

Din Dilinde
MUCİZE

Bilim ve Mucize

*Doç. Dr. Aydın Işık**

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Bilim, çağımızın büyümlü sözcüklerinden birisidir. Bilimsel düşünce, bilimsel metot, bilimsel akıl yürütme ve bilim mucizesi gibi deyişleri sıklıkla duyarız. Fakat karşımıza “bilim, bilimsel düşünce, bilimsel yaklaşım, bilimsel yöntem, bilimsel sonuç nedir?” Ya da “bilimsel sonuçların özelliği ya da bilimsel yasa nedir?” gibi sorular çıktığında bir anda afallarız. Elbette bu sorulara en iyi cevabı bilim adamının kendisinin verebileceği düşünülebilir. Ancak öte yandan bilim adamının, bilim adamı olarak bu tür soruları cevaplandırmak zorunda olmadığı da ortadadır. Bilim adamı bu tür sorunlar üzerinde düşünmeye, onları cevaplandırmaya başladığı andan itibaren artık bilim adamı değil bir bilim felsefecisi gibi iş görmeye başlar. Her bilimin kullandığı yöntemler, vardığı sonuçların özellikleri bellidir. Oysa yukarıdaki türden sorular, bilim adamının bilim adamı olarak uğraştığı sorular türünden olmadığı gibi bunları cevaplandırırken kullandığı yöntem de dar anlamda bilimsel yöntem değildir; bu yöntem, felsefecinin alışıl-gelen düşünce hatta “spekülyasyon” yöntemidir. Nihayet burada kendisine erişilen sonuçlar da dar anlamda bilimsel sonuçlar değildirlir; çünkü bize eşyanın yapısı ve evrendeki herhangi bir olgu hakkında bir şey söylemezler. Bu bilimin üstüne düşünmedir. Bilim üstüne düşünme ise kesinlikle bilim değildir. Aksi takdirde “bilimin bilimi”nden bahsetmek gibi tuhaf bir şeyden söz etmek gerekir. O hâlde bu tür sorular, başka bir araştırma alanının konusunu oluştururlar ki bu da bilim felsefesinin alanıdır.¹

* Bu tebliğ genel hatlarıyla *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize* adlı kitabımızdan özetlenmiştir.

1 Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 1998, s. 57-58.

Bütün bilimler konuları birbirinden farklı olsa da temelde ortak bir yöntem kullanırlar. Bu bilimsel yöntemdir. Bu yöntem kısaca, evrendeki olguların sabırlı şekilde gözlemlenmesi, onlarla ilgili geçici bir açıklama önerisi veya varsayım ortaya atılması, bu varsayımı doğrulamak üzere tekrar evrene dönülerek herhangi bir şekilde onun sınanması, deneye tabi tutulması, böylece doğru olduğu gösterilen varsayımın, mümkün olduğu kadar bir yasa biçiminde ifade edilmesinden ibarettir. Birkaç yüzyıldır doğa bilimlerine hakim paradigma determinist ve natüralistik bilim anlayışıdır. Metodolojik ve bilimsel natüralizme göre, doğanın içindeki sebepler dışındaki sebeplerle açıklanamaz; örneğin evreni tasarlayan bir Tasarımcının varlığına göndermede bulunmak yasaktır. Metodolojik natüralizm, doğaüstü bir gücün varlığına dair bir iddiada ya da Tanrı'nın varlığı veya yokluğu üzerine bir bildirimde bulunmaz; kısacası Tanrı yokmuşçasına doğayı ele alır. Metodolojik natüralizmin neden mevcut paradigmanın yöntemi olduğunu anlamamız için, siyasetin bilim ve eğitim sistemiyle olan ilişkisini de irdelemek gerekir. Bu ilişki, Kilise ile siyasal sisteminin önemli bir etkileşiminin olduğu Batı'ya ait bir tarihsel sürecin ürünüdür; bu tarihsel süreçten yalıtılarak günümüzdeki siyasetin, bilim ve eğitim sistemiyle ilişkisi de anlaşılabilir. Dolayısıyla da Thomas Kuhn'un da belirttiği üzere fiziğin ve diğer doğa bilimlerinin belirli bir paradigma içinde üretildiği ve belirli bir paradigma içinde üretilen bilgilerin de ancak o paradigma içinde değerlendirilebileceğine katılmamak mümkün değil gibi gözükmektedir.

Bilimsel açıklama, Güneş tutulmasının zamanını, bir uydunun nasıl Dünyanın yörüngesine oturtulacağını söyleyebilir. Fakat bu açıklamaların hiçbiri "Neden kaos yerine doğa yasaları var ve neden galaksilerin, Güneş sisteminin ve canlıların varlığını olanaklı kılmış olan çekim yasası var?" sorularının cevabı değildir. Eğer bilim objektif bir uğraş olacaksa, bilimin bize sunduğu verileri değerlendirirken, neden natüralizm gibi doğa-dışının varlığını baştan reddeden bir metodu veya felsefeyi benimseyelim ki? Bilimin amacı doğruyu bulmaksa, neden bilimin neyi söyleyip söyleyemeyeceğini baştan belirleyerek bilimsel aktiviteyi sınırlıyoruz? Olması gereken objektif tavır, evren ve canlılar üzerine bilgilerimizin –teizmi veya natüralizmi peşinen kabul etmeden– gerçekten de bizi bu sonuca götürüp götürmediğini değerlendirme olmalıdır. Karl Popper'ın da dikkat çektiği gibi teorilerimiz, deneylerimizi incelemekte ve bizim nereye nasıl baktığımızı belirlemektedir. Fakat birçok kişi hâlâ natüralist bilimsel metodolojinin objektif olduğunu ve bu türden bilim insanlarının olgulara "tabula rasa" bir zihinle yaklaştıklarını sanmaktadır.

Bilim-Mucize İlişkisi

Bir şeyin başka bir şeyle ilişkisinden bahsedebilmek için ister metodolojik, ister fonksiyonel düzeyde olsun, söz konusu iki şeyin varlığı ve neliği ortaya konulmaksızın ilişki veya ilişkisizliği temellendirmek imkânsız görünmektedir. Varlıksal veya kavramsal düzeyde iki şey arasında muhtemel dört ilişki türü olabilir. Tikel olarak “din” ve “bilim” bağlamında bu muhtemel ilişkileri ele alacak olursak:

1. “Din ile bilimin tüm konuları ortaktır (A)”,
2. “Din ile bilimin hiçbir ortak noktası yoktur. (E)”,
3. “Din bilimin konularını kuşatır veya bilim dinin konularını kuşatır (I)”,
4. “Din ile bilimin bazı ortak konuları vardır veya bazı ortak şeylerden bahsederler. (O)”.

Din ile bilim arasındaki ilişkiyi yukarıdaki dört önerme merkezinde tahlil etmek bir tebliğ kapsamından daha geniş bir çalışmayı içereceğinden bu tebliğde sadece bilim ve mucizeler arasında kurulmaya çalışılan ilişkiler “O” önermesi dâhilinde analitik perspektiften ele alınacak ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Mucizelerin dinî bir inanç olduğunu kabul edip din ayrı, bilim ise apayrı bir şeydir ve ikisi arasında hiçbir münasebet yoktur denebilir. Fakat dinler özellikle de üç büyük din evrenin yaratılmasından, çeşitli kozmolojik olaylardan ve her şeyden önemlisi birtakım mucizelerden bahsetmektedir. Kısacası din ve bilim aynı konular hakkında farklı şekillerde konuşmakta, dolayısıyla evrende meydana gelen olaylar sadece dinin değil, bilimin de araştırma konusu olmaktadır. Son üç asırdır din bilim münasebetinden veya çatışmasından bahsediliyorsa; bu, ikisinin de belirli bir olaya ya aynı; ya da farklı şekillerde yaklaştıklarını gösterir. Söz konusu çatışma ve münasebetin yoğun bir şekilde tartışıldığı problemin ise mucizeler ve mucizelerin imkânı meselesi olduğu görülür. Tartışmanın merkezî sorusunu ise “bilimin mucizeleri doğrulayıp/yanlışlayıp doğrulayamayacağı/yanlışlayamayacağı” sorunu teşkil eder. Elbette bu sorunun cevabı her şeyden önce bilimle ve mucizeyle ne kastedildiğiyle doğrudan alakalıdır. Filozof ve teologlar, mucize kavramı konusunda farklı bakış açılarına sahip olsalar da –teist, ateist, agnostik vb– onlar temel olarak şu iki soruyu cevaplama gayreti içerisinde oldukları görülmektedir:

1- Mucize olarak kabul edilen olaylarda ne gibi özellik/nitelikler bulunur? Bir olayın mucize olabilmesi için hangi şartları taşıması gereklidir?

2- Söz konusu tanımlamalardan ne gibi felsefî problemler ortaya çıkmaktadır?

Elbette bu yapılırken “bir kabulün” merkeze alınması, farklı değerlendirmelerin tahlilini de kolaylaştıracaktır. Problemin sınırlandırılması için böyle bir yaklaşım tarzı neredeyse bir zorunluluk gibidir. Bu yüzden, klasik teizmin mucizeden ne anladığı çerçevesinde konu değerlendirilecektir.

En geniş anlamıyla mucizenin “Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dinî önemi haiz, olağanüstü olaylar olduğuna inanılmaktadır.”² Swinburne’ün bu mucize tanımı genel olarak klasik teizmin çeşitli mucize tanımlarıyla uygunluk arz etmekle birlikte, onun betimlemesine olağanüstü olayın benzeri meydana getirilememelidir, bir meydan okumayla iddia edenin iddiasına uygun bir şekilde gerçekleşmelidir; olay bizzat iddia eden kişinin kendisini yalanlamamalıdır gibi özellikler de eklenebilir. Biz burada birçok mucize tanımı içerisinde meselenin özünü tartışabilmek için Swinburne’ün mucize tanımının yeterli olduğunu düşünüyoruz. Swinburne’ün tanımındaki şartların bazıları, filozoflar tarafından kabul edilirken, bazıları da edilmemektedir, hatta birçok filozof, söz konusu tanıma başka özellikler de ekleyebilmektedir.³ Bunların muhtemel sebebi olarak; filozofların kendi felsefî sistemlerine uyum ve verilen tanımdaki terimlerin muğlaklığı veya ortaya çıkaracağı problemler gösterilebilir. Belki de en önemli sebep olarak, birçok teist filozofun, bilimin mucizevî (olağanüstü –insanın başını döndürücü) ilerleyişi karşısında kabullerini bilime uyarlama gayreti zikredilebilir.

