BEYTULHIKME
An International Journal of Philosophy
Volume 2 Issue 2 December 2012

David Hume'da Mucize ve Nedensellik

MUSTAFA ÇEVİK

Doç. Dr. | Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü | 02040, Merkez, Adıyaman, Türkiye | mustafacevik02@hotmail.com

Özet: Bu yazıda kimi felsefi ve dini metinlerde yer alan mucize tanımının içerdiği sorunlar tartışılmaktadır. Tanımlamalar konusunda daha çok David Hume ve İslami kaynaklardan yararlanılmıştır. Mucizenin doğurduğu felsefi problemler iki başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan birincisi tarihsel bir olay olarak mucizenin imkânı, diğeri ise "doğa yasası" olarak mucizenin imkânıdır. Burada özellikle "yasa" ve "yasanın ihlali" terimleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hume, deney, mucize, nedensellik, doğa yasası.

Miracle and Causality in David Hume

MUSTAFA ÇEVİK

Assoc. Prof. | Adıyaman University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy | 02040, Merkez, Adıyaman, Turkey | mustafacevik02@hotmail.com

Abstract: In this paper it has been discussed the problems arise from the definition of miracle which take place in some religious and philosophical texts. The definitions particularly quoted from David Hume's texts and Islamic resources. The problems discussed in two titles. First problem is the possibility of miracle as a historical event. The other is the possibility of miracle as "the law of nature". Here we discussed particularly the "law" and the "violation of law".

Keywords: Hume, experiment, miracle, causality, natural law.

BEYTULHIKME An International Journal of Philosophy

Giriş: Mucize Kavramı Üzerine

Mucize kelimesi, Arapça kökenli olup a-c-z (ع-ج-ز) kökünden türemiştir. İnsanı hayrete düşüren aciz bırakan anlamına gelir. Batı dillerinde ise 'miracle' veya 'miraculum' kelimeleriyle karşılanır. Bu kelime Latince'de, hayret, şaşkınlık ve merak anlamlarına gelen '*mirari*' kelimesinden türetilmiştir. Mucize kavramı felsefi veya dini metinlerde ele alındığı şekliyle de buna yakın bir anlamda kullanılır. Örneğin Hume, mucizeyi, "doğa yasasının bir ihlali," şeklinde tanımlamıştır (1975: 114). Doğada sürekli gözlenen bir olayın bir nedenle ihlal edilmesi veya tersine işlemesi şeklinde kullanılmış olan mucize kavramı (Voltaire, 1972: 311), neredeyse bütün dini metinlerde benzer bir anlam içermektedir.

Bu benzerlik mucize kelimesinin hem sözcük, hem de terim anlamındadır. Hatta bu durum sözcük ve terim bağlamıyla sınırlı kalmayıp özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinlerde tarihsel bilgi bakımından da bir benzerlik teşkil etmektedir. Sözü edilen dinlerin kutsal metinlerinde kimi zaman aynı olaylar tarihte yaşanmış mucize örnekleri diye anlatılır. Terim bilimsel literatürde, böyle birbirine yakın kullanım şekillerine rağmen gündelik hayatta biraz daha farklı anlamlar içermektedir. Bununla birlikte mucize kelimesinin bütün kullanımlarında belli bir anlama vurgu yapıldığı gözlenebilir. O da şudur: Mucize kelimesi her zaman, şaşkınlık uyandıran, akıl almaz, şaşırtıcı, olağanüstü ve harikulade olay anlamında kullanılmaktadır. Ancak bütün bu olayların 'mucize' gibi tek bir kategoride ele alınması eksik bir isimlendirmedir. Örneğin bir araba kazasında herkes ölmesine rağmen savunmasız bir çocuğun sağ kalması veya deprem enkazında günler sonra sağ çıkarılan bir kimse, insanlar tarafından 'mucize eseri kurtuluş' şeklinde nitelendirilirken, Hz. Musa'nın asasını taşa vurmasıyla suların fışkırması şeklinde aktarılan olay da 'mucize' olarak nitelendirilebilmektedir. Oysa bu iki olay farklıdır. Birincisi daha sıkça karşılaşılabilen bir olay iken, ikincisi, biraz daha özel ve anlaşılması zor gibi görünmektedir. İlki doğal düzenin kendi içinde izah edilebilir. Ancak ikincisi doğal düzenin kendi işleyişi içinde izah edilemez gibi görünmektedir. Ayrıca ikincisine bir

dini anlam yüklenirken birincisinin genelde böyle bir anlamı olmadığı genel olarak söylenebilir. Burada üzerinde durulacak olan mucize olayı, Tanrı'nın eylemi şeklinde gözlenen veya gözlendiğine inanılan mucize şeklidir.

