

TEVHİD

<"xml encoding="UTF-8?">

Bilimsel Açıdan Din Konusunda Araştırma Yapmak Doğru Mudur?

Din hususunda herhangi bir araştırmaya girip, dinsel kavramların ret veya kabulünden önce, çözülmesi gereken diğer bir sorun da, bu konuda yapılacak araştırma ve tartışmanın doğru olup olmadığıdır.

Şöyle ki, son zamanlarda bazı filozoflar, insanın ancak deney ve gözlem yoluyla elde edilebilen gerçekler üzerinde bilim ve deneye dayanarak araştırma yapabileceğini, felsefenin konusunun da doğa olduğunu ve doğa dışı kalan deney ve gözlem yoluyla araştırılması imkansız olan yaratıcı vb.

gibi kavramlar üzerinde araştırma yapıp, tartışmanın insan kudreti dahilinde olmadığını, dolayısıyla bu gibi araştırmaların yanlış ve yararsız olduğunu ileri sürmekteler.

İnsan zihnindeki bütün kavramların duyular aracılığıyla doğduğunu, yani düşüncelerin temelinin doğa olduğunu ve verdiğimiz bütün hükümlerde yanlış ve doğruyu ayırt etmekte kullanabileceğimiz tek ölçeğin deney ve gözlem olduğunu kaydeden (genellikle pozitivist olan) bu filozoflara göre, doğa dışı olan yaratıcı vb. gibi kavramlar, duyular aracılığıyla algılanamadığı gibi,

onlar hakkında vereceğimiz herhangi bir hüküm üzerinde de, bir deney veya gözlem yapılamayacağından dolayı, onlar hakkında araştırma yapmak ve görüş belirtmek yanlış ve boş bir işle iştigalden başka bir şey değildir.

Onlar ayrıca asırlarca bu konuda uğraşan Metafizik felsefesinin de boş sözler yığınınından başka bir şey olmadığını ileri sürüyorlar. Onların başında pozitivistin babası olan ünlü Fransız filozofu Auguste Comte (1798 – 1857) gelmektedir.

Auguste Comte'e göre; "biz ancak fenomenleri bilebiliriz fenomen konusundaki bilgimiz de mutlak değildir. Sadece rölattiftir. Bir olayın özünü (gerçek nedenini) arayıp sormanın anlamı yoktur.

Biz ancak bu olayın ardarda geliş (succession) ve benzerlik (resemblance) bakımından öteki olaylarla olan ilişkilerinin (relation) ne olduğunu sorabiliriz.

Böyle bir sorunun da anlamı vardır. Değişmez (constant) olan bu ilişkilerden benzerlik bakımından bir olanlarına kavramlar, ardarda geliş bakımından bir olanlarına da (fenomenlerin kanunları) deriz.

Bütün bilimsel bilginin anlamı da fenomenleri önceden bildirmektir. "Savoir pour: Bilmek önceden bilmek içindir" şimdi, (pozitivizmin) gördüğü veya göreceği iş bilimsel bilginin bu anlamını kavrayıp ona göre davranmaktır. Bu amaca uymayan bütün (teolojik ve metafizik) öğeleri bilimsel bilgidan uzaklaştırmaktır."

Auguste Comte'e göre; "insan bu fıkre, üç aşamada ulaşmıştır: 1. Teolojik dönem: Bu dönemde insanlar olay ve olguları canlı yaratıkların yürüttüğüne inanmaktadır.

2. Metafizik dönem: Bu dönemde de tanrılar yerlerini soyut kanunlara terk ediyor. 3. Ve son dönemse, kendisinin savunduğu pozitif dönemdir ki, bu dönemde de soyut kanunların yerini fenomenler kanunu almıştır." Bu görüşün savunucularından biri de Harbert Spencer'dir.

"Spencer bilgiyi, objelerin karşılaştırılarak bunlar arasında bağlantı kurulması şeklinde anlar. Dolayısıyla her şeyin kaynağı olarak tasarlanan "kuvvet"i(evrenin son temelini), mutlak bilinmez sayar.

Mekan, zaman, hareket, kuvvet, bilinç ve kişilik gibi kavramlarımız deneyin sınırlı ve rölattif dünyasında kaldıkça açıktırlar ve işe yararlar. Ama bunları, mutlak bir varlıkla bağlantılı kavramlar olarak kullanmaya kalkarsak, çelişkiye düşeriz. Biz ancak sonlu ve sınırlı olanı bilebiliriz." (24)

Böylece pozitif felsefe, yalnız doğru kılavuz saydığı his ve deneyin kendisine gösterdiği yolu ve çizdiği sınırı görebiliyor ve haklı olarak bu sınırdan öteye geçmeye hakkı olmadığını itiraf ederek

o konularda susmayı tercih ediyor.

Doğrusu da budur; eğer araştırmada elimizdeki imkan yalnız bu ise, buradan maddeyi geçip yaratıcıyı arayamayız. Çünkü yaratıcıyı, ne en modern elektronik cihazlarla donatılmış laboratuarlarda bulabiliriz,

ne de en modern teleskoplarla gözleyebiliriz. Fakat işin ilginç yanı şu ki; materyalist felsefenin, düşünce ve ölçüsü konusunda pozitif felsefeyle birleşmesine rağmen (25) (yani,

düşüncenin yalnız duyuların doğadan bize ulaştırdığı kavramlar olduğunu ve bilgilerimizin doğrusunu yanlışından ayırmada elimizdeki tek ölçünün deney ve gözlem olduğunu ileri sürmesine rağmen), kendilerini materyalist kabul edenlerin, bazen sınırlarını aşarak doğa üstü konular üzerinde de görüş belirttiklerini görüyoruz.(26)

Konunun açık ve kolay kavranılır hale gelmesi için, üzerinde biraz etraflı durmamızın zorunlu olduğu görüşündeyiz. İnsan zihnindeki bilinç iki kısımdır:

a) Tasarım (tasavvur): Herhangi bir hüküm taşımayan bilgi, örneğin, yalnız insan kelimesinin zihinde doğurduğu bilgi,

b) Tasdik: Bir hüküm taşıyan bilgi, örneğin, "Yeryüzü küre şeklindedir" cümlesinin zihinde doğurduğu bilgi.

Felsefe tarihinde bilgi meselesi geniş tartışmalara sahne olmuştur. Özellikle de son zamanlarda bilginin nereden kaynaklandığı, sınırının ne olduğu ve ne kadar güvenilir olduğu felsefenin başlıca konusunu teşkil etmektedir.

Bu arada bilginin kaynağının ne olduğu, başka bir deyimle insanoğlunun, kendi akli dünyasını nasıl yarattığı konusunda çeşitli cevaplar verilmiş, farklı teoriler ortaya atılmıştır. Biz ilk önce basit kavramlardan ibaret olan tasarım konusunu ele alacağız. İnsan bilgisinin kaynağı konusunda ortaya atılan teorileri şöyle sıralayabiliriz:

TASARIM

1-Platon'un İdealar Teorisi (İdealizm)

Bu teoriyi kısaca şöyle özetleyebiliriz: Biz gerçeri bilgiyi duyular aracılığıyla elde ediyoruz, fakat bu gerçeri bilgi değildir. Gerçeri bilgiye bu yolla ulaşılmaz.

Biz bu yol ile ancak gerçeri alemin gölgelerini bilebiliriz, gerçeri alemin kendisini değil. Platon'a göre; iki alem vardır. Biri Musül (İdealar) denen gerçeri ve sabit alem;

diğeri ise, gerçeri alemin gölgesi olan şimdi içinde yaşadığımız alem. Biz, bir mağarada arkası ışığa karşı zincirle bağlanmış, hiçbir şey bilmeyen insanlara benzeriz.

Nasıl ki, ışığın önünden bir varlık geçtiğinde, o insanlar o varlığın kendisini görmedikleri için, mağaraya yansıyan gölgesini gerçeri varlık sanıyorlarsa, biz de gerçeri alem olan Musül (İdealar) alemini idrak edemediğimiz için,

algıladığımız gölge alemini (bu dünyayı) gerçeri sanıyoruz. Halbuki bunlar gerçeri değildir, gerçeri bilgi Musül (İdealar) bilgisi ve gerçeri filozof da bu eşitliği bozarak,

Musül (İdealar) aleminin gerçeriğini anlayan filozoftur. Yine, Platon'a göre; ruhumuz bedenimizle birleşmeden önce Musül (İdealar) alemindeyken bütün o gerçeri biliyordu, dünyaya geldiği sırada onları unuttuysa da, bu dünyada onların gölgelerini gördükçe, o hakikatleri anımsayarak tekrar bilgi ediniyor. (27)

2-Akılcı Görüş (Rasyonalizm)

Bu görüşü de kısaca şöyle özetleyebiliriz: Bilincimiz iki kısımdır: Algılar yoluyla zihinde doğanlar ve zihinde önceden varolan (apirior), yaratılıştan gelen bilinç.

