1. FELSEFE, BİLİM VE DİNİN TANIMLANMASI

Giriş

Bu dersimizin amacı, felsefe, bilim ve din ilişkisine genel bir giriş yapmak, düşünce tarihinin en problematik alanlarından birisi olan bu alana dair temel kavramlara yakından bakmak olacak. 14 hafta sürecek bu dersimizin amacı bu alana genel bir giriş yapmak, ileri okumalar için bir temel oluşturmaktır. Felsefe ve din arasında bir gerilimin olması kaçınılmazdır. Fakat çoğu zaman bu durum aşırı vurgulanmış ve uzlaşmaz bir çatışma olarak gösterilmiştir. Felsefe ve İlahiyat alanında ilerlemek isteyen kişinin karşısına çıkacak birçok prablemin temelinde bu gerilim vardır.

Modern dönemlerde felsefe ve din arasındaki bu ilişkiye bir başka etmen daha katılmıştır: Bilim ilk başlarda felsefenin daha çok yanında, dinin daha çok karşısında bir görünüm arzederken, bilimsel alandaki ilerlemeler sonucunda bilim tamamen bağımsız bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Artık düşünceyi (felsefe) ve inancı (din) içinde barındırdığını iddia eden bir alandır.

Dolayısıyla bu dersimiz, felsefe konusunda eğitim gören bir kişinin, felsefenin bütün alanlarında karşılaşacağı temel sorunları daha yakından görmemize, tanımamıza imkân tanıyacaktır.

1.1. Felsefe

Birkaç bin yıllık geçmişi olan “felsefe” ana başlığı altında toplanan şeylerin çokluğu ve çeşitliliği nedeniyle felsefeyi, üzerinde herkesin uzlaşacağı tek bir cümleyle ifade etmek veya tanımlamak neredeyse imkânsızmış gibi görünmektedir. Nitekim “felsefe nedir?” şeklindeki bir sorunun, onu cevaplandırmaya çalışanların sayısınca hatta daha fazla cevabının oluşu da bu tespiti doğrulamaktadır. Her filozofun ve her felsefe dizgesinin (sistem), kendine özgü ve başkalarınınkinden farklı bir felsefe anlayışı/tasavvuru vardır. Onu “ilimlerin ilmi”, “ilk ilim, düzenleyici ilim”, “düşünmenin ve düşüncenin ilmi”, “varolanı yöntemlice bilmenin ilmi”, “ilkeler ilmi”, “insana sonsuz mutluluğu ve yollarını öğreten ilim”.... v.b. olarak görenler olduğu gibi, “gerçeği ve doğruyu arama işi”, “salt tasvir edici/betimleyici bir çaba”, “eleştirici bir öğreti yahut etkinlik”, “soru üretme ve sorma sanatı”, “kavramlaştırma veya kavram üretme, kavramları tahlil/analiz etme etkinliği” şeklinde anlayanlar da vardır. Bütün bunlar, felsefenin ne olduğunu belirlemenin ne derecede zor bir iş olduğunu gösteren hususlardır. Bu yüzden felsefeyi anlayıp tanımlamaya çalışırken kolaylık sağlayabilecek bir yol olarak tarih boyunca kendilerine filozof unvanı layık görülen düşünürlerin yaptıkları işin ne olduğuna, dahası farklı zaman ve mekânlarda, farklı konu, soru ve sorunlar üzerinde yürütülen çabaların ortak/benzer yanlarına bakılabilir.

Böyle bir bakış ise felsefenin, insanın gerçekleştirdiği yahut sahip olduğu zihinsel etkinlik ve ürünlerinden biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ne var ki felsefe diğer zihnî faaliyetler ve alanlar durumundaki din, ahlâk, hukuk, bilim, sanat ve kültür ile yakın ilişkisine ve benzer özelliklerine rağmen bunlardan hiçbiriyle özdeş değildir. En genel anlamda, felsefe; insanın, işaret edilen kurum ve kavramların yanı sıra “varlık”, “bilgi” ve “değer” ile bunlar arasındaki ilişkilerin mahiyet ve boyutlarının; insan ve onun evrendeki yeri ile hayatının anlam ve amacının ne olduğu... v.b. sorulara cevap ararken takındığı bir tavır, izlediği bir yöntem olarak görülebilir. Başka şekilde söylersek felsefe, insanın, bütünüyle varlık, olgu ve olayları özel bir bakış açısı yahut tarzı ile anlama-anlamlandırma-anlatma etkinliğidir. Onu başka zihinsel etkinliklerden

ayıran en belirgin özellikler ise akla dayalı (rasyonel), kapsamlı, sorgulayıcı, eleştirici, temellendirici, tutarlı, objektif olması ve açık-seçik bir dil ve üslûpla ifade edilmesi şeklinde sıralanabilir.

Felsefenin akla dayalı/rasyonel olmasının anlamı, ele alman konunun temellendirilmesi çabasında akıl gücünün bütün imkânları kullanılarak gidilebilecek olan son noktaya kadar gidilmesidir.

Felsefî bakış tarzının kapsamlı/şümullü olmasıyla kastedilen ise araştırmaya konu olan probleme yaklaşılabilecek olan bütün açıların, konuyla doğrudan ve dolaylı olarak ilgisi bulunan bütün verilerin ciddiyetle ve dikkatle değerlendirilmesi, bağlantılı alan ve konuların hesaba katılmasıdır.

Felsefi tavrın önemli bir özelliği olan tutarlılık, ancak sorgulayıcı, eleştirici, temellendirici bir çaba sonucunda ortaya konulacak olan dil ve mantık tahlilleriyle sağlanabilir.

İncelenmekte olan konu ve sorunun cevabı aranırken, felsefi tavrı benimseyen kişiden beklenen, en az kendi sübjektif ön bilgi veya kabulleri kadar aynı konuda başkalarının sahip olduğu bilgi ve kabulleri, ortaya koydukları verileri de yabana atmadan, lehte veya aleyhte herhangi bir zorlamaya girmeden bütün veri ve bilgileri değerlendirmesidir ki bu da felsefi bakış tarzınının objektif olması demektir.

Felsefe esas itibariyle bir anlama, açıklığa kavuşturma, değerlendirme, yorumlama, kaynaştırma, bütünleştirme ve dile getirip anlatma işi olduğuna göre kullanılan dil ve üslûbun açık-seçik olmasının gereği ve önemi ortadadır.

Bu bağlamda filozofun ve felsefecinin amaç ve misyonu, geçmişten intikal eden zengin felsefî mirasın yanı sıra çağın bilimsel verilerini, üyesi olduğu toplumun

tarihî, dinî, ahlâkî, sosyal ve kültürel değerlerini göz ardı etmeksizin ortaya koyacağı yeni açılım ve sentezlerle, başta kendi toplumu olmak üzere topyekûn insanlığa yepyeni ufuklar açabilmektir. Yukarıda işaret edilen özellikleriyle felsefî bakış tarzını kendisine yöntem edinmiş bir kişinin/felsefecinin hiçbir konuda bağnazlık, ideolojik saplantı ve önyargılara kapılması düşünülemez; çünkü aksine bir durum, onun kendine olan saygısını yitirmesi, misyonuna ters düşmesi anlamına gelir. Ayrıca böyle olumsuz bir durum felsefenin kendisinden beklenen işlevi yerine getirmesini de önemli ölçüde engeller. Nitekim araştırma ve öğretim alanı olarak felsefenin ülkemiz açısından arz ettiği durum üzerinde, toplumumuzun tarihî, psikolojik, sosyal ve kültürel yapısını dikkate almayan, önemsemeyen tavır ve söylemlerin de etkisiyle toplum nezdinde oluşan olumsuz felsefe ve felsefeci imajının rolü göz ardı edilemeyecek ağırlıktadır.

1.2. Bilim

Yaşamakta olduğumuz çağın büyülü sözcüklerinin başında “bilim” gelmektedir. Bu durum, günümüzde “bilim”in artık belli özellikleri ve yöntemi olan bir bilgi türü olmanın ötesinde, toplumsal, ekonomik, siyasî, kültürel ve ideolojik yapıların temelini yahut eksenini oluşturan bir bakış tarzı olarak algılanmasıyla ilgilidir. Öyle ki bilimin, bugün artık sıradan konuşmalardan özel gündemli toplantılara, magazin dünyasından rüya yorumuna, uzay araştırmalarından sosyal olayların irdelenmesine, hatta kişisel tercih ve tepkilerin değerlendirilmesine varıncaya dek hemen her şeye egemen olup yön vermeye çalışan bir dünya görüşü, belki de bir ideoloji hâline geldiği söylenebilir. Dahası uzay araştırmalarından aile içi geçimsizliklere, çevrenin korunması ve kirliliğinden halkla ilişkilere kadar her şey, bilimin ilgi ve yetki alanındadır.

O kadar ki birbiriyle bağlantılı sayılamayacak konu ve durumlar hakkında “bilimsel olarak....”, son bilimsel bulgu yahut veriler ışığında...”, “bilime/bilim adamlarına göre...”, “ bilimsel düşünce/yöntem/...”, “... bilim dışıdır”, “... bilime aykırıdır”, “... bilimsellikten uzaktır” … türünden olumlu veya olumsuz pek çok

niteleme ve yargı, söyleyeni ve söylediklerini “güvenilirlik/doğruluk” açısından sağlama almak veya saf dışı etmek üzere kullanılan ifadeler durumundadır. Neredeyse her alan ve konuda doğruluk, güvenilirlik ve geçerlilik ölçütü olarak “bilimsellik” arayan sıradan bir insan veya kariyer sahibi bir bilim adamına “bilimsel” olmanın böylesine etkin, belirleyici ve de sorgulanamaz bir konumu hak etmesinin gerekçe ve dayanakları sorulsa, alınacak cevap yine “bilimsel açıdan...” şeklinde olacaktır. Çünkü bilim, retoriği gereğince kendi dışında herhangi bir dayanak/zemin kabul edecek durumda değildir. Hâlbuki bilimin, kendi retoriği dışında bir meşruiyet kazanabilmesi için “evrensel, nesnel ve tarafsız” olan bir başka bilgi zeminine ihtiyaç vardır. Ne var ki bilim, bugün ona yüklenen anlam ve misyon gereği, son sözü söyleme yetki ve imtiyazının tek sahibidir; yani o meşruiyetini kendinden almaktadır.

Oysa bilim bir yandan zaman içinde değişebilir olmayı kendisinin ayırıcı özelliği sayar ve bu özelliği ile “dogmalar yığını” olarak gördüğü din ve spekülatif bularak dışladığı felsefe karşısında üstünlüğünü ilan ederken; öte yandan evrensellik ve nesnellik iddiasının da sahibidir. Hâl böyle olunca bilimin neliği ve niteliği konusunda görüş birliğine varmak da bir hayli zorlaşmaktadır. Zira, bilim olan ile olmayanı ayırt etmeyi sağlayacak ölçütler zamanla değişmekte, bilim dünyası kendisi için böylesine etkili güç ve iktidar kaynağı/aracı olan bilimin standartlarının belirlenmesi konusunda görüş birliği ortaya koyamamaktadır. Bütün bunlara rağmen sanki varlık ve meşruiyetini ispatlama ihtiyacı duymayan bilim, fütursuzca tek başına insan hayatının her alanında egemen olma yolunda ilerleyişini sürdürmektedir.

Bu arada tekrar belirtilmelidir ki bu çizilen tabloda bilim, sınırları çizilmiş bir alanda belli bir amaç ve yöntem doğrultusunda iş gören bir bilgi türü olmanın ötesinde, bir dünya görüşü, bir ideoloji ve bir uygarlık biçimi olarak algılanmaktadır. Oysa bilimin ve buna bağlı olarak teknolojinin ortaya koyduğu sonuçların hayatımızı önemli ölçüde etkiliyor olmasından hareketle, yaşadığımız hayatın “bilimsel”liğinden söz edilemez. Hayat tarzı veya dünya görüşleri, insanın çok ve çeşitli tecrübelerinden kaynaklanır ve onların hepsini içinde taşır. Dünya görüşlerinde ve hayat tarzlarında “değerler”in yeri ve önemi son derece büyüktür. Bir taraftan bilimin “değerden bağımsız” oluşu itibarıyla felsefe ile dinden farklılaştığı ve onlara karşı üstünlük kazandığı ileri sürülürken, diğer

taraftan bir “bilimsel dünya görüşü”nden söz edilmesi açıkça çelişkiye düşmenin yanı sıra “bilim” terimini ait olmadığı bir bağlama taşımak anlamında doğrudan bilimin kendisine yapılan bir haksızlık olmaktadır.

“Bilgi türü olarak bilim”e dönüldüğünde, onun zaman ve mekân dünyasında varolan şey, olgu ve olayların yapılarını, aralarındaki sebep-sonuç ilişkilerinin oluşturduğu düzeni anlama ve anlatmayı amaçlayan; bu yolda ortaya konulan verileri tümevarımlı bir dizge içinde toplayan; olgu ve olayların hangi temel yasalara bağlı olarak gerçekleştiğini belirlemek isteyen bir insan etkinliği olduğu söylenebilir. Bu yönüyle bilimi, biri olgu ve olaylar dünyasını anlama ve doğru bilgiye ulaşma konusunda bir bakış tarzı ve bir yöntem, diğeri bu bakış tarzı ve yöntemin ürünü olan bilgiler bütünü olmak üzere iki boyutta ele almak mümkün ve hatta gereklidir. Zira bir tek bilim değil konuları birbirinden farklı çok sayıda bilim söz konusu olup bunların hepsini aynı “bilim” adı altında toplamamızı sağlayan ortak bir yöntemle iş görmektedirler. Bu yöntem, kısaca, olgu ve olayların gözlemlenmesi, geçici bir açıklama önerisi yahut bir varsayımın ortaya konulması, onun doğrulanması için olgu veya olaylara tekrar yönelerek sınanıp denenmesi, böylece doğruluğu gösterilen varsayımın mümkün olduğunca genellenmesi suretiyle yasa düzeyine ulaştırılmasıdır.

Böyle bir yöntemle araştırmaya girişirken, daha işin başında gerek bilime konu kılınan şeylere, gerekse bu yönteme ilişkin bazı gizli ön kabullerin/varsayımların söz konusu olduğu hatırlanmalıdır. Sözgelimi özneden bağımsız bir dış dünyanın varlığı ve özne tarafından bilinebileceği, bilmenin mümkün, iyi, mutluluk verici ve yarar sağlayacağı bir şey olduğu … v.b., bu ön-kabullerden bazılarıdır. Bu arada dikkatten uzak tutulmaması gereken bir husus da bilimin esas ilgi alanının olgu ve olaylar olduğu, değerler dünyasının dışarıda tutulduğu genellikle kabul edilmekle birlikte, özellikle sosyal/insan bilimleri söz konusu olduğunda işlevini “değerden bağımsız” olarak yerine getirme konusunda ne ölçüde başarılı olduğu/olabileceğidir.

Bilimsel yöntem kullanılarak üretilen bir ürün olarak bilimin/bilimsel bilginin önemli özelliklerine gelince:

Bilim yahut bilimsel bilgi ilerleyici bir yapıya sahiptir. Herhangi bir bilim dalının bugün bulunduğu durumun 40-50 yıl öncesine göre çok daha ileri olduğu kolaylıkla söylenebilir ve öyledir de. Bilim adamları birbirlerinin ortaya koyduğu bilimsel sonuçları eleştirebileceği ve düzeltebileceği gibi onlara dayanarak daha ileri noktalara da taşıyabilirler.

Bilimin ilerleyici özelliğinin bir yansıması yahut boyutu olarak bilimsel bilginin birikimli ve artıcı (kümülatif) olmasından da söz edilebilir.

Bilimin ilerleyici ve birikimli oluşu onun durağan, donuk ve tamamlanmış olmayıp dimamik ve değişken olmasının bir sonucudur. Bunun anlamı, bir dönem en doğru kabul edilen bilimsel bir görüş, hatta bir yasa her an başka bir bilimsel sonuç karşısında düzeltilme ve reddedilme durumunda kalabilir.

Her ne kadar bilimsel bilgiyi üreten insan ise de onun konusu insandan bağımsız veya bütün insanlar için ortak bir alan olarak olgu ve olaylar dünyasıdır. Bundan ötürü bilimsel bilgi nesneldir (objektif).

Bilimsel bilgi, ilgili olduğu konu gereği herkese açıktır, yani toplumsaldır. Burada aynı şartlar altında ve aynı yöntemi kullanan birden fazla kişinin birbirlerinden haberi olmadan aynı sonuçları alabilmesinin mümkün olduğu kastedilmektedir ki bilim tarihinde bunun örnekleri vardır.

Bilimsel bilginin nesnel ve toplumsal olmasını sağlayan husus, onun, kendisini bizzat ortaya koyan bilim adamı veya başkaları tarafından doğrulanabilir/yanlışlanabilir olmasına da imkân vermektedir.

Bilimsel bilginin bir diğer önemli özelliği, kendisine dayanılmak suretiyle olgu ve olayların geleceğine dair öngörü ve tahminde bulunma imkânı vermesidir.

Bir diğer özellik de bilimsel bilgiye dayanılarak teknoloji geliştirilebilmesidir.

Farklı bilim dallarının kendilerine özgü yapılarından hareketle başka özelliklerin daha eklenebileceği bu ortak özellikleri paylaşan bilgiler bütününe “bilim” denilmesi genel kabul görmektedir. Bununla birlikte -daha önce de işaret edildiği üzere- bilimin yapısı, bilimsel önermelerin niteliği bugün bilim olarak görülen dallardan hangilerinin gerçekten bilim olduğu ve bunu belirleyecek ölçütler.. vb. konular üzerindeki tartışmaların sürdüğü de bilinmektedir.

1.3. Din

Felsefe ve bilimin tanımlanmasında karşılaşılan güçlüklerin, dinin ne olduğunu açık-seçik olarak ifade etme konusundaki güçlüklere oranla daha az olduğu söylenebilir. Çünkü bir değil çok sayıda din vardır ve bunlara inanan insanların hep birden benimseyebilecekleri bir din tarifi yapmak neredeyse imkânsızdır. “Din” kelimesi bir Budist, bir Hindu ve bir Yahudi’nin zihninde aynı çağrışımı yapmaz. Aynı şekilde bir Müslüman ile bir Hıristiyan’ın “din”den anladıkları şeyler birbirinden önemli ölçüde farklılık gösterir. Sözgelimi bir Hıristiyan için din insan hayatının belli ve küçük bir bölümüne ilişkin olmasına karşılık, bir Müslüman için İslâm dini, hiçbir yanını dışarıda bırakmamak üzere hayatı bütünüyle kuşatan bir yapıya sahiptir.

Dini tanımlamak adına ortaya konulan ifadelerin bir kısmında dinin bilgilendirici yanı vurgulanıp meselenin duygu boyutu ihmal edilirken, diğer bir kısmında tersine ahlâk ve duygu boyutu bilgilendirici yanını gölgede bırakacak derecede ön plana çıkarılır. Ya da dini inceleme/araştırma konusu edinen her disiplin, kendince bir tanım yaparak işe başlar; bir psikologa göre, din yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog için sosyal bir kurum; bir teolog için akılla temellendirilip

savunulabilen bir sistemdir. Buna bir de dinin aleyhindeki tavır ve görüşleri kattığımızda iş içinden çıkılmaz bir hâl almaktadır.

Bütün bu hususlar göz önünde tutulmak üzere, özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi “semâvî-kitaplı din”lerden yola çıkarak “din” kavramının en temel özellikleri olarak şu üç boyut ayırt edilebilir: İnançla ilgili hususlar, ibâdetle ilgili hususlar ve ahlâka ilişkin hususlar. Bu üç nokta dikkate alınarak denebilir ki, din, bireysel ve toplumsal yanları olan, fikir/inanç ve uygulama yönleriyle sistemleşmiş, inananlara bir Tanrı-evren-insan ilişkileri modelinin yanı sıra buna uygun bir hayat tarzı öneren, bütün bunlara kutsallık boyutu ve derinliği katan bir kurum olmaktadır. Din, yüce ve aşkın bir Yaratıcı’ya isteyerek bağlanıp teslim olma, hayatı o doğrultuda yaşama ve değerlendirmedir.

Bir başka açıdan ifade etmek gerekirse “dinî şuur”un fikrî (akılla ilgili), duygusal/hissî ve iradî yanları bulunmaktadır. Bu durumda din, insanın, doğal olarak merak ettiği ve bilme ihtiyacı duyduğu Tanrı, evren, evrenin menşei ve nihaî gayesi, insanın mahiyeti ve evrendeki yeri, hayatın anlamı, insanın evren ve Tanrı ile olan ilişkileri... gibi, esas itibarıyla metafizik özellik taşıyan konularda kendisine sunduğu bilgileri anlama, inanma ve bunlara uygun iradeli faaliyetlerde bulunması meselesidir. Dinin kişisel olan fikir ve his/duygu cephesinin, Yaradan’a ibadet ve yaratılana hizmet şeklinde iradeli davranışlar olarak uygulamaya dönüşüp hayata yansıdığı bilinen bir gerçektir.

Modern dönemlerde felsefe ve din arasındaki bu ilişkiye bir başka etmen daha katılmıştır: Bilim ilk başlarda felsefenin daha çok yanında, dinin daha çok karşısında bir görünüm arzederken, bilimsel alandaki ilerlemeler sonucunda bilim tamamen bağımsız bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Artık düşünceyi (felsefe) ve inancı (din) içinde barındırdığını iddia eden bir alandır. Bu dersimiz, felsefe konusunda eğitim gören bir kişinin, felsefenin bütün alanlarında karşılaşacağı temel sorunları daha yakından görmesine, tanımasına imkân tanımıştır.

Uygulamalar

1. Felsefî ve bilimsel bakış açısı arasındaki farkı ana hatlarıyla değerlendiriniz?

2. FELSEFE - BİLİM - DİN İLİŞKİSİNE GENEL BAKIŞ

Giriş

Bundan önceki sayfalarda felsefe, bilim ve dini ayrı ayrı tanımlamak amacıyla dile getirilen hususlar gösteriyor ki bunların her biri insanın, kendisinin de bir parçası olduğu doğal ve toplumsal çevrede akıp giden hayatı, olup biten olgu ve olayları anlama–anlamlandırma–anlatma ihtiyacı zemininde gündeme gelmektedir. Dolayısıyla felsefe, bilim ve dinin her birini daha yakından tanımak, aralarında ne gibi ilişkiler bulunduğunu daha iyi görebilmek maksadıyla yapılmış olan ayırımın mutlak bir ayırım olarak görülerek bunların arasına aşılmaz duvarlar konulması kabul edilebilir bir yaklaşım olmasa gerektir. Çünkü felsefe, bilim ve dinin dile getirdiği, teorik olarak ortaya koyduğu ve tasvir ettiği tecrübeler, aynı varlığın yani insanın hayatında bir arada ve iç içe yaşanmaktadır. Bu birlikteliği sağlayan bağların güçlü veya zayıf olması durumu, değişik zaman, mekân ve toplumlarda farklılık göstermiş olabilir. Nitekim İslâm tarihinin “mutluluk çağı”nda bütün bu tecrübelerin aralarında çok güçlü bağlar bulunmakta, ortaya bütünlük ve homojenlik arz eden bir insan ve toplum yapısı çıkmakta idi. Günümüz modern toplumlarında ise neredeyse her şey bir otonomluk iddiası taşır hâle gelmiştir. Din, felsefe ve bilimin kendisine yönelik eleştiri ve sorgulamalarından rahatsızlık duyarken, sanat başına buyruk olma peşinde, bilim meşruiyetini kendinden aldığı iddiasıyla diğer bilgi alan ve

türlerini küçümsemekte, dışlamakta yahut yadsımakta, ahlâka ise dar bir etkinlik alanı âdeta lütfedilmektedir. Bu ise birey ve toplum düzeyinde tecrübe bölünmüşlüğüne, dolayısıyla da kimlik/kişilik/kültür buhranına yol açmaktadır.

