gibi görüp açıklamanın zor olduğunu bilmek ve böylece yanılmamaya gayret göstermektir.”<sup>57</sup> Küyel’in başka örnekler dediği yanılmalara orta çağlarda yeryüzünün düz tepsi şeklinde anlaşılmasını, günümüzde de zamanın ve mekânın göreceli değil de mutlaklığına ve Eukleides geometrisinin tek ve biricik geometri olduğuna kafalarımızın biçimlenmesini gösterebiliriz.

‘İçtima-i nakizeyn’in, yani iki çelişğin birleşmesi durumu kerametlerde gerçekleştiği halde mucizelerde gerçekleşmez. Çünkü çelişkinin oluşması

54 Ahmet Cevdet Paşa, Miyar-ı Sedat, 107-108.

55 Ahmet Cevdet Paşa, Miyar-ı Sedat, 106-107.

56 Mübahat Küyel, Felsefeye Giriş (Ankara: TTK Basımevi, 1985), 11.

57 Küyel, Felsefeye Giriş, 11.

için önermenin nicelik bakımından tümel ve tikel, nitelik bakımından da olumlu ve olumsuzunun birlikte ifade edilmesi gerekir. Yine, çelişmezlik ilkesi, "bir şeyin aynı zamanda ve mekânda, hem kendisi ve hem de kendisinden başka bir şey olmaması şartını getirir.

Aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurması gerektiği ilkesi için, fizikte her zaman delil ileri sürebiliriz. Gelecekteki bir olayı, örneğin bir güneş ya da ay tutulmasını mutlak kesinlikte önceden kestirebiliriz. Fakat sıra insani fiillere geldiğinde, bunların hepsine birdenbire karşı çıkılır. Gelecek belli bir ölçüde önceden öngörülebilir fakat kehanette bulunamayız. Beklenti ve umutlarımız boşa çıkar. Fiillerimiz, hatta en iyi planlanmış fiillerimiz bile, sonuçlarına ulaşmada başarısızlığa uğrarlar. Bu farkın hesabı nasıl verilecektir? Cihanşumûl determinizm (gerekircilik) ilkesinden siyaset alanında vaz mı geçeceğiz? Burada şeylerin haddi hesabının olmadığını, siyasi olaylarda hiçbir zorunluluk bulunmadığını, fiziki dünya ile karşılaştırıldığında insani ve içtimai dünyanın sadece tesadûf tarafından mı yönetildiğini söyleyeceğiz?

Bu, Makyavelli (1469/1527)'nin siyasi nazariyesini çözmek zorunda olduğu büyük bilmecelerden biriydi. O, bu sorunda kendi siyasi tecrübesini genel bilimsel ilkeleriyle çok açık bir çelişki içinde olduğunu gördü. Tecrübeleri ona en iyi siyasi tavsiyelerin bile çok kez etkisiz kaldıklarını göstermişti.<sup>58</sup>

Rönesans aydınlarının her bilimi tabiat bilimlerini temele alarak değerlendirdikleri bir bilim felsefesi tahayyül ettiklerinden deneysel metotla her alanda genel geçer kanunlara varılacağı ön kabulünden yola çıktıkları için sosyal bilimlerde tabii bilimlerde elde ettikleri kesine yakın doğruları bulup genel kayıtlara bağladıklarında yaşadıkları başarısızlığı hissinde edemeyince ümitsizliğe düşüp birdenbire ilmi yöntemlerinden uzaklaşarak efsanevi yaklaşımlara meylediveriyorlar. Oysaki, içtimai bilim alanları tabii bilim alanları gibi sebep sonuç zorunlu ilişkisi içinde bir yapı vermezler. Bu alanlarda ne kozal bağ ne de genel geçer kanun bulma imkânı yoktur. Çünkü insanın tabiatın salt bir uzantısı olarak kabulü noktasından hareketle tahlilini yapmağa çalışan öğretiler yanıldıklarını eninde sonunda anlayacaklar ve insanın tabiatı farklı olarak irade ve şuur taşıyan bir varlık olduğu salt madde gibi gözleme, deneye nizam ve intizam içinde her zaman cevap vermediği gözleme ve deneye tabi tutulduğunu anladı andan itibaren asli tabiatını vermediğini görecektirler. Burada Makyavelli'yi şaşırtan durum da bundan ibarettir. Şu gerçeği anlamamız gerekir ki, tabii bilimler için teşkil olunan metotları içtimai bilim alanlarına aynen uygulamaya kalkışmamalı insanın ve toplumun yapısına uygun ilmi metotlar geliştirmemiz gerekmektedir. Ve

58 Cassirer, *The Myth of State*, 195-196.

bu alanlarda tabii alanlarda ulaştığımız kesin sonuçları bulma çitasını da düşük tutmamız gerekmektedir.

Galilei (1564-1642) ile başlayan matematik ve mekanik ifade anlayışı -aslında dindar bir düşünür olan-Newton ile tabiatta tesadüfe yer bırakmayan determinist bir anlayış getirdi. Ne var ki onun sistemi tabiatın hakikatine uygun değildi.<sup>59</sup> Newton'un determinist anlayışı biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilim dallarında da J. Locke ve Laplace'ın bir sosyal fizik kurma çabalarıyla nesne dünyası üzerinde bile geçerliliği tartışılan determinizm, evrensel determinize dönüştürüldü.<sup>60</sup>

#### 2.4. Tabiat Kanunu Fikri

Lat. Lex naturae. (İng. Law of nature): Paul Foulque'nin Felsefe Sözlüğü'nde 'Pozitif Kanun', "Hâkim bir otorite tarafından tespit edilmiş emredici kural, 'tabiat kanunu' da 'Tabiat'ta ve nesnelere mevcut olan emredici kural olarak tanımlanıyor.<sup>61</sup> Pozitif bilimlerde ise 'tabiat kanunu' insan bilimleri de dahil edilerek 'bir takım olay grupları arasında düzenli bir ilişkiyi tespit eden önerme (proposition) olarak tanımlanıyor."<sup>62</sup>

S. H. Bolay, soruna bir de sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğu açısından bakıldığına dikkat çekerek, tabiat kanununda neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağ olması ve bu bağın genel bir kural halinde ifadesi gerekir, diyor. Bu durumda da işin içine hem zorunluluk hem de kozalite giriyor. Tabiat kanununu, varlıkların yapısından ve tekrarlanabilen bağıntılardan çıkarır. İlme konu olan varlıklar, objeler halinde bir araya getirilmişlerdir. Bilimsel nesne (obje), ferdi bir karakter taşır. İlmi objeden de ilmi kavrama geçilir... Tabiat kanunu aynı zamanda matematik ifadelerdir yahut tabiatın matematikleştirilmesidir. Olaylardan çıkarılan tabiat kanunu, ispati bir karaktere sahiptir ve normatif değildir.<sup>63</sup>

Bolay'a göre, tabiat kanunu tesadüfe, mitolojiye ve tabiatüstüne dayanarak, oluş ve olayları açıklama gayretlerine karşı ortaya çıkmış olup deney ve gözleme dayanan ilmi düşüncenin temelini teşkil eder.<sup>64</sup> Kanun fikri'nin ilk ortaya çıkışından -MÖ: 6. asır- Galilei'ye kadar, tabii hadiseler çok değişik perspektiflerle belirlendi. Ancak esas itibariyle kanun fikri, Galilei ile açıklığa kavuştu. O'nun kanun fikri "tabiat olaylarında ölçülebilirleri ölç-

59 J. Jeans, Fizik ve Filozofi, çev. Avni Refik Bekman (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1950), 118.

60 Bkz. Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, 67.

61 Paul Foulque-Saint-Jeans, Dictionnaire de la Langue Philosophique (Paris: PUF, 1969), 413-414.

62 Bolay, Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, 64.

63 Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, 64.

64 Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, 64.

mek, ölçülemeyenleri de diğerlerine indirgemek esasına dayanır. Bundan dolayı Galilei'de kanun, astronomi, mekanik, birliğinin itibari olarak alınan iki veya daha çok değişken arasındaki sabit ilişkinin matematik ifadesidir. Bunun için o tabiat kitabının matematik diliyle yazıldığını söylemiştir.<sup>65</sup>

İslam dünyasında kelimacılar Tanrı'nın her istediğini yapmakta hür (fali muhtar) olduğunu belirtip doğal düzeni Tanrısal yasa (adetullah) ya da sünnetullah diye nitelemişlerdir.<sup>66</sup> Gazali'ye göre, Tanrı kendi koyduğu fizik tabiatın yasalarını zorunlu değil de yüksek ihtimalli olarak koymuş olması gerekir ki, bu yasaların bazen istisna kabul etmeleri mümkün olsun ve Tanrı kendi koyduğu doğa yasalarının yargılsı olmasın.

Doğa yasası, Rönesans ve Yeni Çağda içkin bir düzenin ifadesi ve bizzat tabiatla gerçekleşen ilişkilerin formüle edilmiş biçimidir. Yani yasa, insani ve ideal düzene ait değil, eşya düzenine ait olup matematiksel bir ilişki ve ifadedir.<sup>67</sup> Galilei (1564-1642) ile başlayan matematik ve mekanik ifade anlayışı -aslında dindar bir düşünür olan-Newton ile tabiatla tesadüfe yer bırakmayan determinist bir anlayış getirdi. Ne var ki onun sistemi tabiatın hakikatine uygun değildi.<sup>68</sup> Newton'un determinist anlayışı biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilim dallarında da J. Locke ve Laplace'ın bir sosyal fizik kurma çabalarıyla nesne dünyası üzerinde bile geçerliliği tartışılan determinizm, evrensel determinizme dönüştürüldü.<sup>69</sup>

Mantıklı düşüncede her şeyden önce söylenene sadık kalınır. Daha önce söylenen ifadeler değiştirilemez. Başka ifadelere atlanamaz. Daha öce söylenenlere zıt ifadeler kullanılamaz. Olumlu ya da olumsuz anlamda mantıklı olmanın<sup>70</sup> "aynı olma", yani identite ile ilgisi ağır basar... Mantıklı olanın bir bilgisi olarak mantık, identite temeline dayanan bir bilgidir. Mantık düşüncelerle uğraşır, olaylarla değil. Mantık, mantıklı adı verilebilecek düşünceleri inceler.<sup>71</sup> Löringhoff, çelişmezlik kavramı yerine mananın doğru anlaşılması için diversitas (çeşitlilik) terimini kullanıyor.<sup>72</sup>

Gerek Kartezyen paradigmadan gerekse Newtoncu determinist yaklaşım nedeniyle fizik tabiatın yasalarına istisna kabul etmeyen kesin zorunlu ya-

65 Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, 66.