Bilim ise en geniş şekliyle, zaman ve mekân dünyasında yer alan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi; bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi gaye edinen beşerî faaliyetler bütünü olarak tanımlanabilir. Söz konusu tanım, dar natüralistlik ve her türlü organize bilgiyi içine alacak şekilde bilim kavramının geniş

2 Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, Macmillan and Co Ltd., 1970, s. 1.

3 Bkz. Antony Flew, “Miracles”, *The Encyclopedia Of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, Macmillan Pub., New York, 1967, V. 5, s. 346.

kullanımını dikkate almamaktadır. Meselenin tartışılması için böyle bir tanımın da yeterli olduğunu düşünüyoruz. Tanımımızdan hareketle, şu soruların cevaplanması gerekir: Mucizeler, belirli zaman ve mekânda meydana gelen olaylar olarak kabul edildiğine göre, zaman ve mekân içerisinde oluşan olayları inceleyen bilim mucizeleri doğrulayabilir mi? Bilim belirli bir tabiat kanununa ulaşıyorsa, tabiat kanunlarına uymadığına inanılan mucizeler nasıl açıklanabilir? Mucizelere inanmak, bilimi reddetmek anlamına mı gelir? Bilim, her şeyin doğruluğunun veya yanlışlığının ölçütü müdür?

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

Yukarıda belirtilen “mucize” tanımındaki “olağanüstü türde olay”-dan anlaşılan nedir veya onunla ne kastedilmektedir? “Olağanüstü bir tür” olarak ifade edilen olayın genelde vukû bulanın üzerine dayanması sebebiyle; bir şeye “olağanüstü” diyebilmek için “olağanın” tecrübe edilmesi veya bilinmesi gereklidir. Dolayısıyla, “olağanüstü” kavramının “olağan” kavramından çıkarıldığı açık olup; hiçbir şey tecrübe etmemiş birinin (eğer mümkünse), ilk tecrübesi bu bağlamda ne “olağanüstüdür”, ne de “olağandır”. Şayet “olağanüstü” kavramı “olağan”ın üzerine dayanıyorsa, o zaman “olağan” kavramıyla ne anlaşılacaktır? sorusunun yanıtlanması gerekir. Aristo fiziği ve metafiziğine göre, olağan kavramının içeriği

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

“nesnelerin tabiatına uygun” hareket etmeleri, “olağanüstü” kavramının içeriği de “nesnelerin tabiatı”nda olmayan şekillerde davranması olarak doldurulmaktadır. Modern bilim, Aristo düşüncesinde olduğu gibi, olağan kavramını nesnenin tabiatına uygun davranması şeklinde ele almamaktadır. Çünkü 17. yüzyıldan itibaren oluşumların nesnenin tabiatıyla değil “doğa kanunlarıyla” idare edildiği düşünölmeye başlanmıştır. Bu yeni gelişim, bir yandan “olağan” ve “olağanüstü” nün yeniden yorumlanmasına, diğer yandan mucizelere kuşkuyla bakılmasına neden olmuş ve Kutsal Kitaplar’daki mucizevî olayların literal olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığı iddia edilmiştir.⁵ Meselâ; Spinoza’nın, mucizelere ciddi bir şekilde saldırmasının gerisinde, “olağanüstünün”, “tabiat kanunlarının kırılması” şeklinde anlaşılması vardır ve bu düşünce “Aydınlanma” sonrasında etkili olmuştur. Belki de Spinoza, “doğa kanunları Tanrı’nın hükümleri/kurallarıdır. Mucizeler bize Tanrı hakkında hiçbir şey söylemez.”⁶derken, Tanrı’da değişme olamayacağını söylemekte ve “olağan” ile “olağanüstü” kavramlarını doğa kanunlarıyla ilişkilendirmektedir. Bu aynı zamanda onun felsefi tutumu içerisinde düşünöldüğünde “tabiat kanunlarında” da değişme olmayacağı veya olamayacağı anlamına gelmekteydi. Tanrı’nın doğa yasalarını ihlal etmeyeceğine dair Spinozacı teolojik ön kabulü temellendirmek mümkün değildir. Tabir caizse “Tanrı doğa yasalarını ihlal etmez” düşüncesi iki kibri ya da insanın kendisini dev aynasında görmesini de içermektedir: 1. Tanrı’nın katındaki tüm yasaları bildiğimize dair teolojik kibir 2. Doğa yasaları ile kendi içinde evrene dair her türlü bilgiye sahip olduğumuzu iddia eden bilimsel kibir.

Farz edelim ki “olağanüstü” olay, “tabiat kanunlarının kırılması” olsun, o zaman tabiat kanunlarıyla ne anlaşılacaktır? Doğa kanunları genel olarak şu şekilde açıklanmaya çalışılır:

“Natürel kanunlar, form olarak üniversal veya istatistikî olmak üzere iki şekilde düşünölmür. Evrensel kanunlar, ‘şu ve şu gibi şeyler her zaman böyle ve böyle yapar’ formunu taşırlar; istatistiksel kanunlar ise ‘şu ve şu gibi şeyler n% oranında böyle ve böyle yaparlar’ formundadır. Evrensel

5 Bkz. C. S. Lewis, *Miracles*, William Collins Sons and Co Ltd., Fourth Impression September, Glasgow, 1978, s. 59-65.

6 J. A. MacCulloch, “Miracles”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, V. VIII, T&T Clark Ltd., Edinburg, 1994, s. 686; R. Larmer, *Water into Wine: An Investigation of Concept of Miracle*, McGill Queen’s University Press, Montreal, 1996, s. 124.

kanunlar, vukû bulacak şeyi söyler, istatistiksel kanunlar ise muhtemelen vukû bulması gerekeni ifade eder. Evrensel kanunların çekici örnekleri Newton'un üç hareket kanunu ve çekim kanunudur. Bunlar birlikte belirli bir ilk düzen ve hıza sahip olan farklı hacimlerdeki nesnenin diğer düzenlere ve hızlara nasıl sebep olduklarını gösterir. Bu yüzden 18 yy. insanların çoğu, özellikle bilim adamları natürel kanunların; türlerin bütün olaylarını idare ettiğini, Evrenin önceki durumundan, onun sonraki durumunun ne olduğunu belirlediğine inandılar. 18 yy. dan 20. yy.'ın başlarına kadar birçok kişi, bütün doğa kanunlarının evrensel olduğunu düşünmüştür. Bu yy.da (20 yy.) Kuantum teorisinin bulunması sebebiyle; birçok bilim adamı, temel doğa kanunlarının istatistiksel yaklaşımlar olduğunu kabul etmeye başlamıştır. İstatistiksel yasalar 'şu tür şeyler, belirli bir olasılık ile şu tür şeyleri yaparlar' şeklindeki yasalar olup, foton, elektron ve mesonların nasıl davrandıklarını belirten yasalardır. Buna göre, bir fotonun ne yapacağı ile ilgili herhangi bir zorunluluk yoktur.”⁷

Görüldüğü üzere; tabiat kanunları, ister evrensel olsun, ister istatistikî olsun deneye dayanarak genellemelerde bulunan kanunlardır. Bu kanunlara tümevarımsal yolla ulaşılır ve bilimsel metodolojinin temelini teşkil ederler. Çünkü bilim özel olayları birleştirerek genel kanunlara ulaşmaya çalışır. Bilim, deney ve gözlemi temele alır; o, âlemde cereyan eden olayları, kendi meydana geliş şartlarının dışına çıkmadan olaylar arasındaki bağlantıları kurar ve bu bağlantılardan hareketle onların kanunlarını bulmaya, bulup kesinleştirdiği kanunlara dayanarak da, ileride yani gelecekte olacak olan olayların önceden bilinmesini sağlar.

Tabiat bilimlerindeki ilerlemeler, sadece “olağanüstü” kavramına yeni anlamlar yüklememiştir, aynı zamanda doğa kanunlarıyla “mükemmel uyum” arzedan mucize tanımlarının geliştirilmesine de yol açmıştır. Çoğu filozofa göre, bir bakıma “mükemmel uyumluluk” da “olağanüstüdür” ve bir mucizedir. R. Holland “mükemmel uyumluluk mucizesini” “olağanüstü rastlantı” kavramıyla açıklamaya çalışırken, D. Basinger, onu “ilâhî sebeplilik” çerçevesinde ele alır. Ona göre, bütün sebepsel açıklamaların bilimsel olmak zorunda olduğunun bilimsel bir dayanağı yoktur. Böyle bir gayretin, gözlenebilir oluşumların prensipte daha önceki ampirik sebepsel şartlara sahip olduğu tahmini üzerine dayandırıldığı gözlemlenmektedir. Fakat böyle bir tahmin yersizdir. Tanrı'nın var olmadığı veya Tanrı'nın evrendeki olaylara müdahale etmediği, eğer Tanrı varsa rasyonel birçok bireyin

7 R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 2-3.

memnuniyetini de ortadan kaldırmamış olur (doğaya müdahale olmadığı için). Böylece kutsal sebeplilik mantıksal bir imkân olarak devam eder. Şayet kutsal sebeplilik mantıksal bir imkân ise bazı olayların ampirik olmayan sebepsel şartlar içermesi de imkân dâhilindedir. İşte bu durumda bütün sebepsel açıklamaların bilimsel olmak zorunda olduğu iddia edilmeyebilir. Veya biz bütün sebepsel açıklamaların gerekli ve yeterli ampirik sebepsel şartlara dayandığını söyleyemeyiz... Basinger, burada tabiatüstü açıklamanın bilimsel açıklamanın yerini doldurduğunu söylemediğini, süpernatürel sebepliliğin de mümkünlüğüne işaret ettiğini belirtir. Şayet süpernatürel müdahale oluştursa bilimsel olmayan süpernatürel açıklama şekli ampirik olmayan ilgili sebepsel faktörlerle birleşebilir.⁸

Şayet “Olağanüstü” kavramı tabiat kanunlarının kırılmasıysa; bizim o zaman doğa kanunlarını bilmemiz de gerekecektir. Eğer biz bu konuda yetersizsek, aslında doğa kanununa uyan bir olayı “olağanüstü” olarak kabul edebiliriz. Aynı şekilde doğa kanunlarının ne olduğunun ortaya konulması da bilimsel bir araştırma meselesidir. Dolayısıyla biz, doğa kanunun kırılmasının ne olduğu hakkında her an hata yapabiliriz. Kısacası, bazı olayların ilgili nesnenin doğal gücünün ötesinde veya bazı oluşumların doğa kanunlarının kırılması olduğunu objektif olarak tahkik etmek oldukça zordur. Bu sebepten ötürü, sıradan insanların onun/mucizeler hakkındaki konuşmalar her zaman sübjektif bir anlam taşıyacaktır.