Modern psikolojinin de kabul ettiği üzere insan şuuru bir bütündür ve insan tecrübeleri arasında gerçek anlamda bir ilişki/bağlantı ve bütünlük bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak tecrübeler arasında karşılıklı etkileşimin olması doğal hatta kaçınılmazdır. Sözgelimi din bilimi, bilim dini, ikisi birden felsefeyi olumlu veya olumsuz etkileyecek veya ondan etkileneceklerdir. Söz konusu etkiler ve karşılıklı ilişkiler ele alınırken dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, ilişkileri incelenen alanın olabildiğince daraltılıp sınırlarının belirlenmesi gereğidir. Sözgelimi felsefenin din ile olan ilişkisi incelenirken öncelikle, hangi din ve hangi felsefe sorusunun cevaplandırılması icap eder. Çünkü gerek felsefe, gerek bilim ve gerekse din ana başlığı altında değerlendirilebilecek şeyler çok sayıda ve birbirinden önemli ölçüde farklı olabilmektedir. Nitekim Hıristiyanlığın ve İslâm'ın felsefe ve bilim ile olan ilişkileri birbirinden son derecede farklıdır. Dolayısıyla felsefe, bilim ve dinin birbirleriyle ilişkileri konusunda bir iki örnekten hareketle yapılacak genellemeler daima gerçeği yansıtmaktan uzak olacaktır.

2.1. Felsefe-Bilim İlişkileri

Felsefe ve bilim ayrı ayrı tanımlanmaya çalışılırken dile getirilen hususlar dikkate alındığında bu iki bilgi türü arasında benzerliklerin yanı sıra farklılıkların da bulunduğu görülecektir. Felsefe ile bilimin paylaştıkları özellikler olarak şu hususların altını çizmek mümkündür.

1. Her ikisinin de doğrudan doğruya insanın kendi başarısı olması ve akla dayanması,

2. Felsefe ve bilimin bilinçli, yöntemli ve sistemli bir inceleme araştırma etkinliği olmaları,

3. Hem felsefenin hem de bilimin soyutlamalar, genellemeler yapmak ve kavramlar üzerinde çalışmak suretiyle yasa ve ilkelere ulaşmak istemeleri.

Bununla birlikte bilimin felsefeden ayrı ve farklı bir bilgi türü olmasını sağlayan özellikler de bulunmaktadır ki bunları şöylece sıralayabiliriz:

1. Bilim özel olgu ve olayları konu alıp incelediğinden ötürü yaptığı soyutlama ve genellemeler ile kullandığı kavramlar felsefeye oranla daha dar kapsamlı ve özeldir.

2. Felsefenin kavramsal düzeyde olmak üzere olgu ve olayların yanı sıra değerleri de konu edinmesine karşılık bilim, yalnızca olgu ve olayları ele alır. Sosyal/insan yahut kültür bilimleri ise değerlerle ancak birer olgu olarak ilgilenir.

3. Felsefe önermelerinin mantıkî tutarlılık açısından doğruluğundan söz edilebilmesine karşılık, bilimin önermelerini olgu ve olaylara yönelip sınama/deneme yoluyla doğrulama imkânı bulunmaktadır.

4. Bilimsel önermelere dayanılarak olgu ve olaylara ilişkin tahminler yapmak ve öngörülerde bulunmak mümkün iken, felsefede böyle bir durum söz konusu değildir.

5. Felsefede **düşünme** yoluyla ulaşılan sonuçların nihayet bir **eylem/davranış** olarak uygulama alanına geçebilmesine karşılık, bilimin ortaya koyduğu sonuçlara dayanılarak teknolojik buluş ve üretim gerçekleşmektedir.

6. Bu yolla üretilen teknolojik araçların bilimsel araştırmalarda kullanılmasıyla bilimin yeni atılımlar gerçekleştirmesi, ilerlemesi mümkün olabilmektedir.

Bütün bu benzerlik ve farklılıklarıyla ayrı birer **bilgi türü, bilgi üretme tarzı** veya insanın varlık, olay ve olguları anlama yolunda takındığı **iki farklı tavır** olarak felsefe ile bilim, tarihin akışı içinde birbirine ilgisiz kalmamış, daima etkileşim içinde olagelmişlerdir. Çünkü amacı insanın kendisiyle birlikte onu çepeçevre kuşatan evreni ve toplumu tanıyıp bilmek, anlayıp anlamlandırmak olan felsefenin, çeşitli bilimlerin özel yöntemlerle ve özel konulara ilişkin olarak ortaya koyduğu sonuçlar karşısında kayıtsız ve müstağni kalması düşünülemez. Öte yandan gayesi doğru/güvenilir bilgi üretmek olan bilimin de doğru bilginin imkânı, kaynağı, şartları, sınırları gibi konularda kendisine yol gösterecek, onu eleştirip uyaracak olan felsefeye ilgisiz kalması beklenmemelidir.

> “Bilgiye, öteden beri, birbirinden apayrı iki mana verilmiştir: Bilgi [inanç-din] kâh bizim içimizde gerçekleşen manevî bir terakki, kâh insanın eşya üzerindeki nüfuzunun artması şeklinde telakki edilmiştir.

> Birinci bilgi nev’i en samimi ve mahrem benliğimize, ikincisi ise, ancak aksiyonumuzun vasıtalarına aittir. Birincisi asılda ne olduğumuza, şahsi

kaderimize; ikincisi de -kazancımızın gayesi hiçbir surette tâyin edilmeksizin- kazandığımıza yönelmiş bulunuyor....

Felsefe, bütünü içinde bu iki bilgi tipi arasında muvazene kurmak, bu ikinci bilgi tipine mana verebilecek olanın, yalnız ve ancak birinci bilgi tipi olduğunu göstermek yolunda hayranlığa değer bir cihettir...” **(E. Brehier)**

“…Bir zamanlar felsefe ile doğal bilimler arasında kesin bir ayırım yokken, takriben on yedinci yüzyılda meydana gelen bir dönüşümle, doğal bilimler,... felsefe ile aralarında çok kesin sınırlar oluşturdular. Ancak, bu devrimin sosyal bilimlerde henüz gerçekleşmediği yahut en azından şimdilerde gerçekleşme sürecinde olduğu söylenmektedir... Fakat bütün bunlardan sonra önemli bir ilerleme kaydedilmek isteniyorsa, felsefenin değil, doğal bilimlerin yöntemlerinin takip edilmesinin gerektiği savunulmaktadır....

Felsefenin... bilim-karşıtı olabilecek bir işi yoktur; eğer yapmağa çalışırsa bunu ancak kendini gülünç duruma düşürerek başarabilecektir.... Ancak aynı şekilde ve aynı nedenlerden ötürü felsefe, bilimin bilimsellik-ötesi haksız taleplerine karşı onun muhafızı olmalıdır. Bilimin, içinde yaşadığımız çağın en başta gelen meşalelerinden biri olması, felsefecinin popülaritesine önemli bir sınırlama getirmektedir; dolayısıyla felsefeci bugün, monarşiyi eleştiren kişinin karşılaştığına benzer bir tepkiyle karşılaşmaktadır....” **(P. Winch)**

“... Evreni apriori ilkelerle tanımlama teşebbüsü yıkılmıştır; mantık artık eskisi gibi imkânların önüne geçen bir set değildir; bizim tasarım gücümüz için en büyük kurtarıcı hâline gelmiştir ve... deneye ortaya koyduğu birçok âlemlerden... birini seçme ödevini bırakmaktadır. Varolan nesneler üzerindeki bilgi böylece, yalnız görgü/gözlem ve denemelerimizden öğrenebileceklerimize münhasır kalmıştır;... doğrudan doğruya görgü/gözlem ve deneylerimizin bize vermediği birçok şeyi tanımlama ile öğrendiğimizi görmüştük. Bununla birlikte, tanımlamayla olan/elde edilen her bilgi için belirli bir veriden, bu verinin içeriği olarak belirli bir nesneye erişmek imkânını sağlayan tümellerle bağlantılara ihtiyacımız vardır. Örneğin maddî nesneler için durum böyledir;... duyu verilerinin maddî nesnenin işaretleri olması, bizzat tümellerle bağlantıdır ve ancak bu prensibin yardımı sayesinde, görgü/gözlem ve denemelerimizle maddi nesneler hakkında bilgi kazanabiliriz. Aynı şey nedensellik kanunu, ya da... genel çekim kanunu için de böyledir.

Eğer burada söylenen gerçekse, felsefî bilgi ile ilmî/bilimsel bilgi arasında esaslı bir fark yoktur; felsefe için açık, bilim için kapalı olan hiçbir bilgelik kaynağı olmadığı gibi, felsefenin sonuçları da ilmin/bilimin sonuçlarından kökten bir ayrılık göstermez. Felsefeyi ilimden ayırt edilebilir bir alan hâline koyan, **eleştirmedir** ....

Bununla birlikte, felsefeyi bir **bilgi eleştirmesi** olarak kabul ederken buna belirli bir sınır koymamız da lâzımdır.... Söz konusu olan eleştirme, sebepsiz olarak her şeyi reddetmek değil, tersine, bilgi olarak ortaya çıkan her şeyi yararlılığına göre değerlendirmek ve iyice inceleme sonunda bilgi olarak görülenleri geçerli saymaktır. Kabul etmelidir ki bunda biraz yanılma payı kalmaktadır, çünkü insan yanılır....” **(B. Russel)**

2.2. Din-Bilim İlişkileri

Din-bilim ilişkileri konusu, bilimsel çaba ve gelişmelerin büyük bir yoğunluk kazandığı Hıristiyan Batı dünyasında özellikle son üç yüzyıl boyunca daha bir önem kazanmış ve ele alınmıştır. Bu yüzden de konuya ilişkin tartışmalar aslında Hıristiyanlık-bilim çatışması etrafında yürümüş olduğu halde, uzunca bir süre din-bilim gerginliği dendiğinde bütün dinler anlaşılmış veya bu yönde özel gayret gösterilmiştir. Meselâ Ernst Renan’ın, Fransız Ansiklopedistlerinin ve ondokuzuncu yüzyıl pozitivistlerinin genel tavırları böyleydi.

Oysa, her dinin kendine özgü bazı özellikleri vardır ki başka dinlerde bu özellikler yoktur. Sözgelimi Hıristiyanlık, Hz. İsa’nın şahsiyeti etrafında şekillendiği için bu adı almış olduğundan, bu duruma alışan Hıristiyanlar İslâm dinini bu özel ismiyle değil, Muhammedîlik/Muhammedanizm şeklinde adlandırmışlardır. Hâlbuki İslâm’da Hz. Muhammed’in kendisine ilâhî vahiy gelen bir **insan olmasına karşılık** , Hıristiyan kilisesine göre Hz. İsa **Tanrı’nın oğludur** , yani onda ulûhiyet/tanrılık görülür. Buna bağlı olarak Hıristiyanlıkta teslis (üçleme), enkarnasyon (hulul), aslî günah... v.b. temel kavram ve doktrinler ortaya çıkmıştır. İşte Hıristiyanlığın felsefe ve özellikle bilimle olan ilişkilerindeki gerginliğin temelinde bu kavramlar ve ulûhiyet anlayışı yatmaktadır. Çünkü bu tanrı anlayışı bugüne kadar anlaşılır/mâkul bir ifadeye,

açıklamaya kavuşturulabilmiş değildir. Dolayısıyla öteden beri bu inancın "esrarengiz" ve "öylece inanılması gereken" bir inanç ilkesi/akîde olduğu söylenegelmiş, bu sayede onun bilim ve felsefenin analiz ve eleştirisinden korunması sağlanmıştır. Bu ise bir taraftan din alanında katı imancı/fideist bir tutuma yol açarken, diğer taraftan da felsefe ve bilim alanında katı pozitivist görüşlerin ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlamıştır.

Hıristiyanlık, büyük ölçüde bir "mucizeler" dini olmasının yanı sıra, Yahudiliğin kutsal metinlerinde yer alan eski kozmolojik doktrinleri de olduğu gibi kabul etmiştir. Bu ise Hıristiyan filozof ve bilim adamları açısından birçok zorluk ve engelin kaynağı olmuş, bilimin ilerlemesiyle ortaya konulan verilerin bu metinlerle çatışması, Hıristiyanlığın bilimle olan ilişkilerini olumsuz etkilemiştir.

Konuya bilim adamları cephesinden bakıldığında ise, birçok bilim adamının "kendilerince yorumladıkları dine değil", kilisenin dayattığı din anlayışına ve inanç ilkelerine karşı çıktıkları bir gerçek olduğu halde, bu durum görmezden gelinerek, genel anlamda bir din-bilim çatışması izlenimi uyandırılmıştır. Oysa kiliseyle ters düşüp çatışan bilim adamları arasında dindar olanların sayısı bir hayli yüksektir. Dolayısıyla genellenebilir bir din-bilim çatışmasından çok, özel konu ve belli din ve bilim adamları arasındaki çatışmalardan söz etmek daha doğru olacaktır.

Bu bağlamda İslâm dininin felsefe ve bilimle olan ilişkileri konusunda bir hususu öncelikle belirtmekte yarar vardır; o da, İslâm düşünce ve bilim tarihinde önemli sayılabilecek bir din-bilim çatışmasının yaşanmamış olduğudur. Bunda, İslâm dinin temel kaynağı olan Kur'ân'ın, "ilim/bilgi" karşısındaki olumlu ve teşvik edici tutumunun çok büyük rolü olduğu bilinmektedir ki bu konu, elinizdeki ders notunun son bölümünde incelenmektedir.

Bu bölümü B. Russel'dan bir alıntı ile bitirelim:

> “Din ile bilim toplumsal yaşamın iki yönüdür. Bunlardan birincisinin önemi insan düşüncesinin tanıdığımız ilk basamaklarından başlar; oysa ikincisi eski Yunanda, Araplarda/Müslümanlarda bir ara belli belirsiz ortaya çıkmış, sonra onaltıncı yüzyılda birden bire büyük bir önem kazanarak, o zamandan bu yana içinde yaşamakta olduğumuz düşünceleri, kurumları yoğuragelmiştir. Din ile bilim arasında uzayıp giden çatışmada son birkaç yıla değin hep bilim üstün çıkıyordu. Ama Rusya ile Almanya’da, bilimin yollarından, araçlarından yararlanılarak yayılan yeni dinlerin ortaya çıkışı [komünizm ve nazizm kastediliyor], bilim için... endişe verici bir durum yaratmış, gelenekçi dinin bilimsel düşünceye açmış olduğu savaşın köklerini, tarihini incelemeyi yeniden önemli kılmıştır....
>
> ... dinin, belki de en değerli sayılan bir yanı vardır ki, o da evrenin yapısı konusunda gelecekteki düşüncelerimiz ne olursa olsun, bilimin bulgularından bağımsız olarak yaşamaya devam edecek güçte olmasıdır. Din, salt inançlarla ve kiliselerle değil ama onun önemini hissedenlerin kişisel yaşamlarıyla da bağlantılıdır... İnsan yazgısının sorunlarını yüreğinin derinliklerinde duyan, insanlığın acılarını azaltma isteğini taşıyan ve geleceğin, insan soyunun en iyi olanaklarını gerçekleştireceğine inanan/uman bir kişi, geleneksel Hıristiyanlığı çok küçük bir ölçüde kabul etse bile, gene de, dinin etkisi altında sayılır....”

Bilgi türü, bilgi üretme tarzı veya insanın varlık, olay ve olguları anlama yolunda takındığı iki farklı tavır olarak felsefe ile bilim, tarihin akışı içinde birbirine ilgisiz kalmamış, daima etkileşim içinde olagelmişlerdir. Çünkü amacı insanın kendisiyle birlikte onu çepeçevre kuşatan evreni ve toplumu tanıyıp bilmek, anlayıp anlamlandırmak olan felsefenin, çeşitli bilimlerin özel yöntemlerle ve özel konulara ilişkin olarak ortaya koyduğu sonuçlar karşısında kayıtsız ve

müstağni kalması düşünülemez. Öte yandan gayesi doğru/güvenilir bilgi üretmek olan bilimin de doğru bilginin imkânı, kaynağı, şartları, sınırları gibi konularda kendisine yol gösterecek, onu eleştirip uyaracak olan felsefeye ilgisiz kalması beklenmemelidir.

3. DİN - BİLİM İLİŞKİSİNE DÖRT FARKLI BAKIŞ

Giriş

Bu haftaki dersimizde, din ve bilim ilişkisine dört farklı bakışı dile getireceğiz. Din ve bilim çatışır mı? Din ve bilim birbirinden bağımsız olabilir mi, olabilirse ne kadar bağımsız olabilir? Bilim ve dinin etkileşimi nasıl gerçekleşir? gibi sorular bu haftaki dersimizin ana başlıklarıdır.

3.1. Din ve Bilim Çatışır mı?

Galileo meselesi, uzun süre bilimle din arasında esaslı ve çözülemez bir çatışmanın sembolü sayılmıştır. Tabiî ki bu çatışmayı temsil eden diğer önemli hususlar da vardı. Mesela, evrim ve yaratılış konusundaki bildik tartışma, insanlığın kişisel bir ilah tarafından yaratıldığı görüşüne karşı, onun tabiatın karmaşık bir ürünü olduğu şeklindeki görüşü ortaya atmak suretiyle yüz yıldan daha fazla süre hararetli bir çatışmaya yol açmıştır. Pek çok diğer örnek vardır.

Fizikteki izafiyet teorisi zaman, mekân ve nedensellik kavramlarını sert bir biçimde yeniden yorumlamakta ve böylece Tanrı'yı âlemle ilişkilendiren bütün dinî bakış açılarına meydan okumaktadır. Bilgisayarlardaki teknolojik gelişmeler ve yapay zekânın, **Homo Sapiens** 'in yegânelik statüsünü tehlikeye attığı görülmektedir. DNA molekülünün çözülmesi, "hayat sırrının" bilim adamlarının eline geçmesi gibi bir tehlikeye yol açmaktadır.

Çağımızın iki aşırı ve rakip düşünce okulunu temsil eden **bilimsel materyalizm** ve **dinî hakikî anlamcılık** (biblical literalism) şu ana noktada birleşmektedir: Bilimle din köklü bir **çatışma** içerisindedir. Şimdi bu okulların her birinin temel tutumunu ortaya koyarak, neden bu ana noktada hemfikir olduklarını öğrenebiliriz. **Bilimsel materyalizm** , bilgiyi elde etmenin tek güvenilir yolunun bilimdeki deneysel yöntem olduğu şeklinde bir epistemolojik bir varsayımda ve fiziksel nesnenin (madde ve enerji) âlemin temeli olan Mutlak Gerçeklik olduğu şeklinde bir metafizik varsayımda bulunmaktadır. Bilimsel materyalist görüşü tamamlayan yardımcı varsayımlar, sadece bilimin incelediği varlıkların gerçek olduğu ve neyin gerçek olduğunu sadece bilimin bildirebileceği iddialarını içerir. Nihayet bilim güya, teorilerinin teyit edilip edilmemesini sağlayacak, herkes tarafından gözlemlenebilen ve yeniden üretilebilen verilerle çalışır. Bundan dolayı bilimin kesinlikle nesnel olduğu söylenmektedir. Dinî inançlar ise, tersine, bilimsel teoriler gibi böylesi verilerle ilişkilendirilebilecek konumda olmadığı için öznel, dar görüşlü ve eleştirilere kapalıdır.

Bilimsel materyalizm ile ilgili genel nitelememizi, 1920'li ve 40'lı yıllar arasında altın çağını yaşamış **mantıksal pozitivizm** kadar temsil eden belki de başka bir entelektüel akım bulunmamaktadır. A. J. Ayer (1910-1989) gibi mantıksal pozitivistler, sadece deneysel tecrübeyle doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olan önermelerin anlamlı olduğu şeklinde, aşırı bir epistemolojik çizgiyi takip etmişlerdir. Din, metafizik ve hatta ahlak, deneysel olmayan veya duyusal olmayan gerçekliklere atıfta bulundukları için, mantıkçı pozitivistler bu disiplinleri bilişsel anlamı olmayan sahte hükümlerden ibaret olmakla suçlamışlardır. Mesela din, gözlemlenemeyen bir varlık olan Tanrı'dan söz etmektedir. Metafizik, gözlemlenemeyen bir soyutlama olan genel varlığı konu edinmektedir. Ahlak ise, duyularımızla tecrübe edemeyeceğimiz değerlerden bahsetmektedir. Mantıksal pozitivistler, böylesi gözlemlenemeyen şeylerin

gerçekliğini ve dolayısıyla da bunlarla ilgili hükümlerin bilişsel açıdan anlamlı olduğu fikrini reddetmişlerdir. Pozitivistlerin iddiasına göre gözlemlenemeyen varlıklarla ilgili söylenenler, nesnel gerçekliklerin değil de olsa olsa ancak öznel ve psikolojik durumlarımızın bir ifadesi olarak görülebilir.

Kaderin cilvesi, filozoflar tarafından, duyu verilerinin bilim için bile güvenilir bir çıkış noktası sağlamadığının anlaşılması üzerine, mantıksal pozitivizm çökmüştür. Zamanla bilim filozofları, teori ve gözlem etkileşiminin pozitivistlerin sandığından çok daha incelikli ve karmaşık bir şey olduğunun farkına vardılar ve böylece onların eski nesnellik anlayışı gücünü kaybetti. Pozitivistler bilimsel önermelerin bilişsel önemini açıklayamadıkları için entelektüel çevreler, din ve ahlak gibi diğer alanlar için de geçerli olan bir anlam standardının bulunduğu şeklindeki pozitivist iddiadan hayal kırıklığına uğradılar.

Profesyonel felsefenin dışında da, bilimsel materyalizmin temsilcileri ve onun bilimle dinin çatıştığı kanaatini savunanlar vardır. Popüler kültür içerisinde bilimsel materyalizmin sözcülüğünü Carl Sagan (1934-1996) üstlenmiştir. Sagan, daha sonraları televizyonla eğitim için bir diziye dönüşen *Cosmos* adlı eserinde şöyle der: "Varolan veya olmuş ya da olacak olan her şey âlemdir." Sagan, evrenin kadîm ve en temelde fiziksel olduğuna, bilimin de onunla ilgili tek güvenilir bilgi kaynağı olduğuna inanır. Sagan, fazlasıyla mistik ve öznel olduğu ve nihaî olarak bilimsel yöntem için bir tehdit oluşturduğu gerekçesiyle, geleneksel Tanrı anlayışlarını açık bir dille eleştirmiştir.

Bilimsel materyalizm tarafından bakıldığında, tayfın diğer ucunda, **dinî hakikî anlamcılık** vardır. Dinî hakikî anlamcılık, kutsal metin ve bilim ilişkisi üzerine değişik görüşler içeren Hıristiyan düşüncesi tarihinde bir tür aykırılıktır. Mesela Aziz Augustine (354-430), Kitab-ı Mukaddes'in belirli bir pasajının kabul edilmiş bilimsel düşünceyle çatıştığı görüldüğünde bu pasajın muhtemelen mecaz olarak yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür.

Bunun aksine, özellikle 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında Amerika'da hakiki anlamda yorum tarzı, belirli Amerikan Protestan mezheplerinin veya en

azından bu mezheplerin geniş seçmen kitlesinin alamet-i farikası hâline geldi. Bazen "Protestan köktenciliği" veya sadece "köktencilik" olarak işaret edilen dinî hakikî anlamcılık, kutsal metin araştırmalarındaki "derin eleştiriye" karşı olduğu gibi bilim alanında da evrimsel biyolojinin doğuşuna karşı bir tepki olarak görülebilir. Geniş bir kitleye sahip olan ve sayıları sürekli artan köktenciler, kutsal metnin "yanılmaz" olduğu ve hakiki anlamda yorumlanması gerektiği üzerinde ısrar ederler. Tabiî ki, kutsal metnin literal olarak yorumlanmasının ne anlama geldiği hususunda, onların belirli bir görüşü vardır. Köktenciliğin bu yaklaşımı nasıl kullandığının en çarpıcı örneği, şüphesiz ki bilimsel evrim teorisine karşı vermeye devam ettikleri mücadeledir. Onların Tekvin babını hakiki anlamda yorumlamaları, Tanrı'nın âlemi her biri yirmi dört saatten oluşan altı günde ve insanlığı ise altıncı günün sonunda bir anda yarattığı inancını ortaya çıkardı. Bu inanç, **Homo sapiens** türünün evriminin milyonlarca yıl sürdüğü şeklindeki bilimsel tezlerle doğrudan çatışma içindedir ve köktenciler görüşlerinden taviz vermek niyetinde de değiller.

Uzayıp giden bu evrim yaratılış tartışmasından çıkan açık sonuç şudur: Dinle bilimin konu, amaç ve yöntemleri birbirinden yeteri kadar ayrıştırılmadığı zaman çekişme ve çatışma zemini hazırdır. Bu sorunun tarihi üzerine birkaç genellemede bulunma cesareti gösterebiliriz. Disipline ait veya entelektüel sınırlar sürekli belirsiz kaldığında, er geç bazı teologların bilimin işine karışmaya başladığını ve hatta bilimin bazı buluşlarını dinî gerekçelerle altüst etmeye çalıştığını görüyoruz. Diğer taraftan, bazı bilim adamlarının veya bilimsel bilgilerle donanmış kimselerin, modern bilimin sonuçlarını felsefî tabiatçılığı teyit etmek ve böylece dine olan güveni büsbütün sarsmak için kullandıklarını görüyoruz. Ümit edebileceğimiz şey, çatışma modelinde görülenden ziyade, hem bilimin hem de dinin mahiyetine ilişkin daha sağlıklı bir anlayışa erişmektir.

