

## Bediüzzamana Göre Allah'ın Varlığına İlişkin Bilginin Bilimselliği

### Allah'ın Varlığı Konusunda Nedensellik İlkesinin Önemi

İslâm felsefesi ve kelâmında Allah'ın varlık delili olarak başlıca Hudûs, İmkân ve Nizam delillerinden bahsedilir. Bunlardan ilk ikisi mantıkta nedensellik, üçüncüsü ise bir yönüyle nedensellik, diğer yönüyle amaçlılık ilkesine dayanır. Nedensellik ve amaçlılık ilkeleri de yeter-sebep ilkesi adı altında birleşmiştir.

#### 1. Aklın İlkeleri

Genellikle mantığın üç ana ilkesinden söz edilir. Bunlar, **özdeşlik**, **çelişmezlik** ve **üçüncü şıkkın imkânsızlığı** ilkeleridir. Bu ilkelerin varlık alanına uygulanmasında, yeter-sebep ilkesine bağlı olarak bir de nedensellik (causality) ve amaçsallık (finality) ilkeleri ortaya çıkar. Bunlar, akıl için evrensel ve zorunludurlar.

**Özdeşlik** (aynıyet, identity) ilkesi kısaca, “*Bir şey ne ise odur. Her şey kendisinin aynıdır. A, A'dır.*” şeklinde açıklanır.

**Çelişmezlik** (adem-i tenâkuz, non-contradiction) ilkesi “*Bir şey, (aynı zaman ve şartlar içerisinde) hem kendisi hem de bir başka şey olamaz. A, A-olmayan (vakî, gayr-ı vakî) değildir.*” şeklinde özetlenir. Bu ilke, özdeşlik ilkesinin bir tasdiki, bir onaylanışı olarak yorumlanır. Tek başına özdeşlik ilkesi düşünce için yeterli değildir. Özdeşlik, ancak kendi-olmama, başka olma ile bir arada iken düşünce için verimli bir hale gelebilir. Bir şeyin, kendisinden başka (divers) bir şeyle özdeş olduğunu düşünmek bir çelişkidir.

**Üçüncü şıkkın imkânsızlığı** (Middle exclu) ilkesi kısaca “*Bir şey ya vardır ya yoktur; bunun ortası olamaz. İki çelişik ifadeden biri doğru ise diğeri zorunlu olarak yanlıştır.* A ile A olmayan arasında üçüncü bir imkân yoktur” şeklinde ifade edilir.

Yeter-sebep (reason sufficient) ilkesi kısaca “*Her şeyin bir var olma sebebi vardır.*” şeklinde formüle edilir. Bir şeyin sebebi, ya onun varlığını meydana getiren **kaynaktır** yahut onun *niçin* ve *neden* öyle olduğunu anlatan şeydir. Yeter-sebep ilkesi varlığa uygulandığında önce gelen, kaynak anlamındaki tayin edici etken sebebe Nedensellik (causality); sonra gelen, niçin ve neden sorularının cevabını teşkil eden amaçsal sebebe ise Gaye Sebep (gayelilik, amaçlılık, finality) adı verilir.[\[1\]](#)

#### 2. Nedensellik İlkesi

---

**Yeter-sebebe ilkesi**, dış varlıklara ve tabiat olaylarına uygulanırken “*Her olayın bir sebebi vardır; sebepsiz bir şey olamaz.*” şeklinde formüle edilir. Tabiatta meydana gelen bütün olayların bütün olayların belirli bir sebebi (neden) vardır ve aynı şartlar altında, aynı sebepler, aynı sonuçları meydana getirirler. Suyun kaynaması bir tabiat olayıdır; bunun *nedeni*, yüz derecelik ısıdır. Isı olmazsa su kaynamaz. Boğazı kesilen her hayvan ölür, ateşe temas eden barut yanar. Burada ölmenin *nedeni* boğazlanma, yanmanın veya infilâkın *nedeni* ise ateşle temastır.[2]

*Sebebe ararken sonsuza kadar gidilmez, bir yerde durmak gerekir.* Bu durumlar aksiyomlar, postulatlar, tanımlar veya doğrudan doğruya idraklerdir. O halde Nedensellik ilkesi bir başlangıç noktasını gerekli kılar. Meselâ, trenin en arkasındaki vagonu onun önündeki çeker, bunu da onun önündeki çeker. Fakat lokomotif gelince “O, kendine has gücü, kuvveti, yapısı ve işleyişiyle kendi kendini çeker ve kendi kendini hareket ettirir” deriz. İşi zincirleme uzatıp durmak makul bir şey değildir. Bu bizi mantıklı bir sonuca götürmez.[3]

**Nedensellik ilkesi** daha konuşma yaşlarında çocukta oluşan bir prensiptir. Kumbarası ve kedisiyle yatmaya alışmış bir çocuk sabah kalktığında bunların her ikisini de yanında göremediği zaman “*Kedin nereye gitti?*”, “*Kumbaramı kim aldı?*” diye sorar. Bu çocuğa “*Kedin, kendi kendine evden çıkıp gittiği gibi, kumbaran da kendi kendine çıkıp gitmiş*” şeklinde cevap verilse, kedinin kendi kendine çıkıp gittiğine inanır, fakat kumbaranın kendi kendine çıkıp gittiğine inanmaz. Çünkü kumbaranın kendi kendine çıkıp gidecek bir güce sahip olmadığını bilir.