Mucize tanımını merkeze aldığımız R. Swinburne’ün “olağanüstülük” hakkındaki düşünceleri ise kısaca şöyledir: “Her ne kadar bu terim bazen sübjektif bir anlamda kullanılsa da, ben bu kullanımın yaygın bir kullanım olduğunu düşünmüyorum. Doğa kanunlarının kırılması olarak inanılan mucizenin, gerçekte doğa kanunlarıyla ilişkili olduğu gösteriliyorsa, ben onun bir mucize olmadığını söyleme eğilimindeyim.”⁹ Görüldüğü üzere Swinburne klasik teist anlayışın savunumunu yapmaktadır. Yani o, mucizeleri diğer olaylardan ayıran özelliğin, âdet üzere meydana gelen olaylara benzememesini bir şart olarak alma hususunda ısrar etmektedir. O, aynı zamanda tanımının diğer şartları yerine getirilmeden; sadece olağanüstülikle mucizenin açıklanamayacağı kanaatindedir. Çünkü teistlerin çoğunun kabul ettiği gibi bir olaya mucize denilebilmesi için onun *Tanrı* tarafından gerçekleştirilmiş bir olay olması gerekir.

8 David Basinger and Randall Basinger, *Philosophy and Miracle* (The Contemporary Debate), The Edwin Mellen Press, New York, 1986, s. 5-6.

9 R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, s.6.

Genelde olağanüstü olayları gerçekleştiren Tanrı'nın, teistin Tanrı'sı olduğu kabul edilir. Biz, aşırı rölativizmden kaçınarak, "Tanrı tarafından gerçekleştirilen olay"ın failinin en geniş anlamıyla klasik teizmin Tanrı'sı olduğunu meselenin sınırlandırılması açısından uygun buluyoruz. Şayet mucize, R. Swinburne'ün tanımladığı tarzda Tanrı tarafından gerçekleştirilen bir olaysa, mantıksal olarak klasik teizmin Tanrı'sı var olmadıkça veya var kabul edilmedikçe mucizelerin var olması imkânsızdır. Mucize olarak kabul edilmiş bir olayın tanımı, Tanrı'nın varlığını gerektirmesi sebebiyle, birçok teistin "Mucizeler Tanrı'nın varlığının kanıtıdır"¹⁰ argümanı da içi boş bir varsayım olacaktır. Kısacası tanımı gereği mucizeler O'nun varlığının kanıtı olamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığına inanılmadıkça "olağanüstü" türden olayların failinin Tanrı olduğu asla söylenemez. Hatta tanrı kavramı kabul edilse bile, bu "harkulade" olayın Tanrı tarafından gerçekleştirilmesi de düşünülmebilir ve böyle olayları başka amiller de yapabilir. Teist teologların birçoğunun da bu bağlamda Tanrı dışında başka varlıkların da mucizevî olayları yapabileceğini ifade ettikleri görülmektedir. Ama klasik Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman teologlara göre, "Mucizeleri yalnızca Tanrı gerçekleştirir".¹¹

Belirli olaylara sebep olan böyle bir varlığın olduğunu söylemenin anlamı nedir? Birçok teist, meydana gelen bütün olayların bir anlamda evreni yaratan Tanrı'nın fiilleri olduğuna inanmaktadır. Onlar, evrendeki sebepsel işleyişin kanunlarını koyan ve kudretiyle evrenin devamını sağlayan bir tanrıya inanmaktadır. Bu anlamda, bir çocuğun doğması veya bir orman yangınının veya fırtınanın Tanrı'nın fiilleri olduğu da söylenebilir.¹² Bununla birlikte birçok teist de –duaya cevap, hastalığa çare gibi– olayların var olduğuna inanmaktadır. Söz konusu olaylar, Tanrı doğrudan müdahalede bulunmuyorsa oluşan olaylar değildir veya en azından Tanrı, bu işaret edilen olaylarda kendisinin kurmuş olduğu genel sebepleri engellemiyor, ya da askıya almıyorsa oluşacak olaylar değildir. Kanaatimizce klasik teist, birinci argümanı kabul etmekle birlikte o, gerçekte ikinci argümanı yani Tanrı'nın olaylara doğrudan müdahalesini bir mucize olarak görmektedir.

10 B. R. Tilgman, *An Introduction to The Philosophy of Religion*, s. 56.

11 Bkz. David Basinger, *Philosophy and Miracle*, s. 82-85; J. Houston, *Reported Miracles (A Critique of Hume)*, p. 25; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s.136-142.

12 David Basinger, *Philosophy and Miracle*, p. 5; R. Swinburne, *Is There a God?*, s. 52.

Stephan Evans, böylesi bir durum için şunu söyler: “Ticari bir ifade kullanırsak; bu toptan satıştan ziyade perakende satmaya benzer.”¹³ Görülüyor ki, teist burada Tanrı’ya yeni bir *sıfat daba eklemektedir*. Buna kısaca, “Mucizeleri Gerçekleştirebilen Tanrı”¹⁴ diyebiliriz.

Fakat burada olayı gerçekleştiren varlık veya olayın öznesini belirlemenin bir ölçütü sunulmamaktadır. A türünden olağanüstü bir olayın failinin veya A’yı gerçekleştiren amilin ne olduğu konusunda teistler arasında bir ittifak yoktur. Tanrı’ya inanmayan veya ateistlerin A’nın olağanüstü bir olay olduğunu kabul etmeleri, A olayını gerçekleştiren amilin Tanrı olduğunu onamaları anlamına gelmemektedir. Gerçi ateistlerin neredeyse hepsi mucize kavramına inanmamaktadırlar, inansalar bile bu sadece olayın vukû bulduğunun kabulünden öteye gitmeyebilir. *Mantıksal açıdan olağanüstü olay bizzat Tanrı veya aşkın bir varlığın kanıtı olmamaktadır.*

Mucizenin sadece Tanrı tarafından gerçekleştirilen “olağanüstü” bir olay olduğuna değil, onun aynı zamanda dinî öneme sahip bir olay olduğuna da inanılmaktadır. Bu anlayışa göre, Tanrı, keyif olsun (Meselâ inat olsun diye küçük çocuğun oyuncak sepetini deviriyorsa) diye doğaya müdahale ediyorsa, bu olaylar mucize olarak tanımlanamazlar. Bir olayın mucize olabilmesi için onun dinî, kutsal ve “iyi” bir amaca/gayeye hizmet etmesi gerekir.¹⁵ Burada teistin, olağanüstü olayları daraltma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. O, tanımını netleştirmeye çalışmaktadır, fakat bu daraltma ve netleştirme çalışmalarının kendi içerisinde yeni problemler de çıkardığı görülmektedir. Meselâ dinî önemle ne kastedilmektedir? Bir şeyin dinî öneme sahip olduğu veya olmadığını belirlemenin ölçütü nedir? Bu ve benzeri sorular meselenin daha da muğlâk bir alana çekildiğinin ifadeleridir. Sorulara verilen cevaplar bizi sıklıkla sübjektivizme ve doktrinleri koruma çabası doğrultusunda fundamantalizme götürebilir.

Swinburne’ün ve klasik teist filozofların mucizelerin aynı zamanda dinî önemi haiz olaylar olarak görmeleri; karşımıza felsefî açıdan çözümlenmesi zor problemler çıkarmaktadır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: İnananlar tarafından kabul edilen mucizevî olayların bazılarında hiçbir dinî

13 C. Stephan Evans, *Philosophy of Religion Thinking about Faith*, InterVarsity Press, Illinois, 1985, s. 98

14 Charles Taliaferro, ‘Divine Power’, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishers, 1. Published, Massachusetts, 1998, s. 61.

15 R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 7-8.

inanç söz konusu değildir. Onlar dinî önemi haiz olmadıkları için mucize olarak kabul edilmeyecek midir? Yine dinî öneme sahiplik en geniş anlamıyla *ablaki iyi* ve insanların hayrı içinse; helakler, cezalar vb. olaylar nasıl açıklanacaktır? Şayet mucizeler bu bağlamda peygamberi ve onun doktrinini doğruluyor veya destekliyorsa bizim durumumuz ne olacaktır? Çünkü biz bu türden olaylara şahid olmadık.

Bilim Adamları ve Mucize

Bugün bilim adamlarının dine, özelde de mucizeler konusuna şu şekillerde yaklaştıkları gözlemlenmektedir:

- 1- Hangi durumda olursa olsun mucizelere inanmayanlar.
- 2- Bilim adamı olarak değil bir inanan olarak mucizeleri kabul edenler.
- 3- Bilim adamı olarak mucizelere inananlar, fakat mucizelerin imkânını bilimsel araştırma konusu yapmayanlar.
- 4- Bilim adamı olarak mucizelere inanıp, spesifik bir alanda mucizelerin olduğu iddiasını bilimsel olarak incelemeye çalışanlar.