3.2. Din ve Bilim Birbirinden Bağımsız mıdır?

Dinle bilimi doğrudan bir çatışma içerisindeymiş gibi görmek yerine, bazı düşünür ve akımlar, her birini çok farklı **amaç, konu** ve **yöntemleri** olan, birbirinden tamamen **bağımsız** iki alan olarak ele almaktadır. Genel olarak bu bağımsızlık modeli, hem bilimin hem de dinin kendi işiyle uğraşması gerektiği şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Bu anlayışa göre bilimle din, birbirinden tamamen ayrı iki su geçirmez kompartımandır. Açıktır ki bu durumda çatışma ortadan kalkmaktadır.

Orta Çağ'da bilim-din ayrımı, metafizik ve epistemolojik bileşenlerden oluşan bir tür genel ikici (düalist) düşünce tarafından desteklenmekteydi. Orta Çağ zihniyeti, metafizik açıdan gerçekliği tabiat ve tabiatüstü olmak üzere iki kısımda ele alıyordu. Tanrı tabiatüstü bir varlıktı ve teolojinin konusu olan insan ruhu ve diğer şeyler öncelikli olarak bu alanla ilişkilendiriliyordu. Diğer taraftan fiziksel evren ise, sıradan tabiî varlık alanına tekabül ediyordu. Epistemolojik açıdan bakacak olursak Orta Çağ'ın genel tavrının, tabiatüstü alanın sadece vahiy aracılığıyla, tabiat alanının ise aklî araştırma teknikleriyle bilinebileceği şeklinde olduğunu görürüz. Böylece, teolojinin ve bilimin **konu** ve **yöntemleri** büyük ölçüde birbirinden farklıydı. Açıkçası, Orta Çağ'daki **tabiî teoloji** geleneği, Tanrı'nın varlığı ve bazı sıfatlarının tabiatın varlığı ve düzeninden çıkarılacağını iddia etmek suretiyle bir orta yol bulacak güçteydi. Ruhani âlemin maddi âleme nüfuz ettiği, böylece sıradan hayata büyük bir önem kattığı şeklinde güçlü bir inanç söz konusuydu.

Modern zamanlarda, **Protestan Yeni-Ortodoksluk, varoluşçuluk** ve **dil tahlili** (linguistic analysis) gibi her biri kendine özgü çizgisi olan pek çok entelektüel akım, keskin bir din-bilim ayrımını savunmuştur. Yeni-Ortodoksluğun muhtemelen en büyük sözcüsü konumunda olan Protestan teolog Kari Barth (1886-1968), Tanrı'nın bilinmesinde Mesih'in merkezi yeri ve özel "vahyin" önceliği üzerindeki Hıristiyanlığın vurgusunu ona tekrar kazandırmaya çalıştı. Barth'a göre teoloji, Tanrı'nın kendisini Mesih'te açığa vurmasıyla uğraşmakta ve bu yüzden dinî bilgi için bizim aklî gücümüzün, yani bilgi edinme yeteneğimizin ötesinde bir kaynak sunmaktadır. Gerçekten, Barth'a göre, Tanrı'nın bilinmesi hususunda günah insan aklını o kadar karartmıştır ki, bu boşluğu aşması ve kendini bize açması Tanrı için kesinlikle zorunlu hale gelmiştir. Dahası, dinin amacı Tanrı'yla bireysel karşılaşmayı sağlamaktır. Diğer

taraftan Barth, bilimi, gözlem, deney, rasyonel çıkarım ve benzeri şeyleri kullanarak tabiî dünyayla ilgili süregelen beşerî bilgi arayışı şeklinde düşünmektedir. Bilimin temel amacı, deneysel dünyanın biçimsel düzeni hakkında bir anlayış kazandırmaktır.

Yeni-Ortodoks teolojiyi etkileyen **varoluşçuluk** , dinin ve bilimin sahaları arasında da keskin bir ayrımı savunmuştur. Yeni-Ortodoksluk, bilim ve din ayrılmasını desteklemek için, aşkın (varlık) alanıyla sonlu beşerî (varlık) alanını birbirinden keskin bir biçimde ayırmıştır. Oysa varoluşçu bilim ve din tasnifindeki hâkim ayrım, kişisel benlik alanı ile kişisel olmayan nesneler alanı arasındaydı. Varoluşçuluğun tüm versiyonları için geçerli olan inanca göre, yalnızca kişisel olarak özgürce karar verebilen varlık olmak suretiyle insan varlığının anlamını kavrayabiliriz. Objektif spekülasyonlar yaparak değil de, sadakat, samimiyet ve insanlığımızın sorumluluğunu üstlenmek suretiyle kendi hayatımızın anlamını oluştururuz.

Her ne kadar Nietzsche (1844-1900) ve Sartre (1905-1980) gibi **ateist varoluşçular** Tanrı'ya atıfta bulunmadan anlama erişebileceğimize inanmışlarsa da, **dindar varoluşçular** , kişisel hayatımızın tüm önemini tecrübe etmek için Tanrı'ya yönelmemiz gerektiği üzerinde ısrar etmişlerdir.

Dinle bilimi tamamen kompartımanlaşmış beşeri çabalar olarak gören bir diğer felsefî akım **dil tahlili** dir. Her ne kadar pozitivist filozoflar dili deneysel vakıaların ifade edilmesiyle sınırlamış ve bu temel üzerine ideal bir dil kurma umuduyla büyülenmişlerse de, tipik dil filozofları, insan dilinin icra ettiği zengin işlev çeşitliliği ile büyülenmişlerdi. Tipik dil filozofları bilimin ve dinin kendilerine has **nesnelerine** gerçeklik atfetmekten ziyade, dilin farklı uzanımlarının kullanımları ve bunların ortaya çıktığı farklı beşeri bağlamları çözümlemekle ilgileniyorlardı. Bu yaklaşımı savunanlar, özellikle Wittgenstein'ın son dönem çalışmasından ilham alarak, bilimle dinin birbirinden ayrı, fakat eşit ölçüde geçerli birer "dil oyunu" olduğunu, her birinin kendi kelime dağarcığı, kategorileri ve mantığı olduğunu söylüyorlardı. Dil filozofları, dilin dinî bağlamda kullanımının bilimsel bağlamda kullanımından büyük ölçüde farklı olduğunu iddia ediyorlardı. Onlara göre, din dilinin amacı, belirli bir hayat

tarzını desteklemek ve tavsiye etmektir. Bunu yaparken takip edilen yöntem, birtakım davranış biçimlerini ortaya çıkarmak ve belirli bir ahlakî bakış açısını teşvik etmekte etkili olan dilin kullanılmasıdır. Diğer taraftan bilim dilinin hizmet ettiği amaçlar ise, özü itibariyle gözlemlenebilir fenomenlerin izahı, tahmini ve teknolojiyle idare edilmesidir. Bu dil, son derece kesin ve azamî ölçüde deneysel olmalıdır. Dolayısıyla, olağan dil felsefesine göre teoloji ve bilim birbirinden tamamen ayrı dilsel faaliyetlerdir, kendi dilleri içine çözülmez şekilde örülmüş, bizatihi farklı **amaç** ve **yöntemlere** sahiptirler ve etkileşim veya çatışmamalarına imkân yoktur.

Çağımızın iki aşırı ve rakip düşünce okulunu temsil eden **bilimsel materyalizm** ve **dinî hakikî anlamcılık** (biblical literalism) şu ana noktada birleşmektedir: Bilimle din köklü bir **çatışma** içerisindedir. *Bilimsel materyalizm* , bilgiyi elde etmenin tek güvenilir yolunun bilimdeki deneysel yöntem olduğu şeklinde bir epistemolojik varsayımda ve fiziksel nesnenin (madde ve enerji) âlemin temeli olan Mutlak Gerçeklik olduğu şeklinde bir metafizik varsayımda bulunmaktadır. Bilimsel materyalist görüşü tamamlayan yardımcı varsayımlar, sadece bilimin incelediği varlıkların gerçek olduğu ve neyin gerçek olduğunu sadece bilimin bildirebileceği iddialarını içerir. Nihayet bilim güya, teorilerinin teyit edilip edilmemesini sağlayacak, herkes tarafından gözlemlenebilen ve yeniden üretilebilen verilerle çalışır. Bundan dolayı bilimin kesinlikle nesnel olduğu söylenmektedir. Dinî inançlar ise, tersine, bilimsel teoriler gibi böylesi verilerle ilişkilendirilebilecek konumda olmadığı için öznel, dar görüşlü ve eleştirilere kapalıdır.

Dinle bilimi doğrudan bir çatışma içerisindeymiş gibi görmek yerine, bazı düşünür ve akımlar, her birini çok farklı **amaç, konu** ve **yöntemleri** olan, birbirinden tamamen **bağımsız** iki alan olarak ele almaktadır. Genel olarak bu bağımsızlık modeli, hem bilimin hem de dinin kendi işiyle uğraşması gerektiği şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Bu anlayışa göre bilimle din, birbirinden tamamen ayrı iki su geçirmez kompartımandır. Açıktır ki bu durumda çatışma ortadan kalkmaktadır.

Uygulamalar

1. Din ve bilimi birbirinden ayrımak mümkün müdür? Değerlendiriniz.

4. DİYALOG MÜMKÜN MÜDÜR? ENTEGRASYON GİRİŞİMLERİ

Giriş

Bu haftaki dersimiz, geçen haftaki dersimizin devamı olacak. Bir önceki hafta, din ve bilim ilişkisine dört farklı bakışı dile getirmiş, din ve bilim çatışması hakkındaki görüşleri dile getirmiştik. Bu hafta, din ve bilim arasında diyaloğun mümkün olup olamayacağını tartışacağız. Ardından, entagrasyon girişimlerini ele alacak ve din-bilim ilişkisini özetleyeceğiz.

4.1. Diyalog Mümkün müdür?

Bağımsızlık tezinin ötesine geçip, bilimle dinin nasıl etkileşebileceğine ilişkin bazı görüşlerin bulunup bulunmadığı merak edilebilir. Bu alanlar, herhangi bir biçimde diyaloğa girebilir mi? Ian Barbour, birbirinden ayrı bu iki alanın anlamlı biçimde diyaloga girebilmesinin iki yolunun bulunduğunu düşünmektedir. Birinci yol, **sınır soruları** olarak adlandırabileceğimiz şeyin müzakeresiyle,

ikincisi ise bu alanlar arasındaki **metodolojik paralellikler** üzerine mülahazalarla alakalıdır.

İki farklı çizgi boyunca **bilimin sınırlarından** bahsederek başlayalım: Bilimin temelinde zorunlu olan **önvarsayımlar** ve belirli bilimsel teorilerin **sınırlarında** ortaya çıkıp tabiatı gereği daha fazla araştırmayla yanıtlanamayan sorular. Sınırlar meselesiyle ilgili her bir yaklaşım, teoloji ve bilim arasında diyalog için ilginç imkânlar sunmaktadır.

Genellikle bilim filozofları, bilimin belirli **varsayımlara** dayandığını söylerler, bunlar bilimin kanıtlayamadığı fakat bütün bilimsel girişimi biçimlendiren inançlardır. Birlikte ele alındıklarında bu varsayımlar dünyanın temel özelliklerinin bir tür taslağını sağlamaktadır. Bu taslak içinde bilim çalışmaya başlar ve kendi **amaç, konu** ve **yöntemlerine** ilişkin daha özel bağlılıkları ortaya çıkarır. Mesela pek çok düşünür, bilimin, fiziksel dünyanın esas itibariyle gerçek olduğu varsayımına dayandığını kabul etmektedir, bu da bilimin nesnelerinin deneysel olarak gerçek varlıklar olduğu inancına götürür. Bir diğer önemli varsayım, tabiatın makul, yani zihinsel olarak kavranabilir olduğudur. Bir başka varsayıma göre âlemdeki düzen zorunlu değil şartlıdır, bu da âlemdeki düzenin tümevarımsal ve deneysel yöntemlerle bilinmesini zorunlu kılar. Bilimin son bir varsayımı ise, tabiatın ciddi anlamda iyi olduğu, yani onun değerli ve kıymete haiz olduğu yönündedir. Bu varsayım, tabiatı anlama ve onunla ilişki kurma amacını desteklemektedir.

Bu tür varsayımlar sıradan ve ilginç olmayacak kadar aşina şeyler olarak görülebilir, fakat bunlar her zaman bu kadar yaygın olarak kabul edilmemiştir. Gerçekte modern zamanlarda bu varsayımların kabulünün uzun ve ilginç bir tarihi vardır. Yunan düşüncesinin tabiatın rasyonel yapısına olan inancının, bilimin başlangıçtaki dinamiklerinden birisini oluşturması bakımından, modern bilimin klasik Yunan düşüncesine borçlu olduğu sıkça söylenen bir şeydir. Fakat Yunan dünya görüşüne yakından bakıldığında, modern bilim yönünde evrilmesinin mümkün olup olmadığı ciddi anlamda şüphe uyandırmaktadır. Plato ve Aristo, şeylerin tabiatının onların "madde"lerinde değil de "form"larında (suretlerinde) bulunduğuna inanıyorlardı. O hâlde bilimin konusu, onlara göre,

şeylerin mahiyetine ait (deneysel olmayan) formlarıdır. Bu şekilde antik Yunan düşüncesi, bir şeyin özelliklerini, herhangi bir deneysel araştırmaya başvurmaksızın, mantıksal olarak mahiyetinin tanımından çıkarabileceğimizi farz etmiştir. Bunun, modern bilimin uyacağı yöntem olması çok zordur.

Daha sonraki yüzyıllarda formülleştirilen ve sonunda öncü düşünürleri etkileyen Yahudi-Hristiyan **yaratılış doktrini** , özenli deneysel teknikleri ve tümevarımsal muhakemesiyle modern bilimin doğuşuna gerçekten zemin hazırlamıştır. Bu doktrin, Tanrı'nın âlemi özgür iradesiyle yarattığını, bunun da onun çalışma biçimini şartlı kıldığını ve böylece tümevarımsal ve deneysel yöntemlere uyumlu kıldığını öğretir. Tanrı iyi olduğu için yarattığı da iyi ve araştırılmaya değerdir. E. L. Mascall (d. 1905), yaratılış doktrininin, Yunan bakış açısını yıkan ve modern bilime güçlü destek veren bir tabiat felsefesi sunduğunu açıklamaktadır:

Hristiyan Tanrı'sı tarafından yaratılan bir dünya, hem şartlı hem de düzenli olacaktır. Yaratıcısı akıllı olduğu için bu âlem kurallılıklar ve kalıplar sergileyecektir, fakat sergilediği kurallılıklar ve kalıplar önceden bilinemez, çünkü Tanrı özgürdür; bunlar yalnızca incelemeyle keşfedilebilir. Böylece, Hristiyan teizminin tasavvur ettiği üzere dünya, gözlem ve deney tekniklerine sahip bilimsel yöntemin uygulanabileceği ideal bir alandır.

Doktrinin bu ve diğer tazammunlarının hepsi bir anda görülmedi, ancak Hıristiyan düşünürlerin yüzyıllarca süren tefekküründen sonra anlaşılmaya başlandı. Daha başka tazammunları ortaya çıkarıldıkça, Hristiyan filozoflar, maddenin bizatihi gerçek ve akledilebilir olduğu ve onu araştırmak için uygun yöntemler geliştirmenin zorunlu olduğu gibi zengin ve teşvik edici kanaatlere sahip olduklarının farkına vardılar. Böylece modern bilimin kavramsal tohumları teolojik anlayış tarafından atılmıştır. Bilim Yunan anlayışından uzaklaşmaya ve erken modern dönemde yeniden gelişmeye başladı. Galileo olayındaki pek çok dersten birisi budur.

Diğer bir tür **sınır konusu** , bazı temel bilimsel teorilerin bizi bilimin açıklama gücünün sınırlarına götürdüğünü fark ettiğimiz zaman ortaya çıkmaktadır. Daha

genel ve kapsamlı bilimsel teoriler, gerçekten bilimin kendi yöntemleriyle yanıtlayamayacağı ek sorular doğurmaktadır. Bu sorular esasen metafiziksel sorulardır ve bu da bilimle teoloji arasında diyaloğa kapı açmaktadır. Âlemin en erken tarihine doğru giderek, astronom ve teorik fizikçiler, mesela, varolan başlangıç şartlarıyla ilgili sorular sorarlar. Fizikçi Stephen Hawking (d. 1942), evrendeki her şeyin, en basit fizik kanunlarının bile geçersiz olduğu, sonsuzca küçük bir başlangıç noktasından genişlediğini dile getirmiştir. Bilimin izah arzusunu uzatabileceği en gerideki nokta burası olduğu için, belirli bir limite veya sınıra ulaşmıştır. Araştırmanın bu düzeyinde çok önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Eğer onların varolmadığı çok küçük bir zaman dilimi varsa, temel fizik yasaları ilk nasıl varolmaya başladı? Bilim böyle bir soruyu yanıtlayamadığına göre, birileri, evrenin varlığı ve yapısının yaratıcı temeli olarak Tanrı'dan söz etmesi için kapının teolojiye açık olduğunu söyleyebilir. Kendine özgü yöntemleriyle teoloji, bilimin evrende keşfettiği şartlılık ve genel düzeni anlamlandırmaya yardımcı olabilir. Böylece teoloji, aynı nesneler kümesi için farklı bir bakış açısı sunar.

Daha önce de söylediğimiz gibi, bilimle din arasındaki diyaloğun bir diğer yolu bu alanlar arasındaki **metodolojik paralelliklerden** geçmektedir. Her ne kadar, **pozitivistler, Yeni Ortodoks teologlar** ve **varoluşçu düşünürler** bilimi **nesnel,** dini ise **öznel** olarak nitelemişlerse de, bu ikilem, araştırmaların, dinin düşünüldüğünden daha nesnel, bilimin ise önemli bakımlardan öznel olduğunu göstermesinden sonra tartışılmaya başlanmıştır. Bu tür araştırmalar, düşünürleri apaçık farklılıklar üzerine yoğunlaşmaktan ziyade bilimin yöntemiyle dinin yöntemi arasındaki paralellikleri aramaya itmiştir.

Geçmiş onlarca yıl boyunca N. R. Hanson (1924-1967), S. Toulmin (d. 1922) ve T. Khun (d. 1922) gibi filozoflar, bilimin sanıldığı kadar saf ve nesnel olmadığını ikna edici bir biçimde ortaya koydular. Bu yazarlar bilim felsefesinde yükselen bir eğilimi temsil etmektedir; bu eğilim, bilimsel verilerin bir anlamda teori yüklü olduğunu; teorilerin delillerin çözümlenmesinden olduğu kadar özgür ve yaratıcı bilimsel tahayyülden de kaynaklandığını ve teorilerin kabulünün delillere dayalı bir hesaplama işi olduğu kadar, bilim adamlarının tarihsel cemaatlerinin bir işi olduğunu vurgular.

Görebildiğimiz kadarıyla, hem bilim hem de bilim felsefesindeki heyecan verici gelişmeler, bilimsel girişimin kişisel ve toplumsal özelliklerini göstermek suretiyle tamamen nesnel olan bilimle tamamen öznel olan din şeklindeki eski ayrım üzerinde baskı kurmaktadır. Ancak bu ayrım, dinin tamamen öznel olarak görülmemesi gerektiği üzerinde ısrar eden bazı yazarların da baskısına maruz kalmıştır. Mesela, bilimde olduğu gibi, dini de toplumsal mütalaa için kendi verilerine sahip bir alan olarak yorumlayabiliriz. Dinin verileri, dinî tecrübe, ayin ve kutsal metinleri içermektedir. Dahası teoloji, kendine mahsus izah işine, tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik gibi kavramsal ölçütlere -bu kriterler deneysel teorilerin bilimsel değerlendirmesinde de yer almaktadır- önem vererek yaklaşabilir.

Feminist teolog Sallie McFague (d. 1933), Hristiyan topluluğunda beşerî tecrübeden kaynaklanan ve ilahî olanın bazı yönlerini anlamada bize yardım eden birtakım çarpıcı modelleri mütalaa eder. O, üç kişisel modeli tahlil eder: (Bakım ve şefkati temsil eden) **Ana** *olarak* **Tanrı** , (İnsanlığa yönelik ilahî aşkı temsil eden) **Sevgili** *olarak* **Tanrı** ve (Tanrı'yla inanan arasındaki karşılıklı ilişkiyi temsil eden) **Dost** *olarak* **Tanrı** [33] . Yine, bu tarz din araştırmaları, dinin sanıldığından daha yapısal ve nesnel olduğunu ve dahası, onun yapısının ve nesnelliğinin bilimsel araştırmada bulunan unsurlarla paralellik arz ettiğini göstermeye yardımcı olmaktadır.

4.2. Entegrasyon Girişimleri

Bazı düşünürler, bilimle din arasında bir **diyalog modelinin** imkân verdiğinden daha yakın ve organik bir ilişkinin mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Onlar, eğer gerçekliğin birleşik ve kapsamlı bir anlayışına erişmek istiyorsak, bu iki alan arasında bir tür **entegrasyonun** (bütünleştirmenin) sadece mümkün değil, aynı zamanda zorunlu olduğunu ileri sürmektedirler. Barbour, teolojinin içeriği ile bilimin içeriği arasında üç farklı entegrasyon biçimi belirlemektedir: **Tabiî**

teoloji (natural theology), **tabiat teolojisi** (theology of nature) ve **sistematik sentez** (systematic synthesis).

Geleneksel tabiî teoloji âlemin kendisinin varlığı ve tabiattaki düzen delilinden Tanrı'nın varlığını çıkarmaktadır. Tabiî teoloji ile uğraşanlar, kutsal vahiy veya dinî tecrübeden ziyade insan aklına dayanan argümanlar kurmaktadırlar. Muhtemelen tabiî teolojinin en çok bilinen yönü, değişik biçimleri bulunan teleolojik argümandır. Çağımızda bu argüman için, bolca yeni bilimsel buluşlara dayanan **Ilımlı Antropik İlke** (Weak Anthropic Principle), kullanılmaktadır. Böylece bazen bilimdeki yeni teori ve buluşlar, tabiî teoloji değirmeninin içinde öğütülecek yeni malzeme sağlamaktadır. Her ne kadar tabiî teolojinin **amaç** ve **yöntemleri** ile bilimdekiler birbirinden farklılık arz ediyor ise de, bazen aynı **konular** üzerine kendi açıklamalarını ortaya koymaya isteklidirler. Bu, tabiî teolojinin, bilimin içeriği ile teolojinin içeriği arasında bir entegrasyon biçimi olarak görülebileceği anlamına gelmektedir.

Bir diğer bilim-din entegrasyonu çeşidi ise, bir **tabiat teolojisi** ortaya koymaya meraklı düşünürlerce denenmiştir. Tabiî teolojiden farklı olarak tabiat teolojisi, bilimden yola çıkarak, kendine mahsus dinî tecrübeleri ve kutsal metinleriyle birlikte kabul edilmiş bir dinî geleneğe doğru hareket etmemektedir. Bir tabiat teolojisi, bilimin içeriğini, Tanrı'nın varlığını ispatlamaktan ziyade geleneksel teolojik doktrinleri öğretmek, yeniden düzenlemek ve yorumlamak için kullanmaktadır. Mesela, Hristiyan entelektüel camiası içerisinde, yaratılış, inayet ve insan tabiatı doktrinleri, bilimlerde ortaya atılan en son teorilerden ilgi çekici ve önemli bakımlardan etkilenmiştir. Arthur Peacocke'un (d. 1922) anlayışına göre, bilim tabiatı dinamik ve evrimsel olarak karakterize eder, aşamalı yeniliğinin tesadüf ve yasa etkileşimiyle meydana gelmiş uzun bir geçmişi vardır. O, eşyanın yeni bilimsel resmini teolojik açıdan izah ederken şöyle der: "Hadiselerin tabiî nedensel yaratıcı ağı, Tanrı'nın yaratıcı fiilinin tâ kendisidir." Çoğu kimse Peacocke'un bu yaklaşımının, bilimle din arasında tabiî teolojide mümkün olduğundan daha yakın bir ilişkiye kapı açtığını düşünmektedir, çünkü bilimin **nesneleri** (ana hatlarıyla dahi olsa) Tanrı'nın âlemde hâzır ve etkin oluşunu belirtecek şekilde yorumlanmıştır.