Zihin bu ikinci grup düşünceleri hiçbir aracı olmaksızın kendisi doğurmaktadır. Faraza duyularla algıladığımız bilinçlerimiz olmasaydı, yine onlar olacaktı. Yaratıcı düşüncesi de bunlardan biridir. Bu görüşü savunanların başında -aralarında ihtilaf olmakla birlikte-, Descartes ve Kant gelmektedir. (28)

3-Ampirist Görüş (Ampirizm)

Akılçıların, "doğuştan vardır" dedikleri tasarımları inkar eden ampirist görüşe göre, insan zihni yazılmamış bir beyaz kağıt gibidir. Akılçıların görüşlerinin aksine,

onda hiçbir şey yoktur. Ondaki tasarımlar, sonradan duyular aracılığıyla dış alemden işlenmiştir.

Ampiristlerin başında ünlü İngiliz filozofu John Lock gelmektedir. (29)

Ayrıca; "İnsanların varlıklarını belirleyen onların bilinçleri değil, tersine onların bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıktır" (30) ilkesini savunan, başka bir deyimle de; "zihni dünya, gerçek dünyanın yansımasıdır" diyen materyalistler de, ampirizmi takip etmişlerdir.

Materyalistler, "her şeyden önce varlık ile düşünce arasında, madde ile ruh arasında belli bir ilişkinin varolduğunu öne sürerler." Onlara göre; "ilk gerçek, ilk şey maddedir ve ruh ise ikinci gerçektir,

sonradan gelendir, maddeye bağımlıdır." Şu halde, materyalistlere göre, "dünyayı ve maddeyi yaratan Tanrı, ya da ruh değil, ruhu yaratan dünyadır, maddedir, doğadır.

Ruhun kendisi maddenin üstün bir ürününden başka bir şey değildir." Dolayısıyla, "düşünme insana nereden gelir?" diye sorulduğunda materyalistler: "İnsan düşünüyor çünkü onun bir beyni vardır ve düşünme beynin ürünüdür" diye cevap verirler. Onlara göre maddesiz, cisimsiz düşünce olamaz. (31)

4- İntiza Görüşü

Bu görüş de, bilincin zihinde doğuştan varolmadığı görüşünde ampiristlerle birleşmesine rağmen, ampirizme de karşı çıkarak, tüm bilincin duyular yoluyla doğmadığını öne sürüyor.

Kurucusunun Aristoteles olduğu söylenen ve genellikle İslam filozoflarının da kabul ettikleri ve geliştirdikleri bu görüşe göre; zihnimizdeki kavramlar iki kısımdır:

1-Deney ve gözlem, kısacası duyular yoluyla zihinde oluşan ve tasavvur-i evveliye denilen kavramlar. Örneğin; sıcaklık, soğukluk, insan, hayvan ve benzeri kavramlar ki; biz, onları duyularımızla algıladığımız için biliyoruz

2- Zihnin, duyular aracılığıyla elde ettiği kavramlara sahip olduktan sonra, onları temel alarak

onlardan türettiği (intiza ettiği), duyular yoluyla algılanamayan felsefede kullanılan tasavvur-i saneviyye dedikleri kavramlar.

İslam filozoflarına göre, ruh mücerret (soyut) olduğundan, (32) onun kendi zatından çeşitli kavramlar doğurması mümkün değildir. Çünkü mücerret olandan çokluk türemez.

İslam filozofları, ruhun mücerret olduğunu belirttikten sonra, neden ve sonuç arasında olan sinhiyet (benzerlik) şartına dayanarak, ruhun kendisinden çeşitli kavramları türetmeyeceği ve buradan da ruhun doğuştan herhangi bir kavrama sahip olmadığı sonucuna varırlar. (33)

İslam filozofları devamla, kavramların tümünün duyular yoluyla doğduğunu da kabul etmediklerini kaydederek, insan zihninde oluşan bütün kavramların sadece duyular aracılığıyla insan zihninde oluştuğunu ispatlamak için ancak aşağıdaki delillerin getirilebileceğini, bu delillerin ise, konuyu ispatlamaya kafi olmadığını belirtiyorlar.

İnsan Zihnindeki Kavramların Sadece Duyular Aracılığıyla Oluştığının Delilleri

a) Zihnimizde insan, ağaç, gül, taş ve benzeri kavramlar gibi, cüz'i şeylere (bireylere) tatbik edilen bir çok genel (külli) kavramlar vardır. Genel kavramlar, zihinde ancak cüz'i kavramın oluşumundan sonra meydana gelebilir.

Başka bir deyimle; genel kavramlar, ancak onların bireylerinden bir kaçını hissettikten sonra oluşabilir. Çünkü genel kavramı, cüz'üyle (ferdiyle) hiçbir irtibatı ve bağlantısı olmaksızın anlamamız mümkün olsaydı, genel kavramın nispeti,

farz ettiğimiz kendi fertleriyle diğer nesnelere aynı ve eşit olması gerekirdi. Zira bu durumda genel kavram ile cüz'ü arasında hiçbir özel irtibat olmayacaktır.

Çünkü; genel kavramın, cüz'üyle hiçbir ilintisi olmadan zihinde oluştuğu farz edilmektedir. Genel kavram ile cüz'ü arasında hiçbir irtibatın olmaması halinde ise, artık onu yalnız o fertlere mahsus kılacak bir neden kalmıyor.

Bu durumda o kavram, ya bütün nesneleri ihata edip, hepsine tatbik edilir; ya da hiçbir nesneyi ihata etmeyip, hiçbirine tatbik edilmez ve kavram olmaktan çıkar. (34) Halbuki genel kavramın

zaman yalnızca kendi bireylerini kapsadığını biliyoruz. Örneğin, insan dendiğinde yalnız insan fertleri zihnimize gelir. Bu, genel kavram ile onun cüz'ü arasında asla değişmeyen bir bağlantının oluşunu gösterir ki; o bağlantı, fertlerinin duyu aracılığıyla algılanmasından başka bir şey olamaz.

b) Eğer genel bir kavramın insan zihninde cüz'ü kavramın duyular aracılığıyla oluşmasından daha önce olabileceği üzerinde ısrar edenler olursa, onlara şunu sormalıyız ki;

acaba siz genel bir kavramı zihinde canlandırdığınız zaman, onun asıl kaynağı olan cüz'i fertlerini göz önünde bulunduruyor musunuz, yoksa bulundurmuyor musunuz?

Eğer cevapları müspet olursa, bizi tasdik etmiş olurlar. Çünkü o fertleri (cüzleri) göz önünde bulundurabilmeleri için daha önce onları algılamaları gerekiyor.

Ve eğer, biz asla genel kavramın fertlerini mülahaza etmiyoruz derlerse, o zaman bir kavram değil, kendi başına müstakil olan bir varlık yaratmış olurlar.

Çünkü kavram, varlığı zihinde başka bir şeye orantılı olup, bir şeyi gösteren bilince denir. Halbuki bu takdirde, yaratmış oldukları o şeyin varlığı, başka şeyle orantılı olmayan ve bir şeyi göstermeyen kendi başına eseri olan müstakil bir varlık olur.

c) Şimdiye kadar yapılan deneme ve gözlemler şunu ispatlamıştır ki; duyulardan herhangi birisine sahip olmayan insanlar; örneğin, görme veya duyma hissi olmayan insanlar,

o duyular aracılığıyla elde edilen cüz'i algılamalardan aciz kaldıkları gibi, o algılara ait olan hayali kavramları da tasavvur etmekten acizdirler. İşte büyük filozof Aristo'nun:

"Kim bir duyudan yoksun olursa, ilmi de noksan olur" sözünün anlamı budur. Yani, kim, herhangi bir duyu organından yoksun olursa; o, bu duyu aracılığıyla yapılan algılamalardan yoksun olduğu gibi,

bu duyu aracılığıyla elde edilen kavramlardan da yoksun kalır ve onun için bu kavramlar hakiki

anlamda bir anlam ifade etmez. Örneğin, anadan doğma âmâ olan insan için renk kavramı bir anlam ifade etmez

veya anadan doğma koku alma duyusundan mahrum olan insan için iyi veya kötü koku bir anlam taşımaz. O halde insanoğlu bütün bu bilgileri duyuları aracılığıyla elde etmektedir.

İslam Filozoflarının Cevabı

İslam filozofları bu üç delilin de iddia edilen insan zihninde oluşan bütün kavramların duyular aracılığıyla oluştuğu görüşünü ispat edemeyeceğini ifade ediyorlar. Zira iddia edilen, insan zihninde oluşan bütün kavramların his ve duyu aracılığıyla oluştuğudur. Getirilen bu üç delil de, ancak doğaya ait olan kavramların, duyulardan başka bir yolla meydana gelmediğini ispatlamaktadır, insan zihninde oluşan her kavramın da böyle olduğunu değil. Çünkü yukarıda geçen her üç delilde de incelenilen kavram, doğaya ait olan kavramdır.