66 Bolay, a Zorunsuzluk Doktrini, 64-66.

67 Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, 66.

68 J. Jeans, Fizik ve Filozofi, 118.

69 Bkz. Bolay, Zorunsuzluk Doktrini, 67.

70 Von Freytag Löringhoff, Mantık, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1978), 38.

71 Löringhoff, Mantık, 32-33.

72 Löringhoff, Mantık, 37.

salar olarak bakıldığından mucize olması şart değil Cevdet Paşa'nın ifadesiyle 'tabî adetler'e aykırı düşen bir durum yaşandığında hemen akla aykırı ve bilimin dışında olduğu önyargıları devreye giriyor. Günümüzde de bu tip olaylar, gündeme getirildiğinde hemen bilime aykırıdır, saçmadır, skolastiktir gibi pejoratif nitelermelere başvuruluyor ki, bu bir tür bilimsellik adına skolastik tutumdur. 20.yüzyılın ilk çeyreğindeki bilimsel değişme ve gelişmeler deterministleri değil de indeterministleri ve tabiatta zorunluluğu ve değil ihtimaliyeti öne çıkardığı görülmektedir. Eğer şimdiye kadar yaşamış olsalardı, İbn Rüş'tün safsata gibi bir mantık hatası olarak yorumladığı Gazali'nin "yakmayan ateş" kavramı yeni bilim anlatışında öne çıkan indeterminizm ve ihtimaller mantığının öncülüğüne işaret ederdi. İbn Rüş'te ise determinist ve zorunluluk mantığını benimserdi.<sup>73</sup> Yeni bilim anlayışının özelliklerini 18. ve 19. Asırlardaki modern bilim zihniyetiyle karşılaştırdığımızda; yeni bilim zihniyetinin, mutlakçı değil ihtimaliyetçi, determinist<sup>74</sup> değil convensiyonalist,<sup>75</sup> sınırlamacı değil holistik (bütüncü) mekanik değil organik, olmuş bitmiş, kesinleşmiş değil, sürekli değişken ve her an yenileşmeye ve değişmeye açık her türlü ihtimali değerlendiren bir tutuma evrildiği fark edilir.

### 3. Olağandışı Olay ya da Mucize Kavramlarının Akla Aykırılığı ya da Uygunluğu

#### 3.1. Olağandışı Olay ve Mucize Kavramı

Batı dillerinde genellikle Latince **miraculum'dan** türeyen **miracle (miracolo)** kelimesiyle ifade edilir. İslâm anlayışındaki mucize ve keramet ayırımı diğer dinlerde yer almadığından mucize kavramının kapsamı Batı'da geniş tutularak dinî veya karizmatik bir şahısça sergilenen fevkalâde hadiseler de mucize kapsamında değerlendirilir. Ancak bu tür mucizelerin şarlatanlık ve aldatmaya olduğu gibi bazen bir iyilik ya da faydaya vesile olanların da olduğu söylenilir.

Gazali gibi bazı İslam düşünürleri de Mucizeleri Tanrı'nın varlığına delil sayarlar. Bu yüzden Gazali, maddeci düşünörlere "Zorunluluk tabii hadiselerde değil matematik aksiyomlarda görülür, diyerek karşı çıkar. Yakmanın faili ateş değil ya doğrudan doğruya veya melekler aracılığı ile pamuğu karartarak, cüzlerine ayırarak, onu kül haline koyarak Tanrı'dır. Çünkü ateş cansızdır. Cansız bir şeyin hakikaten bir fiili olmaz. Ateşin fail olduğunun

73 Bkz. Mübahat Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, DTCF Felsefe Kürsüsü, Doktora Tezi, Ankara, 1954, 81.

74 Gereki. 'Her nedenin bir sonucu, her sonucun mutlaka bir nedeni vardı', ilkesi

75 Uzlaşmacı, her türlü zıt ihtimal ve durumun olabileceğini kabul eden bilimsel esneklik tutumu.

delili nedir? Ortada ateşle karşılaştığı her defada pamuğun yanmasını gözlemekten başka bir delil yoktur. Oysa gözlem sadece ateşte yanma meydana geldiğine delalet eder, yoksa yanmasının ateş yüzünden meydana geldiğine delalet etmez. Çünkü Tanrı'dan başka hakiki fail ve illet yoktur. Bir şeyin başka bir şeyle beraber bulunması o şeyin diğer şey yüzünden meydana geldiğine delalet etmez. Eşzamanlı hadiseler arasında her zaman bir illet-eser ilişkisinden söz edilemez.<sup>76</sup> Gazali'nin itiraz ve reddettiği şey; illet ile eser arasındaki bağ değil, bu bağdaki zorunluluk iddiasıdır. Cisimler tabiatları gereği zorunlu değil fakat mümkündür. Bir cismin, bir tabiatla belirmiş olması o cismin o tabiatın zıddı ile beliremeyeceğine delil teşkil etmez. Yani mümkünün varlığı, yokluğundaki zorunluluğun delili değildir.<sup>77</sup>

Kur'an'da mucize kelimesi yer almamakla birlikte acz kökünden fiil ve sıfat kalıpları "âciz kalmak, güçsüz bırakmak, Allah'ın ayetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak" anlamlarında yirmi bir ayette geçer. Hadislerde de mucize kelimesi görülmemekte, fakat acz kökünden türeyen çeşitli kavramlar sözlük anlamında kullanılmaktadır.<sup>78</sup>

Biz burada ne ideolojik anlamda karşıtlık ne de dinsel bir bağlamda taraf-tarlık endişesi taşımadan problemi bilimsel ve mantıksal alanda irdelemek istiyoruz. Mucize denilen bir olağanüstü diye nitelendirilen facta/olgu var, bir de "akla aykırılık" durumu var. Mucize, dinî bir kavramdır. Peygamberler memur edildikleri dine davet esnasında muhataplarını etkilemeleri, Tanrı'nın güç ve imkanlarının ne olduğunu, onlara göstermeleri için Tanrı tarafından kendilerine verilen olağanüstü ve doğa yasalarını baypas ettiği dillendirilen akıllara durgunluk veren bir hadiseyi gerçekleştirme gücü diye tanımlanabilir. Bu tanımın elbette açıklanmaya ihtiyacı vardır. Çünkü akıllara durgunluk vermek deyimi içinde hem aklî bedihiler (apaçıklık, aksiyom) hem de fiziksel bedihi (apaçıklık, aksiyom) girmektedir. Örneğin, 'Bütün', parçadan büyüktür' ile 'Ateş yakıcıdır' önermelerinden ilki, aklî ikincisi fizikî bedihilere örneklerdir. Akıl denen yetiye hem zihnî aksiyom hem de fizikî aksiyom türünden önermeler gelir. Zihin yoluyla gelen aksiyomların ispatına gerek duyulmadığı halde fizik evrenden gelen önermelerin ispatlanması gerekir ki bedihi (apaçık önerme) haline gelebilsinler. Zihinsel aksiyomlara aykırı olan bir doğal olayın akla aykırılık teşkil etmesine karşın fizikî önermelere aykırı olan bir doğal olayın, akla aykırılığı söz konusu değildir.

76 Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti, 66.

77 Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti, 75-76.

78 Halil İbrahim Bulut, Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 19-21, 55-73, 172-216; İslam Ansiklopedisi, (Muhammed Fuâd Abdülbâki, el-Muccem, "acz" md.). Arent Jan Wensinck, el-Muccem, "acz" md.), TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 329.



İrdeleyeceğimiz kavrama mucize diyerek akıl sahiplerini dinsel düşünceye karşı çıkma gibi bir riskli duruma yönlendirmemek için mucize kavramının yerine herhangi bir olayı gündeme getirerek bu konunun duygu öğesinden daha bir uzaklaştırılmasını sağlamak isteriz. Şöyle ki, varsayalım bir kimse, işaret parmağını dolunaya uzattığını ve ayın iki parçaya ayrıldığını, sonra tekrar parmağını uzattığını ve ayın tekrar tek parçalı hale geldiğini, söylese bu ifade akla aykırılık teşkil etmez. T1 zamanında ay tek parçalı, T2 zamanında ay iki parçalı, T3 zamanında ay tek parçalı oluyor. Ayın zamanı ve mekânı değişiyor.

T1 zamanında ay tek parçalı, T2 zamanında ay iki parçalı, T3 zamanında ay tek parçalı oluyor. Ayın zamanı ve mekânı değişiyor. Bu olayın çelişik, yani akla aykırı olabilmesi için aynı zamanda ve mekânda ayın hem tek parçalı hem de iki parçalı gözüktüğünün ifade edilmesi gerekir.

Ramses II'nin oğlu Firavun Minfitan Musa ve Kavmini durdurmak için takibi sırasında 1224'te askerleriyle Kızıl Denizde Boğulması<sup>79</sup> hadisesinin de yine akla aykırılık teşkil etmediği görülür. T1 zamanında Kızıldeniz bitişik, T2 zamanında Kızıldeniz yarılmış, T3 zamanında da Kızıldeniz bitişik vaziyette denildiğinde akla aykırılık teşkil etmez. Ancak fizik tabiatın yasalarına elbette aykırıdır. Fizik tabiatın yasalarına uygun olsaydı, tabii bir betimleme olup mucize olma imkânı olmayacaktı.

Ahmet Cevdet Paşa'nın sözkonusu ettiği babasız çocuğun doğması örneği de akli bedihilerle çelişik, yani akla aykırı değildir. Aykırı olması için aynı zamanda ve mekânda çocuğun babasız doğduğu ve doğmadığının ifade edilmesi gerekir.

Yine, bir bıçağın bir çocuğun boynunu kesmediği halde taşı kestiği ifade edilse, bu da akla aykırı olmaz, yani akli bedihilerle çelişmez. Çünkü bu olayda da belli bir zaman geçmiştir ve mekân değişikliği olmuştur. Çelişik olması için, aynı zamanda ve mekânda bıçağın, çocuğun boynunu hem kestiği hem de kesmediğinin söylenmesi gerekirdi. Diğer mucizelerin bu açıklamalara kıyas edilerek akla aykırı olmadıkları sonucuna ulaşılabilir.