Nedensellik ilkesi aklın olduğu kadar tabiat bilimlerinin de en temel ilkesidir. Bu ilkenin reddi bütün tabiat bilimlerinin reddi anlamına gelir. Çünkü tabiat bilimleri esası, sebep-sonuç ilişkilerine, başka bir ifadeyle tabiatta meydana gelen olayları “kanun”u bulmaya dayanır. “Tabiat kanunu” dediğimiz ilkeler kabul edilmediği zaman, bilim de kabul edilmemiş olur.

### 3. Nedensellik İlkesine Getirilen Eleştiriler

Nedensellik ilkesine ilk itiraz [İmam Gazâlî](#)’den gelmiştir. O’nun konuyla ilgili görüşü kısaca şöyledir:

- a.** İki olay zamandaş olduğu zaman, hiçbir şey onlardan birinin ötekine sebep olduğunu göstermez. Meselâ görme gücü olmayan, gündüzle gecenin ne olduğunu bilmeyen bir doğuştan kör, asıl sebep olan güneşin ışığını hesaba katmadan görmenin renklerden ileri geldiğini düşünecektir.
- b.** Fakat bazı sebeplerin tabîî tesirliliği kabul edilirse bundan asla eserin olaylarda daima ve her yerde aynı olduğu sonucu çıkarılamaz. Meselâ pamuk yanabilir, fakat Allah’ın iradesiyle ateşin eserine mani olan ve yanmaz olan bir hassa kazanabilir. Kısaca, filozofların tabîî kanun veya “sebeplilik ilkesi” dedikleri şey yalnız “âdet” ile (alışkanlıkla) olan şeyi gösterir (*âdetullah*). Zira Allah sonsuz ilminde olayların âdete göre ardı ardına geldiğini bildi ve bunu bize bildirdi. Fakat hiçbir değişmez kanun

---

Allah'ın iradesini bağlayamaz. Bu demektir ki, olaylar şimdi böyledirler, fakat böyle olmayabilirlerdi. Gazalî tabiatın bu haline sırf zorunsuzluk (*el-îmkânü'l-hâss*) diyor ve bunu mantıkî îmkân (*el-îmkânü'l-âmm*)'dan ayırıyor.

[Gazalî](#)'ye göre filozofların sebeplilik ilkesi yanlıştır; vakaların tabiat kanunları denilen ilkelere aykırı olarak meydana gelebileceğini inkâr etmeye hakları yoktur. Çünkü bu suretle Allah'ın iradesini inkâr etmiş oluyorlar. Eğer sebeplilik ilkesi doğru ise, Allah'ın iradesi lüzumsuzdur. Eğer Allah'ın iradesi doğru ise bu her tabiî olayın sırf âdet eseri (vesile olarak) bir sebebin eseri olmasını gerektirir. Tabiat kanunları, zarurî varlığın görünüşleri değil, kudret ve irade sahibi olan Allah'ın fiilleridir. Fakat tabiat olayları arasındaki bağ, "âdetullah"a uygundur. Yani sebepler arasında hiçbir zaruri değişmez bağlantı olmaksızın onlar hep aynı tarzda olup giderler. Ateşle yanmak arasında, yemekle doymak arasında sebeplilik bağı zarurî değil, alışılmış münasebetlerdir. Bu münasebetleri düzenleyen Allah'tır. [\[4\]](#)

Bazı Avrupalı filozofların oldukça etkilendikleri bu görüş, esasen sadece İmam Gazalî'nin değil, genellikle bütün İslâm kelâmcılarının görüşüdür. İslâm inancına göre, Allah yaratıcıdır, kâinat yaratılmıştır ve yaratma her an devam etmektedir. Kâinattaki sistem Âdetullah denilen tabiat kanunlarına göre işlemektedir. Tabiat kanunları tek başına yaratıcı ve müessir değildir, asıl yaratıcı ve müessir Allah'tır. Allah'ın iki türlü yaratması vardır: İbdâ suretiyle yaratma, inşâ suretiyle yaratma. İbdâ suretiyle yaratma eşi, benzeri ve örneği olmadan Allah'ın herhangi bir şeyi yoktan var etmesidir. Bu kâinatın ilk haliyle yoktan yaratılması ibdâ suretiyle yaratmadır. İnşâ suretiyle yaratma, bir şeyi var olan başka bir şeyden yaratmadır. İnsanların ve hayvanların tenasül usulüyle çoğalması veya bitkilerin topraktan yaratılması gibi. İbdâ suretiyle yaratmada maddî sebepler ortada yoktur. İnşâ suretiyle yaratma ise maddî sebepler aracılığıyla olur. Ancak burada da sebeplerin/tabiat kanunlarının müsebbep/eser üzerindeki müessiriyeti kendi zatlarından değil, Allah'ın onları müsebbepleri üzerine sebep kılmasıyla olur. Yani sebeplerin sebepliği mutlak değil, izâfîdir. Allah onları müessir ve mûcib kılsa, onlar da müsebbepleri üzerinde yeter-sebepliler olurlar. Hâlbuki filozoflar sebeplere/tabiat kanunlarına mutlak bir zorunluluk izafe etmektedirler. Gazalî'nin itiraz ettiği husus budur.

Yine [Gazalî](#)'nin olayların ardı ardına gelmesini zorunlu bir sebeplilik ilkesine değil de Âdetullah'a bağlamasını, sebep ile müsebbep arasındaki bağlantının David Hume'da olduğu gibi "alışkanlık duygusu"na bağladığı şeklinde anlamamak gerekir. Esasen sebep-müsebbep arasında belli bir zorunluluk vardır. Ancak bu zorunluluk mutlak değil, Allah'ın iradesine bağlı izafî bir zorunluluktur.