Meselâ, birinci delilde fert ile genel kavram arasındaki irtibata dayanılarak genel kavramın ancak ferdin algılanmasından sonra doğabileceği, başka bir tabirle genel kavramın, duyularla yapılan bireyin algılamasından sonra doğduğu sonucuna varılmıştır. Tabiidir ki, duyu ile algılamak ancak doğaya ait şeylerde söz konusu olabilir.

İkinci delilde ise, genel kavram tasavvur edilirken ona ait fertlerin mülâhaza edilip edilmediği sorulmuş, mülâhaza edildiği takdirde, o kavramın ferdin duyularla algılanmasından sonra zihinde oluştuğu sonucuna varılmış ve fertlerin mülâhaza edilmediği takdirde ise, onun artık bir kavram değil, müstakil bir varlık olduğu sonucuna varılmıştı. Bunun da ancak doğada mümkün olabileceğini söylemeye gerek yoktur.

Üçüncü delilin doğaya ait olduğu ise daha açıktır. Çünkü onda söz konusu olan duyular ve bunun doğurduğu kavramlardır. Zira duyuların, ancak doğadan zihinde kavram oluşturabilecekleri tartışma götürmeyen kesin bir konudur.

Demek ki, bu deliller ile ancak mahsus (hissedilen) şeylere ait kavramların, başka bir tabirle

doğaya ilişkin kavramların duyular yoluyla oluştuğu ispatlanabilir.

Ama mutlak kavramların da aynı zorunluluğu taşıdığı, bu delillerden çıkarılamaz. Daha doğrusu yukarıdaki delillerle, ancak doğaya ait olan kavramların duyular yoluyla doğmasının zorunlu olduğunu ispatlayabiliriz. Ama doğaya ait olmayan bir kavramın da aynı zorunluluğu paylaştığını söyleyemeyiz.

Ayrıca, İslam filozofları, bu görüşlerine delil olarak duyular aracılığıyla algılanamayan kavramlardan örnekler de zikrediyorlar. Örneğin, en küçüğünden en büyüğüne,

en cahilinden en bilgisine kadar tüm insanların sahip oldukları, onları araştırmaya yönelten ve bugünkü uygarlığa ulaşmalarını sağlayan nedensellik kavramı bu tür kavramlardan biridir.

Biz, bazı olgu ve olayları bir başka olgu ve olaylar için neden, onları da bunlardan meydana gelen birer sonuç ve müsebbep olarak kabul ediyoruz.

İşte zihnimize olan nedensellik diye anlatmaya çalıştığımız bu kavramın zihnimize nereden girdiği, nasıl doğduğu felsefede uzun tartışmalara yol açmış ve ayrı ayrı görüşler ortaya atılmıştır.

Hatta bazıları, onu kendi felsefi görüşüne göre açıklamaktan aciz kalınca, böyle bir kanunun varlığını kökten reddederek, hiçbir şeyin, hiçbir şeye neden olmadığını iddia etmiştir.

Ampirizm'in kurucusu John Lock'a göre, bazı şeylerde devamlı olarak aynı değişikliklerin tekerrür ettiğini, bazılarının da devamlı olarak o değişiklikleri doğurduklarını görüyoruz. Buna göre, bu değişikliğe uğrayana müsebbep (sonuç), onları doğurana da illet (neden) ismini veriyoruz.

Yaratmak, doğurmak, yapmak ve değiştirmek kavramları da aynı yoldan doğmuştur. (35)

Böylece Lock nedensellik kanununu evrensel (objektif) kabul ediyor ve onun duyular aracılığıyla zihnimize doğduğunu ileri sürüyor. Materyalist felsefe de Lock'un izini takip ederek diyor ki:

"Bize göre, neden ve sonuç kanunu (nedensellik kanunu) hakiki bir ilkedir. Çünkü gözlem ve deneyler onun doğruluğunu ispatlıyor. Fakat ampristler bu kanunu doğru anlamıyorlar.

İki olay arasında olan neden ve sonuç ilişkisini tanımıyorlar. Onlar diyorlar ki, biz yalnız bir olayın diğer bir olaydan sonra meydana geldiğini biliyoruz. Bir defa da meydana gelmeyebilir.

Ateş binlerce defa eli yakabilir, ama bir defa da önce elin yanması, daha sonra ateşin meydana gelmesi mümkündür, onlara cevabımız, tarihin bütün dönemlerinde bu kanunun amelen doğru oluşudur. Tarihte onların hayalini destekleyen hiçbir istisna görülmemiştir. Öyleyse bu kanun doğrudur." (36)

Materyalist Felsefe Sözlüğü'nün 346. sayfasında da şunları okuyoruz: "Materyalizm nedensel ilişkileri bilinçten bağımsız ve bilincin dışında, objeler arasında mevcut ilişkiler olarak ele alır ve nedenselliğin objektif ve evrensel olduğu görüşünü sürdürür."

Ünlü İngiliz filozofu Hume'ye göre ise, "düşünceler ve gerçek duygular birbirlerini çağrıştırırlar. Olay ve varlıkların temel ve tümel ilkesi sayılan "neden" ve "töz" düşünceleri, bu çağrışımın ürünüdür.

Çünkü, bilincimiz aldığı işlemleri saklamakla kalmaz, onları adeta kaydeder ve geriye verir, nitekim dış alemde de böyle bir çekim vardır; fakat dış alemdeki nesneleri birleştiren bağı bilemiyorsak düşüncemizi birleştiren bağı da bilemeyiz. Yani, çağrışım bağını da bilemeyiz.

Hume burada acizliğinin farkında olmasına rağmen, bunu gidermeye de çalışmaz. Buna göre peş peşe gelen iki olgudan ikincisi hiçbir zaman birincisinin ürünü değildir. Akıl nedensellik bağını tasdik edebilir mi? Hayır.

Çünkü akıl, kendisinden dışarıya çıkamadığı gibi, özdeş olan bir önermenin de üstüne çıkamaz. Deney bakımından akıl sadece falan olgunun falan olgunun yanında olduğunu öğretir.

Fakat bu, bizim falan olgunun bir diğerinin ürünü olduğunu ve daima onun sonuncu olacağını düşünmemizi gerektirmez. Biz bir olayın diğer bir olayı takip ettiğini görmeye alışmışız,

bunlardan ikincisini daima birinciye bağlı olduğunu hayal ederiz. Duyular bize iki olgu arasında daima bir zamandaşlığın (simuptan) ile, bir ardalanmanın (succession), bir kavuşumun (conjuction) varlığını ilham eder.

Bu ise, zorunlu olarak bir bağlantının (connection) varlığına delalet etmez; buna karşı, kendimizi de, organları ruhun iradesine itaat ettirme kuvvetine sahip olduğumuzdan inanmaya mecbur eder, diye itiraz olunabilir. Fakat ruhun beden üzerinde yaptığı etkinin aracılığını bilmediğimiz için, ruhun gerçek bir kuvvet olduğu sonucuna ulaşamayız.

Konuyu deneye yükleyecek olursak, şundan başka bir şeyi bilemeyiz: Aynı olaylar sık sık birlikte olabilirler ve ardarda gelebilirler. Zorunlu bir bağlantının, gücün, kuvvetin, nihayet bir nedenin var oluşunu kabul etmek yanlış düşünmek olur.

Bu fazla bir tahmin türünden bir bağlantı, düşünsel alışkanlığın ürünüdür. Hiçbir şey "apriori" olarak bir neden düşüncesini ispat etmez "aposteriori" olarak da neden düşüncesi bir alışkanlıktan başka bir şey değildir." (37)

Şunu belirtelim ki, Hume, nedensellik kanunu inkar etmekle haddini aşmamıştır. Çünkü bir kanunu inkar veya kabul etmekle, o kanunu tasavvur etmek ve onun kavramına sahip olmak başka başka şeylerdir.

Biri, hüküm taşıyan tasdikle ilgilidir, diğeri ise, yalın kavram olan tasavvur ile ilgilidir. Buradaki sorun, onun benimsenme veya benimsenmemesinde değil, o kavramın kendisindedir; o kavramın nereden ve nasıl doğduğundadır.

Onu inkar da etsek, tasdik de, biz o kavrama sahibiz ve onu tasavvur etmekteyiz. Hiç zihnimizde olmayan bir kavramı inkar edebilir miyiz? Hume de inkar ederken, nedensellik kelimesinin karşıladığı kavramdan başka bir şeyi inkar etmemiştir.

Akılcı filozoflar ise bu kavramın zihinde doğuştan (apriori) olduğu görüşündeler.