İslam kültüründe de mucize, yukarıda yapılan tanıma benzer şekilde, yani "bir doğa yasasının ihlal edilmesi" diye tanımlanır (Îcî, 1989: 339). Mucize sözcüğünü anlatmak için yine paralel bir anlam içeren *hâriku'l-âde* de kullanılır (Ebu'l-İzz, 1988: 65). Türkçede de *harikulade* şeklinde kullanılan bu kelimenin anlamı olağan olanın bozulmasıdır. Fakat öyle anlaşılıyor ki İslam kültüründe '*harik el-ade*' kavramı mucize ile sınırlı tutulmamıştır. Çünkü velilerin gösterdiği kerametler de *hâriku'l-âde* (âdeti veya alışılmış durumu yıkan) olaylar şeklinde kabul edilebilir. Hatta sihir ve büyü de bu şekildedir. Mucizenin tanımı için *doğa yasasının ihlali* fikrini esas aldığımız zaman mucize sadece peygamberler değil aynı zamanda peygamberlere karşı gelen kişiler tarafından da gösterilebilmektedir. Oysa teizmde Tanrı'nın evreni yönetiyor olması temel bir ilkedir. Bu nedenle söz konusu bu yasaları ihlal edecek olanın da yine Tanrı olması gerekir. En azından teizmde böyle bir inancın yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse peygamberlerin dışındaki bir takım insanlar tarafından gerçekleştirilen bu tür olaylar için söylenmesi mümkün iki şey vardır: Ya bu olayların doğa yasalarının bir ihlali olmadığını, bir göz yanıltması olduğunu söyleyeceğiz veya Allah'ın izniyle yapıldığını söyleyeceğiz. Mucize'nin dışında kalan bu tür *hâriku'l-âde* olayların varlığını inkâr edenler olmakla birlikte onu mucize gibi düşünenler de vardır (Akbulut, 1992: 39; Ebu'l-İzz, 1988: 339). Kerameti kabul edenlere göre nasıl ki mucize bir peygamberin kendi elçiliğini kanıtlaması için gerekliyse veli için de keramet gereklidir. Her ikisi de kendisine inanmayan kişileri ikna için Allah'ın desteğiyle gösterilen birer doğa yasası ihlali olarak kabul edilir.

İslam kültüründe, keramet gibi istidrac, büyü ve sihir de mucize gibi birer doğa yasası ihlali olarak görülmektedir. O zaman mucize ile sihir, büyü veya keramet arasında ne tür bir fark vardır? Bu soruya, sistematik İslam teolojisinin öncüsü sayılan Ebu Hanife şöyle cevap vermektedir:

> Peygamberler için mucizeler vardır. Evliyalar için de kerametler vardır. İblis, Fir'avn ve Deccal gibi Allah'ın düşmanlarına ait meydana gelen olağanüstü olaylara gelince, haberlerde belirtildiği üzere bu olaylar olmuştur ve olabilir de. Fakat biz onlara ne mucize ne de keramet diyemeyiz; ancak onların ihtiyaçlarının yerine gelmesidir deriz. Çünkü Hak Te'ala, düşmanlarının isteklerini, onlara istidrac anlamında ve onları cezalandırmak için yerine getirir. Böylece onlar da gururlanıp aldanarak azgınlık ve küfürlerini artırırlar. Bunların hepsi mümkündür ve caizdir (Ebu Hanife, 1984: 25).

Öyle görünüyor ki mucize ile keramet vs. arasındaki fark ne oluş şeklinde ne de oluşmasını sağlayandadır. Çünkü her ikisini de Allah'ın isteği ile oluşmaktadır ve her ikisinin de bir doğa yasasının ihlali olduğu düşünülmektedir (Ebu'l-İzz, 1988:335). Aradaki fark sadece oluşmasını isteyen kişidedir. Peygamber isterse mucize olur; veli isterse keramet; şeytan ve Firavun gibi asiler isterse istidrac olur. Aradaki tek fark budur. Oluş şekli açısından her üçü de bir doğa yasasının ihlali niteliğindedir. Bu durumda bir kişide gördüğümüz olayın keramet mi yoksa istidrac mı olduğunu bilmemiz için onu tanımamız gerekir. Nasıl tanıyacağız? Onun belirli kalıplar çerçevesinde yaşayıp yaşamadığına bakılır. Yani kişi, gerçek kimliğini ve inançlarını ustaca saklıyorsa bu durumda onun 'istidrac'ının keramet olmadığını bilme şansımız zayıf gibi görünmektedir.