Ancak bu açıklamalardan sonra yine de mucizelerin bir şeylere aykırı olduğu tereddüdünden kurtulamayız. Bu tereddüt akli bedihilere aykırı olduğu için değil alışkanlıklarımıza ve fizik tabiatın yasalarına aykırı olmasından kaynaklanır. Cevdet Paşa'nın ifadesiyle mucizeler, tabii adetlere aykırıdır. Biz fizik tabiatın özelliklerinden şunu biliriz ki, bir cismin gücünden daha fazla güç sarf edilmedikçe o cisim sükûnette ise, harekete, müteharrik

79 Ekrem Sarıncıoğlu, Dinler Tarihi (Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları: 2004), 246-247.

ise atalet haline getirilemez. Aklî apaçık önermelerin karşıtları ne dış dünyada bulunabilir ve ne de zihinde tasavvur edilebilir. Tarihsel maddecilerin “varlığın kendisi çelişkilidir, diyerek evrende çelişkinin olduğunu belirtmeleri bilimsel değil ideolojik bağlamlı bir yaklaşımdır. Çelişki varlıkta değil (olgu evreninde) düşüncelerde gerçekleşir. Varlık evreninin dyadik<sup>80</sup> olduğu söylenebilir ancak çelişkili olduğu söylenemez. Dyadik kavramına kısaca değinmek gerekir.

Pytagorasçılıkta “dyad”, iki sayısı anlamına gelir, İnsan deneyiminin dyadik olduğu söylenir, insanın doğası iyi niyetler ve kötü eylemler arasında karşıt gayretlerde, gerginliklerde ikili bir çatışma içinde kalır. İnsan için bir kriz varlığı’dır denilir. Dyad; “Eflatun’un Philebos diyalogunda duyular evreni ile idealar evreni arasında kalan orta varlık olan karmalar (mixte) dan bahsediyordu. ... Dyad deyince bugünkü bilgide, zıt ve tamamlayıcı nitelikleri olan tüm gerçek derecelerdeki varlıkları anlıyoruz. Platon’un belirsiz Dyad dediği bu varlık, “bir”le sınırlandığı zaman kesin bilgi ortaya çıkar. Dyad deyince, doktrin alternatiflerini doğuran birbirine zıt ve tamamlayıcı kaynağı anlıyoruz.”<sup>81</sup>

İnsan deneyiminin dyadik olduğu söylenir, insanın doğası iyi niyetler ve kötü eylemler arasında karşıt gayretlerde, gerginliklerde ikili bir çatışma içinde kalır. Tanrı’nın kişiliği onun iyi iradesi karşısında zorluklar ve karıştırmalarla karşı karşıya gelmede dyadik olduğunu elinde tutar. Varlığın temeli zıtlık, yetkinliği ahenkli birliktir. Bu durumda insanileşme hareketi, bulanıklıktan berraklığa doğru giden bir süreçtir. Yine düşüncelerimizin epistemolojik kurgusu dogmatik ve septik değil, diyadik bir ilerlemedir. Bilginin aslı özne-nesne konum zıtlığı, yetkinliği de ‘kendini yenileyen’ ahenkli hakikattir. Düşüncelerimizin etik yapısı değer verenle değer verilen arasındaki örtüşmedir. Değerin aslı, çift yüzlü değerlemedir, yani öznenin nesneye kendi duyuş ve düşünüşünü, anlayış ve kavrayışını kazıması, nesnenin de özneye mekân açması, onun dışlaşmasını sağlaması olup, yetkinliği de aşkınlığa yöneliştir. Salt nesnel olan değer oluşturamaz, bilinç sahibi nesne olan insan ise değeri kendiliğinden değil aşkın değere olumlu ya da olumsuz bir gönderme yaparak yaratır. Nesnenin özneye dikte ettirdiği kendi şartları vardır, öznenin de nesneyi biçimlendirici perspektifi vardır. Madde, varlığın dış boyutunu, mana özünü oluşturmaktadır. “Kavram, nasıl dilbilime **özgü** ise, ruh da bedene **özgüdür**. Birincisi, kelimenin, ikincisi ise bedenın anlamıdır. Ke-

80 Birbirinin tamlayanı olan iki zıt.

81 H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş (Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1968), 493-494

lime, düşüncenin silueti, beden ise, ruhun tezahürüdür. Kelimesiz kavramlar olamayacağı gibi, dışlaşmayan ruhlar da var olamaz.<sup>82</sup>

Öz, duyu organlarıyla nüfuz edilemez olandır. Onu, mantıksal ilkeleri ve salim aklı rehber edinen saf bilinçler kavrayabilir. Bu yeti insanda bulunmasaydı hakikat denilen şey belki de kavranılamazdı. Bazı kimseler zıtlıkla çelişki kavramını sinonim olarak kullanırlar. Oysaki:

- 1.Beyaz'a göre beyaz: Aynılık
  - 2.Beyaza göre gri: Benzerlik
  - 3.Beyaza göre mavi: Farklılık
  - 4.Beyaza göre siyah: Zıtlık
- Beyaza göre -değil beyaz: Çelişik.

Evrende, beyaz renk vardır ama -değil beyaz, diye bir renk yoktur. Tarihi maddeciler, varlıktaki söz konusu dört değişimi çelişki olarak ortaya koymak isteseler de bu olgusal olarak doğrulanamaz.

## **2.2.Mübahat Küyel'in Üç Tehafüt, Gazâli'nin Tehâfütü'l Felasife, İbn Rüşd'ün Tehafüt'e Tehafüt ve David Hume'un İnsan Zihni Üzerine Bir İnceleme Adlı Eserinde Mucize Sorunu**

Mübahat Küyel'e göre, tabiattaki olayları açıklamak konusundaki filozofların tutmuş oldukları yol şudur: Yapılan gözlemler sonucunda anlaşılacaktır ki, ortada etki eden birtakım ilk etkenler (mebde) ve bu etkileri alan yerler vardır. Bu ilk öğelerden doğal olaylar gerçekleşir. Yalnız, sadır olan şeyler bu ilk öğelerden bir iradeden dolayı değil fakat güneş ışıklarının güneşten çıkıp yayılmasında olduğu gibi bir gereklilik üzere çıkar.

Ancak yer (mekân)'lerin istidatları birbirinden farklı olduğu için her biri kendilerine gelen etkileri kendi istidat ve tabiatlarına göre karşılarlar, örneğin, parlak bir cismin güneş ışıklarını yansıtmasında olduğu gibi. Halbuki parlak olmayan bir cisim güneş ışıklarını yansıtmaz. Doğa olayları bu ilk öğeler, bu yerler ve bu ilk öğelerden çıkan etkinin bu yerler tarafından kabul edilmesi temeline dayanan bir örgüden ibarettir.<sup>83</sup>

### **2.2.1.Gazali'nin Mucize Kavramına Yaklaşımı**

Her bir ilk öge ve yerin bir doğası ve niteliği vardır, bu doğa veya niteliğin gerektiği şeyi yapmamazlık edemez. Örneğin ateş doğal olarak yakıcı, pamuk doğal olarak yanıcıdır. Herhangi bir şekilde bu ikisi yan yana geldikleri va-

82 Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms III, 100.

83 Mübahat Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 65.

kit, ateş yakar pamuk yanar, birinin yanıp diğerinin yakması zorunludur, zira ilk ögeden bu şekil üzere sadır olmuşlardır. Ateş kendi doğasında olan şeye, yani yakmaya kabiliyetli olan bir şeyle, yani yanan bir şeyle karşılaştıktan sonra bu doğasından vazgeçmesi mümkün değildir, doğasının gereğini yapması zorunludur, ateş ihtiyarî olarak değil, doğası gereği, yani doğal olarak etkindir ve yanmanın nedenidir. Gazâlî'ye (1058-1111) göre işte bu sebepten dolayı felsefeciler 'Peygamber İbrahim'in ateşle karşılaştığı vakit, ateş ateş olarak kaldığı halde, yanmayı inkâr ettiler ve bu hal ancak ateşin ateşlikten çıkması veya İbrahim'in zât ve bedeninin ateşin tesir etmeyeceği bir şey olmasıyla vuku bulabilir, oysaki ne o, ne de bu mümkündür, dediler.<sup>84</sup>

Gazâlî'ye göre filozofları böyle bir neticeye sürükleyecek zorunluluk gösterilemez, onların ulaştığı buldukları bu neticeler matematikte varılan sonuçlar gibi zorunlu değildir. Zira yakmanın faili ateş değil fakat ya doğrudan doğruya veya melekler vasıtasıyla pamuğu karartarak, cüzlerini ayırarak, onu kül haline koyan, Allah'tır. Çünkü ateş cansızdır, cansız bir şeyin hakikaten fiili olamaz. Ateşin etkin olduğunun delili nedir? Ortada, karşılaştığı her defada pamuğun yanmasını gözlemekten başka bir delil yoktur. Oysaki gözlem sadece ateşle yanma meydana geldiğine delâlet eder, yoksa yanmanın ateş yüzünden meydana geldiğine delâlet etmez. Çünkü Allah'tan başka hakikî etken ve illet yoktur. Bir şeyin bir şeyle beraber bulunması o şeyin diğer şey den meydana geldiğine delâlet etmez. Eşzamanlı olaylar arasında, her zaman bir illet-eser (sebeup-sonuç) ilişkisinden bahsedilemez.<sup>85</sup>

Hakikî etken iradesiyle iş gören ve meselâ pamuk ateşle karşılaştığı vakit yanmayı iradesiyle halk eden Allah'tır. Allah ateşte bir doğa yaratmış olabilir ki bununla kendine yaklaştıran iki benzer pamuğu fark gözetmeksiz yakabilir, bununla beraber nebi ateşe atıldığı vakit onun yanmaması da caizdir, bu takdirde doğrudan doğruya Allah tarafından veya melekler vasıtasıyla ateşin ısısının nebiye geçmesini önleyen bir sıfat yaratılmış demektir. O halde pamuk ateşle karşılaştığı vakit Allah'ın aynı irade ile yanmayı halk etmemesi de mümkündür. Kendisini talk tozuna bulayan kimse ateşten müteessir olmaz, bunu bilmeyen bir kimse hadiseyi inkâr edecektir. 'Nebinin yanmadığını inkâr eden kimse, talkın tesirini bilmeyen kimseye benzer. Halbuki Allah'ın kudretinde olup da bilmediğimiz pek çok şey vardır. Kaldı ki olageldiği üzere neden denilen şeyle, neden olan şey arasında bir zorunluluk bağı yoktur. Bu iki şey birbirinin eşdeğeri olmadığı için birinin ortadan kalkması diğerinin de ortadan kalkmasını gerektirmediği gibi birinin varolması diğerinin de varlığını zorunlu olarak davet etmez. Yanmakla ateşe arz

84 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 65-66.