Bilim adamlarının mucizeler problemine yaklaşımlarındaki farklılıkların temel sebebi, onların bilimsel araştırma ve mucizeye yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda bilimin mucizeleri açıklayamayacağını söyleyenler olduğu gibi mucizelerin bilimle doğrulanabileceğini iddia edenler de vardır. Mucizelerin açıklanamayacağını söyleyenler içerisinde mucizelere inanmayan kişiler kadar kimi zaman mucizelere inanan bilim adamları da bulunabilmektedir. Tartışmanın daraltılması için

A. Mucizelere inandığı hâlde bilimin mucizeleri açıklayamayacağı ve

b) Mucizeleri reddetmekle yetinmeyip onların aynı zamanda açıklanamayacağını iddia edenlerin görüşleri üzerinde durulacaktır:

A. Mucizelere İnanma Fakat Bilimin Mucizeleri Açıklayamayacağı Düşüncesi:

1) Mucizelere inanan birçok teist için natüralistik açıklama yeterli değildir; çünkü natüralistik açıklamayla fiziksel veya deneyle ulaşamadığımız şeylerin dışında bulunan gerçeklikler, dogmatik bir şekilde reddedilmiş olmaktadır. Burada natüralizmle kastedilen, fiziksel gerçekliklerin açıklanabileceği ve bunun dışındaki açıklamaların mümkün olmadığı inancıdır.

Süper natüralizm ise fiziksel gerçeklik kavramının aslında türetilmiş ve salt hakikati yansıtmadığını, hakikat olanın fiziksel gerçeklikten ziyade nihai gerçekliğe bağıntısıyla açıklanabileceği iddiasını taşır. Mumford'un da belirttiği üzere, natüralizm zaman ve mekân içerisinde bulunan şeylerin açıklanabileceği düşüncesine dayandığı için Tanrı'nın meydana getirdiği mucizeleri asla açıklayamamaktadır, çünkü teist, Tanrı'nın zamanın ve mekânın dışında olduğuna inanmaktadır.¹⁶ M. A. Boden ise gerek teist; gerekse katı pozitivist bilimci anlayışın mucizelerin açıklanabileceği/açıklanamayacağı hususundaki yaklaşımlarını dogmatik bulur. Ona göre, sadece teistin tutumu değil mucizelerin imkânsız olduğu veya bilimle mucizelerin doğrulanamayacağı düşüncesindeki pozitivist tavır da karşılıklı bir imanı yansıtmaktadır. Zira mucizelerin imkânsızlığı veya imkânı doğrulanamamaktadır. Bu konuda söylenenler bir inanç önermesi olmaktan öteye gitmemektedir.¹⁷

2) Bilim adamı, mucizelerin imkânını tartışırken bilimsel otonomluğun dışına çıkmaktadır. İnanan, mucizelerin bilim alanının dışında kalan bir konu olduğunu iddia edebilir. Dolayısıyla ona göre, mucizelerin gerçekleştiği veya gerçekleşmediği bilimin alanını aşan bir problemdir. O zaman doğa kanunlarının askıya alınmasıyla ifade edilen şey ne anlama gelmektedir? Doğa kanunları ve doğa, bilimin araştırma alanı değil midir? İnanan, bu sorular karşısında ya mucizelerin doğa kanunlarının bir kırılması olmadığını iddia edecek; ya da bugün doğa kanunu olarak kabul edilen şeyin yarın doğa kanunu olmayabileceğini söyleyecektir. Gerçekten de bilimsel gelişimin tarihine baktığımızda teistin böyle bir argümanı geliştirmesi tuhaf karşılanmamalıdır. Çünkü bir zamanlar atomun parçalanamayacağı düşüncesi bir doğa kanunu kabul edilirken, şimdi ise bilim atomun parçalanabileceğini kabul etmekte ve bunun bir doğa kanunu olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla teistin, "bilim doğa kanunlarıyla ne kastettiğinden pek o kadar emin değildir" önermesi, hâlâ mucizelerin imkânı bağlamında ciddi bir sorgulama olarak durmaktadır. Fakat bilimin belirli şartlar altında vukû bulacak kanunları ifade eden hipotezlerle iş görmeye çalıştığı unutulmamalıdır. Karşı bir örnek görmek, kanunun kırılması anlamına gelmez. Şayet doğa kanunları evrensel ve zorunlu kabul

16 S. Mumford, "Miracles: Metaphysics and Modality", *Religious Studies*, 37(2), 2001, s. 193.

17 M. A. Boden, "Miracles and Scientific Explanation", *Ration*, Vol. XI, 1969, s. 140.

edilirse mucizeler imkânsızdır, yok, eğer doğa kanunlarıyla istatistiksel yaklaşımları anlıyorsak, doğa kanununa uymayan olaylar nadir meydana gelen olaylar olarak kabul edilebilirler. Fakat o zaman bunlara mucize değil, tesadüf de denilebilir. Bir doğa kanunun yerini başka bir doğa kanununun alması, bilimsel metodolojinin dogmatik bir karakterde olmamasıyla alakalıdır. Çünkü bilimsel araştırma önyargıdan uzak, eleştirel, deneyci, kendi içerisinde tutarlı ve ilerlemecidir. Dolayısıyla bir doğa kanununu ortadan kaldıran şey, mucizeden ziyade, yeni bir doğa kanunu olduğundan burada bilimsel metodolojinin dışına çıkılmamaktadır. Yani, yeni doğa kanununu temellendirmek için yine deney ve gözlemden yararlanılmaktadır. Bilim adamı, mucizelere imkân sağlamaya çalışan teistin argümanına karşı bilimin otonomluğunu koruma gayreti içerisinde şunları söyleyebilir: “Bizler şayet bütün A’ların B’e olduğunu düşünüyorsak ve bir A’nın B olmadığı kabul ediliyorsa, burada doğa kanunumuzun kırılmasına gerek yoktur. Sadece kanunumuzda çok nadir meydana gelen bir olay vukû bulmuştur ve bunun da sebebi açıklanabilir. Dolayısıyla bu bir mucize değildir. Şayet onun mucize olduğu kabul edilmiş olsaydı bu açıklanamaz bir olay olurdu.”

3) Mucizeleri kabul etmek; önce bir tanrıyı hem de zatı olan bir tanrıyı kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla P. Vardy’nin de belirttiği üzere, mucizeler, Tanrı tarafından yapılan fiiller olarak kabul edildiği süreçte açıklanamaz olaylardır.¹⁸ Çünkü Tanrı, yani mucizeleri gerçekleştiren Tanrı, teist için zaman ve mekânın dışında/üzerinde bir varlıktır. Bilim ise zaman ve mekânın dışına çıkamadığından bilim ve bilim adamının mucizeler konusunda söyleyeceği şeyler elbette sınırlı olacaktır. Zira insan sınırlı olduğundan insan ürünü olan bilim de sınırlıdır ve bu yüzden bilim için mucizeler meselesi bir sır olarak kalmaya devam edecektir. Guy Robinson, böyle bir bakış açısından hareketle şunları söyler: “Bilim ve bilimsel teoriler sınırlı ise bilim ve bilim adamına düşen şey mucizelerin sınırlı şekilde keşfedilen şeylere benzemediğini söylemektir. Dolayısıyla sonuç olarak bilimin mevcut sınırlılığı içerisinde mucizeler açıklanamaz olarak durmaktadır.”¹⁹

Görüldüğü üzere, teist, Tanrı’nın âlemlerle münasebetini varoluşsal ve imanî bir boyutta açıklamaktadır. “O, kâinatı ve insanı yaratmıştır; yaratılan varlıklar sınırlıdır; Tanrı, bu evrende devamlı surette ameliyelerde

18 P. Vardy, *The Puzzle of God*, Collins Flame, London, 1990, s. 180.

19 David Basinger and Randall Basinger, *Philosophy and Miracle*, The Edwin Melen Press, New York, 1986, s. 67.

bulunur; fakat sınırlı olan insan, O'nun aşkınlığından dolayı bu gerçekleri kavrayamaz." Mutlak Varlık, insan tarafından asla kuşatılamayacağından veya kavranamayacağından, inanan kişi Tanrı'nın varlık âlemiyle ilişkisini tam olarak ortaya koyamayacaktır. Teist, insanın sınırlılığından dolayı meydana gelen olayları ya natürel şeylere; ya da süper-natürel şeylere bağlamaya çalışır. Birincisi bilimsel, ikincisi ise imanî veya fideist bir tutuma yönelişi ifade eder.

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

B. Mucizelere İnanmama ve Onların Açıklanamayacağı Düşüncesi:

1) Doğa kanunlarını, mucizelerin zıddıyla tanımlama gayreti içerisinde olan Ayer'e göre, mucizeler imkânsız ve açıklanamaz olaylardır. Doğa kanunlarının en önemli özelliklerinden biri, onların mucizelerin mantıksal olarak mümkün olmadığını ifade eden önermeler veya kanunlar oluşudur. Şayet bizler bilim ve doğa kanunu kabul ediyorsak mucizeleri, yok eğer mucizelerin meydana geldiğini kabul ediyorsak bilim ve doğa kanunu reddetmek zorundayız. Dolayısıyla ona göre, doğa kanunlarının

kırılması söz konusu değildir ve mucizeler yoktur. Olmayan bir şeyin de açıklaması ve doğrulanması yapılamaz. Görüldüğü üzere Ayer, gerçekliği bilimsel doğrulamaya bağlamakta bunun bir zorunluluk olduğunu iddia etmektedir. McKinnon ise Ayer'in bu yaklaşımının çok sınırlı bir kabul olduğunu düşünmekte ve ona cevaben şunu söylemektedir: "Bizler kesinlikle bir zorunluluk içerisinde değiliz. Neden pozitivist ve teist inanç arasına sıkışalım. Kanaatimce, hem mucizelere; hem de doğa kanununa inanmama hürriyetine sahibiz."²⁰

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

3) Bilgi ve inanma arasında bir ayrım yapan C. Lewis de mucizelerin açıklanamaz olaylar olduğunu düşünür. O, *Miracles* adlı kitabının önsözünde başından geçen bir olayın aktarımını yaptıktan sonra, mucizelerin bir iman konusu olduğunu iddia eder ve kendi adına böyle bir şeye inanmadığını belirtir. "Yaşamım boyunca sadece bir kere hayalet (ghost) gördüm. Bu hikâye hakkındaki ilginçlik, hayalet görmemden önce hayaletlere inanmayışımdı. Fakat onu gördükten sonra da; hâlâ hayaletlere inanmıyorum. Gördüğüm şeyin bir illüzyon veya sinir hücrelerimin bir oyunu olduğunu düşünüyorum. Görmek inanmak değildir." Görüldüğü üzere Lewis, mucizelerin tecrübeyle asla açıklanamayacağını, süper-natürel şeylerin varlığına inanmadan mucizelere inanılamayacağını iddia eder. Kısacası ona göre mucizeler bilimsel araştırma konusundan ziyade bir "iman" meselesidir.²²