Üçüncü bir entegrasyon türü, **tabiî teoloji** ve **tabiat teolojisinden** tamamen ayrı olan **sistematik sentez'** dir. Bu tür, ana dinî temalarla temel bilimsel anlayışları **kapsamlı bir metafizik sistem** , birleşik bir dünya görüşü çatısı altında sentezleme girişimidir. Belki de bunun en önemli ve etkili çağdaş örneği, Alfred North Whitehead'in (1861-1947) süreç felsefesidir. Whitehead'i, bilimle dinin kendi **amaçlarının** daha geniş ve daha kapsamlı bir amaçta nasıl birleştiğini, gerçekliği oluşturan **nesnelerin** doğasına nasıl ışık tuttuklarını ve **yöntemlerinin** ürünlerinin evrenin anlaşılmasında yeni küllî temaları bize nasıl öğrettiklerini göstermek suretiyle bu alanları bütünleştiren kişi olarak niteleyebiliriz. Kısacası Whitehead, hem bilimi hem de dini kuşatıcı bir metafizik görüşün hizmetine koyar. Whitehead, Newton'cu görüşü olduğu kadar Orta Çağ tabiat görüşünü de reddetmektedir. Orta Çağ görüşüne göre, tabiat sabit, değişmez ve hiyerarşik bir düzen şeklinde tecessüm etmiş ve teleolojik olarak (aklî gayelere yönelmiş olarak) faaliyet göstermektedir. Gerçekliği oluşturan bütün cevherler, Orta Çağ düşünürlerine göre, madde ve ruh şeklinde bir düalizmi gerektirmektedir. Ruh ebedîdir ve Tanrı'nın hayatıyla bağlantımızdır, madde ise geçici ve kusurludur. Newton'cu görüş, tabiatı, evrenin değişmez bileşenlerinin sürekli yeniden düzenlenmesi olarak tasvir etmektedir. Atomculuk (gerçekliğin katı nedensel zorunluluk içinde işlediği inancı), Newton'cu tabiat tasavvurunun doruk noktasıdır.

Whitehead, yeni tabiat kavramlarının, zamanla meydana gelen yeni ve özgün biçimlerle birlikte tabiatı evrimsel ve dinamik olarak resmettiğini ileri sürmektedir. Determinizmin kavramlarının yerini, tabiatı bir yapı oluşu kadar açıklıkla da nitelemeye izin veren şans, tesadüf ve hatta kaos kavramları almaktadır. Dahası, tabiat ilişkiye dayalı, ekolojik ve karşılıklı bağımlı olarak anlaşılmaktadır. Gerçeklik, birbirinden ayrı cevherler ve bunların faaliyetlerinden ziyade, hadise ve ilişkiler tarafından oluşturulmuş biçimde görülmeye başlanmıştır. Whitehead'e göre, bütüncül bir gerçeklik anlayışı, düalizmin neredeyse tüm biçimlerini geçersiz kılmaktadır. İnsan tabiatına ilişkin ikici görüşlerin yerini, hem türümüzün özel yeteneklerini itiraf eden hem de onun tabiî düzenin ürünü ve diğer yaratıklarla karşılıklı bağımlılık içerisinde olduğunu ileri süren evrimsel görüşler almıştır. Dolayısıyla, bir krallık şeklindeki

Orta Çağ tabiat görüşünün ve bir makine şeklindeki Newton’cu tabiat görüşünün yerini, bir cemaat şeklindeki tabiat görüşü almıştır.

Whitehead felsefesinin en büyük özelliği, gerçekliğin yirminci yüzyıl biliminin savunduğu evrimsel tabiat görüşüyle uyuşan sistematik bir metafizik yorumunu sunmuş olmasıdır. Whitehead metafiziğinin temelinde **varlığa** karşın **oluş, kalıcılık** ve **devamlılığa** karşın **geçicilik ve faaliyetin** önceliği söz konusudur. Whitehead’in "fiili durumlar" olarak adlandırdığı -her biri gerçekliği ekolojik ve birbiriyle karşılıklı bağımlı kılan diğer durumları etkilemeye çalışan- bütün şeyler, bilinçli tecrübe merkezleridir. Büyük tabiat hiyerarşisi, tecrübenin oluşum ve bütünleşmesinin bir spektrumunu temsil etmektedir: (Kuantum fiziğinin geçici ve belirsiz bir varlık diye nitelediği) **elektron** gibi bir şey, entegrasyonun nispeten alt bir seviyesini göstermektedir. Bir hücre ise entegrasyonun çok daha üst bir seviyesine sahiptir; bitki ve canlılar zinciri yukarıya doğru böylece devam etmektedir. İnsanoğlu, bütün daha alt seviyeleri içererek, entegrasyonun en üst seviyesini sergilemektedir. Bu temel fikirler, Whitehead’i, kendi görüşünü "organizma felsefesi" olarak adlandırmaya götürmüştür. Kötülük sorununa verilen süreç teizminin cevapları, her bir varlığın kendi bireyselliğini ve kendi kendini belirleme gücünü kaybetmeden gerçekliğin bütünüyle karşılıklı bir bağlantı içinde olduğunu dile getirir.

Whitehead, çağdaş bilimden neşet eden fikirlerle teolojik fikirleri çok karmaşık bir biçimde birbirine bağlar. Ona göre, Tanrı (ezelî mahiyetiyle), olayların nasıl meydana gelebileceği ile ilgili bütün mantıksal imkânları sunmak suretiyle, dünyadaki düzenin nihaî kaynağıdır. Tanrı, tasarladığı imkânların gerçekleşmesini görmek için belirli "öznel başlangıç amaçları" seçmekte ve bunları dünyadaki varlıklara bildirmektedir. Fakat (oluşan mahiyetiyle) Tanrı fiilî sonuçlara cevap verip uyum sağlayarak dünyadaki hadiselerden etkilenmekte, her zaman onlar için kendi seçtiği ideal amaçlara yönelmesi için eşyayı cezbetmeye çalışmaktadır. Oluşan mahiyetiyle Tanrı, yaratılmış dünyanın tüm değerli tecrübe ve kazanımlarını muhafaza etmekte ve böylece ölümsüzlüğün süreççi bir versiyonu ortaya çıkmaktadır. Tanrı’yla dünya arasında birbirine bağımlılık ve karşılıklılık söz konusudur. Whitehead’in Tanrı’sı, kendi krallığı olarak tasavvur edilen evrenin monarşik denetleyicisi değildir; O, daha ziyade oldukça derin bir seviyede olayları "ikna eder" ve "etkiler".

Beşerî çabanın bu iki önemli alanının **amaç, konu ve yöntemlerini** nasıl tasavvur ettiğimiz, bu alanlar arasındaki ilişki konusundaki **çatışma, bağımsızlık, diyalog** ve **entegrasyon** gibi modellerden hangisini kabul edeceğimizi belirler. Önemli düşünürler bilimin ve dinin amaç, konu ve yöntemleri konusunda, düpedüz bir çatışmaya ya da tamamen bağımsızlığa götüren tasavvurlardan gitgide uzaklaşıyorlar. Entelektüel çevrelerde, bir tür diyalog veya entegrasyon biçimine olan ilgi gitgide artmaktadır. Öyle görünüyor ki, yerinde olarak bu yönelim, beşerî tecrübenin değişik alanlarının anlamlı bir diyalog içinde veya hatta her şeyin kapsamlı bir görüş içinde birbiriyle bağdaşması gerektiği şeklindeki temel bir sezgiden kaynaklanmaktadır. Bu çabaya yönelik akademik ilgi o kadar yüksektir ki, yakın gelecekte yaratıcı yeni tekliflerin hiç eksik olmayacağından emin olabiliriz.

5. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN - FELSEFE İLİŞKİLERİ

Giriş

Bu haftaki dersimizde, İslam düşüncesinde din-felsefe ilişkisini ele alacağız. İlk olarak genel durumu ortaya koyacağız. Daha sonra Gazzali’nin felsefeye getirdiği eleştirileri ele alacağız. Gazzali’nin felsefe eleştirisinin, felsefeyi reddetmek anlamına gelmediğini, felsefenin belirli sınırlar içerisinde kalması gerektiği düşüncesinin ön planda olduğunu tartışacağız.

5.1. İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkileri

Din-felsefe yahut nakil-akıl ilişkisi konusu, düşünce tarihi boyunca bütün felsefe akım ve ekolleriyle filozofların şu ya da bu oranda, olumlu veya olumsuz bir tavırla, ama mutlaka ilgilendiği temel problemlerden biri olarak günümüzde de varlığını ve önemini korumaktadır. Söz konusu probleme

1. ya felsefeden yana tavır koyarak din ile çatışıp onu inkâr etme,

2. veya dinin yanında yer alıp felsefeyi reddetme,

3. yahut da birini diğerine feda etmek yerine din ile felsefeyi uzlaştırma olmak üzere üç şekilde yaklaşmak mümkündür.

Önceki bölümde işaret edildiği şekliyle Batı düşünce tarihinde örnekleri bulunan bu farklı tavırların İslâm düşünce tarihinde de taraftar ve savunucularının bulunduğu bilinmektedir.

Hz. Peygamber, hayatta bulunduğu Asr-ı Saadet boyunca İslâm toplumunun dînî, ahlâkî, hukukî, sosyal ve siyâsî her tür meselesini doğrudan doğruya kendisi çözmekte, bunun tabiî bir sonucu olarak Müslümanlar arasında tam bir inanç ve fikir birliği hüküm sürmekte idi. Bu durum, O'nun irtihâliyle birlikte yerini başta hilâfet meselesi olmak üzere büyük günah, irâde hürriyeti, Allah'ın sıfatları vb. konular etrafında gelişen tartışmalara bıraktı. İlk dört halife döneminde gerçekleştirilen fetihlerle İslâm coğrafyasının genişlemesi, Müslümanların Helen, İran, Hint ve diğer yabancı kültürlerle tanışmalarına imkân sağladı. Bu

gelişmeler sözü edilen meselelere yenilerinin eklenmesi ve süregelen tartışmaların yeni boyutlar kazanmasının yanı sıra İslâm düşüncesi açısından iki önemli sonucun ortaya çıkmasına yol açtı: Bunlardan ilki, kelâm ilminin teşekkülü yani kelâmî fırkaların ortaya çıkması, diğeri de tercüme hareketinin başlamasıdır.

Kelâmın bir ilim dalı olarak varlık kazanması, İslâm inanç ilkelerinin doğruluğunun sistemli bir şekilde temellendirilmesi, toplumun inanç ve fikir birliğinin korunması, yabancı kültürlerin olumsuz etkisiyle ortaya çıkan bid'atların bertaraf edilmesi, İslâm'a yöneltilen eleştirilerin bir yöntem dâhilinde cevaplandırılması amacıyla yapılan çalışmalara dayanır. Tercüme faaliyetinin başlayıp gelişmesinde, fetihlerle İslâm coğrafyasına katılan bölgelerde mevcut olan ilim, fikir ve kültür birikimine karşı uyanan salt ilmî ve fikrî ilginin elbette önemli yeri vardır. Bununla beraber fethedilen bölgelerde oluşturulmak istenen siyâsî ve kültürel hâkimiyetin sağlam temellere dayandırılması için o bölge kültürünün güçlü ve zayıf noktalarının bilinmesi gerekirdi ki bu durumun tercüme faaliyetinin gelişmesindeki payı inkâr edilemez. VII. yüzyılın sonlarında başlayıp Beytülhikme'nin (830) kurulmasıyla yeni bir hüviyet ve sistemli bir yapıya kavuşarak yaklaşık üç asır devam eden bu tercüme hareketi, İslâm dünyasında bilimsel çalışmaların hız kazanmasından başka salt anlamda felsefe hareketinin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Bunun en açık göstergesi, kaleme aldığı özgün eserlerle İslâm toplumunun felsefeyle tanışmasına önemli katkıda bulunan Kindî'nin (ö. 866) Beytülhikme kadrosunda yer almış olmasıdır.

Felsefe hareketinin başlamasıyla birlikte kelâmcılarla hadisçiler ve kelâm akımlarının kendi aralarında süregelen tartışmalara yeni bir taraf daha katılmış oldu: Fesefe ve filozoflar. Zira tartışılagelen konuların çoğu felsefenin de meselesiydi. Bu bir bakıma felsefenin İslâm dünyasındaki serüvenine başlarken anti-tezini yani felsefe karşıtı hareketleri de beraberinde getirmesi demekti.

Nitekim ilk İslâm filozofu Kindî, din adına felsefeye ve felsefeyle meşgul olanlara karşı çıkan kimi çevrelerden söz ederken şöyle demektedir:

“Bu kitabımızda da (...) gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, iltibası gerektiren karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Lâyık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. (...) Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. (...) Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.”

Ne var ki daha başlangıçtan itibaren ortaya çıkan bu felsefe karşıtı tavır ve tepkiler, ateşli münazaralarda ileri sürülen birtakım görüşler ve Gazzâlî’nin deyimiyle “... kelâmcıların kitaplarında yer alan ve filozofları reddetme amacına yönelik bir kısım karmaşık ve dağınık sözler...” olmaktan öteye gidememiştir. Endülüslü İbn Hazm’in (ö. 1064) *er-Redd ale’l-Kindî el-feylesûf* ve *et-Tahkîk fi nakdi Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî* adlı iki risale kaleme alması, Gazzâlî (ö. 1111) öncesi dönemde bu konuda yapılan girişimlerin en kayda değer olanıdır. Bununla birlikte İslâm dünyasında felsefeye yönelik en ciddi, en sistematik ve en etkili eleştiri, hiç şüphesiz, Gazzâlî tarafından *Tehâfütü’l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı)’de ortaya konmuştur. İlk İslâm filozofu Kindî’ye yönelik eleştiri gibi, Gazzâlî’nin filozofları hedef alan eleştirisinin cevabı da yine bir Endülüslü düşünür olan İbn Rüşd’den (ö. 1198) *Tehâfütü’t-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adıyla gelmiştir.

5.2. Gazzâlî’nin Felsefeye Bakışı

Hüccetü’l-İslâm unvânı ve Ebû Hâmid künyesiyle de anılan Gazzâlî, her şeyden önce bir hakikat arayıcısıdır ve felsefeyle olan ilişkisi de esasen bu niteliği ile yakından ilgilidir. Kendi deyimiyle yaradılıştan gelen “varlıkların hakikatini (hakâiku’l-umûr) kavrama tutkusu”, daha ilk gençlik yıllarından başlayarak “taklitten kurtulup tahkike erme” çabasına dönüşür. O güne kadar edindiği tüm bilgileri ve doğrudan “bilgi”nin kendisini şüpheci ve eleştirici bir yaklaşımla değerlendirme ihtiyacını duyan Gazzâlî, bunu şöyle dile getirir:

“İlkin kendi kendime dedim ki: Benim amacım varlıkların hakikatini bilmektir; o hâlde öncelikle bilginin hakikatini, onun ne olduğunu araştırmak gerekir...”

Gazzâlî’nin epistemolojik bir buhran hâlini alan ve iki ay kadar süren bu arayışı, onun bilgi ve yöntem anlayışının şekillenmesiyle sonuçlanmıştır. Düşünürümüzün yöntem anlayışını oluşturan temel ilkeleri şöyle sıralamak mümkündür:

a) Varlığın hakikatini kavrama ve gerçek bilgiye (yakîn) ulaşmayı sağlayacak olan en önemli güç, gerçeği öğrenme isteğinin bir tutku hâlini almasıdır.

b) Bir araştırma yaparken, varılmak istenen hedef ile ona ulaştıracak olan yol ve yöntemin iyi belirlenmesi, araştırıcının dikkat etmesi gereken hususların başında gelir.

c) Araştırmanın başlangıcından bitimine kadar her aşamada –doğrudan olmasa bile– konuyla ilgili her şey ciddiyetle ele alınmalı, gerçeği arama konusundaki samimiyet ve titizlik elden bırakılmamalıdır.

d) Araştırma sırasında karşılaşılabilecek olan her tür engel ve zorluğun aşılmasını sağlayacak cesaret ve azim, gerçeğe ulaşmanın vazgeçilmez şartlarındandır.

e) Gerçek aranırken, konuyla ilgili bütün görüş ve akımlar, hiçbiri göz ardı edilmeksizin ve önyargıdan uzak olarak, ciddi bir yaklaşımla gözden geçirilmeli ve anlamaya çalışılmalıdır.

f) Sadece gerçeğin peşinde olan bir ilim adamını, sıradan insanlardan ayıran en önemli nitelik, herhangi bir bilgi yahut düşünceyle karşılaştığında, onun kim tarafından ortaya konulduğuna değil, hakikati ifade edip etmediğine bakmasıdır. Çünkü "sıradan insanlar daima kişiyi hakka (gerçek) göre değil, hakkı kişiye göre değerlendirirler ki bu en korkunç dalâlettir".

g) Her ilmî disiplin ayrı bir uzmanlık alanıdır; dolayısıyla herhangi bir alanda uzman (hâzık) olan bir kimsenin diğer alanlarda da uzman olacağı şeklindeki bir ön kabul doğru değildir. Aynı şekilde bir kimsenin şu ya da bu alanda bilgisiz ve yetkisiz olması, o kişinin başka alanlarda da bilgisiz ve yetkisiz olduğu anlamına gelmez. Şu hâlde hakikat arayıcısı, görüş ve düşüncelerinden yararlanacağı kimselerin uzmanlık alanlarına dikkat etmek zorundadır.

h) "Uzmanlığa saygı"nın bir ifadesi ve gereği olarak hiç kimse inceliklerine vâkıf olmadığı, amaç, yöntem ve kapsamını iyi bilmediği bir alanda ulu-orta görüş beyân etmemelidir.

ı) Hakkın (gerçek) bir kişi, grup ya da kendi tekelinde bulunduğu yolundaki bir anlayış (dogmatizm), son derece yanlıştır ve hakikat arayıcısının önündeki en büyük engeldir.

k) Bu ilkelerden yola çıkarak ulaşılan gerçeğin başkalarına aktarılması da Gazzâlî açısından ayrıca önemli bir husustur. Nitekim o bunu şöyle bir analojiyle dile getirir:

> “...Çocukların yılanlara dokunmasına engel olmak gerektiği gibi, sıradan insanları da yanlış fikirleri dinlemekten ve böyle fikirleri içeren kitapları okumaktan alıkoymak gerekir. Şerbetli (efsunlu) bir kişi, eğer küçük çocuğunun ‘ben de babam gibi yapabilirim’ düşüncesiyle kendisini taklit edeceğini anlarsa, onun yanında yılana el sürmemelidir. (...) Gerçek ilim adamına da böyle davranmak düşer. (...) Aynı şekilde sağlam parayı kalp paradan ayırt edebilen bir sarrafın, kalpazanın kesesine elini sokup altını kalp paradan ayırdığında, sağlam parayı muhtaç olandan esirgemesi doğru değildir; ilim adamının durumu da işte böyledir...”

Gazzâlî, bütün bu ilkelerin ışığında, “hakikati arayanların başlıca dört sınıfı” olarak nitelediği kelâmcı, filozof, bâtınî ve mutasavvıfların yöntem ve doktrinlerini incelemiş ve bu konuda muhtelif eserler vücuda getirmiştir. İşte filozofların görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Tehâfütü’l-felâsife* de onun bu tür eserlerinden biri ve en çok yankı uyandırmış olanıdır.

Gerek *Tehâfüt’* ün dibace kısmıyla dört mukaddimesinde, gerekse *el-Munkiz’* de yer alan ifadelerinden anlaşıldığına göre Gazzâlî, filozofları eleştirirken **dinî** olduğu kadar, epistemolojik, **psikolojik, metodolojik** ve **sosyal** nitelikli birtakım gerekçelerden yola çıkmıştır. *Tehâfütü’l-felâsife* ’nin muhtevasını belirleyen genel çerçeveyi çizmeden önce, Gazzâlî’yi bu kitabı yazmaya sevk eden sebep ve gerekçelerin tespit edilmesi gerekmektedir.

Hemen ifade edelim ki düşünürümüzü filozoflarla hasaplaşmaya yönelten etkenlerin başında **dinî** ve sosyolojik nitelikli olanı gelmektedir: Bu da Gazzâlî’nin yaşadığı dönemin İslâm toplumunda bazı kimselerin, kendilerinin zekâ ve anlayış bakımından diğer insanlardan üstün ve seçkin oldukları düşüncesiyle dinî emir ve kuralları küçümseyen, hatta hiçe sayan (ibâhî) bir tavırla ortaya çıkmış olmaları gerçeğidir. Düşünürümüze göre bu tavır biri **epistemolojik** diğeri **psikolojik** iki etkenden kaynaklanmaktadır:

İlk olarak bu kişiler, Sokrat, Hipokrat, Platon ve Aristo gibi hekim ve filozofların, olgun akla ve birçok fazilete sahip olmakla birlikte şeriatları ve inançları inkâr ederek bunları uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler olarak gördükleri yolunda yalan-yanlış bilgiler edinmişlerdir.

İkinci olarak da bunlar sıradan insanlardan ayrılıp bu erdemli seçkinler sınıfına girme ve böylece zarif görünme sevdasına, diğer bir ifadeyle aşağılık duygusuna kapılmışlardır.

Bu anlayış ve tutum içindeki bu insanlar bir aldatmaca içindedirler. Çünkü onlar, özellikle metafizik konulara ilişkin görüşlerini temellendirmede zora girdiklerinde muhataplarını ikna etmek üzere şöyle derler: Metafizik, zekî kimselerin dahi anlamakta güçlük çektikleri karmaşık, kapalı ve içinden çıkılmaz bir ilimdir. Dolayısıyla metafizik problemlerin çözümünü sağlayacak olan bilgi düzeyine ancak matematik ve mantık ilimlerini öğrenerek ulaşılabilir. Oysa Gazzâlî'ye göre, matematiğin metafizikle hiçbir ilgisi yoktur. Birinin çıkıp "metafiziği anlamak için matematik gereklidir" demesi, bir başkasının "aritmetik için tıp gereklidir" demesinden farksızdır. Gazzâlî, filozofların mantığın gerekliliği ve yararı konusundaki görüşlerine katılmakla birlikte mantığın sadece onlara özgü bir yöntem ve bilgi olmadığını belirtir. Kaldı ki filozoflar metafizik konuları incelerken, mantığın ilke ve kurallarına bağlı kalmamışlardır. Dolayısıyla onların metafizik problemler hakkındaki görüşleri araştırma ve kesin bilgiye değil, zan ve tahmine dayanmaktadır. O hâlde bunların doğruluğunu, matematik ve mantık alanındaki başarılarını kullanarak kanıtlamaya çalışmaları bir aldatmacadan ibarettir.

Bu gerekçelerden yola çıkan Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* 'yi yazmaktaki amacını da şöyle dile getirir:

“Amacım, önceki filozofların metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte aklı başındakiler için alay konusu olan doktrinlerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek; sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temayüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır.”

Düşünürümüz bu amacını gerçekleştirmeye çalışırken **özel bir yöntem** uygulamıştır ki bu yöntemin esaslarını şöyle açıklamak mümkündür:

1. Her şeyden önce o, felsefî ilimleri kendi amacı ve yöntem anlayışı doğrultusunda matematik (riyâzî), mantık, fizik (tabîî), metafizik (ilâhî), siyâsî ve ahlâkî ilimler olmak üzere altı gruba ayırır. Bunlardan matematik, mantık ve (büyük ölçüde) fizik, ispata dayalı (burhânî) olmaları itibariyle epistemolojik açıdan güvenilir ilimlerdir ve bunların dinî meselelerle olumlu yahut olumsuz hiçbir ilgileri bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ilimlerin özellikle din adına reddedilmesi ve eleştirilmesi faydadan çok zarar getirir. Filozoflar, siyâset ve ahlâk alanındaki görüşlerini peygamberlerin ve sûfîlerin öğretilerinden yararlanarak olgunlaştırdıklarından, bunlar da epistemoloji ve din açısından herhangi bir sakınca taşımamaktadır. Filozofların dinî ilkelerle çeliştikleri ve hataya düştükleri alan metafiziktir. Ayrıca fizik disiplininin konuları arasında yer almakla birlikte metafizik boyutu da bulunan sebeplilik (determinizm-causalite) ve nefs problemi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu noktada işaret edilmesi gereken önemli bir husus da Gazzâlî’nin, farklı terminoloji kullanımından kaynaklanan çelişki ve tartışmaları, ortak bir anlam kastedilmek şartıyla, üzerinde durulması gerekmeyen ayrıntılar olarak görmesidir.