Bu nedenle öyle görünüyor ki, mucize ile özdeş hale gelen '*doğal yasaların ihlali*' şeklindeki tanımın, *istidrac, sihir, büyü* ve *keramet* için de kullanılması, mucizenin tanımlama bakımından diğer olaylardan farkını ortaya koymayı zorlaştırmıştır. Çünkü hepsi doğal yasanın ihlali ve hepsi de Tanrı'nın müdahalesi ve izniyle oluşmaktadır diye inanılmaktadır. Tek farkı, olayın gerçekleşmesini isteyen kişinin durumudur. Kişinin iç dünyasındaki durumu ve inançları dışarıdan gözleyen tarafından tam olarak bilinemeyeceği için bu ayrımı net bir şekilde yapmak zor gibi görünmektedir. Ayrıca 'doğa yasası' ve 'ihlal' kavramlarının tanımlanmasında da bir netlik olmadığını ve bu iki kavramın da *a priori* olarak çelişkili olduklarını unutmamak gerekir.

Mucizenin Doğurduğu Felsefi Problemler

Mucize konusunda Hume'un yazdığı *Enquiry*'deki '*On Miracles*' isimli bölüm bu konuda en çok referansta bulunulan metinlerden biridir. Bunun en büyük nedeni Hume'un bir din felsefesi problemi olarak 'mucize' olayına sistematik eleştirilerde bulunmuş olmasıdır. Hume'un mucizeye ilişkin yazdığı bu metinde iki temel problem üzerinde durulmaktadır. Bunlardan ilki, bir *tarihsel problem* olarak *mucizenin imkânı,* diğeri de *doğa yasası* ve *ihlal kavramları*nın analizidir. Şimdi, mucize ile ilgili bu iki temel sorunun analizi üzerinde duralım.

Tarihsel Bir Olay Olarak Mucizenin İmkânı

Mucizenin bir tarihi olgu olarak aktarılmış olmasının akli temeli, çoğu din felsefecisi tarafından tartışılır. Esasen bu tartışmalar ileriki satırlarda da izah edileceği gibi, mucizenin imkânına karşı takınılmış bir dini tavırdan çok tarihsel bir olayın sonraki nesillere sağlıklı aktarılmasının imkanı çerçevesinde yapılan tartışmalardır. Nitekim Hume da, Tanrı'ya ait olan bir eylemin insan tarafından gözlenmesini bir felsefi problem olarak ele almaz. O, böyle bir olaya tanıklığın imkânı üzerinde durmayı tercih eder. Bu konuda Dr. Tillotson'un mucizenin gerçekleşmesine tanıklık eden kişi hakkındaki görüşünü aktarır. Dr. Tillotson'a göre "Hıristiyan dininin doğruluğu hakkındaki garantimiz, duyularımızın garantisinden daha zayıftır; çünkü söz konusu garanti dinimizin ilk mensuplarında bile, ikinciden daha üstün olmadığı gibi, kendilerinden sonraki nesle geçerken tamamen azalmış olacaktır. Oransal olarak daha zayıf olan bir garanti, daha sağlam birini asla yok edemez. Bu nedenle, tanıklık eski ve yeni Ahitler'de ne kadar açıkça ortaya konmuş olursa olsun, bu doktrini, kabul etmemiz, doğru akıl yürütme kurallarına tamamen zıt ve aykırı olur." (1975: 109).

"Hume'un ortaya koyduğu teze göre eğer mucizeyi ben görmüşsem makul veya akıllı insandan bana inanmasını beklememem gerekir." (Gaskin, 1988: 154). Çünkü zaten "başkalarının rivayetleri konusunda çoğu zaman tereddüt ederiz". Ona göre, "şahitliklere ve tarihçilere saygı göstermemizin nedeni, şahit-

lik ile realite arasında bir *a priori bağlantı* gördüğümüz için değil, onlar arasında bir uyum görmeye alışmış olmamızdan dolayıdır" ki, mucizelerle ilgili haberlerde *a priori* imkânından çok onların gerçeklikle olan uyumu gündeme gelir (Hume, 1975: 112-3). Hume'a göre tanıklık, bizim kendi tanıklığımız olmadıkça epistemolojik bir değeri ve anlamı yoktur. Bunu şöyle izah eder:

> İnsan şahitliğine otorite veren tek şey sadece deneydir. Ve bizi doğa yasalarından emin kılan da aynı deneydir. Öyleyse bu iki deney çeşidi zıt düştükleri zaman birini diğerinden arındırmaktan ve arta kalan güven ile de bu tarafa veya şu tarafa ait görüşü tutmaktan başka bir şey yapmayız. Öyleyse kural olarak şunu ortaya koyabiliriz: Hiçbir insan şahitliği, bir mucizeyi kanıtlamak ve onu, bu din sistemlerinden herhangi birinin gerçek temeli kılmak için yeter güce sahip bulunamaz (Hume, 1975: 127).