85 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 66.

etmek gibi bir takım artarda gelişler kendiliklerinden zorunlu oldukları için değil fakat Allah'ın takdirinden dolayıdır.<sup>86</sup>

Ölülerin dirilmesi, asanın yılan olması aklen mümkündür. Zira madde çeşitli suretleri kabul eder, bu kabul ediş olageldiğine göre uzun bir müddeti gerektirir. Oysaki bu müddetin çok kısa olup mucizenin doğması Allah'ın kudreti dışında değildir.<sup>87</sup> Ama doğa yasalarına uygun değildir. Yine, Gazali, Hume'dan asırlar öncesinde "kozalite"nin, -neden-sonuç zorunlu bağıntısı- a priori ilke olmayıp alışkanlık olduğunu, mucizenin de aklın ilkelerine değil gündelik alışkanlıklarımıza aykırı olduğunu belirtmiştir.<sup>88</sup> Buradan mucize olarak sayılan babasız bir çocuğun olması (Hz. İsa) fiziksel alışkanlıklarımıza ve doğa yasalarına aykırıdır. Ancak aklın genel ilkelerine aykırılığının kanıtlanması yapılamaz. Çünkü aklen imkânsız olması için çocuğun aynı zamanda ve mekânda hem doğduğu hem de doğmadığının dillendirilmesi gerekir. İşte bu gibi olağanüstü bir sebeple babasız bir çocuğun olması aklî aksiyomlara zıt değildir. Ve doğa bilimcilerden biri çıkıp da babasız çocuk olmaz derse, bu iddiasını ilk aksiyomlara dayandırıp ve delillerle ispat edemez.

Gazali kendi kendisiyle diyalog yaparak "Allah her şeye kadirdir, o halde tabiattaki nizamın teminatı kalmamıştır her şey her an başka şeye dönebilir, ağaç durup dururken bir insan veya köpek veya kül veya herhangi bir şey olabilir ve Allah rengi kokuya, cinsleri birbirine, cansız canlıya, siyahı beyaza, cevheri araza çevirip istediğini bilmeyen bir irade veya hayatı olmayan bir ilim yaratabilir veya bir ölüye yazı yazdırabilir, bu takdirde elin titremesi ile iradî hareketi arasında fark kalmaz' diye bir itiraz gelirse ona şöyle cevap verir: Şurası iyice anlaşılmalıdır ki, adı geçen aradalık zincirleri ve tabiat olayları zorunlu ve gerekli değil, mümkündür. Bahsettiğimiz şeyler, yani ateşe sunulduğu halde pamuğun yanmaması mümkündür. Bu şeylerin veya zıtlarının vuku bulması veya bulmaması caizdir. Şu kadar var ki böyle olagelmeleri zihinlerimizde kuvvetle yer etmiştir, oysaki bir mümkünün var olması insanda, o mümkünün yokluğu hakkında ve bu olmayacak olanların gerekeceği bir bilgi üretmesi uygun değildir. Allah her şeye kadirdir dediğimiz vakit, Allah mümkün olan her şeye kadirdir, fikri kastedilmektedir. Olmayacak olan bir şeyi hem nefyedip (yasaklama) hem ispat etmek demek olan kudret dahilinde değildir, yok olmayan her şey Allah'ın kudreti dahilinde

86 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 66.

87 Gazali'nin o cümlesi şudur: Burada söz konusu olun mümkünün varlığı imkân meselesinin epistemolojik mahiyetine bağlıdır; mümkün olanın varlığı meselesinden ayrı olarak sırf epistemolojik plânda değerlendirilmelidir. Bu meselenin ontolojik olarak ayrıca işlemek gereğini inkâr edilmiş olmamakla beraber her iki vaziyetin fark ve özellikleri belirtilerek çözümlenmesi yöntembilimsel bir zorunluluğu gerektirmektedir. Nitekim ileride sırası gelince bu noktaya daha etraflıca değinilecektir.

88 Küyel, Felsefeye Başlangıç, 68.

dedir. Allah'ın kudreti işte bu ölçüye göre anlaşılmalıdır. Canlı cansız, siyah beyaz, renk koku, bir cevhere gelen arazlardır ve birinin arız olup diğerinin silinmesi yok olan değildir. Oysaki iradeden kasıt bilinenin istenmesi olduğuna göre ilimsiz irade muhaldir. Canlı, ilim sahibi olan şey demek olduğu için ilimsiz bir canlı terkihi de muhaldir. İmdi kudret dahilinde değildir.<sup>89</sup>

### 2.2.2. İbn Rüşd'ün Mucize Kavramına Yaklaşımı

*İbn Rüşd'ün Tehâfütü'de mucize meselesi:* Gazâlî'nin doğa bilimlerinde saydığı sekiz kısım Aristo'nun görüşüne uygundur. Temele ilişkin olmayan kısımlar hakkında sözleri doğru değildir. Meselâ tıp kuramsal değil pratik'tir, astroloji doğal bilimlerden değildir. Öngörü (feraset), yorumlama (tabir), büyüçlük (tılsimat), aldatıcı oyunlar (hiyel), doğal bilimlerden değildir, ne nazari ve ne de amelidir; kimya, varlığı şüpheli bir sanattır.<sup>90</sup>

Gazâlî'nin 'neden' ile 'neden olan' arasındaki bağ zorunlu değildir, yapmakla ateşe sunulmak gibi bitişiklikler zorunluluktan değil Allah'ın takdirinden ileri gelir' sözünü ele alalım: Duyu dünyasında görülen etkin nedenlerin varlığını inkâr etmek safstadır. Eşyanın zât ve sıfatları vardır, bunlar bir varlığa özgü olan eylemleri gerektirirler; bu eylemler yüzünden eşyanın zâtı, isim ve tanımları olur. Eğer bir şeyin kendine özgü eylemi olmazsa o şeyin kendine özgü doğası da olmaz, kendine özgü doğası olmayınca kendine özgü bir ismi ve tanımı olmaz, eşyanın hepsi bir tek şey olur. Halbuki eşya böyle değildir. Bir varlıktan sadır olan eylemlerin zorunlulukla mı, üstün ihtimalle mi yoksa her iki yönden mi sadır olduğu sorununa gelince, bu, araştırılmaya değer bir sorundur. Varlıkta gerçekleşen eylem ve edilgi birçok görelilere tabidir, bu yüzden ateş hassas bir cisme yaklaştırıldığında eylem gerçekleşir diye kesin söz söylenemez, çünkü ortada bu eyleme engel olacak bir görelilik bulunabilir. Fakat ateş, ateş olarak kaldıkça, bu durum ateşten yakma sıfatını yasaklayamaz. Sonradan yaratılan varlıkların dört sebebi vardır: Fail, maddî, surî, gaî. Bunlar neden olanların varlığında zorunludurlar. Kelâmcılar ilmin şartının, varlıkların etkeninin akıl olduğunu iddia ederler. Akıl, varlıkları nedenleri ile algılamaktır. O halde, nedenleri kaldıran kimse akıllı da kaldırmış olur. Mantıktan bilinir ki ortada nedenler ve neden olunanlar vardır, neden olanların bilgisi nedenlerin bilinmesi ile olur; nedenlerin kaldırılması ilmin bâtil olması ve ortadan kalkmasıdır. Ortada zorunlu olan ve zorunlu olmayan şeyler vardır. İnsan zorunlu olmayı zorunlu zannedebilir; filozoflar böyle bir durumu inkâr etmezler. Eğer böyle bir şeye *âdet* deniliyorsa caizdir, aksi halde, âdet sözü ile ne kastedilmektedir? Eğer failin âdeti kastediliyorsa, mu-

89 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 67-68.

90 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 68.

haldir. Zira âdet eylemi yapanın kazandığı ve ekseriya eylemin tekrarını gerektiren bir meleke olduğuna göre eğer mevcudatın âdeti kastediliyorsa, bu da mümkün değildir, zira âdet nefis sahibine bağlıdır; nefis sahibi olmayanda gerçekleşmesi tabiidir, âdet değildir.<sup>91</sup>

Varlıkların eylemlerini yapmak konusunda dışarıdan bir etkenden bir yardım gördükleri şüphesizdir, ancak bu etkenlerin tözlerinin ne olduğu sorunu hukukçular arasında tartışmalıdır.

Gazali, filozofların mucize konusundaki ikinci asıllarını şöyle açıklamıştır. İlk öğelerden eşya gereklilikle ve doğa yolu ile çıkar, istidatları farklı okluğu için etkileri kabul etmede ayrılık vardır, güneş bazı eşyayı yumuşatır, bazısını sertleştirir. Ateş olarak kaldığı, onun içine atılan her yanıcı cisim de bu sıfatı koruduğu sürece yanma gerçekleşir, onun için ateşe atılan İbrahim Peygamber'in yanmaması mümkün değildir.<sup>92</sup>

Filozoflardan bu duyusal varlıkların birbirine etken olduğuna inanmayan bir kimse onların birbirlerine yapmış olduğu bu görünür etkiyi inkâr edemez; ilk öğelerden eylemin özgür iradeyle çıkmadığını iddia etmesine gelince, bu sözü filozoflar söylememişlerdir. Filozoflara göre ilim sahibi olanlar iradeleriyle etkendirler. Yalnız iki zıttan en iyi ve üstünü (eftal) sadır olur.<sup>93</sup>

İbn Rüşd, Gazâlî'nin 'ilk öğelerin irade ile fiil yaptığını inkâr etmesini kabul etmez, aksine, irade ile etken olur, failin iradesiyle yanma yarattığı sabit olunca, yine irade ile yanma yaratmaması da mümkündür' diye yapmış olduğu itirazı ele alalım, Bilgelerden hiç kimse şüphe etmez ki pamuktaki yanma ateştedir; ateş yanmanın etkenidir, lâkin mutlak etken değildir, kendi dışındaki mebde, hatta ateşin varlığının bile etkenidir. Filozofların ihtilafı, sadece bu ilk öğelerin ne olduğu konusundadır. Nedenler ile neden olanlar arasındaki bağıllık inkâr edilip Allah her şeye kadirdir fikri buna eklendiğinde artık varlıklarda bir karar olmaz. Örneğin evdeki kitabın at olması mümkün olur, diye getirilen itirazı Gazali şöyle karşılar: 1. Bu şeyler, gerekli değil, mümkündür, yani gerçekleşmesi ve gerçekleşmemesi uygundur. Olabilirliğin (mümkün) varlığı onun yokluğu hakkında bir kanıt değildir. Adetin böylece olagelmesi zihinlerimizde kuvvetle yer etmiştir.<sup>94</sup>

Varlıklarda zıt umur eşit olarak mümkün bulununca, durum etken içinde öyledir. Gerçi iki zıddın biri etkenin iradesi ile duygulanır ama etkenin ira-

91 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 69.