2. Filozofların en önde gelenlerinden biri olan Aristo’nun düşünce sistemindeki çelişkilerin ortaya konulması, belirlenen amacın gerçekleşmesini sağlayacak en kestirme yoldur. Çünkü Aristo, kendinden önceki düşünürlerin doktrinlerini inceleyip eleştirerek gereksiz ayrıntılardan arındırdığı, böylece filozofların temel düşüncelerine en yakın görüşleri belirlediği ve felsefi ilimleri sistemleştirdiği için “Mutlak Filozof” ve “Muallim-i Evvel” unvanı alan kişidir. İslâm dünyasında Aristo doktrinini en iyi nakleden, inceleyen ve anlayan ise Fârâbî ve İbn Sînâ olmuştur. Dolayısıyla

bu iki filozofun eserleriyle düşünce sistemlerini esas alarak yapılacak bir eleştiri maksadın gerçekleşmesi bakımından yeterli olacaktır.

3. Yukarda belirtildiği üzere amaç, filozofların çelişki ve tutarsızlıklarını açığa çıkarmak, böylece yöntem ve doktrinlerinin çelişkisiz olduğunu sanarak filozoflara iyimser yaklaşanları uyarmak olduğuna göre yapılması gereken şey, herhangi bir tez ortaya koymaksızın, yalnızca filozofları sıkıştırmak, görüş ve yaklaşımlarını sorgulamak suretiyle doktrinlerini geçersiz kılıp reddetmektir.

4. Filozofların görüş ve doktrinleri doğrudan dinin temel ilkeleriyle ters düşmektedir. Bu yüzden onlara karşı çıkarken herhangi birine bağlı kalmaksızın bütün İslâm mezheplerinin görüşlerinden yararlanmak suretiyle güç birliği oluşturmak en uygun yoldur.

Yukarıda işaret edilen gerekçelerden yola çıkarak çizdiği çerçeve ve belirlediği özel yöntem doğrultusunda filozofların doktrinlerini inceleyen Gazzâlî, onların yirmi mesele hakkındaki görüşlerinde hataya; bunlardan sadece

1. âlemin ezelîliği,

2. Allah’ın ilminin cüz’î varlıklarla olan ilişkisi ve

3. ahiret hayatının ruhanî olduğuna ilişkin görüşleri sebebiyle küfre düştükleri sonucuna varmıştır.

Gazzâlî'nin sözü edilen eserinde ortaya koyduğu eleştirinin nihai amacı, rasyonel bir metafiziğin sağlıklı ve hatta mümkün olamayacağını gözler önüne sermekti. O, bu çabayı ortaya koyarken, kendisinden yüzyıllar sonra yapılacak olan felsefe-bilim ayırımını izlediği özel yöntemin temel unsurlarından biri olarak kullanmış; ayrıca Descartes'ın metodik şüpheciliği ile Kant'ın kritiklerini de öncelemiş olmaktadır.

6. İBN RÜŞD'ÜN GAZZÂLÎ'NİN FELSEFE ELEŞTİRİSİNE BAKIŞI

Giriş

Bu haftaki dersimizde, geçen hafta başladığımız İslam düşüncesinde din-felsefe ilişkisini ele almaya devam edeceğiz. Geçen dersimizde Gazzali'nin felsefeye getirdiği eleştirileri ele almıştık. Gazzali'nin felsefe eleştirisi çok yankı bulmuştur. Bunun sonucunda Gazzali'nin yanında yer alan düşünürler kadar karşısında yer alan ve farklı görüşler dile getiren düşünürler de olmuştur. Bunların en önemlisi İbn Rüşd'dür. Gazzali'nin eleştirilerine İbn Rüşd'ün savunması ve karşı eleştirileri bu haftaki ders konumuzdur.

6.1. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin Felsefe Eleştirisine Bakışı

İbn Rüşd'ün, Tehâfütü't-Tehâfüt'de gerçekleştirmeye çalıştığı amaç ile izlediği yol ve özel yöntem konusunda Gazzâli'ye yönelttiği eleştirilere geçmeden önce, onun yöntem anlayışının ne olduğu, hangi ilke ve ölçüler ışığında hareket ettiğinin bilinmesi yararlı hatta gereklidir.

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onun mahiyetini belirleyen temel özelliğin, onun aklî aktiviteleri olduğu fikrinden yola çıkan İbn Rüşd, "bilgi" ve sistematik bilgiler bütünü demek olan "ilim"in insan için hayatî önemi olduğu görüşündedir. Dolayısıyla insanın yetkinleşmesini ve varlık gayesini gerçekleştirmesini sağlayacak olan "bilgi"nin elde edilmesi, rasgele olabilecek bir şey değil tam tersine bir anlayış ve yöntem meselesidir.

1. Öncelikle herhangi bir konuda bilgi edinmek isteyen kişinin amacı yalnızca "gerçeği elde etmek" olmalıdır. "Gerçek bilgin" gerçeğin peşinde koşan ve diğer insanların gerçeği öğrenmelerine yardımcı olan kişidir.

2. Gerçeği bulma uğrunda çaba gösterenler için hiçbir engel ve mazeret olamaz; dolayısıyla ilim adına herkesin kendine düşeni yapması bir görev ve sorumluluktur.

3. Gerek pratik gerekse teorik alanda gerçek adına daha önce yapılmış çalışmalar, ortaya konulmuş yöntem, bilgi ve tecrübeler göz ardı edilmemelidir.

4. Gerçek aranırken yöntem, görüş ve düşüncelerinden yararlanılan kimselerin hangi inanca sahip oldukları, hangi din ve mezhebe mensup bulunduklarının hiçbir önemi yoktur.

5. Herhangi bir mesele iki farklı şekilde incelenebilir: Birincisi incelenen meselenin olduğu gibi ele alınıp tartışılması ve tez ortaya konulması; ikincisi de problemin, o konuda ileri sürülen başka görüşlerden (anti-tez) yola çıkılarak incelenmesidir. Doğru ve yararlı olan yöntem birincisidir. Sağlıklı olmamakla birlikte bazı şart ve ilkelere bağlı kalınarak uygulanması hâlinde ikincisi de bazen kullanılabilir. Bu durumda dikkat edilmesi zorunlu olan hususlar şunlardır: (1) Öncelikle ele alınan karşıt görüş (anti-tez) son derece tarafsız bir yaklaşımla ve bütün gerekçeleriyle birlikte ortaya konulmalıdır. Öyle ki bu karşıt görüş âdeta kendi görüşüymüş, onu destekleyen deliller kendi delilleriymişçesine dikkatli ve titiz bir şekilde değerlendirilmelidir. (2) Bununla beraber söz konusu görüş gerçek dışıymış gibi görünüyorsa, bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalı, buna rağmen ortaya çıkan şüphe giderilemiyorsa konu tekrar tekrar, sabırla ve yeni baştan gözden geçirilmelidir. İncelenen konunun metafizik bir problem olması durumunda ise, bu söylenenlerin önemi daha da artacaktır.

6. Gerçeğin bulunması kadar onun diğer insanlarla paylaşılması da önemlidir ve bir yöntem işidir. Herhangi bir konuda karşısındakini aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle muhatabının zekâ, bilgi ve kültür seviyesiyle bu seviyenin gerektirdiği yöntem ve üslûbu iyi belirlemek durumundadır. Aksi takdirde istenilen neticenin alınması mümkün değildir.

7. Her şeye rağmen özellikle metafizik problemleri kavrayıp bir çözüme kavuşturma konusunda insan aklının yetersizliği ortadadır. O hâlde bu tür konularda son söz “vahy”e bırakılmalıdır. Bununla beraber insan, gücü nispetinde araştırma ve yorum yapma hakkına sahiptir, hatta bununla yükümlüdür. Ancak bütün bu yorumlar kesin sonuç olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde telakki edilmeli, bunlardan daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının daima mümkün olduğu da hiçbir zaman hatırdan çıkarılmamalıdır.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, ilimde bağnazlığa yer olmadığını; tersine ilmî zihniyetin tarafsızlığı, her düşünce ve fikre saygıyı, gerçek adına ortaya koyduğu bilgi ve görüşlerden yararlanılan herkese –hatta yanılmış bile olsa– şükran duymayı gerektirdiğini belirtirken bir ilim adamında bulunması gereken “kadirbilirlik” vasfının altını çizmektedir. Bu arada farklı fikir ve düşüncelere

karşı saygı, tarafsızlık ve hakşinaslığın, her türlü fikir ve düşüncenin körü körüne kabul edilmesi anlamına gelmediğine de dikkat çeken İbn Rüşd, aynı zamanda ilim adamının “eleştirici” ve “seçici” olmasının ilmî ve fikrî gelişmenin vazgeçilmez şartı olduğunu önemle vurgulamıştır.

İbn Rüşd’ün, aşağıdaki eleştirileri yaparken bu anlayış ve ilkelere olabildiğince bağlı kaldığının ve hakkaniyet ölçüsünden ayrılmamaya özen gösterdiğinin önemle belirtilmesi gerekir. Nitekim onun *Tehâfütü’t-Tehâfüt’*ü yazmaktaki amacını dile getiren şu ifadeleri bunu açıkça göstermektedir:

“Bu eserin (Tehâfütü’t-Tehâfüt) amacı, Ebû Hâmid (Gazzâlî)’in kitabında (Tehâfütü’l-felâsife) yer alan görüşlerin doğruluk (et-tasdîk) ve doyuruculuk (el-iknâ’) derecesini açıklamak, bunların çoğunun kesinlikten ve kesin kanıt olmaktan uzak bulunduklarını ortaya koymaktır.”

“Amacımız bu kitabın içerdiği bürhânî olmayan görüşlerden çoğunun sofistik (safsataya dayalı) olduğunu, en iyilerinin de cedelî (diyalektik) olmaktan öteye gidemediğini ortaya koymaktır. Burhanı görüşler ise diğer madenlere oranla saf altın, kıymetli taşlara oranla hâlis inci durumunda olup çok azdır.”

Bu arada onun *Tehâfütü’t-Tehâfüt’*te yalnızca Gazzâlî’yi değil aynı zamanda İbn Sînâ’yı da eleştirmiş olması, yeri geldiğinde Gazzâlî’nin haklılığını açık yüreklilikle itiraf etmekten çekinmemesi de onun kendi ilkelerine ne denli bağlı kaldığının göstergesi sayılmalıdır.

İbn Rüşd’ün Gazzâlî’nin felsefeye bakışı hakkındaki değerlendirme ve eleştirilerini üç grupta toplamak mümkündür:

1. Endülüslü filozofun Gazzâlî’ye yönelttiği ilk eleştiri, onun, problematiki ve yöntemi itibariyle özel ve hassas bir alan olan metafizik konusunda gereken

titizliği göstermediği şeklindedir. Her şeyden önce teorik bilimlerin incelediği konuların çoğu, ilk bakışta ve kolaylıkla kavranabilir türden konular olmadığı gibi, bunların temellendirilmesinde kullanılan öncüller de sıradan insanlar için anlamlı ve makul öncüller değildir. Dolayısıyla sıradan bir insanın bunları doyurucu bulması beklenemez. Bu öncüller ancak kesin bilgiye (yakın) ulaşmak isteyen, belli bir zihnî kapasite ve birikime sahip, ispat yöntemlerini bilen kişiler için anlamlıdır. Hal böyle olunca her ne kadar başka alanlarda işe yarasa yahut o alanlar açısından bir sakınca taşımasa da hatâbet (retorik) ve cedel (diyalektik) yönteminin metafizik alanında kullanılması mümkün değildir. Metafizikte yalnızca burhan (ispat) yöntemi kullanılabilir. Dolayısıyla böylesine özel ve hassas bir alana ilişkin meseleler, yeterli kabiliyet ve bilgi birikiminden yoksun kimselerin olumsuz etkilenebilecekleri dikkate alınarak, ulu-orta tartışılmamalıdır.

Ne var ki İbn Rüşd'e göre Gazzâlî bu konuda gerekli duyarlılığı göstermemiştir:

> "(Metafizik problemlere ilişkin) yorumların sadece burhan kitaplarında yer alması gerekir. Çünkü burhan kitaplarında bulunduğunda onlara ancak burhan ehlinden olanlar ulaşır. Fakat bu yorumlar Ebû Hâmid (Gazzâlî)'in yaptığı gibi burhan kitaplarından başka yerlerde ele alınır ve bu konularda poetik (eş-şi'riyye), retorik (el-hatâbiyye) veya diyalektik (el-cedeliyye) yöntem kullanılırsa, bu durum, din (şeriat) ve felsefe (hikmet) açısından bir tehlike oluşturur."

Nitekim öyle de olmuş ve bir grup felsefeyi (hikmet), bir başka grup da dini (şeriat) gereksiz ve geçersiz sayma yoluna gitmiştir. Oysa belki de Gazzâlî böyle bir sonucun ortaya çıkmasını değil, din ve felsefenin uzlaştırılmasına (cem') yardımcı olmayı amaçlamıştır.

Bu noktada işaret edilmesi icab eden bir diğer husus da İbn Rüşd'ün, incelemeye çalıştığımız bu polemiğe girmiş olmaktan fevkalâde rahatsızlık duymasıdır. O bunu hem *Faslu'l-makâl'* de, hem de *Tehâfütü't-Tehâfüt* 'de müteaddit defalar ifade etme ihtiyacını duymuş ve şöyle demiştir:

“Eğer bu konular ve sözünü ettiğimiz problemler halk arasında yaygınlık kazanmış olmasaydı, bu hususlarda tek kelime yazma yoluna gitmezdik; (...) çünkü bu meselelerin temel özelliği onların sadece burhan kitaplarında ele alınmasıdır.” “Fakat durum ne olursa olsun biz -her ne kadar burhanı olmasalar da- herkes tarafından kabul edilen ve bilinen bazı konu ve öncülleri açıklamaya koyulduk. Böyle bir işe girişmeyi aslında doğru bulmuyorduk; ancak Gazzâlî bu önemli ilim (metafizik) alanında böylesi hayal ürünü düşünceleri ortaya atarak, erdemli işler yapmak suretiyle mutluluğa ulaşma yolunu insanlara kapattı...” “... aksi takdirde, bilen, gözleyen ve gören Allah’a yemin olsun ki bu konular üzerinde bu şekilde konuşmayı doğru bulmuyorduk.”

Nihayet İbn Rüşd’ün, *Tehâfütü’t-Tehâfüt* ’ün sonunda yer alan şu sözleri bu rahatsızlığının hangi boyutlarda olduğunu açıkça ortaya koyacak niteliktedir:

> “Bu konular hakkındaki sözü burada kesiyor ve bunlardan söz ettiğim için bağışlanmayı diliyorum. Şayet gerçeği (hakk) ehlinden öğrenme zorunluluğu bulunmasaydı, (...) ehli olmayanlar da bu konularda söz söylemeye kalkışmasalardı, Allah biliyor ki bu hususta tek bir kelime bile söylemezdim. Umarım ki Allah bu konudaki özrümüzü kabul eder...”

2. İbn Rüşd’ün Gazzâlî’ye yönelik eleştirilerinin ikinci grubu, onun *Tehâfütü’l-felâsife* ’yi yazmaktaki amaç ve anlayışıyla ilgilidir. Gazzâlî bu eserini hangi amaç ve nasıl bir anlayışla yazdığını kitabının hemen girişinde belirtmiş ve muhtelif yerlerinde de yinelemiştir:

“Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların doktrinlerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla bağımlı saydık.” “Biz bu kitabı (yazmaya) yapıcı bir anlayışla değil, yıkıcı ve reddedici bir anlayışla giriştik. Bundan dolayı da bu kitaba Temhîd li hakk (Gerçeğin Temellendirilmesine Giriş) değil, *Tehâfütü’l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adını verdik.”

Gazzâlî'nin bu açık ifadelerine ve zaman zaman onun kötü niyetli olabileceğini düşünmekten kendini alamamasına rağmen İbn Rüşd, onun böyle bir amaç gütmüş olabileceğini kabullenmek istememekte ve şöyle demektedir:

"Gazzâlî'nin, buradaki amacının gerçeğin bilgisi değil, sadece filozofların görüşlerini geçersiz kılmak ve yanlış iddialarını açığa çıkarmak olduğu şeklindeki sözüne gelince, böyle bir amaç o şöyle dursun, kötülükte son derece ileri gidenlere dahi yakışmaz. Bunun aksi nasıl mümkün olabilir?"

Gazzâlî böylesi bir amaç güdecek biri olmadığına, *Tehâfüt'l-felâsife* 'si de bir vakıa olarak ortada durduğuna göre, onu bu davranışa yönelten başka etkenler olmalıdır. İbn Rüşd, bu konuda bazı ihtimaller üzerinde durur:

1. Gazzâlî bu gibi konuları gerçek yönleriyle anlamış olduğu halde, burada, gerçeğe aykırı bir şekilde ortaya koymuş;

2. yahut o, bunları gerçek yönleriyle anlayamadığı halde, iyi bilmediği konular hakkında görüş beyân etmeye kalkışmış olmalıdır.

Birinci davranışın ancak kötü niyetlilerin, ikincisinin ise bilgisizlerin (câhil) harcı olduğunu belirten İbn Rüşd, Gazzâlî'nin her iki nitelikten de uzak ve üstün bir ilim adamı olduğu kanaatindedir. Ne var ki "iyi cins bir at da tökezleyebilir. Ebû Hâmid Gazzâlî)'in sürçmesi de bu kitabı (Tehâfütü'l-felâsife) yazmış olmasıdır." Her şeye rağmen Gazzâlî'nin böyle bir amaç izhar edip o doğrultuda hareket etmesini filozofumuz, iki nedene bağlar: Bilgi eksikliği ve yaşadığı dönemin özel şartları.

Bilgi eksikliği: İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin en önemli açmazını oluşturan bu durum, aslında, onun bilinçli bir tercihinden kaynaklanmıştır. Yukarıda belirtildiği gibi Gazzâlî, Aristo doktrinini geçersiz kılmanın, filozofların metafizik problemlere ilişkin görüşlerini geçersiz kılmanın en kestirme yolu olduğu görüşündedir. Zira ona göre filozofların temellendirilmemiş yaklaşımlarının, çelişik yöntem ve görüşlerinin hepsini ayrı ayrı ele almak gerekmez; zaten bu pratikte de mümkün değildir. Kaldı ki ateistlerle (dehriyyûn) deist-naturalistlerin (tabîiyyûn) görüşleri, teist-metafizikçi filozoflar (ilâhiyyûn) tarafından –bir başkasının reddine ihtiyaç kalmayacak şekilde– geçersiz kılınmıştır. Ayrıca Aristo felsefî ilimleri sistemleştirirken teist-metafizikçi filozofların doktrinlerini, gereksiz ayrıntı ve açık çelişkilerden arındırarak en temel görüşleri seçmiştir. Dahası Aristo'nun İslâm dünyasındaki iki başarılı izleyicisi olan Fârâbî ve İbn Sînâ da Aristo'nun görüşlerini seçerek almışlar, benimsemedikleri hususları ise bırakmışlardır. O hâlde filozofların en güçlü ve temellendirilmiş görüşleri, bu iki filozofun da benimsediği görüşlerdir. Dolayısıyla filozofların doktrinlerini, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nakli doğrultusunda reddetmek yeterli olacaktır.

Böyle bir önkabul ve genelleme, İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirinin en önemli açmazını, en zayıf yönünü oluşturmaktadır ve yanlıştır. Zira Aristo'nun eserlerinin tercümeler sırasında önemli ölçüde bozulma ve değişmeye uğradığının farkında olan Gazzâlî, bir hakikat arayıcısı olarak, bu durumdan İbn Sînâ'nın da olumsuz etkilenmiş olabileceğini hesaba katmamış ve yalnızca onun eserlerini incelemekle yetinmiştir. Bu durumda onun ortaya koyduğu eleştiriler doğrudan İbn Sînâ'yı ilgilendirir. Hâlbuki Gazzâlî, aslında Aristo'ya ait olmayan birçok görüşü önce ona mâletmek, sonra da onu mahkûm etme anlamına gelen genellemeler yapmak zorunda kalmıştır. Oysa Gazzâlî böyle yapmak yerine, hedef aldığı Aristo doktrinini doğrudan doğruya onun kendi eserlerinden hareketle incelemiş olsaydı, hem kendi yöntem anlayışına ve ilkelerine uygun davranış, hem de kendisine yakışan bir tavır sergilemiş olurdu.

Yaşadığı dönemin özel şartları: Yukarıda sözü edildiği gibi Gazzâlî'yi filozoflarla hesaplaşmaya yönelten etkenlerin başında o dönemde, dinî inanç,

ilke ve ibadetleri küçümseyen hatta hiçe sayan bazı kişi ve grupların felsefeyi bir araç olarak kullanmaları gelmekteydi. Bâtınî hareketlerin terör odağı hâlinde yaygınlık ve güç kazanması, dönemin ilim çevreleri ve dindar kesimleri kadar, siyasî otoritenin de tepkisini çekmiş olmalıdır. Nitekim Gazzâlî'nin biri halifenin isteğiyle olmak üzere, felsefeyle içli-dışlı olan bâtınî öğretileri reddetmek amacıyla eserler yazmış olması bunu açıkça göstermektedir. Bu şartları dikkate alarak İbn Rüşd, Gazzâlî'nin kendi zamanındaki kitlelere şirin görünmek, ayrıca filozofların doktrinleri arasında benimsediği ve paylaştığı pek çok görüş olduğu halde, bunu gizlemek için onları eleştirmek ve *Tehâfütü'l-felâsife* 'yi yazmak zorunda kaldığını ileri sürmektedir. Ne var ki o böyle yapmakla sadece kendinden beklenen gerçeği ortaya koyma amacından uzaklaşmakla kalmamış, aynı zamanda kendini zora koşmuştur. Kaldı ki Gazzâlî, başka kitaplarından anlaşıldığına göre, filozofların metafizik konulara ilişkin görüşlerinden büyük ölçüde yararlanmıştır ki *Mişkâtu'l-envâr* adlı kitabı bunun en açık örneğidir. Ayrıca o, ilmî inceliklerden habersiz bazı kimseler tarafından, eserlerinde yer alan bir kısım görüşlerin eski düşünürlere ait olduğu gerekçesiyle eleştirilmekten yakınarak şöyle demektedir:

> "... izin iz üstüne gelmesi imkânsız değildir. (...) Varsay ki bu görüşlerin hepsi eski filozofların kitaplarında yer almış olsun. Eğer söz konusu görüş kendi içinde tutarlı (mâkul), kesin kanıta dayalı olup, Kitap ve sünnete de aykırı değilse, niçin terk ve inkâr olunsun ki?"

3. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerinin üçüncü grubu onun *Tehâfütü'l-felâsife'* de uyguladığı özel yöntemle ilgilidir. Daha önce değinildiği üzere Gazzâlî ele alınan konulara ilişkin tezini değil, sadece filozofların o konudaki görüşlerinin tutarsız ve yanlış olduğunu ortaya koyacağını açıkça belirtmiştir. İbn Rüşd'ün dikkat çektiği gibi Gazzâlî de aslında bu yöntemin, metafizik problemlerin üstesinden gelemeyecek durumda olanları kuşku ve şaşkınlığa düşürmekten başka bir işe yaramayacağının farkındadır. Bunun içindir ki o kendini savunmak üzere şöyle demektedir:

"Eğer 'siz bütün itirazlarda, güçlüklere karşılık verirken yine güçlüklere dayandınız ve filozofların ortaya koyduğu güçlükleri çözmediniz' denilirse, biz deriz ki: Şüphesiz karşı çıkma, bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur ve

güçlük, tez ve anti-tez ortaya konmak suretiyle çözümlenir. Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların doktrinlerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla bağımlı saydık. (...) Bu konudaki gerçek görüşün (tez) ortaya konulmasına gelince, biz onu, yüce Allah'ın irâde ve tevfiki izin verirse, bunu bitirdikten sonra *Kavâidü'l-akâid* adını vereceğimiz bir kitapta anlatacağız. Bu kitapta nasıl yıkmaya özen gösterdiysek, orada da yapmaya özen göstereceğiz." "Biz bu kitapta temellendirenlerin yöntemini değil, yıkan ve karşı çıkanların yöntemini kullandık. Bu yüzden kitaba Temhîd li hakk (Bir Gerçeğin Temellendirilmesine Hazırlık) değil, *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adını verdik."