Dikkat edilirse Hume, mucizelerin asla olmadığını söylememektedir. Onun için, esas sorun mucizenin gerçekleşme imkânından çok, onun gerçekleştiğini ispatlamaktır. Bir başka deyişle mucize konusunda "Hume'un ilgilendiği temel sorun, mucizenin gerçekleşip gerçekleşmediği değil, gerçekleştiğinin ispat edilip edilemeyeceğidir." (Kılıç, 2000: 155). Tanıklık (testimony) üzerinde çok durmasının esas nedeni budur. Hume, mucizenin tarihte hiç gerçekleşmediğini veya gerçekleştiyse bile bunu insanların bu güne sağlıklı aktaramayacaklarını şu gerekçelerle iddia eder:

(1) Tarih boyunca güvenli bir grup tarafından aktarılan bir mucizenin olmaması. Güvenli grup ile Hume şunu kastetmektedir: (a) Sayısal derecede yeteri kadar çok; (b) kendilerinin bir hayale kapılmadıklarını bize sağlayacak kadar sağduyulu; (c) başkalarını kandırmak gayesini hedefleme yolunda hiçbir şüphe altında kalmayacak kadar açık dürüstlük sahibi; (d) yalancılıkları ve sahtekârlıkları ortaya çıktığında bundan fazla bir itibar kaybına uğrayacak kadar halk nezdinde saygın bir topluluk tarafından aktarılmış; (e) mucize haberini yalan çıkartmayacak kadar açık ve bilinen bir yerde olmuş olması.

(2) İnsan doğası güven vermeyen bir yapıya sahiptir. "Mucizeden çıkan

şaşma ve *merak* tutkusu kabul edilir bir duygu olduğu için bu olaylara inanmak için hissedilir bir eğilim verir." Bu nedenle, insan, bu tür haberleri duyduğunda hemen inanır. (3) Mucize haberlerinin çoğunun ilkel toplumlar tarafından aktarılması, her şeyin aslında insanın olağanüstülüğe olan merakından çıktığını göstermektedir. (4) Hume'a göre her dinin mucizesinin yanında diğer dinlerin mucizelerini yıkma girişimi de vardır. Örneğin Eski Roma, Türkiye (İslam dinini kastetmektedir), Siam ve Çin dinlerinin hepsinin birçok mucize barındırmasına rağmen sürekli birbirlerinin mucizelerinin temelini yıkmak için farklı mucizeler ortaya attıklarını söylemiştir (Hume, 1975: 116-21).

Bu son maddede saptanan durum aslında Hume'un ifade ettiği gibi mucizenin gerçekleşmediğine kanıt olamaz. Öncelikle mucizenin bütün dinlerde 'doğal yasanın ihlali' şeklinde bir tanımı olduğunu düşündüğümüzde bütün dinlerde mucizenin mümkün görüldüğü anlamı çıkar. Hume'un iddia ettiği gibi her dinin bir başka dindeki mucizeyi çürütmeye çalışması mucize haberlerinin gerçek olup olmadığı konusunda bir kanıt oluşturamaz. Bu durumun dinlerin bir çekişmesinden başka bir şey olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki bütün dinlerin böyle bir çekişme içinde olduğunu söylemek zordur. Mesela Nuh Tufanı ve Musa'nın Kızıl Deniz'i geçişi gibi bazı mucizeler İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi semavi dinler tarafından benzer şekilde kabul edilmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Hume, bütün bu karşı delillerine rağmen mucizeyi bir *doğa yasası ihlali* olarak imkânsız görmemektedir. Tanıklığa karşı getirilen bu delillerle mucize nakilcilerine tarihsel eleştiri yapılmıştır. Zaten Hume, kendisi bunu ifade etmektedir: "Tarihin bütün kayıtlarında böyle bir şeye rastlamak imkânsız olsa da, insan şahitliğinden, bir belge değeri kazanmış olan böyle bir mucizenin veya tabiatın doğal gelişmesinin bir ihlalinin mümkün olduğunu kabul ederim." (1975: 127). Bu durumda, Hume'un, bir doğa yasası ihlali olarak mucizeyi bu sayılan şartları taşıdığında mümkün gördüğü söylenebilir. Fakat burada bir başka sorun karşımıza çıkmaktadır. *Doğa yasası*. Mucize tanımında temel öğe olan '*doğa yasası*'nın açıklığa kavuşturulması gerekmekte-

dir. Doğa yasası nedir? Bir doğa yasası mümkün müdür? Eğer bir doğa yasası varsa, bu yasanın ihlali mümkün müdür?