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

21 D. Basinger, *Philosophy and Miracle*, s. 67.

22 C. S. Lewis, *Miracles*, s. 7.

Bilim ve mucizeleri karşı karşıya getirmek, inananları imancı bir alana itmeye zorlarken, bilim adamlarını ise mucizeler noktasında bir şey söylememeye yöneltmiştir. Artık günümüzde inananlar bile mucizeleri doğa kanunlarını kıran bir olay olarak kabul etme eğiliminde değildir; çünkü böylesi bir kabul bilimle karşı karşıya gelmek anlamına gelecektir. Bu yüzden, birçok teist filozof ve teolog; mucizeleri sembolik yaklaşımlar görmekte ve inançlarını güçlendirici metaforlar olarak kabul etmektedirler. J. Coillier'in de dediği gibi, şayet Tanrı, fiziksel kanunları kırmıyorsa; O'nun fiilleri evrenin işleyişi ve doğa kanunları sayesinde açıklanabilir. Yok, eğer böyle bir şey mümkün değilse Tanrı'nın fiillerinden bahsetmek imkânsızdır.²³ Söz konusu anlayış, birçok ortaçağ filozofu ve günümüz bilim adamları tarafından da savunulan bir yaklaşımdır. Meselâ; Thomas Aquinas, Tanrı'nın doğaya zıt bir şey yapmayacağına inanmakta ve kâinat-taki düzenliliğin nizam koyucu bir Aklın eseri olduğunu söylemektedir.²⁴ Kısacası Tanrı bir eliyle koyduğunu diğer eliyle yıkan bir Varlık değildir. Bir taraftan tasarımdan ve düzenlilikten Tanrı'nın varlığına taşacağız; diğer taraftan da düzenlilik ve tasarımı yıkmaya çalışacağız.

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

23 J. Coillier, "Against Miracles", *Question of Miracles*, Ed. R. Larmer, McGill-Queen's University Press, Montreal, s. 53.

24 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Ed. Anton C. Pegis, Random Hause, New York, Questions, 94, 5.

25 M. Aydın, *Din Felsefesi'*nden naklen, s. 282.

kullanmaktadır. Einstein, orada da kalmamakta, mucize olarak kabul ettiği tabiat kanunlarından veya kâinattaki düzenden Tanrı'ya sıçramaktadır.

Mucizelerin bilimle doğrulanabilirliği meselesi, bilimin otonomluğu ve metodolojisi düşünüldüğünde, en azından şu anda imkânsız gibi gözükmektedir. Teist, her ne kadar mucizelerin doğa kanunlarını kıran olaylar olmadığı(nın) kabulüne yanaşsa da, mucizeler Tanrı tarafından meydana getirilen olaylar olarak kabul edildiği sürece yani mucizelerin öznesi Tanrı kabul edildiği müddetçe bilim tarafından kanıtlanamaz gibi durmaktadır. En azından bilim, Tanrı'nın varlığını ve O'nun mucize olarak kabul edilen olayla ilişkisini kanıtlamadıkça bu mümkün gözükmemektedir. William Lane Craig'in doğa yasalarına natüralist ve zorunlukçu yaklaşanların, mucizelerin fiziksel olarak imkânsız olduğunu gösterebileceğini, fakat dinlerin, mucizelerin doğal nedenlerle gerçekleştiğini iddia etmediklerini, doğaüstü bir Gücün mucizeleri gerçekleştirdiğini savunduklarını, dolayısıyla da burada herhangi bir sorunun bulunmadığı ifadesi kanaatimizce tutarlı bir yaklaşımdır. Yani Craig'in de belirttiği gibi epistemolojik olarak teizmin Tanrı'sının varlığının mümkün olduğunu kabul edersek, mucizelerin varlığının da otomatik olarak mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Tersini düşünmek de pekâlâ mümkündür: Ateizmin doğruluğu rasyonel bir şekilde temellendirilebilirse, mucizelerin imkânsız olduğu da düşünülebilir. Bugün kuantum, izafiyet ve entropi teorileri merkezinde mucizelerin açıklanması çok düşük olasılıklarla da imkân dâhilinde olsa bile,²⁶ kanaatimizce, (birçok teist için memnun edici bir açıklama olmasa da) mucizeler mevcut bilimsel sınırlılık içerisinde kanıtlanabilir olaylar olmayıp hâlâ bir "iman" konusudurlar.

Bu bağlamda ünlü fizikçi Erwin Schrödinger'in ifadeleri meseleyi özetleyici mâhiyettedir: O, salt bilimsel dünyanın resminin oldukça eksik olduğunu düşünmektedir. Ona göre, bu resim bize bol miktarda gerçekçi bilgi sunmakta, bütün deneyimlerimizi muazzam derecede uyumlu bir düzen içerisinde bir araya getirmektedir, fakat kalbimize gerçekten de yakın olan, bizi gerçekten de ilgilendiren şeyler konusunda pek bir şey anlatmamaktadır: "Bilim...kırmızı ile mavi, acı ile tatlının yarattığı hisler, neşe ve keder duyguları hakkında tek bir kelime bile söyleyemez. Güzel ve çirkin, iyi veya kötü, Tanrı ile sonsuzluk hakkında hiçbir şey bilmez. Bilim, bazen bu alanlardaki soruları cevaplıyormuş gibi yapar, fakat verdiği cevaplar çoğunlukla o kadar saçmadır ki, bunları genellikle ciddiye almayız. Bilim,

26 Bkz. Caner Taslamam, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 121-161.

bizlerin de bir şekilde bir parçasını oluşturduğumuz, ait olduğumuz büyük Birlik söz konusu olduğunda da sessiz kalır. Bu büyük Birlik için günümüzde en yaygın biçimde kullanılan isim baş harfi büyük yazılan ‘Tanrı’ kelimesidir. Bilime genellikle ateistlik damgası vurulur. Söylediğimiz o kadar şeyden sonra bu hiç de şaşırtıcı olmasa gerek; eğer bilimin dünyaya dair çizdiği resim güzelliği, neşeyi, kederi kapsamıyorsa, eğer kişisellikten bilinçli olarak yoksun bırakılıyorsa, bu resmin, kendisini insan aklına sunan en yüce fikri kapsaması nasıl beklenebilir ki.”²⁷

Hume’cu Determinist Bilim Anlayışı ve Mucizeler Üzerine Kısa Bir Tahlil

Hume’un mucizelerin imkânıyla ilgili düşüncelerini iki başlık altında analiz ettiği söylenebilir: 1– Tecrübe ve deneye dayanan bilgimiz, tanıklığa dayalı olan şeylerden daha güvenilirdir. Yargılar üzerinde ortaya çıkabilecek tartışmaları çözmemize yarayan son ölçü daima deney ve gözlemdir. 2– Mucizeler tarihsel aktarımlara dayanır. Fakat tarihsel durumlar irdelendiğinde bu türden olayların hiçbir zaman meydana gelmediği gösterilebilir. Kanaatimizce birinci başlık Hume’un hakiki bilgi/bilimden ne anladığını gösterir. İkinci başlık ise tarihî aktarımların bir bilgi/bilim olmadığı, ancak olasılık olarak değerlendirilebileceğini ifade eder.

Hume, “Mucizeler Üzerine” adlı yazısına mucizeler hakkındaki bilgilerimizin *kaynağını* araştırmayla başlar. O, Tillotson’un “gerçek hazır bulunma” (*real presence*) teorisi içerisinde, mucizelerle ilgili bilgimizin neye dayandığını bulduğunu söyler. Bu teoriye göre, kutsal metinler, geleneğin otoritesi ve peygamberin ilâhî misyonunu destekleyen mucizeler *sadece* onları gözleriyle gören havarilerin *tanıklığına* dayanmaktadır. Hume’a göre, dinin (Hıristiyanlık) doğruluğu havarilerin tanıklığına dayandığı için duyuların garantisinden daha zayıftır. Mucizeleri gözlemleyenlerin aktarımları nesilden nesile geçtiği için böyle bir durum onların garantisini daha da zayıflatmıştır. “Gerçek hazır bulunma” doktrini Kutsal Kitaplar’da ve dinî akideler içerisinde açıkça ortaya konulmuş olsa bile duyularla çelişme hâlinindedir, dolayısıyla onu kabullenmek, doğru usavurma kurallarına zıt olmak demektir. Ona göre, olguya ait şeyler üzerinde hüküm yürüttüğümüz zaman tek yol göstericimiz bazen bizi hataya saptırma bile *deneydir*.²⁸

27 Erwin Schrödinger, *My View of the World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, s. 93.

28 Hume, *Human Understanding*, s.108-110.

Hume, mucizeyi, *Tanrı'nın özel bir istemi veya görünmeyen bir âminin devreye girmesiyle bir tabiat kanununun bozulması* şeklinde tanımlar.²⁹ Bu tanımında en önemli nokta Hume'un mucizeyi "tabiat kanunlarının bir ihlali" veya "kırılması" olarak düşünmesidir. İkinci olarak tabiat kanunlarını askıya alan gücün ya Tanrı; ya da görülmeyen bir fail olarak kabul edilmesidir.