Böyle bir savunmanın haklı ve geçerli sayılabilmesi için, onun dayanağının yani *Tehâfütü'l-felâsife* 'nin yazılma amacının mâkul, geçerli ve doğru olması icap eder. Oysa yukarıda işaret edildiği gibi bu amaç yanlıştır ve Gazzâlî'ye de yakışmamaktadır. Kaldı ki İbn Rüşd'e göre, bir güçlüğün başka bir güçlükle karşılanması o güçlüğün ortadan kaldırıldığı yahut geçersiz kılındığı anlamına gelmez; tersine böyle davranan kişi hakkında "acaba bu adam niçin bu iki güçlükten birini kabul ediyor da diğerini geçersiz sayıyor?" şeklindeki bir kuşkunun doğmasına yol açar. Diğer taraftan Gazzâlî'nin filozofları sıkıştırmak üzere kullandığı yöntem, onların görüşlerinden bir kısmını diğer bir kısmıyla — çoğunlukla kendisinin ortaya atıp filozoflara malettiği görüşlerle— karşı karşıya getirmek ve birbiriyle ilgisiz konular arasında zoraki benzerlikler kurmaktan öteye gidememekte, ortaya çıkan sonuç da birtakım şüpheler uyandırmaktan ibaret kalmaktadır. Oysa bu yapılan eksik itirazdır. Eksiksiz itiraz ise, karşı çıkılan görüşün (anti-tez) yanlış ve geçersiz olduğunun, gerçek görüşle (tez) karşılaştırılarak ispatlanmasıdır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin, okuyucuları bu şekilde kuşku ve şaşkınlığa düşürmeden önce, sözünü ettiği *Kavâidu'l-akâid* adlı kitabı yazarak gerçeği ortaya koyması gerekirdi. Zira daha sonra gerek okuyucunun bu kitabı okuyup gerçeği öğrenme, gerekse Gazzâlî'nin gerçekleri ortaya koyma fırsatı bulamaması mümkündür. Nitekim İbn Rüşd, sözü edilen eseri görmediğini, belki de Gazzâlî'nin onu hiç yazmamış olabileceğini belirtmekte haklıdır.

Gazzâlî'nin böyle bir yöntemi tercih edişi, yukarıda zikredilen savunma ve diğer eserleriyle bir arada mütalaa edildiğinde isabetli bir tercih olarak değerlendirilip

mazur görülebilir. Zira sadece İbn Sînâ'nın kitaplarıyla yetinmeyip başka felsefe kitaplarını da incelemiş olarak tez ve anti-tezleri birlikte ele alsaydı, o takdirde, *Tehâfütü'l-felâsife'* yi yazarken hedeflediği yarar gerçekleşemeyebilirdi. İbn Rüşd, "... belki bu adamı, içinde yaşadığı zaman ve mekânı düşünerek mazur görebiliriz..." derken her hâlde bunu anlatmaya çalışıyordu.

Buraya kadar ele alınan hususlar, İbn Rüşd'ün özellikle *Tehâfütü'l-felâsife'*de ortaya koyduğu anlayış, izlediği yöntem ve gerçekleştirmeye çalıştığı amaç itibariyle Gazzâlî'ye yönelttiği eleştirilere ilişkindir. Hiç şüphesiz o, Gazzâlî'nin anılan eserinde uyguladığı yöntemi teknik anlamda da eleştirmiştir ki bu ayrı bir inceleme ve makale konusu oluşturacak yoğunluktadır. Bütün bu eleştirilerine rağmen İbn Rüşd'ün Gazzâlî hakkındaki düşüncesinin olumlu olduğunu tekrar vurguladıktan sonra, bu çalışmayı onun sonuç cümleleri olacak mahiyetteki sözleriyle bitirelim:

> "Gazzâlî'nin buradaki amacının gerçeği bilmek değil, sadece filozofların görüşlerini geçersiz kılmak ve yanlış iddialarını açığa çıkarmaktan ibaret olduğu şeklindeki sözüne gelince, böyle bir amaç o şöyle dursun, kötülükte son derece ileri giden kimselere dahi yakışmaz. Bunun aksini söylemek nasıl mümkün olabilir? Çünkü bu adamın zekice ulaştığı sonuçların büyük kısmı ve kitaplarında ortaya koyduğu görüşler bakımından diğer insanlardan daha üstün durumda oluşu, ancak filozofların kitaplarından ve öğretilerinden yararlanmış olmasından ileri gelmektedir. Onların herhangi bir konuda yanıldıkları düşünülse bile teorik-aklî incelemeler ve bizim de mâkul bulduğumuz hususlarda bize olan üstünlüklerini inkâr etmek gerekmez. Şayet onlar yalnızca mantık ilmine sahip bulunsalardı dahi, hem Gazzâlî'nin hem de bu ilmin değerini takdir eden herkesin onlara yine de şükran borcu olurdu. Nitekim Gazzâlî bunu kabul etmiş ve herkesi de bunu kabul etmeye çağırmıştır. Ayrıca o bu alanda eserler vermiş ve mantık bilmeyenin gerçeği bilemeyeceğini belirtmiş, hatta biraz daha ileri giderek mantığı yüce Allah'ın Kitabı'ndan çıkardığını söylemiştir. Kendisini çağdaşlarından üstün konuma getirecek ve İslâm toplumu içinde ününü ve sesini duyuracak ölçüde filozofların kitaplarından ve öğretilerinden yararlanmış olan bir kimsenin, onlar hakkında böyle bir şey söylemesi, onları ve ilimlerini mutlak anlamda kötülemesi mümkün müdür! Filozofların bazı metafizik konularda hata

ettiklerini varsaysak bile, biz onların yanlışlarını da yine onların bize öğretmiş olduğu mantık ilminin ilkeleriyle gösterebilir ve eğer onların görüşlerinde herhangi bir hata varsa, bu hatayı kabullenmemizi onaylamayacaklarından emin olabiliriz; zira onların amacı sadece gerçeği bilmektir. Şayet onların hiçbir şeyleri bulunmasaydı da sadece bu amaçları söz konusu olsaydı, bu bile onların övülmeleri için yeterdi. Kaldı ki **hiç kimse metafizik ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymamıştır. Yüce Allah'ın insan tabiatını aşan ilâhî yolla hatasız kıldığı kimseler yani peygamberler dışında hiç kimse de hatadan kurtulmuş değildir.** Dolayısıyla ben, Gazzâlî'yi bu tür sözleri söylemeye sevkeden şeyi anlayabilmiş değilim."

7. DİN İLE FELSEFEYİ UZLAŞTIRMA ÇABALARI VE YÖNTEMLERİ

Giriş

Bu haftaki dersimizde, iki hafta önce başladığımız İslam düşüncesinde din-felsefe ilişkisini ele almaya devam edeceğiz. En son dersimizde, Gazzali'nin felsefe eleştirilerine İbn Rüşd'ün savunması ve karşı eleştirilerini ele almıştık. Bu hafta ise İslam Dünyası'ndaki din ve felsefeyi uzlaştırma çabalarını ele alacağız. Bu alanda önemli görüşler ileri sürmüş filozofları yakından tanımaya çalışacağız.

7.1. Kindî

Kindî, *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde felsefeye ilişkin olarak sıraladığı altı tanımdan “felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.” şeklindeki tarifi daha fazla benimsemiş olmalı ki, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinin başında kendi felsefe anlayışını “insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi” olarak ortaya koymuştur. Ona göre insan için sanatların değer ve mertebece en üstünü felsefe, felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi de “her gerçeğin sebebi olan ‘İlk Gerçek’in bilgisi” anlamında olmak üzere “İlk Felsefe” olup teorik düzeydeki amacı gerçeğin bilgisini elde etmek olan filozofun pratikteki amacı da gerçeğe uygun davranmaktır. Görülüyor ki Kindî için felsefe, insanın teorik ve pratik alanda yetkinleşmesini sağlayan en değerli uğraş ve sanat olmaktadır. Çünkü filozofumuza göre Allah’ın varlığı ve birliği gibi teolojik problemlerin yanı sıra her tür yarar ile onları elde etme, her tür zarar ile onlardan sakınma ve korunmaya ilişkin bilgiler yani ahlâk da felsefenin en temel konuları olmaktadır.

Filozofumuzun kendi deyimiyle “peygamberlerin, şânı yüce Allah’tan getirdikleri de bu tür bilgilerdir.” Nitekim bütün peygamberler insanları Allah’ın birliği, O’nun hoşnut olduğu ahlakî erdemlerin gerekliliği, bunlara ters düşen erdemsizliklerin terk edilmesi inancını kabul etmeye çağırmışlardır ki bu durum, din ile felsefenin amaç ve konu birliği içinde bulundukları anlamına gelmektedir. Dahası Hz. Peygamber’in vahiy yoluyla Allah’tan alıp getirdikleri ile aklın verilerinden (el-mekâyîsü’l-akliyye) oluşan felsefî bilginin birbiriyle bağdaştığı gerçeğini, olsa olsa akıldan yoksun yahut cehâletle yoğrulmuş olanlar inkâr edebilir.

Din ile felsefenin “amaç” ve “konu” birliği içinde bulunduklarını ısrarla vurgulayan Kindî, bunların “kaynak”, “yöntem” ve “söylem” bakımından ise farklılık gösterdikleri kanaatindedir. Ona göre felsefî bilgi, insanın istek ve

çabasına bağlı olarak sırasıyla matematik, mantık, fizik ve metafizik gibi birçok disipline ait bilgilerin öğrenilmesi, bu yolda belli aşamaların geçilmesi ve bu uğurda pek çok sıkıntıya katlanılması sonucunda elde edilebilir. Peygamberlere özgü ilahî bilgi ise insanın istek ve çabasına, zamana, matematik ve mantık gibi birtakım önbilgilere bağlı olmaksızın doğrudan Allah'ın dilemesi ve vahyi ile gerçekleşir. Akıl ise bu noktada yalnızca peygamberlere özgü olan bu bilginin Allah katından gelen bir gerçek olduğunu bilir ve kabul eder; çünkü o, bu bilginin benzerini ortaya koymaktan aciz olduğunu fark eder. Nitekim peygamberlerin fizik yahut metafizik olaylara ilişkin sorulara verdiği cevaplar üzerinde düşünüldüğü ve bunlar filozofların aynı konudaki görüşleriyle karşılaştırıldığında peygamberin ortaya koyduklarının ne kadar açık-seçik, vecîz, kapsamlı ve kestirme cevaplar olduğu anlaşılacaktır. Bütün bunlar gösteriyor ki peygamberin vahye dayalı bilgisi, filozofun bilgisinden daha değerlidir.

Öte yandan filozofumuz, zaman zaman "vahiy dili" ile "günlük dil" arasındaki ilişkiden kaynaklanan bazı problemlerin ortaya çıkmasının mümkün ve doğal olduğunu, fakat bunun felsefe ile dinin birbirine ters düştüğü anlamına gelmeyeceğini belirtir. Kaldı ki dine samimiyetle bağlı, felsefî bilgiye aşina ve bütün yönleriyle dile vâkıf olan kimselerin yapacağı yorumlarla (te'vil) bu tür problemlerin üstesinden gelmek daima mümkündür ve hiç kimse de bunu yadırgamamalıdır.

Kısaca söylemek gerekirse Kindî, vahiy ve peygamberliği güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul edip bu kaynaktan gelen bilginin rasyonel bilgiden daha üstün olduğunu savunurken, aynı zamanda bu iki tür bilginin amaç ve konu birliği içinde bulunduklarını ısrarla vurgulamakta; ayrıca dilden kaynaklanan ve çatışma gibi gözüken bazı problemlerin te'vil yöntemiyle aşılabileceğini örnek yorumlarla göstermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımıyla Kindî, felsefe tarihinde vahiy ve peygamberliği, yani din olgusunu epistemolojik bağlamda irdeleyen ve onu felsefenin gündemine taşıyan ilk filozof olma imtiyazını elinde bulundurmaktadır.

7.2. Fârâbî

Kindî ile başlayan Meşşaî akımın ikinci büyük filozofu olan Fârâbî'nin, öncelikle "felsefenin birliği"ni kanıtlamak amacıyla kaleme aldığı bir eserinde Eflatun ile öğrencisi Aristo'nun görüşlerini, ikinci olarak da din ile felsefeyi uzlaştırma çabası dikkate alındığında, "hakikatin birliği" ilkesinin filozofumuz için ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Hemen belirtilmelidir ki Kindî gibi Fârâbî de felsefenin "amaç" ve "konu" birliği içinde olduklarını belirtmekle beraber, din-felsefe uzlaştırmasını din ile felsefenin kaynağının bir ve aynı olduğu tezinden hareketle temellendirmeye çalışmış; bunu yaparken bir yandan da vahyin mahiyeti ve peygamberin onu nasıl aldığı meselesine kendine özgü rasyonel bir açıklama getirmeyi denemiştir.

Bilindiği üzere Aristo gibi Fârâbî de aklı "amelî" ve "nazarî" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre "nefs cevherinin olgunlaşıp bilfiil akıl cevherine dönüşmesinden ibaret" olan nazarî aklın ilk mertebesi "heyûlanî akıl"dır ki buna "güç hâlindeki akıl" (el-akl bi'l-kuvve) ve "edilgin akıl" da (el-aklu'1-munfa'il) denilir. Filozofumuzun bir tür nefs yahut insan nefsinin bir parçası veya yeteneği, hatta özü (zât) olarak gördüğü bu aklın işlevi, varlıkların mahiyet ve suretlerini soyutlayıp bilgiye dönüştürmektir. Ne var ki filozofun "damga basılmamış mum"a benzettiği heyûlanî akıl, işlevini kendiliğinden yerine getiremez; o bunu ancak "fa'âl akl"ın aydınlatması sayesinde başarır ve "fiil hâlinde akıl" (el-akl bi'1-fi'l) mertebesine yükselerek kavram ve bilgi ile özdeşleşir (akıl-ma'kûl birliği). Bunu izleyen üçüncü mertebede ise "kazanılmış akıl" (el-aklü'1-müstefâd) hâline gelir. Böylece en yüksek düzeyine ulaşan insan aklı "fa'âl akılla ittisâl" imkânına kavuşmuş, "sezgi" ve "ilham"a yani metafizik bilgiye açık hale gelmiş olur.

Filozof vahiy gerçeğine rasyonel bir açıklama getirmeye çalışırken bir yandan – ontoloji, epistemoloji ve ahlâk anlayışında olduğu gibi– bu konuda da temel

kavram olarak yine “Güvenilir Ruh” (er-Rûhu’l-Emîn) ve "Kutsal Ruh" (Rûhu’l-Kuds) olarak değerlendirdiği "fa’al akl"a başvurmakta, diğer yandan da vahyi, rüya ve “mütehayyile gücü”yle ilişkilendirmektedir. Şöyle ki: Bir yönüyle duyularla akıl arasında aracı işlevi gören ve duyu verilerini düşünme gücüne aktaran, diğer yönüyle de istek gücüyle ilişki içinde olan “mütehayyile”, uyku esnasında bu güçlerin etkisinden kurtulduğundan ötürü daha aktif hale gelir. Bu sırada daha önce aldığı izlenimler üzerinde sentez ve analizler yaptığı gibi, bunların sembollerini de oluşturabilir ki rüya, mütehayyile gücünün gerçekleştirdiği bu işlemlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Mütehayyile hem nazarî hem de amelî akılla ilişkili olduğundan, kendisine ulaşan nazarî ve amelî izlenimleri aynen saklayabildiği gibi başka şekillerde de canlandırabilir. Eğer mütehayyileye ulaşan izlenimler fizik dünyaya aitse görülen şey “rüya” (rüyâ-yı sâdıka), metafizik âleme ilişkinse “gaybten haber verme”dir (nübüvvet).

Farabî vahyin, fa‘âl aklın etkisinin metafizik bilginin gerçekleştiği aşama olan "kazanılmış akl"ın ötesinde mütehayyile gücüne ulaşmasıyla gerçekleştiği düşüncesindedir. Bir insanın mütehayyile gücü duyu ve istek gücünden pek etkilenmeyecek ölçüde gelişmişse, uykuda olduğu gibi uyanıkken de aktif olabilir; böylece fa‘âl akıldan gelen etki ve izlenimleri her zaman alabilir. Mütehayyileye ulaşan izlenimler önce ortak duyuya yansır ve temsilî olarak canlanır, sonra görme gücünü etkileyerek dışa akseder ve saydam bir ortam olan havada görünmeye başlar. Bu görüntüler gözün algılamasıyla tekrar ortak duyuya ve mütehayyileye geri döner. Böylece fa‘âl akıldan feyezan eden ve müstefâd akıl süzgecinden geçen bilgiler bizzat görülmüş olur. Farabî’ye göre peygamberlere ait vahiy bilgisi işte böyle gerçekleşir.

Farabî’nin din ile felsefeyi, bunların kaynaklarının fa‘âl akıl olduğunu göstermek suretiyle uzlaştırmak ve aralarında bir çatışma bulunmadığını kanıtlamak üzere yaptığı bu rasyonel yorum, onun, filozofu peygamberden üstün tuttuğu şeklinde eleştirilmesine yol açmıştır. Şu kadarı belirtilmelidir ki o, bu konuda çok açık ve net bir derecelendirme yapmamakla birlikte, her nedense Kindî gibi vahyin üstünlüğünü vurgulama ihtiyacı da duymamış, tersine dini teorik açıdan felsefenin altında değerlendirme eğilimi göstermiştir.

7.3. İbn Sînâ

Din ile felsefeyi, bunların aynı kaynaktan geldikleri tezinden yola çıkarak uzlaştırmaya çalışan İbn Sînâ'nın, bir bakıma Fârâbî'nin ortaya koyduğu yaklaşımı daha açık ve anlaşılır hale getirmekle birlikte bazı noktalarda da onu aşmış olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere İbn Sînâ da nazarî ve amelî akıl ayrımını benimsemekte; nazarî aklı, başlangıçta hiçbir şeyi tasavvur edemeyen, sadece akdedilirleri kavrama yeteneğinde olan (muste'id) bir güç olarak görmekte ve bu aşamada ona "heyûlâni akıl" (el-aklu'1-heyûlânî) veya "güç hâlinde akıl" (el-akl bi'1-kuvve) adını vermektedir. Kendiliğinden bilgi üretemeyen bu akıl, fa'âl aklın (el-aklü'l-fa'âl) feyiz göndermesiyle fiil alanına çıkıp ilk akledilirleri kavradığı aşamada "meleke hâlinde akıl" (el-aki bi'l-meleke), bunu izleyen ve kavramların (ma'kûlât) birikmesiyle oluşan üçüncü aşamada ise "müstefâd akıl" (el-aklü'l-müstefâd) adını alır. Öğrenimi, "bilme" yahut "fa'âl akılla ittisal yeteneği"nin geliştirilmesi olarak değerlendiren filozofumuza göre, öğrenme yeteneği bakımından insanlar birbirinden farklıdır. Bu farklılık, insanların aklî bilgiye ulaşma yolu olan ve orta terimi yakalayan "sezgi"lerinin (hads) nicelik (çok sayıda orta terim yakalama) ve nitelik (orta terimi daha süratli yakalama) bakımından güçlü oluş derecesiyle ilgilidir. Kimi insanların sezgisi başkalarınınkine oranla çok daha gelişmiş olabilmektedir ki, sezgi gücü doruk noktasına ulaştığında fa'âl akılla ittisal için artık öğrenime de ihtiyaç kalmaz. İşte heyûlânî aklın ulaştığı bu aşamaya İbn Sînâ "kutsal akıl" (el-aklü'1-kudsî) adını vermekte ve vahiy gerçeğini de bu bağlamda temellendirmektedir.

Ona göre insanın aklî ilkelerle ittisal yeteneği ve sezgi gücünün parlaklığı, dolayısıyla fa'âl akıldan her durumda feyiz alabilme imkânı üzerindeki önemli bir etken de "ruh temizliği"dir. Fa'âl akıldan ya bir defada ya da buna yakın bir tarzda gelen feyiz (ilham), kutsal akılda belirir (irtisam). Fakat bu belirme soyutlama ve öğrenimle değil, tersine sembolleştirme yoluyla (taklîdî) yani orta terimleri içeren bir tertip içinde yani tam bir bilgi şeklinde gerçekleşir.

Nübüvvetin bir türü olmanın ötesinde onun en yüksek derecesi de olan bu "kutsal akıl gücü", aynı zamanda insana has yeteneklerin de en yüksek mertebesidir.

Kısaca dile getirilen bu yaklaşımıyla İbn Sîna, Farabî'nin peygamberi öteki insanlardan ayıran nitelik olarak değerlendirdiği "müstefâd akıl"la bağlantılı "yetkin mütehayyile gücü"nün yerine "kutsal akıl" kavramını koymakla, Fârâbî'nin nübüvvet öncesinde aklın bilinen sıradüzeni içinde yetkinleşerek müstefâd akıl aşamasına gelme şartını ve bu yüzden yapılan eleştirileri bertaraf etmiş olmaktadır. Ne var ki bu, "kutsal akıl"a yine de işlek bir muhayyilenin eşlik etmediği anlamına gelmez. Nitekim İbn Sîna diğer insanların, varlıkları önce dış ve iç duyular vasıtasıyla görüp sonra bildiklerini, buna karşılık peygamberlerin önce bilip sonra gördüklerini söyler ki bu onun, Fârâbî'nin ortaya koyduğu mütehayyile merkezli işleyişi benimsediğini göstermektedir.

7.4. İbn Rüşd

Meşşâî geleneğin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'e gelince o, din-felsefe ilişkileri meselesine özel bir önem atfederek konuyla ilgili müstakil eserler kaleme almıştır. Bununla birlikte İbn Rüşd problemi ele alırken din ile felsefeyi "amaç", "konu", "yöntem/söylem" ve "kaynak"ları açısından karşılaştırdığı halde, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaptığı gibi vahiy olgusunun nasıl gerçekleştiği hususuna rasyonel bir izah getirmeye girişmiş değildir.

Filozofumuza göre dinin, insanlara "gerçek bilgi"yi ve "doğru davranış"ı öğretmek şeklindeki iki amaç ve işlevine karşılık, felsefe "bütün varlığı (mevcudat), Allah'ın varlığı ile hikmet ve kudretine delil teşkil etmesi bakımından incelemek ve yorumlamak"tan ibaret olan tek bir işleve sahip bulunmaktadır. Bu, bir bakıma din ile felsefenin epistemoloji açısından "amaç birliği" içinde oldukları anlamına geliyorsa da bu ortak amacın gerçekleştirilmesi

konusunda din ile felsefe farklılık arz eder. Bu ise insanların bilgi edinme bakımından aynı düzeyde olmadıkları gerçeği kadar, din ile felsefenin yöntem ve söylemiyle de ilgilidir.

Şöyle ki; insanlar, bilginin teşekkülü için gerekli olan aşamaları bir bir geçerek gerçek bilgiye/hakikate ulaşma imkân ve yeteneği bakımından farklı seviyededirler. Onlardan bazıları -burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz- **heyülanî akıl, meleke hâlindeki akıl, müktesep akıl** ve **fa‘âl akıl** aşamalarının hepsini geçebilecek yetenek ve kapasiteye sahip bulunurken (**burhan ehli** yahut **havass**), bir kısım insan bazı sebepler dolayısıyla yalnızca duyu ve hayal gücü düzeyinde kalmakta ve bu düzeyde elde edilebildiği kadarıyla bilgi sahibi olmaktadır (**cumhur** yahut **hatabet** ve **cedel ehli**). Ne var ki bu hiçbir zaman bazı kimselerin kendi yetenek ve çabalarıyla ulaşamadıkları bilgilerden ebediyyen mahrum kalacakları anlamına gelmemektedir. İbn Rüşd’e göre işte bu noktada "vahiy" ve "din" olgusu devreye girmekte ve her seviyedeki insanın bilmesi gerektiği hâlde kendi imkânlarıyla elde edemediği bilgileri en kolay ve en kısa yoldan onlara öğretmektedir. Filozof, vahiy ve dinin yalnızca bu yönüyle değil, fa‘âl akıl mertebesindeki insan aklının dahi kavrayıp izah edemeyeceği bazı metafizik, psikolojik, etik ve eskatolojik sorulara cevap teşkil edecek bilgiler içermesi ve daha pek çok konuda insanların ufkunu açması bakımından da ilahî bir lütuf olduğu görüşündedir.