İslam filozoflarına gelince; onlar, nedensellik kanununu objeler arasında gerçekten var olan bir bağlantı görmekle birlikte, bu kavramın doğuşu konusunda amprist ve akılcıların her ikisini de reddederek,

onun ne doğuştan olduğunu, ne de duyular yoluyla doğduğunu ortaya koyuyorlar. Onlara göre; nedensellik kavramı, insan zihninde, zihninin diğer kavramlar üzerinde yaptığı, yukarıda işaret ettiğimiz intiza işlemiyle doğmuştur.

Onlar diyorlar ki; biz, duyular aracılığıyla iki olgu veya olayın ancak aynı zamanda veya ardarda meydana geldiğini algılayabiliriz. Ama birinin diğerine etki ettiğini kısacası nedensellik kanunu diye açıkladığımız aradaki sebep ve sonuç ilişkisini algılayamayız.

Onlardan birisi olan ünlü hekim ve filozof İbn-i Sina, "Şifa" adlı eserinin ilahiyat bölümünde metafizik felsefenin konusunun ne olabileceğini, onun mutlak neden olup olmayacağını incelerken şunları yazıyor:

"Her ilim ve fennin konusunun var olduğu kesin olmalıdır. Eğer biz felsefenin konusu olarak mutlak nedeni seçmek istersek, onun var olduğunu farz edip kesin kabullenmemiz gerekir. Bu farz ve teslim bizde ancak hiçbir olayın nedensiz varolamayacağını kabul ettiğimiz zaman olabilir. Halbuki, bu meselenin kendisi felsefede halledilmesi gereken konulardan biridir.

Eğer bazıları nedensellik ilişkisinin duyular yoluyla anlaşılabilceğini düşünüyorlarsa, bu bir yanılmadır. Çünkü duyular, iki olgunun aynı zamanda ve ardarda oluşundan başka bir şeyi anlatmıyor." (38)

Sonuç:

Nedensellik kavramı duyularla elde edilemez. Çünkü duyular nedensellik diye bir şeyi algılamıyor. O halde insan zihni bu kavrama başka bir yöntemle varmıştır. İşte İslam filozofları bu yöntemin,

zihnin kavramlar üzerinde yaptığı intiza işlemi olduğunu belirtmişlerdir. Zorunluluk, imkan, yokluk, imtina ve benzeri bir çok kavram da aynı özelliği taşımaktadır. Bu kavramları da duyular yoluyla algılamamışız.

Çünkü bu tür kavramlar, hem dış alemdeki nesnelere, hem de zihindeki düşüncelere tatbik edilmekle birlikte, ne objektif varlıklara ait kavramlar gibi, objektif varlığa işaret eden kavramlardandır, ne de sûrî mantıkta kullanılan cins, fasıl ve tür (nev) kavramları gibi, sübjektif varlıklara işaret eden kavramlardandır.

Bunu biraz daha açalım. Zihnimizdeki kavramların büyük bölümü objektif varlıklara işaret eden kavramlardır. Bu tür kavramların karşılığı objektif alemde bulunmaktadır. Zihin bu kavramları,

onların objektif alemdeki karşılığını duyu yoluyla algılayarak kazanmaktadır. Meselâ, insan, taş, ağaç ve benzeri kavramlar bu kabil kavramlardandır.

Bu kavramlar objeyi, dış alemi bize gösterir. Bir kısım kavramlar da vardır ki, onların karşılığı sadece zihindedir. Bu kavramlar dış alemi göstermezler. Meselâ, Aristo'nun sûrî mantığında kullanılan, cins, fasıl,

tür, cüz'iyet, külliyet kavramları, bu kavramların karşılığı sadece zihindedir. Yani, zihnimizdeki kavramların bazısına bu mantığa göre, cins, bazısına fasıl, bazısına,

tür, bazısına cüz'i ve bazısına da külli kavramlar denir. Demek ki, hem bu kavramların kendileri, hem de gösterdikleri şeyler sadece zihindedir. Dolayısıyla mantıksal anlamda objektif varlıkların hiç birine ne cins, ne fasıl, ne tür, ne cüz'i ne de külli denilmemektedir. Bir kısım kavramlar da vardır ki,

bu kavramlar, tatbik açısından yukarıda işaret ettiğimiz her iki kısım kavramlardan da daha geniş olmakla birlikte, bunların karşılığına ne zihinde, ne de objektif alemde rastlamak mümkün değildir. Yani, bu kavramlar,

hem dış alemde, hem de zihinde tatbik edilmekle birlikte, karşılıklarını ayrı olarak gösteremeyiz. Felsefede kullanılan, nedensellik, ma'lulluk, zorunluluk, mümkünlük ve muhallik gibi kavramlar, işte bu tür kavramlardandır. Biz onları hem objektif alemde kullanıyor ve meselâ, "falan şeyin varlığı zorunludur, falanıninki de mümkündür,

falan da muhaldır ve falan şey neden, falan şey de ma'luldur deriz; hem de zihinde kullanıyor ve meselâ, falan kavram neden, falan kavram da ma'luldur, falan kavram, falan kavrama nispet aralarında zorunluluk bağı vardır,

falan kavrama nispet ise aralarında imkan bağı vardır" deriz. Ama bu kavramların ifade ettiği anlamın karşılığını ayrı olarak ne zihinde ne de objektif alemde gösteremeyiz. Kısacası felsefede tasavvur-i saneviyye olarak adlandırılan bütün kavramlar aynı hükmü taşımaktadır.

İşte bu tür kavramların zihinde nasıl oluştuğu bahis konusudur. Bu tür kavramların duyular aracılığıyla zihinde oluştuğunu söyleyemeyiz. Çünkü duyular bu kavramların karşılığını

algılayamıyor ki,

onların duyular aracılığıyla oluştuğu iddia edilebilir. Aslında onların karşılığı objektif alemde ayrı olarak mevcut değil ki, duyular onları algılayabilir. Duyular ancak ayrı olarak objektif varlığa sahip olan şeyleri algılayabilir.

Bu kavramların doğuştan da var olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü, hepimiz kendi vicdanımıza müracaat ettiğimizde onların doğuştan zihnimize olmadığını ve uzun bir müddetten sonra bu tür kavramlara sahip olduğumuzu bilmekteyiz.

Buna göre, her ne kadar akılcıların iddia ettikleri, bir kısım kavramların insan zihninde doğuştan olduğu görüşleri doğru değilse de, ampiristlerin iddia ettikleri,

insanın bilgi edinme yolunun yalnızca duyularla algılamak olduğu görüşü de doğru değildir. Zira, insan zihninde hiçbir ferdinin his yoluyla algılanma olanağı olmayan kavramlar da bulunmaktadır.

Bu tür kavramlar zihinde doğuştan da olmadığına göre, zihin onları intiza yöntemiyle elde ettiği sonucu ortaya çıkar. Tanrı kavramı da bu tür kavramlardandır. O halde deneycilerin beşerin tek bilgi edinme yolu duyu yoluyla algılamaktır,

dolayısıyla duyu yoluyla algılanamayan bir kavram üzerinde araştırma yapmak abesle iştigal olur, şeklindeki itirazları yersiz ve dayanaksız bir itirazdır.

(24)- M. Gökbark Felsefe Tarihi s. 493 ve bkz. C. Sena Filozoflar Ansiklopedisi c.- s. 421

(25)- Bkz. Materyalist Felsefe Sözlüğü s. 124 ve Felsefenin B. İlkeleri s. 56, 205

(26)- F. B. İlkeleri s. 65

(27)- Bkz. M.H.T. Usul-ü Felsefe c. 2 s. 4, Filozoflar Ansiklopedisi c. 2 s. 16 ve O. Hancerlioğlu Felsefe Sözlüğü s. 335

(28)- Bkz. Felsefe Tarihi s. 273, 403

(29)- Bkz. Felsefe Tarihi s. 343

(30)- Felsefenin Başlangıç ilkeleri s. 205

(31)- A. Es. s. 56

(32)- Nefsin soyutluğu felsefe kitaplarında İslam filozoflarınca ele alınmış ve kesin delillerle ispatlanmıştır. Biz, sözün uzamaması için onları nakletmedik. İsteyenler yerinde görebilirler.

(33)- Bkz. M. H. T. Usul-u Felsefe c. 2 s. 25

(34)- Çünkü, o kavramla bireyleri arasında hiçbir ilintinin olmadığı farz edildiğine göre, bütün nesneler ona oranla aynı konuma sahip olur. Bu durumda,

ya o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu kabul edeceğiz, ya da hiçbir şeye şamil olmadığını benimseyeceğiz. O kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu gerçeğe aykırıdır.

Her genel kavramın yalnızca kendi bireylerini gösterdiğini ve ancak onlara delalet ettiğini bilmekteyiz. O halde o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz.

O kavramın hiçbir nesneye şamil olmadığını ve hiçbir şeyi göstermediğini de söyleyemeyiz. Çünkü ilk önce; bu gerçeğe aykırıdır. Biz, her külli kavramın sadece kendi bireylerini gösterdiğini bilmekteyiz.