İbrahim Aleyhisselam'ı ateşin yakmaması gibi bazı durumlarda olduğu gibi, bazen Allah sebep-müsebbep arasındaki bağı koparabilir. Böyle bir durum olmaması hâlinde sebep, müsebbep üzerinde müessir olur. Âdetullah bunu gerektirir. Bu müessiriyet de sebebin zatına değil, Allah'ın onu sebep kılmasına bağlıdır. Sebep-müsebbep ilişkisinde Allah'ın iradesi mutlak olup, O'nun iradesini bağlayan ve sınırlandıran hiçbir şey yoktur.

---

Allah'ın yaratmasında tabiat kanunları/sebepler birer vasıta ve vesile kabilindedir. Bu yüzden ateşle yanmak arasındaki bağ zarurî değildir. Ateş ancak Allah'ın yaratmasıyla yakar. Ateşle yanmak arasındaki bağ, Allah'ın yaratması sebebiyle zarurî görülmemiştir. Ancak, Allah'ın yaratmasından sarf-ı nazar edildiği veya bu husus istisnaî bir durum olarak görüldüğü takdirde ateşle yanmak arasındaki bağ zarurîdir.

Batı'da Berkeley gibi nedensellik ilkesinden şüphe eden bazı filozoflar olmakla birlikte bu ilkeye ciddi anlamda ilk olarak eleştiri getiren kişi, İngiliz filozofu David Hume (1711-1776) olmuştur. Hume'un nedensellik problemini inceleyişi cevher (töz) problemini ele alışına paraleldir. Her iki problem için de aynı kanıtları kullanmıştır. Hume'a göre, cevher yoktur; çünkü "cevher idesi"ne karşılık olan bir izlenim (impression) yok; belli bir izlenim bulamıyoruz ki yansıması cevher idesi olsun. İşte bunun gibi, "neden - etki bağlantısı idesi"nin kaynağı sayabileceğimiz bir izlenim de gösteremiyoruz. Örneğin, a olayını, b olayının nedeni saymağa kalkarsak, ne a'nın algısında, ne de b'nin algısında bir nedensellik bağlantısı bulamayız; burada nedeni de, etkiyi de ne görebilir ne de duyabiliriz; bizim burada anlayabildiğimiz, ancak bu iki olayın birbirinin ardından geldikleridir; ama aralarındaki "neden - etki bağlantısı" denilen zorunlu ilgiyi algılayamıyoruz. Nedensellik de, cevher gibi, hiçbir zaman algılanamaz, ancak düşünülebilir; bir sonuç olarak da çıkarılamaz (inference), dolayısıyla tanıtlanması da olamaz. Demek ki, nedensellik ne doğrudan doğruya bilinir (intuitif), ne de araçlı olarak, tanıtılmalarla bilinir (demonstratif), kısaca: hiç bilinemez. Nasıl oluyor da bizde böyle bir tasarım (idea) var ve onu bildiğimizi sanıyoruz? Bu sorunun da cevabı, yine cevher sorusuna verilen gibidir: Aynı b olayının, a olayının ardından geldiğini bir çok kereler görünce, bizde bir alışkanlık duygusu uyanıp yerleşir. Bu yüzden, böyle bir izlenimden doğan ideyi, bir zorunluluğu kavradığımızı sanarak, a ve b olayları arasındaki ilgiye mal ederiz. Başka bir deyişle: Bilincimizde birbiri ardından gelen tasarımlar (idea) arasındaki bir ilgiyi, yani sübjektif bir bağlantıyı olaylar, nesnelere arasındaki bir ilgi haline sokarız; sırf sübjektif olan bir şeyi objektifleştiririz; o objede de olup bitiyormuş sanırız. Oysa tasarımların bilincimizde art arda gelişlerine bakarak, bundan olayların kendi aralarındaki zorunlu bağlantılarını çıkaramayız, tanıtlayamayız. Buna ancak inanabiliriz.[5]

### **Hume'un bu düşüncelerini şöyle eleştirebiliriz:**

- a.** Nedensellik ilkesinin mevcut olmadığını kabul eden Hume, yine böyle bir ilkenin mevcut olmadığını yine bu ilkeye dayanarak açıklamaya çalışmaktadır.
- b.** Eğer Hume, a olayının b olayının nedeni olmadığını ortaya koymak istiyorsa, b olayının a olayı olmadan da meydana gelebileceğini ispat etmeliydi. Hâlbuki o, b olayının varlığını, a olayı olmadan düşünmemektedir.
- c.** Hume, b olayının a olayının ardından gelmesini "alışkanlık duygusu"yla açıklamaya çalışmaktadır. O, a olayı olmadan b olayının müstakil olarak var olabileceğini ispat edemediğine ve b olayının a olayından sonra meydana geldiğini

---

kabul ettiğine göre, iki olay arasındaki ilişkinin, alışkanlık duygusuyla değil, nedensellik ilkesiyle açıklanması daha mantıklı durmaktadır.

**d.** Yine Hume, nedenselliğin cevher gibi algılanamaz, ancak düşünülebilir bir şey olduğunu söylemektedir. Genellikle biz “nedensellik” kavramıyla tabiat kanunlarını kastetmekteyiz ve bu durumda Hume’un söylediği gibi bunları algılamamız mümkün görünmemektedir. Ancak bazı nedenler nesnel ve objektif olurlar. Çocuğun kumbarasının annesi tarafından başı ucundan alınması böyle bir nedendir. Bunu herkes görür ve algılar. Dağdan yuvarlanmakta olan bir taşın başka bir taşa çarpıp onu da yuvarlaması bir nedendir; bunu da herkes görür ve algılar. Ancak suyun kaldırma gücü keşfedilmeden önce koca gemilerin nasıl olup da denizde batmadıklarını algılamamız mümkün değildir.