Bu durumda din, gerek hedef aldığı insan kitlesi, gerekse kullandığı yöntem ve söylemler itibariyle, yalnızca burhan (akıl yürütme-ispat) metodunu kullanan, bu yüzden de az sayıda insana hitap edebilen felsefeye nispetle çok daha kapsamlıdır. Bundan dolayı İbn Rüşd, “felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiği” sonucuna ulaşmış ve *Faslu’l-makal* . adlı eserinde bunu yapmaya çalışmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse filozofumuza göre din, kendisiyle birebir olmasa da amaç, konu ve yöntem birliği içinde bulunan felsefeyi gerekli (vacip) görüp teşvik eder.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Rüşd de din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul edip bunu "süt kardeş" benzetmesiyle dile getirmiş, fakat bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. Bilindiği üzere fa‘âl aklı,

heyûlânî aklın son yetkinliği ve mertebesi olarak gören, dolayısıyla onun ayrı bir ontik değer olduğu şeklindeki görüşü benimsemeyen İbn Rüşd'ün, birçok konuda olduğu gibi, din ile felsefeyi uzlaştırmada da temel aldığı şey "sebeplilik ilkesi"dir. Ona göre ontik düzende sebeplilik ilkesinin geçerli olduğunun kabul edilmemesi, nesnelerin varlığını ve onların özel fiillerini, âlemin bir ve bütün olarak var olmasını sebep-sebepli ilişkisiyle sağlayan Allah'ın bu fiilinin belirsizliğini savunmak anlamına gelir. Bu ise O'nu, esas alacağı bir kural ve tertip tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdardan farksız görmek demektir. Dahası, **böyle bir yaklaşım, göz açıp kapayacak kadar bile olsa hiçbir şeyin kesin bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu doğurur. Çünkü kesin bilgi (el-ilmü'l-yakîn), bir şeyi olduğu gibi bilmektir.** İnsan bilgisi, nesnelerin tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde mümkün varlıklara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa bu, o varlıklarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir "özel yapı"nın (emr) bulunması demektir. "Tabiat" denen şey de işte bu "özel yapı"dan ibarettir. Beşerî bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu "özel yapı"ların sebebi, ilâhi bilgi ve hikmetten başkası değildir. **Bir başka söyleyişle Allah'ın bilgisi bu özel yapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebi olmaktadır.**

Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, insan aklının bu özel yapıları kavramakla aslında ilahî hikmeti kavramış olacağını, ancak bu suretle bilgiyle aydınlanacağını ve gerçek anlamda akıl sayılabileceğini vurgulamaktadır. Zira şayet biz dış dünyada var olan herhangi bir şeyi biliyorsak, bu bizim o şeyin var veya yok olmasını gerektiren özel yapıyı (tabiat) bilmemiz demektir. Kısaca söylemek gerekirse İbn Rüşd'e göre insan bilgisinin kesinliğinden ve değerinden söz edilecekse, varlıklar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte bir zorunluluk veya en azından süreklik gösteren bir sebep-sebepli ilişkisinin varlığını kabul etmek kaçınılmazdır. Aksi hâlde ortada ne akıl, ne bilgi ve ne de hakikat kalır. Bu arada İbn Rüşd'ün varlıklar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan söz ederken konuya asla katı bir determinist olarak bakmadığını önemle belirtmek durumundayız. Nitekim filozof sebep-sebepli ilişkisinin doğal sonucunu verebilmesi için bunu önleyecek herhangi bir "engel"in bulunmaması gerektiğini söyleyerek bunu ortaya koymuştur.

İbn Rüşd, din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Filozofumuza göre insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebepliliğin de, vahiy ürünü olan dinin de kaynağı, Allah'ın ezelî ilim ve hikmetidir; dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içedir, "felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir" ve "hakikat hakikata ters düşmez, aksine onu destekler". Buna rağmen arızî birtakım sebeplerle kimi insanlara felsefî araştırma ve burhanın yani aklın verileri ile dini nasslar ilk bakışta uyum içinde değilmiş gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır ki filozofumuza göre bunun yolu da dinî nassların tev'ilinden geçer. Böylesine önemli bir işleve sahip olan te'vilin belli bir birikim ve beceri gerektirdiği, sıradan herhangi bir kimsenin rasgele yapılabileceği bir iş olmadığı ise ortadadır.

Bu noktada İbn Rüşd'ün şu ilgi çekici değerlendirmesinin altını çizmekte yarar var: Ona göre Kur'an-ı Kerim'de, ilk bakışta birbiriyle çelişiyormuş gibi gözüken ve müteşabihât adı verilen ayetlerin bulunması, bir ilahî üslup ve yöntem olarak özellikle kullanılmıştır. Bununla amaçlanan, ilimde derinleşenleri (er-râsihûne fi'l-ilm) bu gibi nassları te'vil ve te'lif etmek için akıllarını kullanmaya âdeta zorlamak suretiyle, te'vilin gerekliliğini ve nasıl yapılacağını öğrenmelerini sağlamaktır. Bu sayede bir yandan te'vil konusunda uzmanlaşma, diğer yandan da ilk bakışta burhanî/aklî bilgilerle uyumlu gözükmeyen nassları te'vil ederek gerçeği bulma hususunda insanlar teşvik edilmiş olmaktadır. Aslında bu durumun dinî tefekkür hayatının kendi iç dinamiğini teşkil ettiği de ortadadır. Ne var ki düşünürümüzün isabetle belirttiği üzere her nassın açık anlamıyla kabul edilmesi kadar, yine her nassın te'vil edilerek dinin âdeta herkes tarafından anlaşılamayan gizli bilgiler bütünü olarak algılanmasına yol açacak bir yaklaşım da doğru değildir.

Yukarıda ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığımız yaklaşımları topluca değerlendirdiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır:

Din ile felsefenin amaç ve konu birliği içinde bulunduklarında görüş birliği sergileyen meşşâî filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahyi psikolojik açıdan ve rasyonel olarak açıklama girişimlerine karşılık Kindî ve İbn Rüşd, onun ilahî bir lütuf ve gerçek olduğunu vurgulamakla yetinmişler ve rasyonel bir izaha gerek duymamışlardır.

Kindî ve İbn Rüşd'ün kapsam, yöntem ve üslup itibariyle dinin üstünlüğünü vurguladıkları, buna karşılık özellikle Fârâbî'nin böyle bir değerlendirme yapmadığı, fakat teorik açıdan felsefeye öncelik verdiği görülmektedir.

Farabî ve İbn Sînâ'nın, ontik bir değer olarak kabul edip kozmolojik, epistemolojik ve etik işlevlerin yanı sıra din-felsefe uzlaştırması bağlamında bir de teolojik işlev yükledikleri fa'âl aklı, dinin ile felsefenin ortak kaynağı şeklinde değerlendirmeleri aslında "hakikatin birliği" ilkesini temellendirmek üzere savunulan "Philosophia Perennis" (Hâlidî Hikmet) anlayışının bir izdüşümünden ibaret olup idealist, yarı-mistik ve işrakî bir nitelik taşımaktadır. Bu özelliği ile de epistemoloji açısından **insanı pasif/edildin bir konuma** yerleştirmektedir.

Özellikle İbn Rüşd'ün gerçekçi ve akılcı yaklaşımı ise insanı epistemoloji bakımından **aktif, etkin ve sorumlu bir konum** da değerlendirmekte, onun varlığı tanıma, anlama, yorumlama ve üzerinde tasarrufta bulunma yetenek ve yetkisine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Şu var ki İbn Rüşd, her şeye rağmen özellikle bir kısım metafizik konu ve problemleri kavrayıp çözüme kavuşturmada insan aklının yetersiz kaldığını; bu gibi durumlarda son sözü "vahy"e bırakmanın kaçınılmaz olduğunu da belirtir. Bununla beraber insan, gücü nispetinde araştırma ve yorum yapma hakkına sahiptir, hatta bununla yükümlüdür. Ancak bütün bu yorumlar hiçbir zaman kesin sonuç ve son söz olarak değil, başka yorumlara göre daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde görülmeli, daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının daima mümkün olduğu gerçeği asla hatırdan çıkarılmamalıdır. Çünkü "... yüce Allah'ın insan-üstü ilahî bir yolla yanlıştan koruduğu peygamberler dışında hiç kimse,

metafizik (ilahî) ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymuş ve hata yapmaktan kurtulmuş değildir".

8. KUR’AN’DA AKLÎ TEFEKKÜRÜN BOYUTLARI

Giriş

Bu haftaki dersimizde, son üç haftadır işlediğimiz, İslam Düşüncesi’nde din-felsefe ilişkisini daha iyi anlayabilecek zemini sağlayacağını düşündüğümüz bir konuyu ele alacağız: Kur’an’da düşünce. Böyle bir konuyu tercih etmemizin temelinde, İslam Düşüncesi’nin başlangıç noktası olan Kur’an’ın, dolayısıyla bizzat İslam’ın konuya nasıl yaklaştığını anlamanın, İslam Düşüncesi’nde felsefe tartışmalarını daha iyi anlamamazı temin edeceği fikri yatmaktadır.

8.1. Kur’an’da Aklî Tefekkürün Boyutları

Kur’ân-ı Kerîm’e göre aklî tefekkürün boyutları yani imkânı, işlevi, alanı, değeri ve sınırı meselesini bütün yönleriyle değerlendirebilmek için konuyla ilgili olup ele alınması icabeden **ilim, hikmet, kitap; semʿ, basar, fuâd, kalb, basiret, lübb; hakk, kader, âyet, beyyine, burhan, sultan, zikr, ibret, tedebbür, taakkul, tefakkuh, tefekkür, tezekkür, nazar, iʿtibâr** ve daha başka terimlerin çeşitli türev ve zıt anlamlılarıyla birlikte Kur’an’daki yekûnu dikkate

alındığında, onun akıl ve tefekküre verdiği önem rahatlıkla anlaşılacaktır. Hemen belirtmeliyiz ki Kur'an'ın aklî tefekküre verdiği önem, getirdiği açılım ve kazandırdığı boyutlar, onun, Allah-âlem-insan ilişkilerinde insana tanıdığı konum ile bunun sebep ve sonuçlarına ilişkin beyânlarında aranmalıdır.

Kur'an insanları, kendisinden başka tanrı olmayan, görünmeyeni ve görüneni bilen, esirgeyen, bağışlayan, mülk ve melekûtun sahibi, eksiklikten münezzeh, esenlik ve emniyet veren, gözetip koruyan, güçlü ve kudretli, kendisine ortak koşulan şeylerden münezzeh; yaratan, var eden, şekil veren, en güzel isimler kendisinin olan, göklerde ve yerde olanlarca tesbih edilen, izzet ve hikmet sahibi, her şeye gücü yeten, dilediğini yapan ve her an yaratmakta olan Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaya çağımaktadır. Kur'an'a göre hiçbir varlığın kendiliğinden var olması mümkün olmadığı gibi, -hepsi bir araya gelseler bile- yaratılmış varlıkların, küçücük bir sineği olsun yaratmalarına da imkân yoktur. Allah'ın kurduğu kozmik düzeni değiştirmeye yahut olduğu gibi kalmasını sağlamaya O'ndan başkası güç yetiremez. Buna mukabil eğer O dileseydi yağmurun suyunu tuzlu kılar, göğü yerin üzerine düşürür, bütün canlıları helak eder ve hiç kimse buna manî olamazdı. Bütün bunlar gösteriyor ki Allah, evrendeki hiçbir şeyi boş yere, rasgele, oyun ve eğlence olsun diye değil; belli bir süre, hak, hikmet, ölçü ve gaye ile yaratmıştır:

> "(Her şeyi) yaratıp biçim veren, ölçüsünü, koyup yolunu/hedefini gösteren Rabb'inin yüce adını tesbih et!" (el-Aʿlâ 87/l-3; ayr. el-Ahkâf 46/3; er-Rûm 30/8; el-Kamer 54/49; el-Furkân 25/2)

> " Biz gökleri, yeri ve bunların arasında bulunanları eğlenmek için yaratmadık. Onları sadece hak olarak yarattık. Fakat onların çoğu bilmezler." (ed-Duhân 44/38-39; ayr. Sâd 38/27; el-Enbiyâ 21/16-17)

> “Öyleyse Allah âlemi niçin yaratmıştır?” şeklindeki bir soruya Kur’an’ın cevabı şudur:

> “O (Allah) ki yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı; sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak düzenledi...” (el-Bakara 2/29)

> “Göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden (bir lütuf olarak) size boyun eğdirdi. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır.” (el-Câsiye 45/13)

Bu ilâhî beyânlar, Allah’ın evreni insan için yarattığını ortaya koyuyor; peki Kur’an’a göre insana tanınan bu ayrıcalıklı konumun sebep ve sonuçları nelerdir?

> “İşte, görünmeyeni de görüneni de bilen, üstün ve merhametli olan (Allah),\ yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmaya çamurdan başladı. \ Sonra onun neslini hakîr bir suyun özünden meydana getirdi, sonra da onu

> düzenledi (tesviye) ve kendi ruhundan ona üfledi (nefh). Ayrıca sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yarattı...” (es-Secde 32/6-9; ayr. el-Hicr 15/28-31; Sâd 38/71-74; el-Kehf 18/37)

Kur’ân’ın bu açıklamaları konuyla ilgili başka âyetlerle bir arada mütalaa edildiğinde, burada geçen “ tesviye”nin insanın “ fücur” ve “ takva” ile “ifsâd” ve “islâh”a eğilimli ve kabiliyetli kılınmasını; “ nefh-i rûh”un ona **öğrenme-bilme-bildirme, konuşma/açıklama** ve **yazma** yeteneğinin yani “akıl gücü”nün bahşedilişini ifade ettiği, bir bütün olarak hepsinin de insana özgü olup onun diğer varlıklardan farklı “bambaşka bir yaratık” olmasını sağlayan “en güzel suret” ve “ en güzel kıvam”ı teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Allah, insanı yeryüzünde halife kılacağını haber verdiğinde –belki de onun fücur ve ifsada olan eğilimi dolayısıyla– önce, “orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi (halife) kılacaksın? Oysa biz Seni överek tesbih ve takdis ediyoruz!” şeklinde endişe izhar eden meleklerin, daha sonra, Allah’ın kendisine öğrettiği isimleri onlara bildirmesi üzerine Âdem’e secde etmek suretiyle onun kendilerinden üstün olduğunu kabullendiklerini göstermelerine karşılık, İblis’in, tam tersine bir tutumla bundan imtina etmekle kalmayıp fücur ve ifsada olan eğiliminden yararlanarak insana düşmanlık yapacağını ilan etmiş (el-Bakara 2/30-34; el-Hicr 15/28-31; Sâd 38/71-74; el-Kehf 18/37) olması da bu değerlendirmeyi destekler mahiyettedir.

Birçok âyette insana “öğrenme-bilme-sözlü ve yazılı olarak bildirme” yeteneğinin yani aklın yanı sıra “kulaklar, gözler ve gönüller verildiği”nden bahisle bunların şükrü gerektiren nimetler olduğu vurgulanır:

> “...sonra da onu tesviye etti/düzeltti ve ona kendi ruhundan üfledi. Ayrıca sizin için kulaklar, gözler ve gönüller yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!” (es-Secde 32/9; ayr. el-Mü’minûn 23/78; el-Mülk 67/23)

İnsanın sahip bulunduğu beş duyuyu temsilen kulak ve gözler ile gönülün genellikle bir arada zikredilmesi, ayrıca bu organların işlevi olan “işitme” ve “görme” fiillerinin sıklıkla aklın fonksiyonu olan “bilme” ve “düşünme”yi ifade edecek bağlamlarda kullanılması, Kur’an’a göre, **duyu algıları** nın (dış tecrübe)

yanı sıra **duygu ve duygulanım** ın da (iç tecrübe) beşerî bilgi ve aklî tefekkür açısından vazgeçilmez olduğunu göstermektedir:

> “Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığında hiçbir şey bilmiyordunuz, size kulaklar, gözler ve gönüller verdi ki şükredesiniz!” (en-Nahl 16/78)

İşte, insanın birbirine zıt iki kutbu yani hem fücur ve ifsada hem de takvâ ve ıslâha dönük eğilim ve yetenekleri içice barındıran bu yapısı ve konumu, onun yeryüzündeki serüveninin bir “imtihan”a dönüşmesine yol açmıştır:

> “O ki hanginizin daha güzel iş yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır; O mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.” (el-Mülk 67/2)

> “Gerçek şu ki Biz insanı karışık bir nutfeden yarattık, onu imtihan edelim diye kendisini işitir ve görür kıldık. Şüphesiz Biz ona yolu gösterdik, ister şükredici olur isterse nankör!” (el-İnsan 76/2-3)

İnsanın, bu imtihandan başarıyla çıkmasının (felâh) yolu, ona, kozmik düzen içindeki işlevlerini tabiî bir zorunlulukla yerine getiren varlıklardan üstün olma imtiyazı sağlayan, yeryüzünde Allah’ın halifesi sıfatıyla iş görme (amel) yetki ve sorumluluğunun (kulluk) kapılarını açan akıl ve irade gücünü yerli yerinde kullanarak “yüklendiği emanet”e sahip çıkmasıdır. Aksi hâlde o, biri aklın diğeri iradenin yanlış kullanılmasının ürünü olan “cehalet” ve “zulm”ün (el-Ahzâb 33/72; er-Rûm 30/29) pençesine düşerek imtihanı kaybedecektir (hüsran).

Kur’an’ın Allah-âlem-insan ilişkileri konusunda ortaya koyduğu Allah merkezli bu model, sadece (a) insanı yaratılmışların en üstünü konumuna yükseltmekle kalmamış, aynı zamanda (b) fizik dünyayı da (tabiat) bütün haşmet ve gizemiyle onun karşısında duran, bazen mücadele edilmesi ve egemen olunması, bazen korku veya hayranlık sâikiyle esrarengiz güçler atfedilerek tapılması gereken bir şey olarak görülmekten çıkarıp, mutlak ilim, hikmet, irade, kudret ve ikram

sahibi olan Allah tarafından yaratılıp yönetilen, O'nun yeryüzündeki halifesi sıfatıyla insanın tasarruf, emir ve hizmetine sunulan bir nimet durumuna getirmiştir ki her iki husus da aklî tefekkür açısından son derece önemlidir.

İmdi, Kur'an, kısaca dile getirilen bu model ile bağlantılı olmayan hiçbir zihnî faaliyeti "aklî tefekkür", hiçbir bilgiyi "ilim" saymadığı gibi, tam tersine "akletmezlik" ve "cehalet" olarak görmektedir. Nitekim onun, İslâm öncesi dönemi "Câhiliyye devri" olarak değerlendirmesi, kuşkusuz o günkü Arap toplumunun hiçbir şey düşünmediği ve bilmediğinden ötürü değildir. Aslında onların –belki insan fıtratının derinliklerine işlenmiş olması veya hanif dininden intikal eden bazı kırıntılar yahut Yahudi ve Hristiyan gruplarla olan münasebetleri sebebiyle– âlemi yaratan yüce bir kudret olarak Allah'ın varlığını kabul etmelerinin yanı sıra kıssalara da konu olan tarihî kişi, toplum ve olaylar hatta mucizeler hakkında bilgi sahibi olduklarına bizzat Kur'an tanıklık etmektedir:

> "Onlara kendilerinden evvelkilerin Nûh, Ad, Semûd kavimlerinin, İbrahim kavminin, Medyen halkının ve altüst olan şehirlerin haberi ulaşmadı mı?..." (et-Tevbe 9/70)

Diğer taraftan Kur'an'ın inzal edildiği dönemde Arap toplumunun edebiyat ve şiir alanında ulaştığı düzey ile şiirlerde hayranlıkla işledikleri harikulade tabiat tasvirleri meşhurdur.

Evet, Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber bu, geleneksel-taklîdî bir kabulün ötesinde bilince dönüşmediği ve pratiğe yansımadığı için Allah'ı sadece dara düştüklerinde hatırlıyor, sıradan tabiî olay ve varlıklara çeşitli güçler atfederek bunların kendilerini Allah'a yaklaştırıp şefaatçi olacağını zannediyor ve meleklerin Allah'ın kızları olduğunu ileri sürmekten çekinmiyorlardı. Dahası davranış biçimlerini ve sosyal düzenlerini bu yanlış, çarpık ve hurafeden ibaret olan inanç ve düşünceler şekillendirdiği için kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekten en korkunç boyutlarda fuhuş yapmaya, kadın ve yetim haklarını zorbaca gasbetmekten aç gözlülükle yoksulları görmezden gelip güçsüzleri

horlarmaya ve gösteriş için hiçbir israftan kaçınmamaya kadar daha nice çirkeflik sergiliyorlardı ki Kur’an’a göre bütün bunlar, akıl ve iradenin “körü körüne taklit” ile “bencilce tutku”lara (hevâ) kurban edilmesinin kaçınılmaz sonuçlarıdır.

Daha önce işaret edildiği gibi insan, önünde duran ve biri felaha diğeri hüsrana götüren iki ayrı yoldan (el-Beled 90/10) hangisine yöneleceği konusunda karar verme ve seçim yapma (irade) özgürlüğüne sahip olmakla birlikte, seçimini olumsuz şekilde etkileyecek iç ve dış etkenlerle kuşatılmış durumdadır. Nitekim Kur’an:

> “Ey insan, seni engin kerem sahibi Rabb’ine karşı mağrur kılan/aldatan nedir!” (el-İnfitâr 82/6),

> “Biz insanı nice zorluk içinde yarattık; insan, hiç kimsenin ona güç yetiremeyeceğini mi sanıyor?” (el-Beled 90/4-5),

> “İnsan neden yaratıldığına bir baksın, atılan bir sudan yaratıldı!” (et-Târık 86/5-6)

derken, bir bakıma insanı başta kendini/haddini bilmezlik ve istiğnâ duygusu olmak üzere onu içten kuşatan zaaflara karşı uyarmaktadır. İçinde bulunduğu mücadelede onu zayıf düşüren ve “hevâ” adı altında toplanan bu zaafların bazıları düşüncesizlik, unutkanlık, nankörlük, acelecilik, cedele düşkünlük, gurur ve aldanma, hırs ve huysuzluk, azgınlık, bencillik ve cimrilik... vb’dir. Buna bir de şeytanın amansız düşmanlığı ile kendi emrine ve hizmetine sunulan dünya nimetlerinin çekiciliği eklenince, insanın “hevâ”sının güdümüne girmesi son derece kolaylaşmaktadır:

> “Kadınlara, oğullara, kantarlarca altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı; bunlar dünya hayatının geçici nimetleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.” (Al-i İmran 3/14)

> “Benliğini kirletip kötülüklere gömen kaybetmiştir.” (eş-Şems 91/10)

> “Hevâ ve hevesini tanrı edinen, Allah’ın (yanlış) bilgi yüzünden saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü de perdelediği kimseyi gördün mü? Şimdi Allah’tan başka onu kim doğru yola eriştirebilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız? Derler ki, hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi yoktur, sadece öyle sanıyorlar.” (el-Câsiye 45/23-24)

Dikkat edilecek olursa insanı kötülüğe ve sonuçta hüsrana sürükleyen saik, duyguların “ bencilce tutku”lara dönüşüp (hubbu’ş-şehevât) hatta tanrılaşıp “irade”yi teslim almasıdır. Bunu önlemenin yolu, iradeyi ifrat ile tefrit arasında gidip gelmeye yani hep uç noktalara sevkeden bencilce tutkulara esir olmaktan kurtarıp, aklın kontrolünde dengeye kavuşturmak suretiyle düşünce, söz ve davranışların aklı kullanmamaktan kaynaklanan çirkinlik, çelişki ve tutarsızlıklardan arındırılması (tezkiye) (eş-Şems 91/9) sonucunda, istikrarlı/dengeli bir kişilik yahut benlik (kalb-i selîm) inşa etmektir. Bu ise kolay bir mesele olmayıp ciddi bir çaba (cihâd-mücâhede) ve özel bir bilinç (takva) gerektirir ki Kur’an’ın aklî tefekküre yüklediği en önemli işlev, –kendi rehberliğinde–işte bunu başarmasıdır:

> “De ki: Pis ve kötünün çokluğu sana ilginç gelse de pis ve kötü ile temiz ve iyi bir değildir; öyleyse ey aklı olanlar, Allah’tan korkun ki kurtuluşa eresiniz!” (el-Mâide 5/100)

> “... Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir. Azık edinin; bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır. Ey aklı olanlar, benden korkun.” (el-Bakara 2/197; ayr. Âl-i İmrân 3/133-138; ez-Zâriyât 51/15-19)

> “İyilik (birr), yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah’a, âhiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanan kimsenin yaptığıdır: O, yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir; antlaşma yaptığında sözlerini yerine getirir; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. Doğru olanlar da, müttakîler de işte onlardır.” (el-Bakara 2/177)

Bu son âyet, takvanın îmanda sadâkat ve samimiyet temeli üzerine oturduğunu gösteriyor ki bu konuda aklın yöneleceği kaynak vahiy yani Kur’an’dır. Zira iman, insanın gaybla olan yegâne bağlantısıdır ve gaybı sadece Allah bilir; aklın ise ancak O’nun bildirdiği kadarını anlayabileceği izahtan varestedir. Bunun içindir ki Kur’an kendisini insanlar için gönderilen bir uyarıcı, öğüt, rahmet ve gayba inanan müttakîler için bir kılavuz...vb. olarak takdim ederken, getirdiği gerçekler (hakk) üzerinde dikkatle ve derin derin düşünülmesini ister:

> “İşte bu (Kur’an) kendisiyle uyarılsınlar, Allah’ın ancak bir tek olduğunu bilsinler ve aklı olanlar iyice düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara gönderilmiş bir tebliğdir.” (İbrahim 14/52)

> “Sana bu mübarek Kitab’ı âyetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.” (Sâd 38/29)

> “... (Bu Kur’an) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); inanan toplum için bir rahmet ve bir hidayettir.” (Yûsuf 12/111)

Bazen de şöyle sorar:

> “Geri (inkâra) dönerseniz, yeryüzünde bozgunculuk yapmaya ve akrabalık bağlarını kesmeye dönmüş olmaz mısınız? \ İşte bunlar, Allah’ın kendilerini lanetlediği, sağırlaştırdığı ve gözlerini kör ettiği kimselerdir. \ Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalbleri mi kilitli?” (Muhammed 47/22-24)

> “Onlar bu sözü (Kur’an) hiç düşünmediler mi? Yoksa onlara, daha önce geçmiş atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?” (el-Mü’minûn 23/68)

Kur’an ayrıca kendisinin bir bütün olarak kabul edilip anlaşılması gerektiğini, onu bölenlerin şirk ve küfürden kendini kurtaramayacağını, böylelerinin dünyada ve ahirette rezil ve rüsvâ olacaklarını da hatırlatmaktadır.