Sonra; onun hiçbir şeye şamil olmadığını söylememiz, onu kavram ve bilinç olmaktan çıkarmak olur. Çünkü kavram, herhangi bir şeyi gösteren bilince denir. Bu durumda o bilincin,

kendi dışında hiçbir şeyi göstermediği farz edilirse, artık onun kendisi bilinç olmaktan çıkar ve varlık aleminde var olan bilinç dışı bir hakikat halini alır.

(35)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 58

(36)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 67 naklen Doktor Arani Materyalizm-i Diyalektik s. 23

(37)-Naklen Filozoflar Ansiklopedisi c. 2 s. 472, 473

(38)- M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 59 naklen İbn-i Sina Şifa

TASDİK

Daha önce bilincimizi hüküm taşımayan tasarım (tasavvur) ve hüküm taşıyan tasdik diye ikiye ayırmıştık. Tasarımı kısaca gözden geçirdikten sonra şimdi de tasdike kısaca bir göz atarak, onun felsefede ne gibi incelemelere tabi tutulduğunu görelim.

Filozoflar, tasavvurun doğuşu konusunda ihtilaf etmişlerse de, tasdik üzerinde bu açıdan ihtilaf etmemişlerdir. Tasdik konusundaki ihtilaf, biraz sonra açıklayacağımız tasdikın değeri, niteliği ve sıhhat ölçüsü üzerindedir. Bütün filozoflar, tasdikteki hükmü zihnin uyguladığı kendi işlemiyle doğurduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Çünkü o hükmün deney veya gözlem yoluyla elde edilemeyeceği açıktır. Örneğin, "su, yüz derece sıcaklıkta kaynar" cümlesi bir tasdiktir. Burada hissettiğimiz; su yüz derece, sıcak ve kaynamaktır.

Ama aradaki bağı algılamıyoruz. Zihin, onları algıladıktan sonra kendi işlemiyle bu cümleyi kurar ve aradaki nispeti (hükmü) tasdik ederek inanır. Zaten nispetin onlardan ayrı vücudu yok ki, onu algılamış olsun.

Fakat genellikle felsefe yazarları bu iki konuyu (tasarım ve tasdiki) birbirinden ayırmıyorlar. Bu da büyük yanılgılara yol açıyor. Şimdi felsefî ekollerin tasdik konusundaki görüşlerine bir göz atalım.

1- Akılcı Görüş

Aristoteles'e ait olan ve birçok Avrupalı filozoflarla birlikte, İslam filozoflarınca da benimsenen

bu görüŖe göre, hükümlü bilincimiz iki kısma ayrılır:

- a) Kendisine inanılmasında hiçbir delile ihtiyaç duyulmadan yalnız mevzu ve mahmulün tasavvuru yeterli olduğu bedihi (açık, kesin) bilinç.

Örneğin, bir varlık aynı anda hem var hem de yok olamaz. Her olayın bir sebebi vardır. Bütün, parçasından büyüktür. Bir ikinin yarısıdır. Bu ve buna benzer bilinçler ki, bunlarda yalnız mevzu ile mahmulü kavramak, o hükmü vermek için yeterlidir.

Bunlarda artık deney ve gözleme veya başka delillere ihtiyaç yoktur. Meselâ, yalnız varlık ile yokluğu kavramak onların aynı anda bir şeyde bir araya gelemeyeceğine inanmakta yeterlidir.

- b) Kabul edilmeleri için mevzu ve mahmulün kavranılmasıyla birlikte, diğ er sağlamlaştırıcı delillere de ihtiyaç duyulan nazari (açık olmayan) bilgiler. Örneğin, yerin küre şeklinde oluşu ve yerkürenin,

ayın ve diğ er gezegenlerin hep birlikte güneşin etrafında döndüğü bilinci. Açıktır ki, sadece yeryüzünü ve güneşi tasavvur etmek, onun küre şeklinde olduğunu ve güneşin etrafında döndüğünü tasdik etmeye yeterli değildir. Bunu bilmek için, gözlemlemek veya başka bir yöntemle delil ikame etmek gerekir.

Ayrıca akılcı filozoflar, birinci kısım bilgilerin, diğ er bilgilerin temeli olduğunu; zihnin, bunları esas alarak genelden cüz'e geçme şeklinde, yani temel ve tümel önermelerle sonuç üzerine kurulu olan kıyas yoluyla,

yeni nazari bilinç ve sonuçlara ulaşmasının mümkün olduğunu kaydediyorlar. Örneğin, maddenin hadis (sonradan meydana gelen) olup olmadığını anlamak istediğimizde,

bu husus bilinen apaçık bir gerçek olmadığından, buna ışık tutabilecek önceki bilgilerimize baş vuracağız. Meselâ, önceki bilgimizde maddenin devamlı hareket halinde olduğu,

her hareket edenin de hadis olduğu bilinci bulunuyorsa, zihnimiz hareketi, madde ile hadis olma (sonradan meydana gelme) arasında bir aracı karar verecek ve şöyle diyecektir: Madde hareket halindedir (temel önerme). Her hareket eden de hadistir (tümel önerme). Öyleyse madde

hadistir (sonuç).

Akılcı görüşü benimseyen İslam filozofları, bir bilginin doğru olması için, ya o bilginin kendisinin açık olması gerektiğini, ya da sonunda açıklığa kavuşmasının şart olduğunu; kısacası,

doğruluk ölçüsünün açık bilinç olduğunu ve bilinçlerin ne kadar açıklığa kavuşurlarsa, o derece değer taşıdıklarını belirtiyorlar. Öyle ki, açık bilinci inkar etmek

, deney ve gözlemlerle ispatlanan bilinç de dahil olmak üzere, insan zihnindeki tüm bilinçleri inkar etmek ve onlara bir değer vermemek anlamına gelir. Sonuçta da safsataçı olmaktan başka bir çıkar yol kalmaz.

Hatta deneyin kendisinin doğruluğu bile, açık bilince dayalıdır. Örneğin, yüz derece sıcaklıkta suyun kaynaması olayında, bu gerçeği milyonlarca defa deney ve gözlemlerle kanıtlasak bile, aklın kesin olarak inandığı,

varlık ile yokluğun (içtima-ün nakızeyn) bir arada bulunmasının mümkün olmadığı hükmünün tersinin mümkün olduğunu, yani bir an için de olsa, bu deney ve gözlemin yanlış olabileceğini, kanıtladığı neticesinin aksinin de mümkün olacağını,

suyun buharlaşıp kaynayacağı yerde donabileceğini düşünürsek; kesinlikle suyun her zaman yüz derece sıcaklıkta kaynayacağını söyleyemeyiz, inanamayız. Ancak şöyle diyebiliriz; şimdiki deney ve gözlemlerimize göre,

su yüz derece sıcaklıkta kaynıyor, ama bunun aksi yani, suyun aynı sıcaklıkta donması da mümkündür. Bu ise, deney ve gözlemler dayanan bütün bilimlerin önemini yitirmesi ve safsataya düşmek demektir. (39)

Bununla birlikte akılcı filozoflar, bu sözlerinin; deney ve gözlemin ölçek olmadığı ve değerini inkar etmek anlamına gelmediğini, kendilerinin de deneyciler gibi,

ona ve onun insanlığa yaptığı büyük hizmetlere saygılı olduklarını belirtiyorlar. Onlar, deney ve gözlemin ölçek olduğunu, fakat madde ve madde ile uğraşan bilimler de dahil olmak üzere, asıl ölçeğin deney ve gözlemin kendisinin bile dayandığı açık bilincin olduğunu vurguluyorlar.

Maddeci ekoller tarafından savunulan bu görüşe göre, bilinçte tek ölçü deneydir. Akılcıların iddia ettiği, deney ve gözleme ihtiyaç duyulmadan sırf mevzu ve mahmulün kavranılmasının sonuca varmakta yeterli olduğu, bilincimiz de yoktur. Bilincimiz deney ve gözleme dayanmakta ve onunla ölçülmektedir.

Akılcıların aksine, genelden cüz'e ve çoğuldan tekile geçiş doğru değildir. "Önce tek tek olaylar olur. Yani, bir mekan ve zamanda (burada) ve (şimdi) olmuş olan olaylar bilgide, yargıda genel geçerlilik derecesine yükseltilir.

Tabi onların kıyas dedikleri delil biçimi de doğru değildir. Çünkü o delilde kullanılan her tümel nitelikteki önerme, gerçekte gözlemlerin bir toplamıdır. Bunlardan dolayı tümel önermeleri, çıkış noktası yapan dedektif mantık (akli mantık), induktif (deneyci) bir mantığın varlığını gerekli kılar, onsuz olamaz. İnduktif mantık tek tek gözlemlerden bu temel önermelere nasıl varıldığını gösterir.