Doğa Yasası ve Mucizenin İmkânı

Mucizeyi tanımlamak için kullanılan ve yaygın kabul gören "bir doğa yasasının ihlali" şeklindeki tanım problemli ve hatta tutarsız gibi görünmektedir (Hume, 1975: 115). Bu tanımda öncelikle 'doğa', 'yasa' ve 'ihlal' kelimelerinin anlam itibariyle açık olmadığı ilk bakışta görülebilir. 'Doğa' terimi ile ne kast edilir? Doğa filozofları denilen ilkçağ düşünürlerinin tartıştığı sorun doğanın işleyişini sağlayan etkin 'öz'ün ne olduğu sorunudur. O nedenle 'doğal' veya 'tabii' dediğimizde veya "eşyanın tabiatına aykırı" (doğasına aykırı) derken ne demek istiyoruz, bunun en azından çağrıştırdığı terimsel anlamı itibarıyla açıklığa kavuşturulması gerekir. Öyle görünüyor ki doğal veya tabii derken deterministik bir yapıdan bahsedilmektedir. Öyle ya eşyanın belirgin ve beklenen bir tabii işleyişi var ki onun tabiatına aykırılıktan bahsedilebilmektedir. Bir sürekli, belirlenmiş (deterministik) ve mekanist bir işleyişin kabulü söz konusudur bu isimlendirmede. Öyleyse denilebilir ki *doğal yasa* veya *doğa yasası* denince bir '*doğa*'dan bahsediyoruz. Aynı şekilde *doğal* veya *tabii* dediğimiz zaman da işleyen bir yasadan, bir *logos*tan bahsediyor gibiyiz.[1] Öyle görünüyor ki doğa veya yasa ile ihlal kelimeleri içerdiği anlam nedeniyle çelmektedir. Çünkü her şeyden önce yasa kavramı ile George I. Mavrodes'in ifadesiyle olması mümkün olan ve bir ihlal ile yok edilemeyen şey kast edilir (1985: 333).

Mucizeyi bu kavramlar ile tanımlamanın sakıncalı olduğunu söyleyenlerden biri J. Hick'tir. Ona göre, "Eğer mucize, tabiat yasasının bir ihlali diye tanımlanırsa biri *a priori* olarak mucizenin olmadığını söyleyebilir." (1963: 39). David Pailin de, mucizeyi "Tanrı'nın etkisi nedeniyle doğa yasalarına zıt olan

[1] Burada 'doğa'daki işleyişin ereksel mi mekaniksel mi olduğu tartışmasına girmeye gerek görülmemiştir. Felsefe tarihinde doğada bir sürekli işleyişin olup olmadığı, eğer varsa bu işleyişin amaçlı veya ilerlemeci mi yoksa döngüsel mi olduğu çok defa tartışma konusu edilmiştir. Doğa bilimlerinin temel konusu doğanın işleyişini yanı 'Logos'u anlamaya çalışmaktır. Burada bu tartışmaya gerek görülmedi. Doğa'ya ilişkin detayla tartışma için bkz. Collingwood, 1999.

bir olay" şeklinde tanımlanması durumunda 'doğa yasalarına zıt olma' ifadesinin problem olacağını söyler (1989: 130). Recep Kılıç da 'olağan' ve 'olağanüstü' olay çerçevesinde bu tanıma bir eleştiri getirir. Ona göre 'olağanüstü' olayı yani mucizeyi, tabiat yasalarından hareketle tanımlamanın bir takım zorlukları vardır. Çünkü gerçekte tabiat yasası olmadığı halde, bir şeyi tabiat yasası zannetmek mümkündür. Çünkü "bilimdeki gelişmelerden dolayı bilimde uzmanlaşmış insanlar bile gerçekte tabiat yasası olmadığı halde bir takım açık düzenlilikleri tabiat yasası zannedebilir" (2000: 140). Kılıç, Hume'un da bu yanılgıya düştüğünü kabul eder. Ona göre Hume, "mucizevî bir olayın lehindeki tarihi delilleri değerlendirirken, kendi zamanının tecrübesini temel ölçüt olarak almıştır... Yani çağındaki tecrübî bilgilerin 'imkansız' gördüğü mucize lehindeki delilleri, sorgulamadan inceleme dışında tutmuş, kendi dönemindeki bilgilerin 'imkansız' gördüğü şeyin, gerçekten imkansız olup olmadığını sormamıştır." (2000: 155).

T. Huxley, 'yasa-ihlal' ilişkisine benzer bir itirazda bulunur. Ona göre "mucizenin 'bir tabiat yasasının ihlali' diye tanımlanması gerçekte, olgular üzerinde doğrulanamayan dilin bir kullanımıdır (1879: 129). Bu nedenle, "eğer bir mucize bir doğa yasasının bir ihlali ise, bu ihlal Tanrı'nın müdahalesine bağlı olsun veya olmasın, bir mucize mantıksal anlamda imkânsızdır. Çünkü bir doğa yasası istisnasız düzenlilikten başka bir şey değildir." (Earman, 2000: 8).