Nedensellik ilkesine itiraz edenlerden biri de ünlü materyalist İngiliz filozofu Bertrand Russel’dır. “Neden Hıristiyan Değilim?” adlı kitabında, bu ilkeyi şu şekilde eleştiriyor:

*“Anlaşılması en kolay ve en basit ilke neden’dir, herhalde. (Buna göre, bu dünyadaki her şeyin bir nedeni vardır, ama bu nedenler zincirinde gittikçe geriye gidecek olursanız ilk nedene varırsınız. Bu ilk nedene de Tanrı denmektedir.) Bu muhakeme günümüzde büyük önem taşımamaktadır. Çünkü bir kere neden dediğimiz şey, eskiden neden’den anlaşılan şey değildir, artık... Bugün eskisi gibi önem taşımamaktadır. Ayrıca bir ilk neden muhakemesinin geçerli olmadığını da görebilirsiniz. Gençken ciddi olarak bu sorular üzerine kafamı yorarken uzun bir süre İlk Neden muhakemesini benimsemiştim. Sonunda, bir gün 18 yaşında John Stuart Mill’in kendi hayat hikâyesini okudum. Orada şu cümle ile karşılaştım. “Babam bana, ‘beni kim yarattı?’ sorusunun cevaplandırılmayacağını öğretti. Çünkü bu soru başka bir soruya yol açıyordu: Hemen ‘Tanrı’yı kim yarattı?’ sorusuna.” Bu basit cümle, ilk neden muhakemesinin yanlışlığını öğretti. Hâlâ da böyle düşünüyorum. Her şeyin bir neden’i olması gerekiyorsa Tanrı’nın da bir neden’i olması gerekir. Nedensiz herhangi bir şey olabilirse, Dünya, Tanrı’nın kendi de olabilir... Dünyanın nedensiz olarak meydana gelmesi için bir sebep yok. Aynı şekilde ezelden beri de var olmuş olabilir. Nesnelere bir başlangıcı olması fikri, hayal gücümüzün yoksulluğundan olsa gerek. Bu yüzden ilk neden muhakemesi konusunda fazla durmayabilirim.”[\[6\]](#)*

### **Russel’in bu ifadelerini şöyle eleştirebiliriz:**

**a.** Öncelikle Russel, nedensellik konusunda iki açıdan tutarlı değildir.

**Birinci olarak** Russel, neden Hıristiyan olmadığını nedensellik prensibiyle açıklamaya çalışıyor. Eğer nedensellik prensibi önemli değilse, neden Hıristiyan olmadığını bu prensiple açıklamaya çalışıyor? Pekalâ, “Hıristiyan olmadığımı herhangi bir prensibe dayandırmak mecburiyetinde değilim” diyebilirdi. Bu prensibin

---

eskisi kadar önemli olmadığını açıkça ifade ettiği halde, Hıristiyan olmayışını bu konuda bir kitap yazacak kadar bu prensibe göre açıklamaya çalışması, bu prensibe ne kadar önem verdiğinin en açık delilidir. Onun bu tutumu bir çelişkidir.

**İkinci olarak,** Hıristiyan olmadığını açıklamak için nedensellik prensibine büyük bir önem atfettiği halde, “Beni kim yarattı?” sorusu karşısında ise bu prensibin önemsiz olduğunu ifade etmektedir. Bu da bir çelişkidir.

**b.** *Bir şeyin nedeni kendisi olabileceği gibi hariçteki bir şey de olabilir.* Hariçteki neden, bir şeyin kendi nedeni olamayacağı zaman aranır. Bu açıdan bakıldığında, “İnsanı kim yarattı?” sorusu ne kadar mantıklı ise, “Tanrı’yı kim yarattı?” sorusu da o derece mantıksızdır. Çünkü Tanrı “kendi kendine var olan”dır. Var olması için haricî bir sebebe muhtaç değildir. İnsan ise, kendi kendini var etme gücüne sahip olmadığından, var olması için, onu var edebilme gücüne sahip bir yeter-sebebe, yani Tanrı’ya muhtaçtır.

c. Dünyanın ezelden beri var olmadığı bilimsel bir gerçektir. Bilim adamları evrenin başlangıcını Big Bang teorisiyle izah etmeye çalışıyorlar. Diyelim ki evren, bu büyük patlamadan önce yoğunlaşmış bir enerji kütlesi halinde var idi. Enerji de varlığı kendi zatından kaynaklanan bir varlık çeşidi değildir. Onun da başkası tarafından var edilmesi gerekir. Netice itibarıyla “kendi kendine var olan ve varlığı için başkasının varlığına muhtaç olmayan bir Yüce Varlık’ta” durmak mecburiyetindeyiz.

Kuantum fiziğinin istatistik ve ihtimaliyet hesapları üzerine yürümesi, Lincoln Barnett gibi bazı bilim adamlarının nedensellik ilkesinden şüphe etmesine sebep olmuştur. Çünkü istatistik ve ihtimaliyet yolu, tabiat olayları arasında şaşmaz bir neden-sonuç bağlantısını yıkmakta, dolayısıyla kesin bir nedensellik ilkesinden bahsetmek mümkün olmamaktadır.[\[7\]](#)

### **Kuantum fiziği sebebiyle oluşan şüpheler hakkında şu değerlendirmeleri yapabiliriz:**

**a.** Bir olayın istatistik ve ihtimaliyet hesapları ile tespit edilmesi, bir yönüyle o olayın tesadüfen meydana geldiğini kabul etmek anlamına gelir. Hâlbuki kâinatta tesadüf yoktur. Her şey sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak meydana gelmektedir.