Salt düşünme deney olmadan bir şey yapamaz. Örneğin, bütün insanlar ölümlüdür. A da bir insandır. Öyleyse A da ölümlüdür gibi, bir önermede, bütün insanların ölümlü olduğunu söyleyen birinci önermeyi yapabilmem için,

aslında A'nın da öleceğini kesin olarak bilmem gerektiği apaçıktır. Gerçekte A'nın öleceğini bütün insanların ölümlü olmasından çıkarmış değilim. Tersine tek tek insanların ölümlü oldukları hakkında bir yığın deneyim var.

İşte bunlardan bu tek insanın, A'nın da ölümlü olduğu sonucunu çıkarıyorum. Bütün insanların ölümlü olduğunu gerçekten bilseydim sonuç çıkarmaya kalkışmazdım.

Çünkü o zaman A'nın ölümlü oluşu da tümel önermenin kapsamı dahilinde olurdu. Buradaki sonuç çıkarma aslında bundan başka bir şey değildir: B ölümlü, C ölümlü vb... A'da elbette ölümlü olacaktır.

Demek ki, büyük önermesi otoritece belirlenmiş olan her tasımla (kıyasla) tek bir halden başka

bir tek hal sonuç olarak çıkarılmaktadır. Bu inductionun hem de deductionun kendisinin de türettiği sonuç çıkarma formudur. Burada önce induction arkasından da deduction gelir." (40)

Böyle olunca da, deney ve gözlem dışı kalan herhangi bir konu üzerinde araştırma yapmanın doğru olmadığı, zaten yaplsa da bu alanda varılacak herhangi bir sonucun doğruluk  leği olmadığından, böyle bir şeye girişmenin yersiz olduğu açıktır. Kısacası deneyci görüşü iki noktada toplayabiliriz.

a) Bedihi (açık, kesin) bilincimiz yoktur. Bilincimiz tümüyle deneye dayanmakta ve onunla ölçülmektedir. Deneyin tasdik ettiği bilincin değeri vardır. Deneyin alanı dışında kalan bilinçler hiçbir değer taşımazlar.

b) Bilincimiz, tekilden çoğula doğru oluşur, daha sonra da yargıda genel geçerlilik kazandırılır.
Kıyas (tasım) delili yanlıştır.
Akılcı Filozofların Deneycilere Cevabı

Akılcı filozoflar deneycileri cevaplandırırken, onların yukarıda naklettiiimiz her iki görüşlerini de  r t yorlar:

a) Deneyciler bedihi (açık) bilincin olmadığını söylüyorlar. Faraza, onların bu iddialarını, -bir bütünün kendi parçasından büyük olduğu türden bilinçlerde- kabul etsek bile, kesinlikle iki nakız (yokluk ve varlık) şeyin aynı anda bir şeyde birleşmesinin imkansız oluşu, tesadüfün imkansız oluşu ve şeyin kendisinden önce olmasının imkansız oluşu gibi bilinlerimizde yanlıştır.

Çünkü bu gibi bilgilerde deney ve gözlem yapılmamıştır, yapılamaz da. Zira bu gibi şeylerin gerçekleşmesi muhaldir. Muhal olan bir şey üzerinde de deney ve gözlem yapılamaz.

Deney ve gözlem zatı itibarıyla mümkün olan olaylar üzerinde yapılabilir. Nihayet şu var ki, günlük yaşantımızda bunların oluşuna rastlamamışız, g rmemişizdir. Sırf bir şeye rastlamamanın veya görmemenin,

o şeyin yokluğuna ve daha ötesi imkansızlığına delil olmayacağı apaçıktır. Çünkü bir şeyi

görmemek, onun yokluğuna ve imkansızlığına delil olamaz. Bir şeyin yokluğu ve imkansızlığı ancak kesin delillerle ispatlanabilir.(41)

b)- Deneyciler bilinçte tek doğruluk ölçeğinin deney ve gözlem olduğunu iddia ediyorlar. Acaba onlar deneyin tek doğruluk ölçeği olduğunun doğruluğunu neyle ölçmüşlerdir?

Eğer onun ölçüye ihtiyacı olmayan açık bir hüküm olduğunu söylerlerse, o zaman bizi tasdik etmiş olurlar ki, biz bazı hükümlerin deneyle ölçülmeye ihtiyacı olmadığını, onların açık bilinçler olduğunu söylüyoruz.

Eğer onun kendisini de yani, deneyi de deneyle ölçtüklerini söylerlerse, bundan onların deneyin kendisini denemeden önce doğru olup olmadığını bilmedikleri ve bu nedenle de onu ölçmek zorunda kaldıkları sonucu ortaya çıkar.

Deneyi deneyle ölçtükleri takdirde ise, onu henüz doğruluk ölçeği olup olmadığı sabit olmayan bir ölçekle ölçmüş olurlar.

Doğruluğu ispatlanmamış bir ölçeğin kendisine itimat edilemeyeceği gibi, onunla ulaşılan neticelerin de doğru oluşundan emin olunmaz. Öyleyse, deneyle ispatlanan deneyin tek ölçek olduğu hükmüne de güvenilemez,

itibar edilmez. Demek ki; açık bilinci inkar etmek bütün bilimleri alt üst ettiği gibi, deneyin kendisini de hükümsüz ve itibarsız kılıyor.

c) Deney ve gözlem daima sınırlıdır. Yani, belirli bir mekan ve zamanda (burada ve şimdi) meydana gelen şeylerde olur. Faraza, akılcıların açık saydıkları hükümlerin deneyle elde edilen hükümler olduğunu kabul etsek,

o zaman o hükümleri gözlem ve deney yapılan yerlerle sınırlandırmamız gerekiyor. Onlara genel geçerlilik niteliğini verme hakkımız yoktur. Eğer faraza, yüz yerde iki karşıt şeyin bir şeyde bir araya gelmelerinin imkansızlığının veya iki kere ikinin dört etmesinin zorunluluğunu deneyip gözlemiştik, ancak o yerlerde bu hükümlerin doğru olduğunu iddia edebiliriz.

Artık deney ve gözlem yapmadığımız şeyler üzerinde aynı hükmü veremeyiz. Halbuki, hiçbir

kimse, bu hükümlerin genel olarak geçerli olduğundan şüphe etmiyor ve her yer ve her zamanda "iki karşıt şeyin aynı anda bir şeyde bir araya gelemez" hükmünü veriyor.

Örneğin, hiçbir kimse, "bir insan, aynı zamanda hem ölü, hem de diri olamaz" hükmünden veya her yer ve zamanda iki kere ikinin dört ettiği hükmünden bir şüpheyeye düşmüyor. Acaba biz bu hükümlere bu genel geçerliği neye dayanarak veriyoruz? Açıktır ki, onların bedihi oluşuna dayanmışızdır.

Akılcılar bununla, aynı zamanda deneycilerin ikinci iddialarını da cevaplandırmış oluyorlar. Deneyciler ikinci bölümde zihnin tekilden çoğula doğru hükme vardığını iddia ediyorlardı.

Bunu biz de kabul ediyoruz. Bu tür sonuçlandırmanın ismine biz istikra (gözlemleme) diyoruz. Ama önemli olan nokta şudur: Zihnimiz neye dayanarak tekile dayandırdığı hükmü çoğulda uyguluyor?

Bu genel geçerliliğe yükselişin ölçüsü nedir? Acaba her çoğulun bazı tekillerinde sabit olan hükmün o çoğulun tümünde sabit olduğuna inandığından değil mi?

Başka bir deyişle, benzer nesnelerin her hükümde benzer olduğunu bildiğinden değil mi? Deneyciler bu metoda inanıyorlar mı? Eğer inanmıyorlarsa, o zaman tekilde deneyip gözledikleri hükmü çoğula uygulamaya hakları yoktur.

Çünkü farza göre o çoğuldaki diğer fertlerin (tekillerin) hükümleri ayrı olabilir. Bu, deney ve gözlem yapılmayan herhangi bir nesne hakkında görüş yürütmek gibi olur.

Eğer inanıyorlarsa, bunu da deney ve gözlemden elde etmedikleri muhakkaktır. Çünkü tüm benzer nesnelerin aynı hükmü taşıdığını teker teker denememişlerdir.

Bunun için, bütün benzer nesnelerin aynı hükmü taşıdığı görüşüne genel geçerlilik vermeye ve böyle bir şey iddia etmeye hakları olmadığı açıktır. Demek ki, tekilden genele yükselişte bile,

kesin ve açık olduğu kabul edilen bir takım genel geçerli bilinçlerden yaralanılmaktadır ki, onlar olmasaydı, tekilden çoğula geçiş mümkün olmazdı. Kıyasi istidlale yapılan eleştiriye cevap veren kıyasçılar ise, ayrıca kendilerini şöyle savunuyorlar:

a) Deneycilerin bu itirazı, tümel önermesi tekilden deneyle elde edilmiş olan kıyaslarda doğrudur. Çünkü böyle bir önermede haklı olabilmek için onun tüm tekil fertlerini incelemek gerekiyor. Ama eğer bir önerme, deneye ihtiyacı olmayan açık bilinçten oluşursa, o zaman bu itiraz doğru değildir.

b) Eğer kıyası batıl kabul edersek, matematiksel yolu da geçersiz kabul etmemiz gerekiyor. Çünkü o da aynı metotla ispatlanıyor. Örneğin, mutlak eşitlik kanunu temel alınarak onun teker teker fertlerinin hükümlerini çıkarıyorlar.