Felsefe literatürü içerisinde Hume'un sebeplilik diye bilinen teorisinde, sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur, yani Hume, sebeplilikte zorunluluğu kabul etmemektedir. Fakat Hume, mucize problemine yaklaşırken tabiat kanunları kavramını kullanmakta ve mucizeyi tabiat kanunlarının bir kırılması olarak irdelemektedir, bu ise Hume felsefesi açısından bir paradoks gibidir. Hume, Kant'ı dogmatik uykularından uyandıran teorisinde tamamen deneye dayanarak, bir olayın diğer bir olayın meydana gelmesi için sebep olduğunu düşünmemize rağmen, birinin meydana gelmiş olmasının diğerinin meydana gelmesini *zorunlu* kılarmış gibi bir fikrin tecrübede herhangi bir temeli olmadığını söyler. O hâlde, mucizeler tabiat kanunu nasıl ihlal eder? Çünkü *tabiat kanunu* kabul edilen şey Hume'un genel felsefî tutumu açısından bir zorunluluk değildir. Şayet burada bir zorunluluktan bahsedemiyorsak mucizeler de tabiatta sıklıkla görülmeyen şeyler nevinden kabul edilebilirler. Hume, böyle bir sıkıntının kendi de farkındadır ve daha önce bahsettiğimiz, *kanıtı karşı daha güçlü kanıt* argümanını, bu yüzden benimsemiş olmalıdır. Onun ifadesiyle "bizler sıklıkla meydana gelen deneye itimat ederiz".

Hume, mucizelerle ilgili yazılarının hiçbirinde genel felsefî yaklaşımı dâhilinde mucizenin epistemolojik olarak imkânsız olduğunu söylememektedir. Ona göre, ancak geçmiş ve şimdinin gözlemi olabilir, geleceğin gözlemi olamaz; çünkü gözlem geçmiş ve şimdiye aittir. Şayet bir düzen veya düzenlilikten bahsedecek olursak, bu şimdiye kadar gözlemlenen bir alana aittir. Bu yüzden tabiat yasaları olarak kabul edilen yasalar gelecekte vukû bulacak şeyleri genelleştirerek söylüyorlarsa da; bunlar epistemolojik olarak ancak *olasılık* dâhilinde kabul edilebilirler.

Hume'un mucize tanımı birçok filozof tarafından eleştirilmiş ve Hume'un takipçileri tarafından da bu eleştirilere cevap verilmiştir. Meselâ;

29 Hume, *a.g.e.*, s. 113. Hume verdiği dipnotta mucizeyi şöyle tanımlar: "a Transgression of a Law of Nature by a particular Volition of the Deity, or by the Interposal of some invisible Agent". Hume, bu tanımı söz konusu esere 1750 yılında yani daha *sonra* eklemiştir. O kitabın *ilk orjinal metninde yoktur*. Daha geniş bilgi için bkz. R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles*, s. 169-170.

W. Paley, Hume'un mucize tanımının kendi içerisinde tutarsız ve çelişik olduğunu düşünür. Ona göre, "Tabiat kanununun ihlali" ifadesi kendi içerisinde çelişik bir önermedir. Eğer bir ihlal varsa, o zaman tabiat kanunundan bahsedilemez, çünkü ya bir tabiat kanunu vardır ve ihlal yoktur; ya da ihlal vardır tabiat kanunu yoktur. İkisinin bir araya getirilerek mucize tanımı içerisinde kullanılması boş bir çabadan başka bir şey değildir. Şayet yasanın bir istisnası varsa ve bu mucize olarak kabul edilen şeyse, o zaman tabiat kanunu olarak kabul edilen yasanın yeniden gözden geçirilmesi gerekir.³⁰ Hume, her şeyi genel ampirik kanunlarla açıklamaya çalışmakta ve bütün doğru açıklamaların ölçütü olarak deneyi kabul etmek suretiyle diğer açıklama türlerinin imkânı reddetmektedir. İşte bu bağlamda biri Hume'un tanımının dışında, meselâ mucizeyi teolojik bir açıklamayla, yani Tanrı'nın meydana getirdiği bir olay şeklinde kullanırsa ve tabiat kanunlarının kırılması anlamında ele almazsa Hume'un tanımı anlamını yitirmiş olur. Bu bağlamda, birçok teist filozofun, mucizelerin tabiat kanunlarının kırılması olmadığını düşündüğü açıktır. Meselâ; Trench, klasik Hıristiyan filozof ve teologların mucizelerin "contra naturam/doğaya aykırı" olduklarını söylemediklerini; onları "supra naturam/doğüstü" bir olay kabul ettiklerini söyler. Hatta Trench, mucizelerin moral dünyanın kanunları olduğunu iddia edenlerin bulunduğunu da belirtir. Dolayısıyla ona göre, Hume'un mucize tanımı doğru değildir.³¹ Hume takipçilerinden Newman, böyle bir sıkıntının farkında olarak, Hume'un tanımındaki tabiat kanunlarının kırılması anlamında olan "suspension" kavramını "inconsistent"(uyuşmama) terimiyle değiştirir ve mucizelerin tabiat kanunlarının "violent"i (ihlal/kırılma) şeklinde tanımlanmasının

30 J. Houston, *Reported Miracles A Critique of Hume*, s.128-9; Ayrıca bkz. Alastrair Mckinnon, "Miracle and Pradox", *American Philosophical Quarterly*, 1967, 4, s.309; C. L. Lewis, *Miracles*, s. 123.

31 Bkz. R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles*, s. 235-237. Trench'in söylediklerine tam anlamıyla katılmak mümkün değildir. Hıristiyan teolog ve filozoflar mucizeleri sadece 'supra naturam' şeklinde tanımlamamışlardır. Meselâ inanan bir filozof olduğu kabul edilen Locke, mucizeleri 'contra naturam' şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca Thomas Aquinas *Summa Contra Gentiles*'de mucizeleri tanımlamak için kendisinden önce kullanılan "conta naturam" kavramını eleştirmektedir. Kısacası Trench'in söylediği gibi 'contra naturam' kavramı kullanılmamış iddiası doğru değildir. Fakat o, Augustine, Anselm ve Aquinas'ı kastediyorsa onlar mucizeleri "contra naturam" olarak düşünmezler. Bkz. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, Chapter:100

gerekli olmadığını söyler.³² G.A. Kaufman da mucizelere inanmanın tabiat kanunlarının kırılmasına inanmak anlamına gelmediğini iddia eder ve Hume'un mucizeleri tanımlarken kullandığı "âmil" kavramının da insan kavramından çıkarılarak Tanrı'ya atfedildiğini belirtir.³³ Holland ise, Hume'un iddia ettiği gibi mucizelerin tabiat kanunlarının kırılması şeklinde anlaşılmayabileceğini, onların "mükemmel uyumluluk"la da ifade edilebileceğini düşünür. Ona göre, mucizeler tabiat kanunlarına uygun, onunla mükemmel uyumluluk arzeden olaylar şeklinde de tanımlanabilirler.³⁴

Hume'un mucize tanımına başka bir itiraz da teist birçok filozof tarafından ortaya konulan şu yaklaşımdır: Mucizenin faili veya amili olarak Tanrı ve görülmeyen varlıkları kabul etmek, aynı zamanda mucizenin bir sebebinin olduğunu söylemek anlamına gelir. Sebebini söylemekle de bir bakıma onun meydana gelişini açıklamış olursunuz, bu ise tanımlamanın çelişikliğini ortaya koyar. Burada anlatılmak isteneni açıklamakta yarar var: Bir şeyin sebebi varsa, o şeyin meydana gelişini de açıklamış olursunuz. Bir şeyi açıklamak da, onun meydana gelmesinin birtakım tabiat kanunlarıyla uyum içerisinde olduğunu göstermek demektir. Böyle bir durumda da bir yasanın ihlalden söz edilemez. Teolojik bir ifadeyle tabiat kanunlarını yaratan Tanrı, aynı zamanda mucizeleri gerçekleştiren Tanrı'dır. Bu yüzden teist filozoflara göre, Hume'un tanımı hem Tanrı'nın fail kabul edilmesi; hem de tabiat kanunlarının ihlalden/düzensizliğinden bahsedilmesi sebebiyle kendi içerisinde çelişiktir.³⁵

Hume epistemolojisine mucizeler bağlamında en büyük eleştiri, onun septisizminden de kaynaklanan bir *seçicilik* içerisinde olduğu iddiasıdır. Onun sık veya düzenli şekilde meydana gelen (daha doğrusu gelmiş olan)olguları nadir olarak meydana gelen olgulara tercih etmesi tam anlamıyla bir *seçiciliktir*. Burada seçicilik, Hume ne söylerse söylesin, tam anlamıyla keyfi bir tutumdur. Mucizelere inanma nasıl keyfi bir kabulse, ona

32 J. H. Newman, *Two Essays on Miracles*, Wipf & Stock Publishers, London, 1999, s. 4.

33 R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles*, s. 232.

34 R.F. Holland, "Miraculous", *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965, s.48; T. J. Mawson, "Miracles and Laws of Nature", *Religious Studies*, V. 37, Number 1, March 2001, s. 34-5.

35 J.L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, First Pub., Oxford, 1982, s. 18-9; Ayrıca bkz. Thomas Ash, *Does It Make Sense to Believe In Miracle?*, <http://www.bigissueground.com/atheistground/ash-miracles.shtml>

inanmama da keyfi bir kabul olmaktadır. Bazı filozoflara göre, Hume'un dar ampirik epistemolojisi veya onların tabiriyle natüralist epistemolojisi kesin bilginin ne olduğundan o kadar emin değildir. Tekil olguların gözlemlenmesiyle ve bu olguların tek tek kaydedilmesiyle yetinen bir bilimsel etkinlik olamaz.³⁶ Hatta Campbell, Hume'un tutumunun metafizik bir yaklaşım tarzı olduğu kanaatindedir. Şayet bu bir seçimse o, 'Ben nadir olanı seçiyorum veya seçebilirim arkadaşım' der ve Hume'un dogmatikliğine bir türlü anlam veremediğini ifade eder.³⁷

Mucizeler hususunda Hume'un takip ettiği epistemolojik yaklaşımı eleştirenlerin başında, onun çağdaşı Thomas Reid gelir. *Essays on Active Power of Human Mind* eserinde Reid, Hume'un mucizelerin imkânını tartışırken takındığı katı-epistemolojik yaklaşımın ahlaki yargılara da imkân sağlamadığı kanaatindedir. Ona göre, böyle bir epistemolojik anlayışla sadece mucizeler değil ahlaki da temellendirmek mümkün değildir. O, insanların özgür fiil yapabilme gücüne sahip olmaları dolayısıyla insan fiillerinin hiçbir şekilde ampirik kanunlarla kanıtlanamayacağına inanır. Çünkü fiil, özgür ahlaki amilden çıkar ve böyle bir şey "motive etme" kavramıyla açıklanamaz.³⁸

Hume'un şartlarına uyan mucizelerin var olduğu iddiasının mümkünlüğü çok zayıf bir ihtimaldir. Çünkü Hume'un mucizeler için söylediği "hiçbir çağda veya hiçbir ülkede asla gözlenmemiş" (*What has never been observed in any age or country*) şartının o kadar kolay yerine getirilebilir bir şey olmadığı açıktır. İşte bu yüzden Campbell, bu şartlara uyan bırakın bir mucizeyi, hiçbir şeyin gösterilemeyeceği kanaatindedir.³⁹ Dilthey, Locke ve Hume'un realist ampirik epistemolojisini dogmatik bulur. Ona göre, ampirik epistemoloji dogmatiktir çünkü tüm bilginin, deneyimin belirli bir tarzı şeklinde temellendirilebileceğine inanır. Onlar bilgiyi, duyum-tasarım ilişkisinin bir ürünü sayarlar, oysa onların kabul ettikleri deney kavramı, deneyimin sadece belirli bir tarzıdır, deneyimi tümüyle kapsamaz.