Biz günlük konuşmalarımızda bazı olayların *tesadüfen* meydana geldiğinden bahsederiz. Mesela büyük bir şehirde yaşayan iki arkadaş uzun yıllar birbirlerini hiç görmedikleri ve bir yerde buluşmayı düşünmedikleri halde bir gün aynı pastanede buluşmuşlarsa, bu buluşmanın tesadüfen meydana geldiğini söyleriz. Bu buluşma, fizik kanunları açısından değerlendirildiği zaman ortada tesadüf diye bir şeyin olmadığı görülecektir. A ve B şahısları C pastanesine gitmişlerse, A ve B’nin fizikî olarak C pastanesinde buluşması kesindir. Buluşmayı sonuç olarak değerlendirdiğimiz zaman A ve B’nin evlerinden çıkarak C pastanesine gelmeleri birer nedendir. Fizikî olarak A ve B, C pastanesine geldikleri halde bu kişilerin burada buluşmamış olmalarından bahsedilemez. Bu olaydan *tesadüf* diye

---

bahsedilmesi A ve B şahıslarının C pastanesine buluşmak maksadıyla gitmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Tesadüf, bizim bilgi ve niyetlerimizle ilgili bir kavramdır. Fizikî âlemlerle tesadüf yoktur.

Bir olayın istatistik ve ihtimaliyet hesapları ile tespit edilmeye çalışılması, ya bizim bilgisizliğimizden veya o olayla ilgili ölçü aletlerimizin yeterli olmadığından kaynaklanmaktadır. Bir kabin içine, içinde birden ona kadar sayıların yazılı olduğu on topun konulduğunu kabul edelim. Bu rakamlardan hangisini almak istersek isteyelim, elimizi uzattığımızda çekmek istediğimiz rakamın çıkma ihtimali onda birdir. İstatistikî hesaplar da bu ihtimal üzerine yapılır. Ancak ben elimi içinde beş yazılı topa uzattığımda, topun içinden beş rakamının çıkacağı fizikî olarak kesindir. Elimi 5 nolu topa uzattığım halde, 6 nolu topun gelmesi imkânsızdır. Ancak ben ihtimaliyet hesabı gereğince onda bir oranında 6 nolu topun da gelebileceğinden bahsedebilirim. Bu olayda hangi numaranın çıkacağı konusunda ihtimallerden bahsetmem fiziki olay hakkında kesin bilgi sahibi olmamamdan kaynaklanmaktadır. Fizikî olarak elimde 5 nolu top olduğu halde, eğer hala topu açmamışsam aynı ihtimalden bahsetmeye devam edebilirim.

İhtimaliyet hesaplarından bahsedilmesinin ikinci sebebi ise, olayla ilgili ölçüm aletlerinin yetersizliğidir. Bin sene sonra 6 Ekim'de İstanbul'da Güneş'in ne zaman doğacağıyla ilgili hesabı yapmak, bugünkü astronomi bilginleri için hiç de zor değildir. Ancak bir ay sonra İstanbul'da yağmur yağıp yağmayacağını hesaplamak neredeyse mümkün değildir. Bazı olayların sebepleri ne kadar büyük olursa olsun basit olduğu için bunların tespiti kolay olur. Ancak yağmurun yağması gibi olaylar çok karmaşık sebeplere bağlıdır. Bunların tespiti ancak üç-beş gün öncesinden yapılabilir, bir ay öncesinden yapılamaz. Atom çekirdeğinin etrafında dolanan elektronun yer ve hızını aynı anda tespit etmek şimdilik mümkün değildir. Çünkü ölçü aletlerimiz bunların her ikisini birden ölçmek için yeterli değildir. Bunlardan birinin tespiti ancak ihtimaliyet hesaplarına göre olur.

Heisenberg'in kesinsizlik ilkesi, nedensellik kavramında yeni bir krizin doğmasına sebep olmuştur. Heisenberg gösterdi ki, elektronun hızı ve durumunu aynı zamanda kesin olarak tayin edemiyoruz. Birisini tayin edince diğerini olası olarak bilebiliyoruz. Buradaki olasılık bilgimizin eksikliğinden değil, objenin tabiatından ileri geliyor.<sup>[8]</sup> Yani buradaki durum ölçü aletlerinin yetersizliğinden değil, tabiatın yapısından kaynaklanmaktadır. Bu olayda ölçme aleti olarak foton kullanılır. Foton elektrona çarptığında bir itme meydana getirdiği için bir dalgalanma meydana gelmekte ve proton etrafından dolanan elektronun yeri hakkında bir belirsizlik meydana gelmektedir. Esasen burada mutlak bir belirsizlik değil, izafi bir belirsizlik vardır. Nedensellik ilkesi burada da belli sınırlar içinde işlemektedir.

## **Bediüzzaman'a Göre Mevcudun Var Oluşunu Açıklayan Yolların Tahli**

Bediüzzaman'a göre bir mevcudun, mesela bir hayvanın var oluşunu açıklamakla

---

ilgili dört yol vardır. Bunlardan üçü muhal ve bâtil, dördüncüsü ise bizzarure gerekli ve tek yoldur.