Eğer matematikte de "tekilden çoğula geçiliyor" diye iddia edilirse, "Örneğin, a.b.c üçgeninde ispatlanan hüküm daha sonra bütün üçgenlerde geçerli oluyor" denirse, cevabın da deriz ki;

hayır, matematiksel neticeler sırf matematiksel delillerin kendisinden çıkarılıyor. O delilin belirli nesnelerde (ör-a.b.c üçgeninde) anlatılması daha kolay anlaşılır bir biçime sokmak içindir. Bunun içindir ki, eğer matematiksel delil herhangi bir nesne göz önüne alınmadan anlaşılırsa hemen kabullenilir. (42)

Sonuç:

1- Zihindeki kavramlar yalnız duyularla doğmamıştır. Fakat doğuştan zihinde var olan kavram da yoktur. Zihin kavramların bir kısmını duyular aracılığıyla elde etmiş, bir kısmını da bu kavramlar üzerinde yaptığı intiza denilen işlem sayesinde elde etmiştir. Elbette intiza işlemi tecrit işleminden farklıdır.

Zira tecrit işlemi tekili duyu yoluyla kavranmış olan kavram üzerinde yapılan genelleştirme işlemidir. Biz bir takım kavramların tekilinin bile duyu aracılığıyla algılanamaz olduğunu ispatladık.

İşte intiza işlemi bu tür kavramlarda söz konusudur. Bütün tasavvur-i saneviyye denilen kavramlarla dini kavramlar bu yöntemle elde edilmiştir. O halde bilginin tek kaynağının duyular olduğu iddiasıyla dini kavramlar üzerinde araştırma yapmanın doğru olmadığı iddiası mesnetsiz bir iddiadan öteye gitmemektedir.

2- Tasdiklerimizin içinde deneye elde ettiklerimiz olduğu gibi, açık bilinçlerimiz de vardır.

Bilinçte doğruluk ölçeği yalnız deney değildir. Deneyin kendisinin bile doğruluğunun saptanmasında ölçek olan bedihi (açık) bilgidir. Hatta asıl ölçek bedihi bilinçlerdir, deney ve gözlemin ölçek olması da bunların sayesinde.

O halde ampristlerin savunduğu tek doğruluk ölçeğinin deney ve gözlem olduğu iddiasına dayanarak deney ve gözlem dışı kalan madde üstü varlıklarda araştırma yapmayı yasaklayan görüş doğru değildir. Bizler deney ve gözlem dışı kalan kavramlar üzerinde de akıl yürütme yoluyla araştırma yapabiliriz.

SELEFİYE – HALEFİYE

Buraya kadar yaratıcı ve madde üstü diğer dini kavramlar hakkında araştırma yapmanın doğru olup olmadığı konusunun felsefe dünyasında nasıl gelişmeler gösterdiğini özetlemeye çalıştık. Şimdi de bu konunun din aleminde ne gibi yankılar uyandırdığını kısaca görelim.

Konunun çok fazla uzamaması için tüm dinleri içerecek bir araştırmaya burada yer vermeyeceğiz. Sadece İslam dininde ne gibi yankılara yol açtığına kısaca bir göz atacağız.

İslam dünyasında konu hakkında iki görüş ortaya çıkmıştır:

a) Yaratıcı da dahil olmak üzere, bu gibi konularda Kur'an ve hadislerdeki nassların yorumlanmasında, özellikle de benzetme ve cisimlendirmeyi andıran müteşâbih hadis ve ayetlerde kesinlikle akıl yürütmeyi yasaklayan ve böyle konuların gökten gelme konular olduğunu,

bu gibi hadis ve ayetlerin olduğu şekliyle saygıyla ve teslimiyetle benimsenmesi gerektiğini, var güçleriyle savunarak, işi; karşıt görüşlülere inkarcılıkla itham etmeye kadar götüren ve onların İslam'dan çıktıklarını iddia eden muhafazakâr Selefîyye mezhebi.

b) Selefilerin aksine, yaratıcı meselesi dahil olmak üzere, bu gibi konularda akıl yürütmenin caiz olduğunu ve hatta teşbih (benzetme) ve tecsimi (cisimlendirmeyi) andıran müteşâbih konularda bunun gerekli olduğunu ileri süren Halefîyye mezhebi.

Ehli hadis ve fukaha diye de anılan Selefiyye'nin başta gelen mümtaz simalarından biri Hanbelî mezhebinin kurucusu imam Ahmet bin Hanbel'dir. Onun ısrarlı muhafazakarlığı yüzünden çektiği eziyetler meşhurdur.

Onun inancına göre, "Allah'ın arşı suyun üstündedir. O arşın etrafında nurdan, ateşten, karanlıktan ve ancak kendisine malum şeylerden perdeler vardır.

Aziz ve Celil Allah'ın arşı vardır, arşın taşıyıcıları (Hamalet-ül Arş) vardır. Allah arşın üstündedir." (43) "Allah Musa (a.s) ile kendi ağzıyla konuşmuş, Tevrat'ı kendi eliyle ona teslim etmiştir.

Kur'an Allah'ın sözüdür. Allah'ın sözü mahluk (yaratılmış) değildir. Geçmiş zamanlara ait verdiği haberler de mahluk değildir. Levh-i mahfuzda ve mushaflarda (sahifelerde) bulunan, insanların okudukları, nasıl okunursa okunsun ve nasıl vasıflandırılırsa vasıflandırılınsın bunların hepsi Allah'ın sözüdür ve mahluk değildir."(44)

Selefiler'in başta gelen diğer bir savunucusu da Maliki mezhebinin kurucusu imam Malik bin Enes'tir. Onun, istiva ayetini ve Allah'ın arşta nasıl istiva ettiğini soran birisine verdiği cevap şudur:

"İstiva açıktır, fakat Allah hakkında keyfiyeti (nasıl olduğu) belli değildir. Buna iman etmek vacip (şart), sormak da bidattir. Seni kötü niyetli biri görüyorum." (45)

Sonra Malik'in o şahsın dışarı çıkarılmasını emrettiği de nakledilmektedir. Bundan sonra da her küstah meraklının Selefiler'den aldıkları cevap bu olmuştur. Delilleri ise, değinmeye bile gerek duymadığımız, mevzuumuzla ilgisi olmayan bazı hadislerle birlikte Al-i İmran Sûresi'nin "Sana kitabı indiren O'dur. Ondaki ayetlerin bir kısmı muhkemdir.

Onlar Kitab'ın temelidir. Diğer bir kısmı da müteşâbihtir (yorumlu benzerli). Kalplerinde eğrilik olan kimseler sadece fitne aramak ve ona kendi yorumlarını katmak amacı ile müteşâbihe tabi olurlar.

Halbuki onların te'vilini ancak Allah bilmektedir. İlimde maharete erenler ise: "Biz ona inandık hepsi Rabbimiz'in katındandır" derler. Bunları ancak selim akıl sahipleri kavrar" (46) ayetidir.

Onlar: "Bu ayette müteşâbih ayetleri te'vile kalkışanlar kınanmaktadır" diyorlar. Dolayısıyla onlara göre, bu gibi konularda akli yöntemlerle te'vile kalkışmak doğru değildir.

Halefeler, Selefiler'e cevaben şöyle diyorlar: Yukarıdaki ayet sizi değil, bizi teyit etmektedir. Zira, bu ayetin son kısmı "Halbuki onların te'vilini ancak Allah bilir" şeklinde değildir.

Siz ayete yanlış anlam yüklüyorsunuz. Bu ayetin son bölümü şöyledir: "Halbuki onların te'vilini ancak Allah ve ilimde maharete erenler bilir." Yani, Allah kelimesi durak (vakıf) yeri değildir. Bir sonraki kısım da yani, "ilimde maharete erenler" de ona bağlıdır ve durak yeri ilimde maharete erenler kelimesidir.

Kısacası, siz bu ayette geçen, yukarıda işaret ettiğimiz cümleyi kısıdan keserek onu kendinize delil yapmak istiyorsunuz. Oysa, bu doğru değildir ve bu ayette ilimde maharet ehli olana da te'vil hakkı verilmiştir. Dolayısıyla sizin bu istidlaliniz doğru değildir. Yukarıda anlattığımız her iki kıraat şekli de rivayet edilmiştir. (47)

Bununla birlikte ayetin okunuş şekli onların dediği şekilde olsa bile, yine de ayet onların iddialarını ispatlamıyor. Çünkü bu durumda ayette her yorumlayan değil, kötü niyetli olanlar,

fitne arayanlar kınanıyor. "Kalbinde eğrilik olan kimseler sırf fitne çıkarmak ve kendi görüşlerine göre yorumlamak amacıyla müteşâbih ayetleri yorumlamaya kalkışırlar" O halde iyi niyetli olup, doğruya ulaşmaktan başka bir niyeti olmayan yorumcu kınanmıyor.