Yasa fikrini zamana bağlı veya kabule bağlı göreli bir şey olarak da yorumlamak mümkündür. "Eğer tabiatın Yaratıcısı, her gün görmekte olduğumuz durumdan farklı bir şey geliştirmiş ise O bununla bir yasayı ihlal etmiş veya çiğnemiş sayılmaz. O doğanın düzeninden asla ayrılmış değildir. Sadece doğanın bildiğimiz düzeninden ayrılmıştır." Çünkü *doğa yasası* fikrimiz, doğada olup bitenlere ilişkin şimdiki gözlemlerimizden başka bir şey değildir (Hunt, 1996: 107). Mucizenin 'doğa yasasının bir ihlali' olarak tanımlanması biraz da 'yasa' terimine ne yüklendiğine bağlıdır. Örneğin, 'yasa'yı, "fikirlerimizin sübjektif birleşimine ait bir alışkanlığın eseri olan inanç" olarak kabul edersek, doğa, düzenli işleyişinin 'ihlal'ine nasıl engel olabilir ki?" (Orr, 1990: 210).

İşte bütün bu değerlendirmelere dayanarak mucizenin *tabiat yasalarının bir ihlali* diye tanımlamasının mucize için çok açık bir tanım olmadığı söylenebilir. Yasa kavramının içerdiği anlamın istisna kabul edip etmediği ve ihlal edildiğinde hala yasa olup olmadığı sorularını çağrıştırması bu tanımda en azından a priori olarak bir sorun olduğunu göstermektedir. Çünkü yukarıda da dediğimiz gibi, eğer bir yasa ihlal edilmiş ise o yasa bozulmuştur. Ve eğer bir yasa, bozulmuş ise artık o, yasa olmaktan da çıkmıştır. Ayrıca eğer bir ihlal var ise, o ihlalin ne anlam ifade ettiği, ihlalin süresi, sayısı ve geçerlilik oranı ile orantılıdır. Çünkü sürekli bir ihlal ise, o zaman neyin 'mucize' ve neyin 'ihlal' olduğunu belirlemek zor olacaktır. Çünkü artık bu durumda *mucize* veya *yasa* fikri zamana ve mekâna göre veya kişinin bilgi birikimine göre değişecektir.

Doğa yasasının geçmişte ihlal edildiğini söylemek ne derece başkasının deneyine dayalı zayıf bir çıkarımsa, aynı şekilde geçmişte böyle bir ihlalin yaşanmadığını söylemek de ciddi bir iddia olmaktan uzaktır. Doğa yasalarının hiçbir istisnası yoktur şeklindeki iddia doğa yasalarının geçmişteki işleyişini de kapsayan bir genellemedir. Böyle bir genelleme doğa yasasının/yasalarının geçmişini de gözlemiş olmayı gerektirir. Oysa bireysel anlamda böyle bir deney veya gözlem kimse için mümkün değildir. Dolayısıyla ya başkasının deneyimine ve gözlemine dayanarak yapılan bir genellemedir veya bir olgusal duruma ilişkin *a priori* bir genellemedir. Öyle görünüyor ki Hume'un da içine düştüğü bu yanlışlığın dayanağı, *a priori* bir genellemedir. Oysa Hume olgulara ilişkin *a priori* akıl yürütmenin hiçbir zaman sonuç vermeyeceğini söylemiştir. Buna rağmen tamamen olgusal durumlara ilişkin bir iddia olan mucize için *a priori* yanlışlama yöntemine başvurduğu görülmektedir. Oysa Hume'un bu konudaki ifadeleri oldukça açıktır: "Neden ve sonuca ilişkin olarak hiçbir şey '*a priori*' olarak kararlaştırılamaz... Soyut akıl yürütme, varlık veya olguya ilişkin herhangi bir şeyi sonuçlandıramaz." (Hume, 1964: 399). Hatta Hume "bir olguyu *a priori* kanıtlar getirerek anlatmaya ya da ispatlamaya kalkışmayı, apaçık bir saçmalık" olarak nitelemiştir (1947: 189).

Bir 'yasa'dan ve bir de bu yasayı bozan bir istisnai ihlalden bahsetmek nedensellik anlayışının doğa yasasıyla ilişkisini tartışmayı gerektirmektedir. Mesela Hume'un 'neden-sonuç' ilişkisine ve 'doğa yasası'na ilişkin söylediklerine bakıldığında bu iki konuda söylediklerinin uyuşmadıkları görülebilir. Hume'a göre neden ile sonuç arasında metafizik anlamda bir zorunlu bağ yoktur. Mesela çarpan bir bilardo topunun çarptığı ikinci topu harekete geçireceğine ilişkin akla dayalı bir çıkarımda bulunamayız. Veya "suyun akıcılığına ve saydamlığına bakarak bu varlığın kendisini boğabileceğini ateşin de aydınlığına bakarak bunun kendisini yakıp kül edeceği sonucuna varamazdı. Bunun gibi akıl ve idrakimiz de, tecrübelerimizin yardımı olmaksızın olguya ait şeyler hakkında, hiçbir zaman hiçbir yargıda bulunamazdı." (1947: 27). Su ile boğma arasındaki ilişki, suyu izlemiş olmamızdan ve bu izlenimlerimiz sonucunda su hakkında böyle bir fikre (idea) varmamızdan kaynaklanmaktadır. Yoksa su veya bilardo topu hakkında *a priori* olarak böyle fikirlerimiz yoktur. Her zaman aynı nedenin aynı sonucu doğuracağını düşünmemiz, Hume'a göre şöyle oluşmaktadır: Günlük yaşantıda neden ve sonucun sürekli art arda gelişi insan zihnine *zorunlu birliktelik* izlenimini dayatmıştır. Bu izlenim de daha sonra bir fikre dönüşmüştür. Oysa a priori olarak neden ile sonuç arasında bir zorunlu bağ yoktur.[2]