92 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 69-70.

93 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 70.

94 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 70-71.

desi için ne sürekli ne de baskın gelen bir bağ vardır. Apaçık (yakînî) bilim bir şeyi olduğu şekil üzere bilmek olduğuna göre, iki zıddın imkânı var olduğundan hiçbir şeyin sabit bir ilmi olamaz, tıpkı ne yapacağı kestirilemeyen baskıcı bir hükümdarın hali gibi. Bizim olabilirlikler hakkında bilgimiz varsa, buna âdet denir, bu bilgi ya onlardan gelir veya etkenden gelir. Etkeni önceden gelemez, geriye olabilirlikler kalır. Buna âdet değil doğa denir. Allah'ın ilmi varlıkların nedeni ise, varlığın Allah'ın ilmine uygun olarak vuku bulması gerekir. Bizim olabilirleri bilmemizin sebebi bu tabiatı bilmemizdir. Varlıklardaki karşılıklar (mütakabil) eğer kendiliklerinden veya etken nedenler yönünden eşit olsalardı o zaman ne var ne yok olmaları veya hem var hem yok olmaları gerekirdi. İşte bu yüzden iki zıttan birini var olarak tercih etmek lğereker. Eğer ilim bu doğaya karşılık gelirse bu bilim kadim olur, halk için rüya, nebi için vahyin anlamı budur; eğer bu ilim o tabiata tabi ise bu ilim kadim değildir.<sup>95</sup>

Gazâlî'nin 'Nebi ateşe atıldığında Allah'ın onun vücudunda veya ateşte yanmaya engel olacak bir sıfat yaratması mümkündür, çünkü madde her şeye kabiliyetlidir, ancak fazla olan şey müddet kısalığıdır. Tuhaf ilimlere yol veren kimsenin mucizeleri de kabul etmesi gerekir. Yalnız Allah'ın kudretinin yokluğa (muhal) karşılık gelmediği kaydedilmelidir', tarzında verdiği ikinci cevabı ele alalım: Eylemlerin etkenlerden sadır olmaları dışarıdan herhangi bir müdahale olabileceği için zorunlu değildir, bunu kabul ediyoruz; filozoflarla kelâmcılar arasındaki fark ortak bir maddesi olmayan şeylerin birbirinin biçimini kabul edip etmemelerinin imkânı üzerindedir. Meselâ herhangi bir sureti birçok vasıtalarla kabul eden bir şeyin bir başka biçimi vasitasız olarak kabul etmesi mümkün müdür? Kelamcılar insan biçiminin bu gözlemlenen vasıtalar olmaksızın toprağa döndüğüne inanır. Filozoflar ise bunu reddeder. Her iki taraf da kanıtlarının apaçık olduğunu inanırlar, oysaki kanıtları yoktur.<sup>96</sup>

### 2.2.3. Mübahat Küyel Hocanın Sorunu Çözümleme Çabası

Küyel'e göre, Gazalinin Tehafütünde hangi sorun incelenirse incelensin, onun girişte ortaya koyduğu ana fikir, yani filozofların matematik ilimlerindeki başarılarına delillerinin tutarlık ve kesinliğine bakarak İlâhî ve tabî ilimlerde de böyle delillere sahip buldukları zannını yıkmak fikri, hiçbir zaman gözden uzak tutulmamalıdır. "Gazâlî, filozofların doğa kısmında bahis konusu oldukları sorunları reddetmek değil, sadece delil istemek durumundadır. Gazâlî'nin Tehâfütü'ne yazmış olduğu giriş ve önsözlere

95 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 71.

96 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 71-72.



atfetmiş olduğumuz önem bakımından August Ferdinand Mehren'in (1822-1907) fikirlerini kabul etmemek durumunda bulunmaktayız. Çünkü Mehren bu hususta şunları söylemektedir: Bu önsözü dört küçük parça takip eder ki muhtevası önemsizdir. İşte bu yüzden İbn Rüşd (1126-1198), metni adım adım takip ettiği halde, haklı olarak, parçalara çok dikkat etmemiştir. Burada Gosche'nin dediği ayrıntılı biçimdeki takrir ve izah eden (developpe) bir giriş konusu değildir, fakat daha ziyade küçük müşahedeler vardır. Bilâkis, Tehâfüt'ün girişi sayabileceğimiz bu dört parçanın muhtevası önemlidir ve gayesini ayrıntılı bir şekilde takrir ve izah eden bir vaziyet arz etmektedir. Tehâfütü'nün gayesi bahsinde etraflı olarak belirttiğimiz gibi Gazâlî filozofların ilahiyat bahislerinde ve bir kısım tabiat meselelerinde burhanî delillere sahip buldukları iddiasının temelsiz olduğunu göstermek istemektedir. Ayrıca, bu kendisinin burhanî deliller serdedebileceği gibi bir iddia ileri sürmemektedir. Onun için İbn Rüşd'e bu parçalara önem vermemekte bir hak tanınması Mehren için isabetsiz olmuştur, hem de İbn-i Rüşd Gazâlî'nin gayesini anlamayı önlemek bakımından, isabetsiz olmuştur. Aynı zamanda, Mehren "Gazâlî tasavvur eder ki, iyi bir teolojyen olarak, tamamen filozofik olan delillerle kendi sünni (Ortodoks) fikirlerini, baştan başa ispat etmiştir. Halbuki İbn-i Rüşd'e göre bu adam daha felsefenin ilk kelimesini bile bilmemektedir. Deliller retorik ve diyalektiğin hudutlarını geçemez hükmünde eğer Tehâfüte dayanıyorsa Tehâfütte, Gazâlî'nin, kendisinin burhanî deliller getirmek gibi bir iddiası olmadığını belirtmiştik. Bu bakımdan, İbn-i Rüşd'ün, yeri geldikçe işaret edeceğimiz gibi, Gazâlî'nin bazı sözlerini retorik ve diyalektik saymakta hakkı vardır, fakat, bu itirazı Gazâlî'nin gayesi bakı (75) mından fazlalıktır."<sup>97</sup>

Küyel'e göre, İbn-i Rüşd'ün, bilerek veya bilmeyerek, bu girişlere dikkat etmeyişi kendi Tehâfütünün gayesi bakımından bir nevî tutarsız duruma düşmesine sebep olmuştur; zira Tehâfütünün dört satırlık önsözünde, maksadının Gazâlî'nin Tehâfütündeki sözlerin yakîn derecesini göstermek olduğunu söylerken, diğer taraftan maksadının her iki tarafın da -yani filozofların ve kelamcılarının- Tehâfüt cihetlerini göstermek olduğunu belirtir.

"Gazâlî, mucizeleri reddetmekle itham ettiği filozoflardan, onların, cisimlerin her birinin tabiatları gereği bazı vasıf ve tabiatlara sahip olduklarında bir zaruret iddia etmelerinin delilini istemektedir. Çünkü eğer "evrende var olan ilk öge ve yerlerin (mekân), her birinin, tabiatı gereğince bir fiil ve vasfa sahip olduklarında bir zorunluluk bulunduğu kabul edilirse o zaman peygamberlerin vahiyle getirmiş oldukları bazı bilgilere karşı şüphe uyanacaktır.

97 Küyel, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 74-75.

Eğer, ateş tabiatı gereği yakıcı, pamuk tabiatı gereği yanıcı ise, ateşle pamuk karşılaştığı her defada ateş pamuğu yakacak, pamuk yanacaktır. Fakat, ateşte böyle bir tabiat olduğu nereden bellidir? Ateşin zorunlu olarak yakacağına, yakmamasının imkânsız olduğuna delil nedir? İşte Gazâlî için sorunun tüm manivelası budur. Eğer buna bir delil getirilirse o zaman mucize aklen reddedilmiş olur. Gazâlî'nin tenkidinin temel yönü, bize göre, illet-malûl arasındaki zorunluluk bağından önce, aslında, tek tek cisimlerde tabîî vasıflar veya tabiatlar bulunduğu iddiasına yöneltilmiştir. Yalnız bir cismin ne çeşit bir tabiatı olduğu, o cismin diğer cisimlere karşı olan vaziyetine bakarak anlaşıldığı için tenkit ister istemez illet-eser arasındaki bağın zorunlu olup olmadığı noktasına çevrilmiştir; fakat bu tenkit söylediğimiz gibi, asıl, birinci noktayı tahkik etmek için bir vasıtaadır."<sup>98</sup>

Filozoflara göre ateş, ateş olarak, İbrahim, Peygamber insan olarak kaldığı ve ateşe atıldığı müddetçe, yanması zorunludur. Gazali için de bu netice, ancak eğer ateşin ateş olarak yakma tabiatında bir zorunluluk olduğu ispat edilirse, zorunludur. Şurası iyice anlaşılmalı gerekir ki Gazâlî'nin itiraz ve reddettiği şey, illet-eser arasındaki bağ değil, bu bağdaki zorunluluk iddiasıdır. Cisimler tabiatları itibariyle zarurî değil fakat mümkündür, bir cismin bir tabiatla belirmiş olması o cismin o tabiatın zıddı beliremeyeceğine delil teşkil etmez.<sup>99</sup> Aquin'li Thomas'ya (1225-1274) göre dinsel hakikat, tabiat ve akıl üstüdür, fakat akıl dışı değildir. İnancın sırları içine sadece akıl yoluyla nüfuz edemeyiz. Buna rağmen bu sırlar akılla çelişmezler. Aklı tamamlar ve mükemmelleştirir."<sup>100</sup>

Bu iki zıt gücün aralarını bulma girişimlerine her zaman itiraz edenlerin din düşünürlerinin görüldüğünü savunan Cassirer'e göre, din, asla insanın esrarını aydınlatma iddiasında değildir. O, teyit eder ve bu esrara dayanır. Dinin bahsettiği Tanrı, bir *Deus absconditus*, gizlenmiş bir Tanrı'dır. İşte bu yüzden onun tasviri (teşbihi, imajı) olan insan, sırlardan başka bir şey olamaz. İnsan da bir *homo absconditus* (gizlenmiş insan) olarak varlığını sürdürür. Din, Tanrı ile insanın karşılıklı ilişkisinden oluşan bir kuram değildir. Dinden aldığımız tek cevap, Tanrı'nın kendini gizli tutan, O'nun kendi iradesidir. 'Böylece Tanrı'nın gizlenen bir Tanrı olduğunu belirtmeyen dinler, gerçek din değildir. Ve bunun için bir neden sunmayan bir din de öğretici değildir. Bizim dinimiz, bu ikisini de yerine getirir. *Vere tu es Deus abscon-*

98 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 75.