## 1. Sebepler Meydana Getirdi

Birinci yola göre varlığı sebepler meydana getirir (*evcedethü'l-esbâb*). Burada Bediüzzaman sebep kavramıyla objektif, nesnel ve maddî sebepleri kasteder. Bitkinin meydana gelişinde toprak, hava ve su unsurları gibi. O, bu sebepleri “câmid, câhil, kaba, kör, sağır, hudutsuz, sel gibi akan, büyük ve birbirine zıd, mütecâviz, şuursuz, karmakarışık” gibi vasıflarla tanıtır. Bu vasıflara sahip olan sebeplerin bir şeyi icad ve var etmesi akılca muhaldir.

**a.** Bitki ve hayvan gibi varlıklar, her birinden çok hassas ölçülerle muayyen bir miktar alınmak suretiyle farklı maddelerden meydana gelmişlerdir. Kör, sağır, sel gibi akan sebepler, böylesine hassas ölçüler neticesinde meydana gelen bir varlığı meydana getiremezler. Tıpkı fırtınalı bir havada bir ilacı meydana getiren maddeleri ihtiva eden şişelerin devrilip de her birinden ancak bu ilaçta olması gereken miktarın akıp bu ilacı meydana getirmesi gibi. Şifalı bir ilacın bu yolla meydana gelmesi akılca muhaldir.[\[9\]](#)

**b.** Eğer her şeyin icadı sebeplere verilecek olursa, bir canlının meydana gelmesinde kainat dolusu muhtelif sebeplerin o canlının meydana gelmesinde müdahalesi olması gerekir. Buna göre küçük sinek kanadının meydana gelmesi için, onu meydana getiren bütün unsur ve sebeplerin onun yanında hazır olması ve onun küçücük vücuduna girmesi lazımdır. Çünkü sebep maddî ise, müsebbebin yanında ve içinde bulunması gerekir. Dünya dolusu sebeplerin o küçücük sineğin kanatlarına girip usta gibi çalışması mümkün olmadığına göre, sebeplerin bir şeyi meydana getirmesi de muhaldir.[\[10\]](#)

**c.** Hayvanlarda olduğu gibi içi ve dışı itibariyle gayet mükemmel bir varlıklar, müteaddit ellerden değil, gayet ince ve derin bir bilgi, yüce bir kudret sahibi bir Zât'ın elinden çıkmış olmalıdır. Alabildiğine girift ve mükemmel bir varlığın meydana gelişine muhtelif eller karışırsa o şey de karışır.

Maddî sebeplerin tesirleri temasla olur. Temas da bir şeye dıştan müdahale ile gerçekleşir. Hâlbuki hayvan gibi varlıkların içi, dışından çok daha muntazam ve mükemmeldir. Maddî sebepler hiçbir şekilde onların içine girip orada bir müdahalede bulunamaz. Küçük hayvanların sanatça en yüksek derecede bulunması, onların cansız, şuursuz, cahil, kaba, sağır, kör ve müdahale yerinden uzak sebepler tarafından yapılmasını imkânsız kılar.[\[11\]](#)

[Bediüzzaman](#)'a göre bir şeyin meydana gelmesinde maddî sebeplerin yeterli olmamasını, onların, müsebbebini meydana getirecek seviyede üstün ve etkili bir neden (sebeb) olmamasına bağlamaktadır.

## 2. Kendi Kendine Oldu

---

İkinci yola göre, varlık kendi kendine meydana gelmiştir (*teşekkele bi-nefsihî*). Bediüzzaman'a göre bir şeyin kendi kendine meydana gelmesi mümkün değildir. O, bu görüşünü kısaca şöyle şekilde açıklamaktadır:

**a.** Eğer var olanın kendi kendine meydana gelmesi doğru ise, insan vücudunda yer alan zerrelere, başta rızık ve türünün bekasıyla olan ilişkisi olmak üzere, insanın bütün kâinatla olan münasebetini bilmesi gerekir. Bu da her bir zerrede bütün kâinatı görececek bir gözün, insanın mazisini, müstakbelini, aslını, neslini, diğer rızık ve unsurlarla olan münasebetini bilecek bir aklın bulunduğunu var kabul etmek anlamına gelir. Onda böyle bir göz ve akıl bulunmadığına göre bütün bu işleri zerre, kendi kendine yapmıyor; bilakis bir Kadîr-i Ezelî kalem-i kader kanunuyla o zerreye bunları yaptırıyor.[\[12\]](#)

**b.** İnsan vücudu bin kubbeli bir saraya benzer. Vücudun her bir azası tek başına bir kubbe mahiyetindedir. Bu kubbede yer alan her bir taş (hücre) beden sarayının bütün taşlarına karşı hem hâkim-i mutlak, hem mahkû-u mutlak, hem birbirine misil durumundadır. Hâkimiyet itibariyle Vacibü'l-Vücûd'a mahsus özellikleri taşımakta, mahkûmiyet cihetinde ise sonsuz derecede mukayyed ve sınırlı bir varlık pozisyonunda bulunmaktadır. Bir hücrede böylesine zıd özelliklerin bulunması mümkün değildir. Öyle ise hücreye bu işleri, insanı ve bütün kâinatı bilen bir Kadîr-i Mutlak yaptırmaktadır.[\[13\]](#)

Bediüzzaman bir şeyin kendi kendine meydana gelmesinin mümkün olmamasını, hem nedensellik hem amaçlılık ilkesiyle açıklamıştır. Nedensellik ilkesi açısından bakıldığında hiçbir şeyin kendi kendini meydana getirecek yüksek bir seviyede bulunmadığı görülmekte, amaçlılık açısından bakıldığında ise her bir zerrede bütün kâinatla alakalı bir yön bulunması münasebetiyle akılsız ve şuursuz bir varlığın böyle bir amacı güdemeyeceği anlaşılmaktadır.