Nesnelerin oluşturduğu neden sonuç zinciri, Hume'a göre insana *birliktelik*, *bitişiklik* ve *ardıllıktan* başka bir bilgi vermez. Herhangi bir olayın ardından her zaman aynı olay oluyorsa bile, bu söz konusu olay olduğunda sonuç kabul edilen olayın olması gerektiği söylenemez. Böyle bir nedensellik inancı, geleceğin de tecrübe edilen geçmiş gibi olacağını düşündürür. Fakat bu sadece bir alışkanlıktır. Hume'a göre, "nedenler ve etkiler hakkındaki bütün akıl yürütmelerimizin alışkanlıktan başka hiç bir şeyden türemediği, inancın daha doğru olarak doğamızın zihin tarafının değil duyu tarafının bir sonucu olduğu yolundaki iddiamızın doğruluğu konusunda" bizi bilinçli kılar (1996: 183).

Nedenselliği alışkanlığı indirgemek neden-sonuç ilişkisine dayalı bilime

[2] David Hume'un epistemolojisi için bkz. Çevik, 2005.

de ciddi bir eleştiridir. Fakat bu konu üzerinde burada durulmayacaktır. Ancak doğa yasası konusunda Hume'un söylediklerine bakıldığında onun hiç de doğa yasası fikrine yabancı olmadığı görülebilmektedir. Mesela, mucize konusunda, Hume (1975: 126) "biz bu kadar doğal olan bir söylemi benimsemeyelim de, doğanın en sağlam belirtilmiş olan yasalarının mucize ile ihlal edildiğini mi kabul edelim?" derken, bir başka yerde doğa yasalarının, değişmez ve bükülmez (*inflexible*) bir yapıya sahip olduklarını söyler (1978: 533). Hume, *doğa yasaları* ve bu yasaları ihlal eden *mucize* karşı karşıya geldiklerinde tavrının şu olacağını söyler: "Ben tabiat yasalarının böyle sembolik bir ihlalini kabul etmektense, en olağanüstü olayların bile insanların tesadüfî yaşantılarından çıktıklarına inanırım." (1975: 112). Mucizeyi tanımlarken kullanılan, '*doğa yasalarının bir ihlali*' şeklinde bir tanım ile birlikte düşünüldüğünde doğal yasa ile nedensellik kuramlarının uzlaşan iki kavram olmadıkları açıkça görülmektedir. Eğer nedensellik fikri bir alışkanlığa dayalı bir yanlış *fikir*se, neden *doğa yasası* kesin bir realite gibi kabul edilmektedir? Bu durumda Hume'un kendi paradigmasını içinde pek tutarlı olmadığı söylenebilir. Şöyle ki nedensellik yasasını inkar etmekle, evrendeki neden sonuç ilişkisinin aslında bir yasa olmadığı kabul edilmiş olur. Buna rağmen eğer bir 'doğa yasası'nın varlığı kabul ediliyorsa bunun bir çelişki olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Mucize konusunda yapılan "bir doğa yasasının ihlali," düşüncesine dayanarak bir doğa yasasının var olduğu kabul edilirse bu durum akla kaçınılmaz olarak bazı sorular getirmektedir. Eğer bir doğa yasası varsa bu yasanın düzenleyicisi kimdir? Eğer bu yasanın belirleyicisi Tanrı'dır denirse o zaman bu yasanın ihlali (mucize) -ister kendiliğinden yapılsın isterse yasayı koyan tarafından yapılsın- Tanrı'nı gücünün mutlak olmadığını göstermez mi? Belki de yasa bizim için yasadır Tanrı için geçici düzenliliklerdir. Bu durumda biz yasa derken geçici olarak ihlal edilmeyen durumları kastedilmiş oluruz. Yani daha baskın bir güç veya yasa gelene kadar mevcut düzenliliğe yasa denmiş olur.