99 Küyel, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 75-76.

100 Cassirer, An Essay on Man, 72.

*ditus*<sup>101</sup> ... Çünkü, o, her yerde hem insanda hem de insanın dışında gaybî bir Tanrı'yı gösterir.<sup>102</sup>

#### 2.2.4.Hume'un Mucize Kavramına Yaklaşımı

Zorunluluk ve Olabilirlik'e ilişkin konularda Hume'un düşüncelerine bakılacak olursa onun da Gazali'ye yakın düşüncelere sahip olduğu görülür.

Hume, doğal olaylar arasında “kuvvet (*power*) veya zorunlu bağlantı fikri hakkında tam bir bilgi edinmek üzere bu fikrin izlenimini inceleyelim, diye çözümlemesine başlayarak bu izlenimi de sağın bir kesinlikle ele geçirmiş olmak üzere, bu yola, çıkmış bulunması mümkün olan bütün kaynaklarda arayalım, diyor.

Biz, etrafımızdaki dış objelere baktığımız ve sebeplerin işleyişini ele aldığımız zaman, hiçbir özel halde, sonucu sebebe bağlayan ve birini ötekinin şaşmaz sonucu (sonurgu) yapan hiçbir güç veya zorunlu bağlantı, hiçbir nitelik keşfetmeyi asla beceremeyiz. Hakikatte, gördüğümüz, sadece birinin öteki ardından geldiğidir. Bilardo toplarının birinin itimi, ötekinin hareketiyle beraber gidiyor: İşte dış duyularımıza görünenin hepsi, bundan ibarettir. Zihin, objelerin bu birbiri ardısına gelmesinden hiçbir duygu veya hiçbir iç izlenim edinmez: Bundan böyle nedenle sonuçluk olarak hiçbir özel, belirli halde, kuvvet veya zorunlu bağlantı fikrini telkin edebilecek hiçbir şey yoktur.<sup>103</sup>

Bir objenin ilk görünüşünde, bundan sonuç çıkabileceğini, biz asla tahmin edemeyiz. Zaten eğer herhangi bir sebebin kuvvet veya enerjisi, zihin tarafından keşfedilebilseydi, biz, sonucu, deney olmaksızın da önceden tahmin edebilir ve sırf düşünce ile akıl yürütme gücüyle, bu sonuç üzerinde yekten kesinlikle hüküm verebilirdik.

Gerçekte maddenin duyulur nitelikler ya herhangi bir kuvvet veya enerji ortaya koyan, bize, herhangi bir şeyi meydana koyabileceğini tasarımlatan yahut da, bizim, kendisinin sonucu diyebileceğimiz başka herhangi bir ardından gelebilen hiçbir kısmı yoktur. Katılık, uzam, hareket: bu nitelikler, kendi başlarına tamam olup bundan çıkabilecek başka hiçbir olaya asla işaret etmezler. Evrenin manzaraları durmadan değişir: objeler de birbirilerini, arkası kesilmeyen bir, birbirini kovalama içinde takip edip dururlar. Lâkin bütün makinenin topunu birden harekete getiren kudret veya kuvvet, bizden tümüyle saklı olup kendisini, cismin duyulur niteliklerinin hiçbirinde hiçbir

101 Cassirer, *An Essay on Man*, 12, Pascal, *Pense*, Böl. XII, kıs. 5. \*Gerçekten sen gaybî (gizlenmiş) bir Tanrısın.

102 Cassirer, *An Essay on Man*, 12.

103 David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev., Selmin Evrim (İstanbul: ME Basımevi, 1974), 95.

zaman ortaya koymaz. Biz, hararetin, alevin değişmez bir koşası (*concomitant*) eşlik edeni olduğunu biliriz; fakat bunlar arasındaki bağlantı nedir? Bunu farz ve tahmin etmek, elimizde değildir. Demek kuvvet fikri, cisimlerin işlemlerinin özel hallerinde, bu cisimlerin seyredilişinden meydana gelmesi imkânsızdır; zira hiçbir cisim, fikrin özgünü olabilecek kudreti asla meydana koymaz.<sup>104</sup>

Hume, burada Mr. Locke'un (1632-1704), kudret konusunda, deney yoluyla, maddede türlü yeni verimler olduğunu görüp bundan da, herhangi bir yerde, bu verimlerin meydana çıkarmaya yetkili bir kudretin bulunması gerektiği sonucuna varması sonucunda bu düşünce ve akıl yürütmeye kudret fikrine ulaşıyoruz, sözünü şöyle karşı çıkıyor. Bu filozofun kendisinin de itiraf ettiği gibi hiçbir muhakeme, hiçbir zaman yeni, özgün, basit bir fikir veremez. Öyleyse bu, hiçbir zaman bu fikrin dayanağı olamaz, der.

Şu halde mademki dış objeler, duylara göründükleri şekilde, özel hallerdeki işlemleriyle, bize, hiçbir kuvvet veya zorunlu bağlantı fikrini vermiyorlar, bu fikrin, kendi zihnimizin işlevleri üzerinde yürütülen düşünceden çıkıp çıkmadığını ve herhangi bir iç izlenimin kopyası olup olmadığını inceleyelim. İrademizin sadece emretmesiyle tenimizin organlarını hareket ettirebileceğimizi veya zihnimizin yetilerini yöneltebileceğimizi duymaklığımızdan dolayı bizim, iç kuvvetimizden her an haberli bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Bir istem (*volition*) edimi, organlarımızı harekete getirir veya hayal gücümüzde yeni bir fikir doğurur. İradenin bu etkisini şuurumuzla tanırız. Bundan dolayı da biz kuvvet veya enerji fikrini elde eder ve gerek kendimizin gerekse bütün başka zeki varlıkların kuvvet sahibi olduklarına kanaat getiririz. Şimdi mademki bu fikir, bir yandan, kendi zihnimizin işlevleri üzerine, başka yandan da iradenin, hem tenin organları hem de ruhun yetileri üzerine geçirdiği hüküm üzerine düşünce yürütmekten ileri gelmektedir, şu halde bu fikir düşünceden meydana gelen bir fikirdir.<sup>105</sup>

Artık bu iddianın incelenmesine geçip önce, istemin, tenin organları üzerine olan etkisi bakımından ele alacağız. Bu etki, gözlem ile de görebileceğimiz üzere, bütün tabî olaylar gibi, ancak deneyle tanınabilen bir olgu bulunup sebebin içinde - sebebi neticeye bağlayan ve birini ötekinin şaşmaz takip edicisi yapan bir şey olmak üzere - hiçbir enerjiye veya hiçbir görüşteki güce göre önceden tahmin edilemeyen bir olgudur. Tenimizin hareketi, irademizin emir ve baskısından meydana gelir. İşte her dem bunun şuurunu yaşıyoruz. Lâkin bunun ne suretle olduğunun, iradenin bu olağanüstü

104 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 95.

105 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 96.

işi yapmasına yarayan enerjinin doğrudan doğruya şuuruna sahip olmaktan o kadar uzağız ki bu, her zaman için, bizim en etkin araştırmamızdan bile kaçmak mevkiindedir.<sup>106</sup>

Zira, ilk olarak, acaba bütün tabiatta ruhla tenin birleşmesinden daha sır dolu bir ilke var mıdır? O birleşme dolayısıyla ki manevi bir töz (*substance*)'ün maddi bir töz üzerinde, en ince bir düşünüşün en kaba maddeyi harekete getirmeye güçlü olacak kadar bir etkisi bulunacağı varsayılıyor. Nitekim gizli bir dilek sayesinde, meselâ dağları yerler' den kaldırmak yahut da gezegenlere yörüngelerinde hükmetmek gücünde olsaydık, bu geniş otorite, ne daha olağanüstü ne de anlayışımızın daha üstünde olurdu. Fakat, şuurumuzla, iradede herhangi bir kuvvet veya enerji sezseydik bu gücü tanımamız sonuç ile bağlantısını bilmemiz, bundan başka da ruhla tenin gizli birleşmesiyle, birinin öteki üzerinde bu kadar çok güçlü işlemeye güçlü oluşunu sağlayan tabiat ve özünden haberli olmamız gerekirdi.<sup>107</sup>

İkinci olarak, tenin bütün organlarını -bunlar arasındaki bu derece dik-kate değer bir fark hususunda, deney dışında, hiçbir sebep belirtmemize rağmen- böyle bir otorite ile harekete getirmeye muktedir değiliz. Örneğin, iradenin, dil ve parmaklar üzerinde etkisi var da kalp veya karaciğer üzerinde neden yoktur?<sup>108</sup> Eğer birinci halde, bir kuvvetin varlığını şuurumuzda duyup da ikincide duymasaydık, bu soru, bizi, hiçbir zaman, zor bir durumda bırakmazdı. O zaman deneyden bağısız olarak, iradenin tenin, tenin de organlar üzerindeki otoritesinin neden dolayı bu derece özel sınırlar içerisinde tahdit edildiğini kavradık. Böylece bu halde, iradenin etkinliğini sağlayan kudret veya kuvveti büsbütün bildiğimizden, etkinin bu sınırlara kadar gidip de niçin daha öteye gidemediğini de bilirdik.<sup>109</sup>

Kol veya bacağı birdenbire felce uğrayan yahut da organlarını henüz kaybetmiş bulunan bir kimse, ilk zamanlar, bunları hareket ettirip alışılmış işlevlerini yaptırmaya sık sık uğraşır. Sağlıklı bir adam, tabii hal ve şartlarda olan her organını harekete getirmekten ne kadar emin bulunursa, bu kimse de başlangıçta, kol ve bacaklarına hükmetmekten henüz o derece emin bulunur. Fakat şuur, hiçbir vakit aldatmaz. Bu bakımdan biz ne bu ne de şu halde herhangi bir gücün şuuruna sahip bulunmayız. İrademizin (99) etkisini yalnız deneyden öğreniriz. Buna karşılık deney de, bize, - olayları iç aralarında

106 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 96-97.