Buna göre bu ayet onları doğrulamıyor. Kötü niyetli yorumculara gelince biz de onları kınıyoruz.

Onlar; "Allah hakkında düşünmek, müteşâbih ayetleri yorumlamak bid'attır" diyorlar.

Eğer onların dedikleri doğru ise, Allah bu ayetleri niçin indirdi? Onlardan amacı bildirmek, anlatmak, eğitmek değildi de neydi? Şaka mı yapıyordu? Yoksa anlaşılmayacak söz söyleme marifeti olduğunu mu kanıtlamak istiyordu? Bu yüce Allah'a yakışır mı hiç?

Gerçek şudur ki, Hak Teala Kur'an'ı nazil ederken, ne şaka yapıyordu, ne de edebiyatçılığını kanıtlamak istiyordu. Allah Teala'nın Kur'an'ı nazil etmekten maksadı, insanların onun üzerinde tedebbür edip hidayet bulmalarıdır.

O halde Kur'an'ın tamamı insanların anlamaları içindir. Dolayısıyla, Allah Teala, kendisi hakkında "O'nun misli yoktur..."(48) "En büyük örnek Allah'a aittir. O, sonsuz izzet ve hikmet sahibidir."(49) "Nereye dönseniz Allah sizinledir."(50) "De ki: Her şeyin yaratanı Allah'tır.

O, her şeye egemen olandır." (51) "...O, diri ve Kayyum'dur. Hiçbir an esneme ve uyku O'nu tutmaz..."(52) "Allah tektir. Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O, ne doğurmuş, ne de doğrulmuştur.

O'nun eşi yoktur."(53) "O, hem evveldir, hem ahırdır, hem batındır, hem zahirdir ve O her şeyi bilir."(54) "Rahman (Allah) Arş'a istiva etmiştir."(55) "En güzel isimler Allah'ındır..."

(56) meallerindeki ayetleri ve hikmet gereği, benzeri diğer müteşâbih ayetleri gönderirken, böyle tartışmalara yer vermemek için de, sadece bu ayetlerden değil, bütün ayetleri göndermekten amacının, insanların onları kavramadan geçmemeleri, üzerinde etraflıca düşünüp anlamaları olduğunu da açıklamıştır.

"Biz bu mübarek kitabı sana akıl sahipleri düşünsünler diye indirdik"(57) "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitler mi var?" (58) şeklindeki ayetler, Kur'an'ın nüzul sebebinin,

insanların onu kavramaları, üzerinde tefekkür ederek hakikatleri keşfetmeleri olduğunu vurgulamıştır. O halde biz Kur'an ayetleri üzerinde düşünemeyiz anlayışı, Kur'an'ın kendisiyle çelişkiye düşmektir.

Her fırsatta Allah'la ilgili ayetlerin ve hadislerin yorumunda akla başvurmaya karşı olduklarını söyleyenlerin kendilerinin bile, sonunda akla başvurmaktan başka bir çıkar yol bulmamaları aklın zorunluluğunu kanıtlamaya yetmez mi? Örneğin, Ahmet bin Hanbel "Nerede olsanız Allah sizinledir"(59) ayetini Allah'ın ilmi diye yorumlamıştır. (60)

Apaçık çürümeye mahkum olan bu inanç, acaba ne kadar devam edebilirdi ki? Zaten öyle de oldu. Halefîler'in dayandıkları sağlam deliller karşısında pek fazla tutunamayan Seleflerin akidesi pek uzun ömürlü olmadı.

Onların da nihayet inatlarını bırakıp, Halefîler'in yoluna geldiklerini görmekteyiz. Ama yine de bu

görüşün izleri bu asra kadar süregelmiştir. Hemen her zaman az da olsa, çeşitli unvanlarla kendisine taraftar bulan bu inanç,

bu asırda da yeni bir renkle ortaya çıkmıştır. Bu asrın Selefiler'i öncekiler gibi Allah hakkında sırf göğhe bakmamız gerektiğini söylemiyorlar. Onlar, bu alanda araştırma yapabileceğimizi belirtiyorlar, ama akla değil, deney ve gözleme dayanarak onların ışığında araştırma yapabiliriz diyorlar.

Son zamanlarda Avrupa'da deney ve gözleme dayanılarak tabiat üzerinde yapılan bilimsel araştırmaların sağladığı, akıllara durgunluk veren keşiflerin etkisi altında kalarak yanlışlığa düşen bu gibi insanlara deriz ki; evet,

deney ve gözlem evrende olduğu gibi, Allah araştırmasında da bir yere kadar doğru bir araştırma biçimidir. Ancak o, bizi tabiattaki düzene bakarak onun yaratıcısız var olmayacağına götürür.

Ama o yaratıcının hangi sıfatlara sahip olduğunu ve Kur'an'da da üzerinde düşünülmesi emredilen, Allah'ın sıfatlarının ne ve nasıl olduğunu bize bildirmez.

Yanlış anlaşılmasın, biz yaratıcıyı her yönüyle kavrayabileceğimizi iddia etmiyoruz. Sınırlı madde nerede, sonsuz Allah'ı kavramak nerede. Fakat ona inanabilmek, ona kulluk edebilmek için hiç olmazsa,

genel bir kavramanın gerekli olduğu açıktır. İşte deney ve gözlem bu genel kavramayı bize sağlayamaz. İşte bunun için bu gibi meselelerde akli kullanmanın zaruri olduğu inancındayız.

(31)- A. Es. s. 56

(32)- Nefsin soyutluğu felsefe kitaplarında İslam filozoflarınca ele alınmış ve kesin delillerle ispatlanmıştır. Biz, sözün uzamaması için onları nakletmedik. İsteyenler yerinde görebilirler.

(33)- Bkz. M. H. T. Usul-u Felsefe c. 2 s. 25

(34)- Çünkü, o kavramla bireyleri arasında hiçbir ilintinin olmadığı farz edildiğine göre, bütün nesneler ona oranla aynı konuma sahip olur. Bu durumda,

ya o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu kabul edeceğiz, ya da hiçbir şeye şamil olmadığını benimseyeceğiz. O kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu gerçeğe aykırıdır.

Her genel kavramın yalnızca kendi bireylerini gösterdiğini ve ancak onlara delalet ettiğini bilmekteyiz. O halde o kavramın bütün nesnelere şamil olduğunu söyleyemeyiz. O kavramın hiçbir nesneye şamil olmadığını ve hiçbir şeyi göstermediğini de söyleyemeyiz.

Çünkü ilk önce; bu gerçeğe aykırıdır. Biz, her külli kavramın sadece kendi bireylerini gösterdiğini bilmekteyiz. Sonra; onun hiçbir şeye şamil olmadığını söylememiz, onu kavram ve bilinç olmaktan çıkarmak olur.

Çünkü kavram, herhangi bir şeyi gösteren bilince denir. Bu durumda o bilincin, kendi dışında hiçbir şeyi göstermediği farz edilirse, artık onun kendisi bilinç olmaktan çıkar ve varlık aleminde var olan bilinç dışı bir hakikat halini alır.

(35)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 58

(36)-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 67 naklen Doktor Arani Materyalizm-i Diyalektik s. 23

(37)-Naklen Filozoflar Ansiklopedisi c. 2 s. 472, 473

(38)- M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 59 naklen İbn-i Sina Şifa

(39)- Bkz-M.H.T Usul-u Felsefe c. 2 s. 92

(40)- M. Gökbark Felsefe Tarihi

(41)- Bkz. Usul-u Felsefe c. 2 s. 94

(42)- Bkz- M.H.T Usul-i Felsefe c. 2 s. 95, 96

(43)- Bkz. Topaloğlu Allah'ın Varlığı s. 32 naklen İbn-i E.Y. Tabaka H. c.1 s. 24

(44)- A. es. s. 33 naklen İbn-i E.Y. Tebaka H. c. 1 s. 24, 341

(45)- A. es. s.33 Zemmu-t Te'vil s. 26

(46)- Al-i İmran: 7

(47)- Bkz. A. Es. s. 36

(48)- Şûrâ: 11

(49)- Nahl: 60

(50)- Bakara: 115

(51)- Ra'd: 16

(52)- Bakara: 255

(53)- İhlas sûresi

(54)- Hadid: 3

(55)-Tâhâ: 5

(56)- A'raf: 180

(57)- Sâd: 29

(58)- Muhammed: 24

(59)- Hâdid: 4

(60)- Bkz. Allah'ın varlığı s. 38