36 Bkz. Robyn Ferrell, *Genres of Philosophy*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2002, s. 47-8; George N. Schlesinger, "Miracles", *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Phip L. Quinn-Charles Taliaferro, Blackwell Pub., Oxford, 1997, s. 361.

37 R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles*, s. 181.

38 R.M. Burns, *a.g.e.*, s. 179.

39 R.M. Burns, *a.g.e.*, s. 218-9.

Vahiy Nesnesi ve Mucizeler: Bilimle Giderilemeyen Gerginlik

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

Vahiysel önermelerin hârikulâde olaylar ve mucizelerden bahsettiği reddedilemez bir gerçektir, özellikle de vahiysel önermeler, Tanrı'nın inanmayanlar için peygamberine mucizeler verdiğini bildirir. Şayet vahiysel bildirimler, mucizeler hakkında konuşuyorsa, vahyin mucizeleri doğruladığını söyleyebilir miyiz? Kanaatimizce son iki asra kadar inananların neredeyse hepsinin böyle düşündüğüne şüphe yoktur, fakat son dönemde pozitif bilimlerdeki ilerlemeler, mucizevî olaylara kuşkuyla bakılmasına yol açtığından vahiysel bildirimlerin mucizeler hususunda aktardığı şeylerin mitolojik ve sembolik hikâyeler olarak anlaşılmasına sebep olmuştur. Bazı bilim adamları, bilim adına bu türden olayların kabul edilmesinin mümkün olmadığını söylemiş ve mucizelerin insanların ipe sapa gelmez kuruntuları olduğunu iddia etmiştir. Son iki asırdır bilim ve din arasındaki çatışmanın merkezi konusunu, vahyin kozmik olaylar üzerine söylediği şeyler, özellikle de mucizeler oluşturmuştur. Kanaatimizce; bilim ve din arasındaki ilişki, olumlu veya olumsuz anlamda kaçınılmaz bir ilişkidir. Çünkü vahiy evrenin yaratılmasından, Tanrı'nın iş görmesinden ve mucizelerden bahsetmektedir, bilim de mucizelerin gerçekleştiği iddia edilen dış dünya üzerinde

çalışmaktadır; durum böyle olduğu sürece bir ilişkiden, hatta çatışmadan kaçabilmek mümkün değildir. İlişki ve çatışmanın nedeni, onların ortak şeyler hakkında konuşmalarıdır, şayet ortak şeyler üzerinde konuşulmasaydı, ikisi arasında bir ilişkisellikten ve çatışmadan bahsedilemezdi.

Bilim adamları üç büyük dinin bahsettiği helakleri ve mucizevî olayları anlamaya ve bilimsel bulgularla incelemeye çalışmıştır. Bu anlama ve bilimsel araştırma çabaları inanan açısından bakıldığında çoğu zaman negatif sonuçlar vermiştir. Meselâ; bilim adamları, vahiysel kaynakların Nuh tufanı hakkında söylediklerini bilimle açıklamanın imkânsız olduğu kanaatindedirler. “Amerika, Ağrı Dağı’ndan (veya Orta Doğu’daki başka dağdan) çok uzakta olmasına rağmen, aradaki ülkelerin hiçbirinde görülmeyen birçok hayvan türü burada yaşamaktadır. Bu hayvanlar, bunca uzak yoldan nasıl gelmişlerdir, üstelik türlerinden bir tekini bile geride bırakmamışlardır. Sadece, Amerika’ya has olan mikroskobik canlılar okyanusu nasıl geçmişlerdir? Başka bir güçlük de hayvan bilimin gelişmesiyle elde edilen, hayvan sayısından doğmuştur. Şimdi bu sayı iki milyonu bulmaktadır, her türden iki hayvanın gemiye alındığı göz önünde tutulunca, geminin biraz fazlaca büyük ve kalabalık olacağı kesindir. Birbirine düşman olan hayvanların, bu gemiye nasıl alındıkları da apayrı bir sorundur.”⁴⁰

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

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

40 Russell, *Religion and Science*, Signet Science Library Books, 4. Printing, New York, 1962, s. 65-66.

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

Yukarıda da belirtildiği üzere, son dönem teologlarının genel tavrı, vahiysel önermelerin bildirdiği mucizelerin sembolik ifadeler olduğu şeklindedir. Mucizelerin sembolik ifadeler olduğunu iddia edenlerin iki tür yaklaşım sergiledikleri görülür: Ya vahiysel bildirimlerin hepsi, ya da bazı vahiysel bildirimler semboliktir. Birinci yaklaşımı yani vahiysel önermelerin tamamen sembolik olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü “dini hakikatler sadece sembollerle ifade edilebilir” önermesinin doğru olabilmesi için en azından bu önermenin literal olması gerekecektir. Ayrıca böyle bir yaklaşımı savunmak vahiysel önermeleri anlama ve açıklama imkânını da ortadan kaldıracaktır. “Davut’un otuz yaşında kral olması, kardeşin nerede Hâbil ifadesi, İbrahim oğlunu kurban et emri” nereye kadar sembolize ederseniz edin; gerisinde literal bir anlam bulunduracaktır. Meselâ ben otuz yaşında kral olmadım ve bu önerme benden bahsetmemektedir, o yüzden Davut kim? Nerenin kralı? gibi soruların sorulması anlamsız değildir. Yine aynı şekilde “kurban” sembolik olarak kabul edilse de; Tanrı bana oğlumu kurban et dememektedir. Şayet böyle bir emir bana yapılmış olsa çok anlamsız olurdu, çünkü benim oğlum olmadığı gibi

çocuğum da yok. “İbrahim oğlunu kurban et” önermesinin gerisinde hiç mi literal gerçeklik bulunmamaktadır? İbrahim sembol müdür? Oğlu bir sembolün oğlu mudur? Bu kişiler ve olaylar insan tecrübesinin farkında oluşunun birer sembolik yansımaları mıdır? Şayet dinî önermelerin hepsi sembollerden ibaretse, inanmanın, Müslüman veya Hıristiyan olmanın, hatta Tanrı’yı inkâr etmenin anlamı nedir? Kanaatimizce böyle bir savunum içerisinde bunların kognitif hiçbir değeri yoktur.

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

tarafından kabul edilebilir olmadığı açıktır. Çünkü inanan, bir şeye şeksiz şüphesiz inanır, yani bir şey onun için akla uygun olduğu zaman literal, akla uymadığı zaman sembolik olamaz. O, bir inanan olarak; olaylara “fırsatçı” bir tavırla yaklaşamaz ve işime geldiği zaman inanırım, işime gelmediği zaman inanmam diyemez. Söz konusu düşünce, bilimsel metodolojiyle de uyumsuz, çünkü bilim, olaylara objektif yaklaşmayı gerektirir ve olay neyse, onu ortaya koyar. Belirli bir ön kabulü doğrulamak için gayret etmek ve o, bilimsel olarak doğrulanmadığı zaman bu şey semboliktir demek, bilimsel bir yaklaşım tarzı değildir.

Vahiysel Önergelerin Mucizeliği: Bilim ve Kur’an

Vahiysel önergelerin aktardığı mucizeler ile bilim arasındaki gerilim bugün de devam etmektedir, bununla birlikte birçok inanana göre, sadece vahyin bahsettiği mucizeler değil, bizzat vahiysel önergelerin kendisi bir mucize kabul edilmektedir. Vahyin mucizeleri desteklediği, hatta vahiysel bildirimlerin kendisinin bir mucize olduğu anlayışının en büyük savunucularının Müslümanlar ve Müslüman teologlar olduğuna şahid olunmaktadır. Onlara göre, en büyük mucize, vahiysel bildirimlerin toplandığı Kur’ân-ı Kerîm’dir. Mutezile, İbn Rüşd, Reşid Rıza, M. Abduh, Fazlurrahman vb. birçok teolojik ekol ve kişi, temel olarak Kur’an’ın yani vahyin en büyük mucize olduğu görüşünü benimser. Onlara göre, Kur’an mucizesi diğer mucize kabullerinde olduğu gibi, belirli bir zaman ve mekâna ait olmayıp, insanların sadece duyuşal hislerine seslenmez, o hissî bir mucize olduğu kadar aklî bir mucizedir. Kur’an dil, belagat, içerik, bütünlük, anlam, üslup vb. niteliklerinden dolayı mucizelerin en büyüğüdür. Kur’an, insanlara “افلا تعقلون” diyerek, Kendisine/Kur’an bakmalarını ve insanların Kendisinin bir benzerini getirmekten aciz olduğunu belirtir. Bu bir meydan okumadır ve sadece peygamberin çağdaşlarıyla sınırlı değildir, çünkü Kur’an’ın meydan okuyuşu bugün de geçerliliğini korumaktadır. Kur’an’ın insanlar tarafından bir benzerinin meydana getirilemeyeceği inancının gerisinde, “Kur’an, ne peygamber, ne de insan kelâmıdır, o Allah’ın (Allah’tan) kelâmıdır” düşüncesi bulunur.