### 3. Tabiat Yaptı

Üçüncü yola göre, varlığı tabiat meydana getirmiştir (*iktezathü't-tabîat*). [Bediüzzaman](#)'a göre evrende mevcut olan herhangi bir şeyi tabiatın meydana getirmiş olması mümkün değildir. O, bu görüşünü kısaca şöyle şekilde açıklamaktadır:

**a.** Mevcudât, özellikle canlılar, herkesin açıkça göreceği şekilde nihayetsiz bir sanat içinde bulunmaktadır. Eğer canlıları bu özellikleriyle meydana getiren şeyin tabiat olduğu kabul edilirse, esasen kör, sağır ve düşüncesiz olan tabiata, hadsiz bir kudret ve irade, nihayetsiz bir ilim ve hikmet izafe edilmiş olacaktır. Özü itibariyle tabiat, mevhum, ehemmiyetsiz ve şuursuz bir varlığa sahiptir. Böylesine önemsiz bir varlığa, sonsuz derecede ilim, irade, hikmet ve kudreti gerektiren sanatlı işler izafe edilemez.[\[14\]](#)

**b.** Eğer gayet intizamlı, mîzanlı, sanatlı, hikmetli şu mevcudât, nihâyetsiz Kadîr, Hakîm bir Zâta verilmeyip, tabiata isnad edilse; tabiatın, her bir parça toprakta

---

Avrupa'nın umum matbaaları ve fabrikaları adedince manevî matbaaları ve makineleri bulunması lazım gelir. Yumurta, tohum ve sperm gibi maddeler, hidrojen, oksijen, karbon, azot gibi maddelerin karışımından meydana gelmişlerdir. Bunlar da hava, su, ısı ve ışık gibi basit, şuursuz ve her şeye karşı sel gibi akan maddeler cinsindedir. O güzel çiçekleri ve meyveleri bu maddelere vermek, küçük bir saksıda bulunan toprakta Avrupa büyüklüğünde manevî matbaa ve makinelerin varlığını farzetmek gerekir. Hâlbuki özü itibariyle adı geçen maddelerde bu özellikler bulunmamaktadır. Öyle ise tohum ve topraktan çıktığını gördüğümüz çiçek ve meyveleri tabiat yapamaz. Bunları yapan ancak Kadîr ve Hakîm bir Zat olabilir.[15]

**c.** Mevcudâtın varlığını tabiata bağlamak, mimarlık sanatının bütün üstün vasıflarını taşıyan bir sarayın yapılmasını o sarayın plan ve programına bağlamak demektir.[16]

Bediüzzaman'a göre "Tabîyyûnların, mevhûm ve hakikatsız tabiat dedikleri şey, olsa olsa ve hakikat-ı hâriciye sahibi ise; ancak bir sanat olabilir, Sâni olamaz. Bir nakışdır, Nakkâş olamaz. Ahkâmıdır, Hâkim olamaz. Bir şeriat-ı fitriyedir, Şâri olamaz. Mahlûk bir perde-i izzettir, Hâlık olamaz. Münfail bir fitrattır, Fâtır bir Fâil olamaz. Kanundur, kudret değildir; Kâdir olamaz. Misdardır, Masdar olamaz." [17]

Tabiatçılık sebebiyle Allah'ı inkâra yeltenen şahıs, "O Sultân-ı Ezelî'nin hikmetinden gelen nizâmât-ı kâinatın kanunlarını, birer maddî madde tasavvur ederek saltanât-ı Rubûbiyetin kavanîn-i itibariyesi ve o Mâbûd-u Ezelî'nin şeriat-ı fitriye-i kübrâsının, mânevî ve yalnız vücûd-u ilmîsi bulunan ahkâmalarını ve düsturlarını, birer mevcûd-u hâricî ve maddî birer madde tahayyül ederek, kudret-i ilâhiyyenin yerine, o ilim ve kelâmdan gelen ve yalnız vücûd-u ilmîsi bulunan o kanunları ikame etmek ve ellerine icad vermek, sonra da onlara "tabiat" namını takmak ve yalnız bir cilve-i kudret-i Rabbâniye olan kuvveti, kudret ve müstakil bir kadîr telakkî etmek ... aşağı bir vahşettir." [18]

**Bediüzzaman'a** göre tabiat, Allah tarafından yaratılmış kevnî bir kanundur. Tek başına hariçte varlığı olmayıp Yüce Yaratıcı'nın itibârî kanunlarından olduğu için sadece ilmî bir varlığı mevcuttur. Allah'ın Kadîr isminin bir cilvesi olan tabiata müstakil bir kudret izafe etmek ve onda ilahî bir bilgi ve güç bulunduğunu tasavvur etmek asla doğru olamaz. Tabiatıta var olduğu kabul edilen güç ve kudret Allah'ın zâtına mahsustur. Müessir olduğu şeyler üzerinde ancak Allah'ın yaratmasıyla tesirini gösterir. Yapan ve yaratan tabiat değil, Allah'tır.