107 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 97-98.

108 İlahi ya da organik dizayn gereği olmaması olmasından daha iyidir. Düşünelim, elimizi, ayağımızı iradi olarak hareket ettirip kullandığımız gibi iç organlarımıza da iradi olarak hükmettiğimizi ve onlara vereceğimiz tahribatı düşünelim. İyi ki insan tümüyle kendi iradesine bırakılmamış.

109 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 98.

bağlayan ve bunları birbirlerinden ayrılmaz kılan gizli bağlantıyı bildirmeksizin- bir olayın nasıl sebatla ötekinin ardından geldiğini öğretir.<sup>110</sup>

Üçüncü olarak, anatomi yoluyla, iradi harekette, kuvvetin doğrudan doğruya objesini, harekete getirilen organın kendisi değil de bazı kaslar, bazı sinirler, bazı hayvansal ruhlar (*animal spirits*) ve belki de, kıvımdanması istemin doğrudan doğruya objesi olan organın kendisine ulaşmaya değin — hareketin, arka arkaya yayılıp birinden ötekine geçmesini sağlayan daha küçük ve bilinmez bir şey olduğunu öğreniyoruz. İşte bütün işlevin baştan başa yapılmasını mümkün kılan kuvvetin, bir iç duygu veya şuur tarafından doğruca ve tam olarak tanınması şöyle dursun; tersine, belki son derece sır dolu ve kavranmaz olduğunun daha kesin bir belgesi olabilir mi? Burada, zihin belirli bir olay istiyor: Hemen hem bizce büsbütün bilinmeyen hem de kolladığımızdan bambaşka olan bir olay meydana geliyor; bu olay da, gene bilmediğimiz bir başkasını meydana getiriyor, ta ki uzun bir ardarda gitme vasıtasıyla, istenilen olay meydana çıkıncıya kadar. Lâkin *eğer* asıl olan kuvvet duyulmuş olsaydı, bilinmiş olması gerekirdi; kendisi bilinmiş olunca da -mademki her kuvvet etkisine göredir- sonucu da bilinmiş olmak gerekirdi, sonra, bunun tersi de varit olduğundan (vice versa) eğer sonuç bilinmiyorsa, kuvvet de ne bilenebilir ne de duyulabilir. Gerçekten biz, acaba, organlarımızı hareket ettirmek gücünün şuurunu, böyle bir gücümüz yokken ve ancak bazı hayvani ruhları hareket ettirmek gücümüz varken nasıl şuurunu duyabiliriz ki bunlar, sonunda, organlarımızın hareketini meydana getirmekle beraber, yine de, anlayışımızı büsbütün aşan bir tarzda işlerler.<sup>111</sup>

Şu halde bütün bunlardan hem de öyle ümit ederim ki fazla cüret de göstermiş olmaksızın, şu sonuca güvenle varabiliriz: Bizim küvet fikrimiz, örneğin, hayvani bir harekete imkân verdiğimiz veya organlarımızı kendilerine mahsus kullanılış ve hizmetleri yolunda işlettiğimiz zaman, içimizden duyacağımız herhangi bir duygu veya şuurun kopyası değildir. Organlarımızın hareketinin, iradenin emrine bağlı olması hali, başka tabîî olgular için olduğu üzere, her günkü deneyle sabit olan bir şeydir: fakat bunun yapılmasını mümkün kılan kuvvet veya enerji gibi, başka tabîî olaylardaki kudret veya enerji, bilinmeyen ve idrâk edilemez bir kuvvet veya enerji değildir.<sup>112</sup>

İddia edilebilir ki cisimlerde rasgeldiğimiz karşı koyma, bizi, kuvvetimizi meydana koymaya ve bütün iktidarımıza başvurmaya sık sık mecbur ettiğinden bu bize, güç ve kuvvet fikrini veriyor. Demek ki bu fikrin bir kopyası

110 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 98-99.

111 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 99-100.

112 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 100.

olduğu asli izlenim, şuurunu duyduğumuz bu nîsus (cehit, çaba) yahut da güçlü çabadır. Fakat önce, siz bu karşı koyma veya bu güç teşhirinin içlerinde var olacağını asla farz edemeyeceğimiz bir sürü eşyalara kudret atfettiğimiz muhakkaktır. Örneğin, hiçbir zaman mukavemetle karşılaşmayan Ulu Varlığa, alelade düşünce ve hareket içerisinde, fikirler ve tenin organları üzerine icra ettiği hüküm ve nüfuz bakımından zihinde -ki burada, sonuç, hemen ve doğrudan doğruya olmak üzere, bundan başka da, hiçbir kuvvet gösterişi veya yardımı olmaksızın- meydana gelir; sonunda bu duyguyu duymaya yetkili olmayan cansız ve hareketsiz maddeye, *ikinci* olarak, bir mukavemeti yenmek maksadıyla sarf edilmiş bir çabanın böylece duyulmasının, herhangi bir olayla bilinen bir bağlantısı yoktur: bundan çıkanı, biz, deney ile biliriz, fakat *a priori* olarak bilemezdik. Yalnız itiraf etmek gerekir ki, deneye malik bulunduğumuz hayvani nîsus'un her ne kadar güç hakkında sahil, açık hiçbir fikir sağlayamasa da buna dair edinilen orta malı fikri meydana getirmekte çok büyük bir payı vardır.<sup>113</sup>

Şu halde, acaba irademizin bir eylemi veya buyruğu ile yeni bir düşünce ortaya çıkarttığımız, zihinsel bu düşünceyi evirip çevirmek için ayarladığımız, düşünceyi her yönden ele aldığımız ve bu fikri yeter derecede sağlıklı bir biçimde incelediğimizi düşündüğümüzde, başka bir düşünceyi ele almak için sonunda bunu elden bıraktığımız zaman, kendi zihnimizde bir kuvvet veya enerji bilincine sahip olduğumuzu mu iddia edeceğiz? Aynı kanıtlar, öyle sanıyorum ki, iradenin hatta bu buyruğun bile bize, güç veya enerji üzerinde hiçbir gerçek düşünce vermediğini ispat edecektir.<sup>114</sup>

Mekanik evren sisteminin babası Newton da 'Tanrı'nın özgürlüğü'ne vurgu yaparak, Tanrı'nın istediği anda evrene -gereğinde doğa yasalarını ihlal ederek- müdahalede bulunabileceğini savundu. Diğer yandan Aydınlanmanın akılcılığıyla Hıristiyanlığa yeni bir şekil vermek isteyen Thomas Jefferson, Hıristiyanların kutsal metinlerinden mucizeleri çıkartarak, kendi Kutsal Kitap baskısını yaptı. Bütün bu mucizelere farklı yaklaşımlarda, 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmelerin önemli bir rolü vardır. 17. yüzyıldan önce mucizeler tartışılmış olsa da bu yüzyılda mekanik evren modelinin hâkim olması, bu sorunun, daha önceki dönemlerde olmadığı kadar, felsefe ve teoloji alanlarında tartışma gündemine gelmesine sebep olmuştur. Ateizm, deizm veya agnostisizm adına mucizelere Hume ve Voltaire gibi karşı çıkanlarda, Marin Mersenne (1588-1648) ve Robert Boyle (1627-1691) gibi mucizelerin doğa yasalarının ihlali olarak anlaşılmasına pozitif anlam yükleyenlerde, Jefferson gibi mucizelerin anlatımını kutsal metinlerden çıkart-

113 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 100-101.

114 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 101.

maya çalışanlarda; mekanik felsefenin ortaya konmasının, mucizeler ile ilgili tartışmada bir dönüm noktası olduğu gözükmektedir.<sup>115</sup> Olguya ait şeyler hakkında hüküm yürüttüğümüz zaman tek yol göstericimiz deney olmakla birlikte bunun hiç şaşmaz olmadığı bazı durumlarda bizi bir hataya saptıracağı da kabul edilmelidir.<sup>116</sup>

Felsefe Tarihçisi Walter Ruben (1899-1982)'e göre, her şey'in üstünde bir kuvvet manasına gelen "...atman'ı tam manasıyla anlamak mümkün olmuyordu. Çünkü bu kelime, kâinatın hikmet-i vücudunu (varoluş hikmeti) mistik bir zihniyetle açıklamak için ortaya atılmıştı. İnsanlar bütün varlığı tek bir şey olarak düşünmek istedikleri için deneysel yöntemlerle ispatına imkân olmayan böyle bir kavramı kabul ediyorlardı".<sup>117</sup>

## Sonuç

Alışkanlıklarımıza uymayan bir olaydan söz edildiğinde düşünülmeden, hemen akla, bilime aykırı, saçma olduğu söylenir. Öncelikle, akla bilime aykırılığın ne olduğunun rasyonel ve mantıksal çözümlemesini yapmak gerekir. Ancak Batı'da Hıristiyan Orta Çağında bu yapılmayıp doğal olayların doğal apaçıklıkların ışığında değil de dini dogmalara göre yapılıncı salt Kilise kurumuna ve dogmalara yönelmesi gereken tepki genelde dini ve manevi alanlara da yöneltilmiştir. Mucizeler, maddeci ve seküler kesimlerce Tanrısal düşüncenin akla aykırı, saçmalıklarla dolu olduğuna ilişkin söylentiler olduğu için inanılmaması gereken, bazı dindarlara göre ise, akli hayrete düşürecek denli olağanüstü olduklarından Tanrı'nın varlığının güçlü işaretleri olduğu için inanılması gereken hadiselerdir. Aslında her iki kesim de mucizelerin akla aykırı olduğu noktasında hemfikirdir.

Ayrıca akla aykırılık ile fizik tabiatın yasalarına aykırılık kavramlarını irdeleyip bunların her zaman birbirinin anlamlarını karşılamayacağını göstermeye çalıştık.

"Akla aykırılık", "yanlışlık" "çelişiklik", "karşıtlık" ya da "akla uygunluk", "geçerlilik", "tutarlılık" ve "doğruluk" kavramları nedir ne değildir diye bunların matematiksel ve mantıksal çözümlemesini yapmak gerekir. Mucizeler, maddeci ve seküler kesimlerce Tanrısal düşüncenin akla aykırı, saçmalıklarla dolu olduğuna ilişkin söylentiler olduğu için inanılması gereken, bazı dindarlara göre ise, akli hayrete düşürecek denli olağanüstü Tanrı'nın varlığının güçlü işaretleri olduğu için inanılması gereken hadiselerdir. As-

115 <https://www.gizlimabet.com/konular/mechanik-evren-ve-mucizeler>.21080/22.09.2023.