Müslüman teologların bu inançlarına katılan İbn Rüşd, “Mucizelerin en açık olanı, olağanüstü niteliği, değneğin yılanı dönüşmesi gibi, başkalarından işitmek suretiyle iletilmiş olmayan Allah’ın yüce Kitabıdır. Onun mucize oluşu ancak bugün var olan ve kıyamete dek var olacak olan insanların duyum-algıları ve incelemeleri sayesinde anlaşılmuştur ve

anlaşılacaktır. Bu nedenle bu mucize, öteki mucizelere nazaran, çok daha üstündür.”⁴¹ der. Görüldüğü üzere, burada, vahiy veya peygamberliğin doğruluğunun kanıtı bizzat vahyin kendisi ve mucizenin doğruluğunun kanıtı da vahiy olmaktadır. Dolayısıyla da burada vahyin ispatı için vahyin dışında bir şeye müracaat edilmesine gerek kalmamakta, delil ile medlül, tanık ile dava bir arada toplandığı için delillerin en açığı olmaktadır. Müslümanlar, Hz. Muhammed’in (a.s.) peygamberliğine tanıklık eden en önemli mucizenin vahyedilen Kur’an olduğuna inanmakta, Kur’an’ın her dönemdeki insanların akıllarına seslenen bir mucize olduğunu kabul etmekte, hatta bu mucizenin diğer mucizelerden daha açık ve etkin olduğunu düşünmektedirler. Böyle bir düşüncenin ne anlama geldiği ve analitik olarak neleri barındırdığının açılması gerektiğini düşünüyoruz.

- 1) Kur’an’ın peygambere ait sözler bütünü olduğu kabul edilmemektedir. O, Tanrı’nın Kelâmı olup, peygamber de dâhil insanların hiçbirisi onun benzerini meydana getiremez.
- 2) Dolayısıyla Kur’an’ın peygamberin en büyük mucizesi olduğunu söylemek yanlıştır, çünkü o, Allah’ın Kelâmıdır ve Allah’ın meydana okumasıdır.
- 3) Şayet insanlar gerçekten Kur’an’ın benzerini meydana getirmekten acizlerse, neden onlara meydan okunmaktadır? Çünkü insanlar böyle bir şeyden acizlerse meydan okumaya ne gerek vardır? Şayet insanlar böyle bir şeyi yapmaktan acizlerse, bu insanların tabiatından mı? Yoksa Tanrı’nın onları böyle bir şey yapabilmekten alı koymasından mı (sarfe) kaynaklanmaktadır?
- 4) Bir şeyi, yine aynı şeyle delillendirmeye çalışma bir kanıtlama olarak kabul edilebilir mi?
- 5) Kur’an meydan okuyarak, “Hangi bakış tarzından olursanız olun gelin bana bakın, yine de benim bir benzerimi meydana getiremezsiniz” derken kendini risk altına atmış olmuyor mu? Bu vahyin her alana, yani biyolojiden tarihe, felsefeden müziğe, kendisini bir çalışma objesi olarak sunması demek değil midir?

İlk iki sorunun tahlili özellikle vahiy ve vahyin imkânı tartışmalarını beraberinde getireceğinden burada sadece son üç sorunun analizi yapılacaktır. Şayet insanlar Kur’an’ın benzerini meydana getirmekten acizlerse,

41 İbn Rüşd, *Tehâfut et-Tehâfut*, (trc. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Kırkambar Yay., İstanbul, 1998, s. 624.

Tanrı'nın onlara meydan okuması anlamsızdır. Bu yüzden insanlar, “onun benzerini biz de yapabiliriz” demiş olmalı ki, böyle bir meydan okuma gerçekleşmiştir. Bu noktada Müslüman teologların neredeyse hem fikir oldukları açıktır. Çünkü insanlar, benzer bir yeteneğe sahip olmasalar, Kur'an'ın belagat, anlam vb. yönlerden mucize olduğunu asla anlayamazlardı, hatta “anlama” mümkün olmazdı. Dolayısıyla Kur'an'ın insan sözü olduğu kabul edilmemesine rağmen, insana seslenmesinden dolayı en azından dilsel açıdan benzer şeylerin insanlar tarafından da söylenebileceği açıktır. Fakat sözün kaynağı birinde insan, diğerinde Tanrı kabul edildiği için, Kur'an her zaman insan kudretinin üzerinde olacaktır. Buraya kadar olan kısımda Müslüman teologlar arasında bir ihtilaf yoktur, ihtilaf insanların kudreti dâhilinde olan şeyleri yapmaktan Tanrı'nın onları men edip etmediği noktasında çıkmaktadır. Meselâ bazı Mutezilî teologlar, Kâdî Abdulcebbar, Eş'arî teologlar Cuveynî, F. Râzî ve literalist İbn Hazm gibi kişiler, Tanrı'nın insanları Kur'an'ın benzerini yapmaktan men ettiği görüşünü reddederler. Kâdî Abdulcebbar'a göre, insanlar Kur'an'ın benzerini meydana getirilmesi hususunda men edilmemiştir. O, bu bağlamda insanlar, Kur'an'ın benzerini meydana getirmekten şayet men edilmiş olsa, onların konuşmaktan da men edilmeleri gerekir ki, bu iddia doğru olamaz, çünkü bu doğru olmuş olsaydı, Kur'an'ın değil, insanların menedilmeleri bir mucize olur, Kur'an'ın hiçbir mucizevî özelliği kalmazdı der. Kâdî Abdulcebbar'a göre, böyle bir anlayış Kur'an'ın ruhuna da terstir, çünkü Kur'an “İns ve cin aralarında yardımlaşsalar da... benzerini meydana getiremezler” demektedir. “Yardımlaşma” kelimesi ise böyle bir kudret insanlar- da olmasa kullanılamayacak bir kavramdır, Allah “boşa” veya “boşluğa” konuşmaz.⁴²

Dördüncü soru, yani bir şeyin kanıtı yine aynı şey olabilir mi? sorusu, söz konusu şey “ap-açık” bir şeyse ve başka bir şeyle kanıtlanmasına ihtiyaç yoksa kendi kendisinin kanıtı olabilir. “Kur'an, doğruluğunu yine kendisi kanıtlar” ifadesi “A A'dır”, yani “Bekâr evli olamayandır” tarzında totolojik bir önermedir. Epistemolojik olarak 'A' apaçık ve doğru bir şeyse, totolojik ifadeler yeni bir bilgi vermese de, bu önerme yanlış bir kanıtlama tarzı değildir. Şayet siz A'nın hakikatini kabul ediyorsanız, “A A'dır” önermesinin hakikatini de kabul etmek zorundasınızdır. Fakat A'yı kabul etmiyorsanız, “A A'dır” tarzındaki bir önerme hiçbir şey ifade

42 Kâdî 'Abdulcebbar, el-Muğnî, (thk. Maḥmud Muḥammed Ḳâsım, ed. İbrâhîm Medkûr-Ṭâhâ Ḥuseyn), C. XVI, s. 322-323.

etmeyecektir. Dolayısıyla; Kur'an'ın Tanrı vahyi olduğunu kabul etmeyen biri için, "Kur'an'ın kendisi en büyük mucizedir" önermesini kabul etmesi mümkün değildir. Bu yüzden önce Kur'an'ın Tanrı vahyi olduğuna inanılması gerekir. İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi mütefekkirlerin, Kur'an apaçık bir delildir demelerinin gerisinde, "işte o, önünde incele, düşün, tart ve karar ver" düşüncesi olup, yani önce O'nu kabul et, sonrada O'ndaki mucize ve hikmeti gör anlayışı vardır. Meselâ İbn Rüşd böyle bir düşünceden hareketle Kur'an'ın mucize oluşunu sadece hissi/duyusal değil akli melekelerle bağlayarak bir iradî çaba olarak ele alır.

Görüldüğü üzere; ilk dört soruya verilen cevaplar son noktada Kur'an'ın insanların his ve idraklerine açık olmasından dolayı, Kur'an'ın kendisini bir araştırma konusu olarak sunmasıyla sonuçlanmaktadır. İnsanlar, Kur'an'ı araştırarak; her an onun mucizevî yönünü görebilirler. Kur'an'ın insanlara kendisini açması ve O'nun "benim âyetlerime bak" demesi, sadece insanlara meydan okumamak ta, aynı zamanda kendisini ve insanları da bir risk altına atmaktadır. Kur'an bir risk altındadır, çünkü insanlar onu anlamayabilir ve O'nun söylediklerini kabul etmeyebilirler. İnsan bir risk altındadır, çünkü o, sınırlarını zorlamak ve Kur'an'ın istediği şeyi "anlamak" zorundadır. Oysaki insan sınırlı bir varlık olup, bu hususta "o, ne kadar cahildir". Kur'an'ın meydan okuyuşu bugün de geçerlidir, O, insanlardan "kendilerine", "kâinata", "deveye", kısacası "âyetlerine" bakmasını söyler. Çünkü Kur'an, her şeyin yaratıcısının Tanrı ve yaratılmış varlıkların, varlıklarının devamını sağlayanın da O olduğunu belirtmekte, Kur'an âyetleri ile Kâinat Kitab'ı arasında bir tenakuzun olmadığını söylemektedir. Acaba bu bir meydan okuma mıdır? Ve Kur'an bir mucize midir? Böyle bir yaklaşım meydan okumadır, hatta meydan okumaların en büyüğüdür ve şayet bir mucize kabul edilecekse bu mucizelerin de en büyüğüdür. Çünkü mucizelerin en önemli özelliği onun bir benzerinin meydana getirilememesidir, Kur'an da kendisinin bir benzerinin meydana getirilemeyeceğini söylemektedir. Diğer mucizelerin benzeri gerçekleştirilememe özelliğine rağmen, Kur'an her dönem için geçerli bir meydan okuma, yani diğer mucizeler gibi belirli zaman ve mekân durumuna sınırlı olmadığından, mucizelerin en büyüğüdür. Fakat bunun kabul edilebilmesi için önce Tanrı'nın varlığına ve Kur'an'ın Tanrı tarafından vahyedildiğine inanılması gerekir.