Bu durumda Hume'un nedensellik karşıtı kuramıyla doğa yasası kuramı

şu şekilde uzlaştırılabilir: Doğada neden ile sonuç arasında *a priori* bir zorunlu bağ yoktur. Fakat buna rağmen bir zorunlu bağ varmış gibi görünmesi neden ile sonucun sürekli peş peşe gelmesi ile birlikte zihnimizde öyle bir alışkanlık izlenimi vermektedir. Ancak bu ardışık durum başka bir gücün araya girmesiyle bozulabilir. Bir başka deyişle yasa görünümündeki durumlar ihlale açıktır. Çünkü neden ile sonuç arasında a priori bir zorunluluk yoktur. Bir zorunluluk olmaması, A nedeninin ardından sürekli B sonucunun gelmesinin mümkün bir durum olduğu, zorunlu bir durum olmadığı anlamına gelir. Bu da demektir ki A nedeninin ardından ~B (B olmayan) durumu gelebilir. Bu durumda gerçek bir ihlal değil alışık durumun geçici veya sürekli bir kopukluk yaşaması demektir.

Bu ihlali gerçekleştiren gücün ne olduğu önemlidir. Öyle görünüyor ki bu, doğal bir güç olamaz. Çünkü neden ile sonuç zaten doğaldır. Eğer bir başka doğal neden devreye girerse bu bir ihlal değil mevcut doğal düzenin devamı sayılır. Çünkü neden ile sonuç ilişkisinde alışık olduğumuz çekme-itme ilişkisi sadece yön değiştirmiş olur. Örneğin Adıyaman'da birinin İstanbul'daki birine sesini duyurması bin yıl önce mucize kabul edilebilirdi. Ancak bu gün teknolojik gelişmişlik ağızdan çıkan ses dalgasının oluşturduğu fiziksel *'neden'*i çok kısa bir sürede İstanbul'daki bir insanın kulak zarına bir *sonuç* olarak ulaştırabiliyor. Bu bir ihlal sayılmaz. Bütün teknik imkânları bu şekilde izah etmek mümkündür. Bu nedenle, mucize tanımında adı geçen ihlalin doğaüstü bir gücün iradesinin ihlali şeklinde kabul edilmemesi gerekmektedir. Hume'un yaptığı tanımda esasen buna dikkat edilmektedir. Hume, bu durumu "ya Tanrı'nın özel bir isteği veya görünmez bazı güçlerin araya girmesiyle bir tabiat yasasının ihlali," şeklinde tanımlamaktadır (1975: 115). Yani 'doğa yasalarının bir ihlali' Hume'a göre iki türlü mümkündür: (1) Ya "Tanrı'nın özel bir isteği"nin araya girmesiyle, veya, (2)"Görünmez bazı güçler"in araya girmesiyle ihlal olmaktadır. Neden sonuç ilişkisinin ihlali doğal olmayan bir zorlayıcı neden tarafından yapılmaktadır. Çünkü eğer doğal olsaydı zaten gözlenirdi. Bir doğal yasa doğal güçler tarafından ihlal edilemez. Bir doğa yasasının bozulması teorik anlamda doğal olmayan bir nedeni gerektirir. Öyleyse mucizeyi *doğa yasasının ihlali* şeklinde kabul et-

mek aynı zamanda doğaüstü nedenlerin doğal durumları etkilediklerini kabul etmeyi de gerektirir.

Kaynaklar

Akbulut, A. (1992). *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Dağıtım.

Çevik, M. (2005). *David Hume'un Bilgi Kuramı*. Ankara: İlahiyat Yayınları.

Earman, J. (2000). *Hume's Object Failure: The Argument Against Miracles*. Oxford: Oxford University.

Ebu Hanife (1984). *Fıkh-ı Ekber*. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği.

Ebu'l-İzz (1988). *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî.

Gaskin, J.C.A. (1988). *Hume's Philosphy of Religion*. New Jersey: Humanities Press Int.

Hick, J. (1963). *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, Inc.

Hume, D. (1947). *Dialogues Concerning Natural Religion* (ed. N.K. Smith). London: Thomas Nelson & Sons.

Hume, D. (1975). *Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (ed. L.A. Selby-Bigge). Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (1964). *Essays Moral, Political and Literary* (eds. T.H. Green & T.H. Grose). London.

Hume, D. (1978). *Treatise of Human Nature* (ed. L.A. Selby-Bigge). Oxford: Clarendon Press.

Hunt, J. (1996). David Hume. *Hume on Natural Religion*. (ed. S. Tweyman). Bristol: Thoemmes Press.

Huxley, T. (1879). *Hume*. New York: Harper & Brothers.

Îcî, A. (1989). *El-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub.

Kılıç, R. (2000). *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.

Mavrodes, G.I. (1985). Miracles and the Laws of Nature. *Faith and Philosophy*, 2(4).

Orr, J. (1990). *David Hume and His Influence on Philosophy and Theology*. Bristol: Thoemmes Press.

Pailin, D. (1989). *Groundwork of Philosophy of Religion*. London: Epworth Press.

Voltaire (1972). *Philosophical Dictionary* (ed. T. Besterman). London: Penguin Books.