116 Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, 165-166.

117 Ruben, Felsefenin Başlangıcı, 57-58.



lında her iki kesim de mucizelerin akla aykırı olduğu noktasında hemfikirdir. Aralarındaki fark ideolojik karşıtlığa dayandığı görülür. Mucizeler, en genel bir tanımla Peygamberlerin davalarının doğruluğunu kanıtlamak için Tanrı'nın izniyle gerçekleştirdikleri söylenen olağanüstü hadiselerdir. Biz, soruna açıklık getirebilmek için önce "akıl", "akla uygunluk", "akıldışılık" nedir, sorularının cevabını arayarak, genelde olağan dışı, özelde de mucize kavramının akla aykırı olup olmadığını irdeledik. Akıl ilkelerine ek olarak doğru düşünmenin, genel olarak iki şartı olmalıdır: Bunlardan biri; '*bir şeyin nesnesiyle kavramını*', diğeri de '*bir şeyin realitesiyle (olgu) veritesini (bilgisini)*' birbirinden ayırt etmektir. 'Şu kalem' nesnesiyle '*kalem*' kavramını, '*Havanın sıcak olması*' olgusuyla '*Hava sıcaktır*' önermesini birbirine karıştıran bir zihnin, sağlıklı düşünce üretmesi oldukça zordur.

Mucizeler akla değil fizik tabiatın yasalarına aykırıdır. Akla aykırılığın gerçekleşmesi için bir şeyin aynı zamanda ve mekânda hem kendisi hem de başka bir şey olduğunun iddia edilmesi gerekir. Mucizelerde böyle bir durum yaşanmamaktadır. Şakkü'l Kamer olayında ayın aynı zamanda ve mekânda hem tek parçalı (dolunay) hem de iki parçalı (yarımay) şeklinde görüldüğü değil, farklı zaman ve mekânlarda -ay hareketli olduğu için zaman geçtiğinde şekli de mekânı da haliyle değişecektir- tek ve iki parçalı gözüktüğü belirtilmekte dolayısıyla akla aykırı bir iddia oluşmamaktadır. Ancak mucizeler yine de bir şeylere aykırıdır. O da fizik tabiatın yasalarıdır. Bu olmasa mucize sıradan bir olay olur. Evrende her şey ve olayın akli ilkelerle uyumlu olacağına ilişkin bir zorunluluk ilke ve yasa yoktur. Rönesansla başlayan aydınlanma çabaları ve 18. ve 19. yüzyıllardaki doğa bilimlerinin inanılmaz ilerlemesi, tanrı tanımaz felsefeleri yüreklendirdi. Bu anlayışlar, doğa bilimlerin sonuçlarından kendi felsefi düşüncelerine yıkılmaz, sağlam temeller buldukları düşüncesine kapıldılar.

Cassirer, Denis Diderot'nun 1754'te *Tabiatın Yorumu Üzerine Düşünceler* adlı eserinde bilim sahasında artık matematiğin üstünlüğüne itiraz edilemeyeceğini ve bu alanda başka bir yüksekliğe çıkamayacak kadar *Herkul'un Sütunları* gibi mükemmellik arzettiğini bu yüzden bundan böyle matematiğin ilerlemeden sabit olarak kalacağını<sup>118</sup> savunduğunu belirtir. Bu, bilim felsefesi adına talihsiz bir beyandır. Çünkü bilimin niteliklerinden birinin de progressive (artımcı) olmasıdır. Progressive'in ilerleme, gelişme, ileriye doğru değişme anlamlarına geldiği dikkate alınırsa Didero'nun iddialarının bilimsel zihniyetten uzak, matematik hakkında kişisel kanısını oluşturan düşünceler olarak gözüktür. Didero'nun görüşlerinin aksine matematik bi-

118 Cassirer, An Essay On Man, 16-17.

liminde esnemeler oldu ve farklı Non-Eucleides geometrileri denilen Labo-  
tchevski (1793-1850) ve Riemann (1826-1866) geometri anlayışları ortaya  
çıktı. Dolayısıyla pozitif bilimin –asında bilimcilik felsefesinin- insanlığın  
her türlü sorununu çözebileceği ve artık, dine, felsefeye gerek kalmadığı,  
başkaca bir yol aramanın insanlığı geriye götüreceği kanısını genelleşti-  
rilmeye çalışıldıysa da İki Büyük Dünya Savaşının yaşanması olguculuğun  
sorgulanması sonucunu doğurdu. 20. Asrın başlarında da araştırmamızın  
başında ifade edildiği gibi sekizli bir bilim insanı grubunun çalışmaları, me-  
kanistik ve deterministik yaklaşımların ilkelerini esnetmiştir.

## Öz

**Aklî ve Tabî Yakînler ve Mucizelerin Rasyonelliği Üzerine**

Olağanüstü, nadir olarak yaşanan, ender olarak görülen bir olaydan söz edildiğinde düşünülmeden, irdelenmeden hemen akla, bilime aykırı, saçma olduğu söylenir. Öncelikle, “akla aykırılık”, “yanlışlık” “çelişiklik”, “karşıtlık” ya da “akla uygunluk”, “geçerlilik”, “tutarlılık” ve “doğruluk” kavramları nedir ne değildir diye bunların rasyonel ve mantıksal çözümlemesini yapmak gerekir. Ancak Batı’da Orta Çağ boyunca bu yapılmayıp doğal olayların doğal apaçıklıkların ışığında değil de Kilisenin Dogmalarıyla yapılanca salt kuruma ve dogmalara yönelmesi gereken tepki genelde dini ve manevi alanları da içine alan bir ölçsüzlüğe evrilmesi sonucunu doğurmuştur. Mucizeler, maddeci ve seküler kesimlerce Tanrısal düşüncenin akla aykırı, saçmalıklarla dolu olduğuna ilişkin söylentiler olduğu için inanılmaması gereken, bazı dindarlara göre ise, akli hayrete düşürecek denli olağanüstü olduklarından Tanrı’nın varlığının güçlü işaretleri olduğu için inanılması gereken hadiselerdir. Aslında her iki kesim de mucizelerin akla aykırı olduğu noktasında hemfikirlerdir. Aralarındaki fark ideolojik karşıtlığa dayandığı görülmür. Mucizeler, en genel bir tanımla Peygamberlerin davalarının doğruluğunu kanıtlamak için Tanrı’nın izniyle gerçekleştirdikleri söylenen olağanüstü hadiselerdir. Biz, soruna açıklık getirebilmek için önce “akıl”, “akla uygunluk”, “akıldışılık” nedir, sorularının cevabını arayarak, sonra da genelde olağan dışı, özelde de mucize kavramının akla aykırı olup olmadığını irdedeceğiz.

**Anahtar Sözcükler:** aklî ve tabî apaçıklık, akıldışı, mucize

**Abstract****On Rational and Natural Certainties and Rationality of Miracles**

When an extraordinary, rarely experienced, rarely seen event is mentioned, it is immediately said to be contrary to reason, science and nonsense without being thought or analysed. First of all, it is necessary to make a rational and logical analysis of the concepts of “irrationality”, “falsehood”, “contradiction”, “opposition” or “rationality”, “validity”, “consistency” and “truth”. However, when this was not done during the Middle Ages in the West, and natural phenomena were analysed not in the light of natural manifestations but in accordance with the dogmas of the Church, the reaction that should have been directed solely towards the institution and dogmas resulted in the evolution of a disproportionality that generally included religious and spiritual fields. For materialists and secularists, miracles are events that should not be believed because they are rumours that the divine thought is contrary to reason and full of absurdities, while for some religious people, they are events that should be believed because they are strong signs of God’s existence since they are so extraordinary that they astonish the mind. In fact, both groups agree that miracles are contrary to reason. The difference between them is based on ideological opposition. Miracles, in the most general definition, are extraordinary events that prophets are said to have performed with God’s permission in order to prove the truth of their cause. In order to clarify the problem, we will first seek answers to the questions of what is “reason”, “rationality” and “irrationality”, and then we will examine whether the concept of the extraordinary in general and the concept of miracle in particular is irrational or not.

**Key Words:** rationalis et naturalis evidentia, irrationale, miraculum.

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yay., 1975.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Miyar-ı Sedat, Matbaayı Amire*. İstanbul, 1293/1877.
- Arent, Jan Wensinck, *el-Mu'cem*, "acz" md.), İslam Ansiklopedisi.
- Aristoteles. *Organon, III. Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1950.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Bolay, S. Hayri. *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*. İstanbul: M. E. B. Yay., 1988.
- Bulut, Halil İbrahim. *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*. İstanbul: İslam Ansiklopedisi, 2002.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
- Çaldak, Hüseyin. "Gazali'ye Göre Fasit Kıyas." *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XI/1 2007*: 14.
- Demir, Necati. *Miyar-ı Sedat-Adab-ı Sedat*. Ankara: Bars Matbaacılık, 1999.
- Farabi. *İhsasü'l Ulûm*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1974.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. Çev., Selmin Evrim. İstanbul: ME Basımevi, 1974.
- Jeans, Jan. *Fizik ve Filozofi*. çev., Avni Refik Bekman. Ankara Üniversitesi, 1950.
- Kaya, Mahmut. *Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Küyel, Mübahat. *Felsefeye Giriş*. Ankara: T. T. K. Basımevi, 1985.
- Küyel, Mübahat. *Felsefeye Başlangıç*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1976.
- Löringhoff, von Freytag. *Mantık*. Çev. Takitettin Mengüşoğlu. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1978.
- Magee, Bryan. *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. çev., Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1970.
- Reichenbach, Hans. *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics*. California U.P., 1946.
- Ruben, Walter. *Felsefenin Başlangıcı*. Ankara: Doğuş Matbaası, 1947.
- Sanay, Abdurrahman Şeref. *Genel Matematik Notları*. A.Ü.T.İ.A, tarihsiz, Principle of Mathematics, Carl Barnett Allendoerfer, 1963.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi yayınları, 2004.

Ural, Şafak. "Çok-Değerli Mantık". *Felsefe Arkivi* 26 1987.

Ülken, H. Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1968.

<http://www.kuantum.gen.tr/2011/10/mekanik-evren-ve-mucizeler-2/19.03.2015>.

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/14387.23.08.2020>.