#### **4. Allah Yarattı**

Bediüzzaman'a göre bir şeyin varlığı için sadece dört yol söz konusu olur ve bunların ilk üçünün doğru olmadığı ortaya çıkarsa, otomatik olarak dördüncü yolun doğru olduğu kabul edilir. Bu yol da her şeye sonsuz kudret sahibi olan Allah'ın yaratmasıdır.

***"Sâni-i Zülcelâl, Küdîr-i Külli Şey, esbâbı halletmiş; müsebbebâtı da***

---

**halkediyor.** Hikmetiyle, müsebbebâtı esbâba bağlıyor. Kâinatın harekâtının tanzîmine dâir kavânîn-i Âdetullah'tan ibaret olan şeriat-ı fitriye-i kübrâ-yı İlâhiyyenin bir cilvesini ve eşyadaki o cilvesine, yalnız bir âyine ve bir bir ma'kes olan tabiat-ı eşyayı, iradesiyle tâyin etmiştir. Ve o tabiatın vücûd-u hâriciye mazhar olan vechini, kudretiyle îcad etmiş ve eşyayı o tabiat üzerine halketmiş... Acaba gayet derecede mâkul ve hadsiz bürhanların neticesi olan bu hakikatın kabulü mü daha kolaydır? Yoksa câmid, şuursuz, mahlûk, masnû, hasit olan o sebep ve tabiat dediğiniz maddelere, her bir şeyin vücuduna lâzım hadsiz cihazât ve alâtı verip hakîmâne, basîrâne olan işleri kendi kendilerine yaptırmak mı daha kolaydır? Acaba imtina' derecesinde, imkân haricinde değil midir?"[19]

## Sonuç

Bilimin amacı, beş duyu organıyla bilinmeyen bir şeyi (kanuniyet prensibini) keşfetmektir. Allah da beş duyu organıyla bilinmeyen bir varlıktır. Bilinmeyen bir şeyi keşfetmeyi amaçlamak bakımından bilimsel bilgi ile Allah'ın varlığını bilme **aynı mahiyetteki bilgilerdir.**

Hem bilimsel bilgiye hem Allah'ın varlığı bilgisine ulaşmanın **temel ilkesi** nedenselliktir. Nedensellik ilkesini ortadan kaldırdığımız zaman ortada bilim diye bir şey kalmaz. Hatta bu ilke bize Allah'ın varlığı bilgisini daha kesin bir şekilde verirken, tabiat olayları hakkındaki bilgiyi o kesinlikte vermez. Tabiat ve tabiat kanunları, her zaman Allah'ın müdahalesine açık olduğu halde, Allah'ın varlığı mutlak olup O, hiçbir şeyin müdahalesine açık değildir. Allah'ın varlığı zorunlu, tabîî kanunlar zorunlu değildir. Tabîî kanunlar için zorunluluk, ancak "Allah'ın müdahalesi hariç" gibi bir kayıtla geçerlidir. Dolayısıyla aynı ilke bize Allah'ın varlığı konusunda daha kesin bir bilgi vermektedir. Tabîî kanun olarak "Ateş yakar" deriz. Ancak aynı ateş Hz. İbrahim'i yakmamıştı. Fakat "Allah yaratıcıdır" dediğimiz zaman onun yaratıcılığı konusunda herhangi bir istisna kabul edilemez.

["Tabiat Risalesi"](#) incelendiğinde [Bediüzzaman](#)'ın açıklamalarını nedensellik ve amaçlılık ilkelerine dayanarak yaptığı ve sonuçta Allah'ın varlığının kesinliği bilgisine bu yolla ulaştığı görülecektir.

---

[1] Necati Öner, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XVII, s. 285-94; İbrahim Emirođlu, Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, Asa Kitabevi, İstanbul 1999. s. 19-23. Bu ilkelerin varlığa uygulanması için bkz., s. 294-303. Nedenselliğin varlığa uygulanması için bkz., s. 298-300.

[2] Emirođlu, Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, s. 23.

---

[3] Emirođlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 23.

[4] Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi – Kaynakları ve Tesirleri*, 2. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara, ts., s. 123.

[5] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 5. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 420.

[6] Bertrand Russel, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev. Gürol Ender, Varlık Yayınları, İstanbul 1966, s. 6.

[7] Lincoln Barnett, *Einstein ve Evren*, çev. H. Aydın, Doğan Kardeř Yayınları, İstanbul 1959, s. 27.

[8] Öner, “Mantiğın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri”, AÜ. İFD., c. XVII, s. 299.

[9] Bediüzzaman Said Nursî, *Lem’alar*, Sinan Matbaası, İstanbul 1959, s. 168, (Tabiat Risalesi, 1. Yol, 1. Muhal).

[10] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 168-69, (Tabiat Risalesi, 1. Yol, 2. Muhal).

[11] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 169, (Tabiat Risalesi, 1. Yol, 3. Muhal).

[12] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 169 -70, (Tabiat Risalesi, 2. Mesele, 1. Muhal).

[13] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 169 -70, (Tabiat Risalesi, 2. Mesele, 2. Muhal).

[14] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 171-72, (Tabiat Risalesi, 3. Kelime, 1. Muhal).

[15] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 172-73, (Tabiat Risalesi, 3. Kelime, 2. Muhal).

[16] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 174, (Tabiat Risalesi, 3. Kelime, 3. Muhal).

[17] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 175, (Tabiat Risalesi, 3. Kelime, 3. Muhal).

[18] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 175, (Tabiat Risalesi, 3. Kelime, 3. Muhal).

[19] Bediüzzaman, *Lem’alar*, s. 177, (Tabiat Risalesi, 3. Kelime, 3. Muhal).