Bilindiği gibi Kur’an, daha ilk gelen âyetlerinde insana, kendisine ikram edilen akıl gücünü hatırlatırken onun dikkatini Allah’ın sözlü/metlûv (Kur’an) âyetlerinin yanı sıra fiilî/tekvînî âyetlerine de (âlem ile insanın yaratılışı) (el-Alak 96/1-5) yöneltmiş ve her fırsatta bu çağrısını yinelemiştir:

> “De ki: Ne dersiniz, eğer Kur’an Allah tarafından ise ve siz de onu inkâr etmişseniz, bu durumda, (gerçeğin) çok uzağında bulunandan daha sapık kim olabilir? \ Onun gerçek (hak) olduğu kendilerine iyice belli oluncaya kadar onlara hem dış dünyada (âfâk) hem de kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz....” (Fussilet 41/53; ayr. el-Casiye 45/1-6; ez-Zâriyât 51/20-21; et-Târık 86/5)

Bu âyetin ortaya koyduğu dikkate değer bir husus var ki o da Kur'an'ın Allah tarafından gönderilmiş mahzâ hakikat olduğuna lâyıkıyla tanıklık edebilmek için, aklın Allah'ın fiilî ayetleri yani evren/tabiat üzerinde yoğunlaşarak düşünce ve bilgi yolunda belli bir seviye kazanmasının lüzumuna işaret ediyor olmasıdır. Bu noktada ancak âlimlerin Allah'a karşı gerçek anlamda saygı ve korku duyabileceği, Allah'ın kendisinden başka ilâh olmadığına meleklerle birlikte âlimleri şahit tuttuğu, ayrıca bilen ile bilmeyenin, ilim ile cehaletin farkını da yine ancak akıl sahiplerinin anlayabileceği hatırlandığında, Kur'an açısından aklî tefekkürün ne kadar büyük bir önem taşıdığı daha iyi anlaşılmaktadır:

> "Rabbinden sana indirilenin hak olduğunu bilen kimse (inkâr eden) kör kimse gibi olur mu? Fakat bunu ancak aklı olanlar (ülü'l-elbâb) anlar..." (er-Ra'd 13/19)

Bu bağlamda dikkat çekmeden edemeyeceğimiz fakat ayrıntısına da giremeyeceğimiz iki konu var: Bunlardan ilki, biri "hak olarak indirilen", diğeri "hak olarak yaratılan âyet"lerden ibaret olan Kur'an ve âlemin bir benzeri, yahut Kur'an'dan bir sûre, âlemden ise küçücük bir sinek meydana getirme hususunda insana meydan okuyan tahaddî âyetleri; ikincisi de "söz"de ve "iş"te en güzelini ortaya koyma sınavında olan insan için, doğru, tutarlı ve güzel sözün en yetkin örneğinin Allah'ın kelâmı Kur'an ile "iş" açısından âlemi düzen, tutarlılık ve güzelliğin en yetkin ve yegâne numunesi olarak takdim eden âyetlerdir. Yalnızca bu iki husus dahi kavlî ve fiilî âyetlerin (Kur'an ve evren) aklî tefekkür açısından taşıdığı önemi ve Kur'an'ın ona getirdiği dinamizm ve boyutları gözler önüne sermeye yetecek niteliktedir.

Kur'an'ın aklî tefekküre kaynak olarak sunduğu alanlardan biri de daha önce yaşamış insan ve toplumların inanç, düşünce ve uygulamaları ile bunların yol açtığı sonuçlar yani tarihtir:

> "Hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalardı elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur!" (el-Hâcc 22/46)

> “... Onlar öncekilere uygulanan kanundan başkasını mı beklerler? Allah’ın kanununda asla bir değişme bulamazsın. Allah’ın kanununda asla bir sapma da bulamazsın. \ Bunlar yeryüzünde gezip de kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görmediler mi? Hâlbuki onlar, bunlardan daha güçlü idiler. Ne göklerde ne de yerde Allah’ı âciz bırakacak bir güç vardır. O bilendir, güçlüdür.” (Fâtır 35/43-44)

Bu ayetler aklî tefekkürün amacına ulaşabilmesi açısından tarihe yönelip bu alanda cari olan ilâhî kanunun (sünnetullah) geçerlik ve işlerliğini görmesinin şart olduğunu belirttikten başka, âdeta fert ve toplum olarak insana öncekilerin kendisi için ders ve ibret vesilesi olması gibi onun da sonrakiler için aynı konumda bulunduğu, dolayısıyla iyi ve güzel örnekler bırakması gerektiği mesajını da vermiş olmaktadır.

Kur’an’a göre aklî tefekkür insan için bir imkândan öte onun varlık sebebi, en aslî görevidir. İnsanın sahip olduğu duyu ve duygu gücünü de kullanarak yönelip besleneceği kaynaklar Allah’ın sözlü âyetlerini içeren Kur’an, sünnetullahın geçerli olduğu ferdî ve toplumsal davranışlarla sonuçlarından oluşan tarih (enfüs) ve fiilî/tekvînî âyetlerin tecellî ettiği tabiî varlık ve olaylardır (âfâk). Kendisine verilen bu gücü, hizmetine sunulan evreni imar etmek ve ondan yararlanmak üzere kullanması, insan için aynı zamanda ahlâki bir sorumluluk, dinî bir görev, uhrevî bir azık ve hazırlıktır.

Şu var ki Kur’an’a göre, zihnî bir faaliyetin aklî tefekkür sayılabilmesi için, onun ortaya koyduğu Allah-âlem-insan ilişkileri modeliyle bağlantılı olması; insanın duyu, duygu, düşünce, inanç ve davranış bütünlüğü ile dünya-âhiret, fert-toplum dengesini asla göz ardı etmemesi; zann, tahmin ve taklid ürünü verilerle değil, güvenilir delillerle beslenmesi şarttır.

Kur’an’ın “akletmezlik” olarak nitelendirdiği boş zihni çabaları sonunda:

> “... şayet kulak vermiş ve aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık...” (el-Mülk 67/10)

diye pişmanlık duyarlar. Aklî tefekkürü Kur’an’ın öngördüğü boyutlara taşıyan, böylece Kur’an ve âlemdeki kusursuz ahenk ve güzelliği kavrayıp yeryüzünde Allah’ın halifesi olduğunun bilinciyle söz söyleyip iş görürken en doğru, en iyi ve en güzeli arayanlar ise, dünyada iken:

> “...Rabbimiz, Sen bu (evreni) boşuna yaratmadın, Seni tesbih ederiz; bizi cehennem azabından koru!” (Al-i İmrân 3/191)

diye başladıkları dualarını, Cennet’te şöyle tamamlayacaklardır:

> “.... Âlemlerin Rabbi Allah’a hamdolsun.” (Yûnus 10/10)

9. BİLİM VE DİNE İLİŞKİN DÖRT GÖRÜŞ

Giriş

Bu haftadan itibaren, okuma metinleri üzerinden dersimizi işleyeceğiz. Türkçe’ye çevrilmiş olan, bu alandaki önemli kaynaklar arasında klasikleşmiş bir eserden metinler okuyarak dersimizi yürütmek istiyorum. Doğrudan metinler alıntılayacağımız bu eser: Ian Barbour’un *“Bilim ve Din”* isimli eseridir.

Bu bölümde bilimle din arasındaki ilişkinin dört çeşidi ele alınmaktadır: Çatışma, Bağımsızlık, Diyalog ve Entegrasyon. Her çeşit, önemli ölçüde farklılık arz eden birkaç varyant içermekte, fakat bu varyantların temel özelliklere sahip olması, onların bir arada toplanmasını mümkün kılmaktadır. Bu dörtlü tipolojinin belirli bilimsel disiplinlere uygulanabilmesi, sonraki bölümlerde incelenecektir.

Öncelikle, çatışma örnekleri olarak görülen iki tarihsel olaya değinmek isterim. Her iki olayla ilgili tarihsel kayıtlar, ilişkinin daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Birincisi, 1633'deki **Galileo'nun yargılanmasıdır.** Galileo, güneş ve gezegenlerin yerin etrafında döndükleri şeklinde kabul gören Ptoleme'ci teoriden ziyade, yer ve gezegenlerin güneşin etrafında döndüklerini söyleyen yeni Copernic'çi teoriyi savunmaktaydı. Galileo'nun suçlu bulunmasının temel etkenlerinden birisi, Ptoleme'ci astronomiyi destekleyen bilimsel eserlerinin 12. yüzyıldan bu yana Avrupa'da büyük takdir gördüğü Aristoteles otoritesiydi. Diğer bir etken kutsal metnin, özellikle de yerin evrenin merkezi olduğunu ima eden pasajların otoritesiydi. Fakat en önemli etken, bunun kilisenin otoritesine bir meydan okuma olarak görülmesiydi.

Galileo'dan yüzyıllar önce, kutsal metinle ilgili farklı görüşler ortaya konmuştur. Dördüncü yüzyılda Augustine (Galileo da kendisinden alıntı yapmış), eğer ispatlanmış bilgiyle Kitab-ı Mukaddes'in literal (lafzi) okumaları arasında tenakuz görülürse, kutsal metin mecaz olarak yorumlanmalıdır demişti. Tekvin'in birinci bölümü üzerine yaptığı tefsirde Augustine, "göklerin form ve biçimlerinin" Kutsal Ruh'un ilgisi dışında olduğunu ve onun "insanların kurtuluşu ile ilgili olmayan şeyleri onlara anlatmak arzusunda olmadığını" ifade etmişti. Orta Çağ âlimleri, kutsal metindeki literal biçimlerle hakikatin dereceleri arasındaki farklılığı itiraf etmiş ve birçok sorunlu pasajın sembolik ve alegorik yorumunu sunmuşlardı. Galileo'nun kendisi olayı şöyle değerlendirdi: "Kutsal Ruh'un amacı, bize cennetin nasıl ol¬duğunu değil, oraya nasıl gidebileceğimizi öğretmektir." Bu şekliyle Galileo düşüncesi, bilimsel ve teolojik iddiaları birbirinden ayıran Bağımsızlık tezi için örnek gösterilebilir. Ona göre, astronomi konularında kutsal metin kâtipleri, kendilerini "toplumun kapasitesine uy¬durabilmek" için kendi zamanlarının "genel konuşma tarzlarını" kullanmak

zorunda kalmışlar. Biz, Tanrı'dan geldikleri için aralarında çatışmanın mümkün olamayacağı iki kaynaktan, Doğa Kitabı'ndan ve Kutsal Kitap'tan öğrenmeliyiz.

Fakat Galileo'nun ileri sürdüğü bir şart Çatışmaya yol açmıştır. Ona göre, kutsal metnin literal yorumunu, bir bilimsel teoriyle arasındaki çatışma **çürütülemez** bir biçimde ispat edilmediği sürece kabul etmeliyiz. O, astronomlar arasında anlaşmazlığın devam ettiği bir sırada bu görüşü savunmakla bilimsel kesinliğe aşırı vurgu yapmaktaydı. Üstelik Katolik hiyerarşi, Protestan Reformu'nun tehditleri altındaydı ve yeniden otoritesini sağlamak istiyordu. İşte bu yüzden sonuçta Galileo, kutsal metin literalizmini sorgulamaktan ziyade, ki-liseye itaatsizlik yüzünden suçlu bulundu.

Çatışmanın ikinci örneği ise, on dokuzuncu yüzyılda Darwin'in evrim teorisi üzerine yapılmış tartışmalardır. Bazı bilim adamları ve dinî liderler, evrimle dinî inançların uyuşmayacağını savunmaktaydı. Bu konuda üç görüş hâkimdi:

1. **Literalizme Meydan Okuma.** Uzun süreli evrimsel değişim Tekvin'deki yedi günlük yaratılış fikriyle çatışmaktadır. Darwin zamanında bazı teologlar, İncil'in yanılmazlığını savunmakta ve evrimin tüm formlarını reddetmekteydi, fakat bunların sayısı çok değildi. Pek çok muhafazakâr teolog, insan ruhunun özel yaratılışı konusunda ısrarlarını sürdürmesine rağmen, kutsal metindeki bu pasajların literal değil, sembolik olarak anlaşılması gerektiğini söylemekle istemeyerek de olsa evrimi kabul etmiş oluyorlardı. Diğer taraftan ise liberaller, bilimin ilerlemesinden memnunluk duyuyor ve evrimin, tarihsel gelişimle ilgili kendi görüşleriyle uyuştuğunu söylüyorlardı. Çok geçmeden onlar, Entegrasyon olarak adlandırdığım bölümde de ele alınacağı üzere, evrimi Tanrı'nın yaratma biçimi olarak görmeye başladılar. Onlar aynı zamanda, İncil müelliflerinin yazılarında eski Orta Doğu kültürel ve kozmolojik varsayımlarının etkilerini araştıran İncil uzmanlarının çalışmalarına da sempati duymaktaydılar.

2. **İnsan Asaletine Meydan Okuma.** Klasik Hristiyan düşüncesinde, ruhun ölümsüzlüğü ve aklî ve manevî ayrıcalığı sebebiyle eşsiz bir statüye sahip olan insanoğlu, tüm diğer yaratıklardan

ayrılmaktaydı. Fakat evrim teorisinde insanlık, doğanın bir parçası olarak mütalaa edilmekteydi. İster tarihsel gelişme açısından olsun isterse de şimdiki özellikleri açısından olsun, artık insanla hayvan yaşamını birbirinden ayıran kesin bir çizgi yoktu. Diğer biyologların, insanın dil ve kültür gibi ayrıcalıkları üzerinde ısrar etmelerine rağmen, Darwin ve birçok halefi, insanla hayvan davranışları arasındaki benzerlikler üzerinde ısrar etmekteydiler. Copernic astronomisi insanı evrenin merkezinden indirmiş, şimdi ise Darwin biyolojisi onun doğadaki eşsiz konumunu tehdit etmeye başlamıştı. Victoria İngiltere'sinde birçok insan, "maymundan türeme" iddiasını beşerî değerlerin inkârı olarak görüyordu. "Yaşam mücadelesi", özellikle sosyal alana uygulandığında acımasız ekonomik rekabeti ve sömürgeciliği haklı çıkardığı için, maneviyatı zedeleyen bir görünüm sergiliyordu.

3. **Düzene Meydan Okuma.** Statik evren içindeki organizmaların karmaşık fonksiyonları ve bunların çevreye ahenkli bir biçimde uyum sağlamaları, akıllı bir Düzenleyici'nin varlığının ikna edici bir delilini sunmaktaydı. Fakat Darwin, bu uyarlanmanın, kişisel-olmayan bir değişme ve doğal ayıklanma süreci tarafından açıklanması gerektiğini gösterdi. Darwin'in kendisi, belirli organizmaların yapılarının ayrıntılarına girmeksizin bütün evrim sürecinin Tanrı tarafından düzenlendiğine inanıyordu. "Ben her şeyi, iyi veya kötü, detayları ile beraber, bizim tesadüf olarak adlandırdığımız şeyin dışında olan düzenlenmiş kuralların sonucu olarak görme eğilimindeyim.... Ben âlemin, bize görünen şekliyle tesadüf sonucu olduğunu düşünmek istemiyorum; fakat yine de herhangi bir şeye Düzen'in sonucu olarak bakamıyorum." Hayatının sonlarına doğru Darwin'in daha çok agnostik olduğu görülmektedir, fakat o hayatı boyunca düzen argümanının yeniden dü¬zenlenmiş değişik bir biçimini-Entegrasyon başlığı altında tartışacağım bir doğal teoloji örneğini- kabul etmiştir.

Fakat bazı bilim adamları daha da ileri gitmiş ve hatta düzen kavramının bu sınırını bile reddetmişlerdir. T. H. Huxley, insanlığın kişisel olmayan ve gayesiz güçlerin bir ürünü olduğunu iddia etmiştir. **Materyalizm** felsefesi, İngiltere ve Almanya'da bilim adamları arasında kendisine yeni taraftarlar bulmuştur. Zoolog Ernst Haeckel'e göre, madde ve hareket tek nihaî gerçekliktir ve evrim bunun en kapsamlı açıklamasıdır. "Sadece bu argümanla evrenin sırrı çözüldü, Tanrı fikri çöktü ve sınırsız yeni bilgi çağı başladı." Yirminci yüzyılda, Darwin'e verilen bu değişik cevaplar üzerine bilimle dinin temas noktalarına ilişkin çeşitli yorumlara rastlamak mümkündür.

9.1. Çatışma

Çatışma tezi, on dokuzuncu yüzyılın sonunda, J. W Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* (Bilim-Din Çatışması Tarihi) ve A. D. White'ın *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (Hristiyanlık'ta Bilim-Teoloji Müca¬delesi Tarihi) adlı eserlerinin etkisiyle gelişmeye başlamıştır. Son dönem tarihçilerine göre, onların ileri sürdükleri deliller yüksek derecede seçici ve yüzyıllarca tutulan bilim-din ilişkisi görüşlerinin bir alternatifiydi. Bugün ise "bilim-din mücadelesi", iki aşırı uç olan bilimsel materyalizm ve dinî literalizm arasındaki çatışmanın kendileri için daha heyecan verici olduğunu düşünen medya tarafından sürdürülmektedir.

Aşağıdaki gibi bir teolojik spektrum düşünebiliriz: Natüralizm (materyalizm dahil), panteizm, liberalizm, yeni Ortodoksluk, gelenekselcilik, konservatizm ve dinî literalizm (veya fundamentalizm). İki aşırı ucu, ilk bakışta tuhaf görünse de, aynı kategoride ele aldım. Böyle yapmamın nedeni, **hem bilimsel materyalizm** in hem de **dinî literalizm** 'in bilimle dinin aynı konuda (doğa tarihi) uzlaşamayacaklarını ve bizim de bunlar arasında bir seçim yapmamız gerektiğini iddia etmeleridir. Bunlar, sadece bir insanın hem Tanrı'ya hem de evrime inanamayacağı konusunda uyuşmaktalar. Her iki taraf, diğer tarafa karşıt olduğu ölçüde taraftar bulmakta ve savaş retoriği kullanmaktadır.

9.1.1. Bilimsel Materyalizm

Materyalizm, evrende temel gerçekliğin madde olduğu yönünde bir iddiadır. Materyalizm, gerçekliğin temel özellik ve öğelerine ilişkin birtakım iddialarda bulunması yönüyle **metafiziğin** bir biçimidir. **Bilimsel** materyalizm ikinci bir iddiada daha bulunmaktadır: Bilginin tek güvenilir yolu, bilimsel yöntemdir. Bu, bilginin araştırılması ve kazanılmasına ilişkin birtakım iddialarda bulunması

yönüyle **epistemolojinin** bir biçimidir. Bu iki iddiayı birleştirelim: Eğer gerçek varlıklar bilimin uğraştığı şeylerse, o zaman bilginin tek geçerli yolu bilimdir.

Bundan başka, materyalizmin birçok biçimi **indirgemeciliği** ifade etmektedir. Epistemolojik indirgemeciliğin iddiasına göre, tüm bilimlerin yasa ve teorileri, prensip olarak fizik ve kimya yasalarına indirgenebilir. Metafizik indirgemeciliğin iddiasına göre ise, herhangi bir sistemin parçaları onun davranışını belirlemektedir. Materyalist, er geç tüm fenomenlerin âlemde tek etkili neden olan maddî öğelerin hareketiyle açıklanacağına inanmaktadır. Herhangi bir sistemin parçalarının çözümlenmesi bilimde tabii ki çok faydalıdır, fakat ben, daha büyük bütünlerde üst oluşumcu seviyelerin araştırılmasının da ne kadar gerekli olduğunu göstereceğim.

Şimdi bilimsel yöntemin, anlamanın tek geçerli biçimi olduğu yönündeki iddia üzerinde biraz duralım. Bilim tekrarlanabilir ortak verilerden yola çıkar. Deneysel gözlemlere dayanıklı olabilecek, varsayımlara benzer teoriler formüle edilir. Bir üst aşamaya geçilebilmesi için seçilen teorilerde tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik gibi özellikler aranır. Dinî inançlar ise, bu bakış açısına göre, ortak verilerden, böylesi deneysel yoklama ve verim kriterinden yoksun olduğu için kabul edilemezdir. Öyleyse, tek nesnel, evrensel, birikimli ve ilerici olan bilimdir. Dinî gelenek ise, tersine, öznel, dar görüşlü, yerel, eleştiri ve değişime kapalıdır. İleride bazı bilim tarihçisi ve felsefecisinin bu idealleştirilmiş bilim telâkkisini sorguladıklarını göreceğiz, fakat bilim adamlarının çoğu bunu kabul etmekte ve bunun, dinî inançların güvenirliğini sarstığını düşünmektedirler.

Carl Sagan'ın TV dizilerinden oluşan *Cosmos* adlı eseri modern astronominin buluşlarının ilginç yorumlarından bahsetse de, yazar yer yer kendi felsefî yorumlarını dile getirmektedir. Ona göre, evren ezelîdir veya sadece kökenleri bilinmezdir. O, mistik ve oto-riter iddiaların, kendi ifadesiyle, "evrensel olarak kabul gören" bilimsel yöntemin nihaîliğini tehdit edeceği gerekçesiyle birçok noktadan Hristiyanlığın Tanrı inancına saldırmaktadır. Eserin temel kavramı olan Doğa, saygı objesi olarak Tanrı'yla yer değiştirmiş bulunmaktadır. Sagan, kozmosun güzelliği, enginliği ve ondaki karşılıklı ilişkilerden hayrete düştüğünü ifade etmektedir. O, TV dizilerinde panoya yansıtılan görüntülerle bize âlemin

harikalarını göstermektedir. O, sadece gizemleri açıklamakla kalmayan, aynı zamanda nasıl yaşamamız gerektiğini de öğreten üstün bir papazdır aslında. Biz, astronomik buluşları geniş kitleler önüne çıkardığı, büyük ahlâkî duyarlılığı, dünya barışı ve çevrenin korunmasıyla ilgili derin anlayışından dolayı Sagan'a minnettar olmalıyız. Fakat bu, onun bilimsel yönteme olan son¬suz güvenini sorgulamamızı engellememelidir.

Sagan'ın 1997'de filmleştirilen *Contact* (Temas) adlı romanı, bilim adamı olan bayan kahramanın dış âlemden radyo sinyaller alması ve bunlardan yola çıkarak muazzam bir makineyle uzay yolculuğu yapabilme planları kurması üzerinedir. Makine yapılıyor ve kara deliklerdeki uzay-uzam değişikliklerinin yardımıyla bayan galaksi merkezine kısa bir yolculuk yapıyor. Roman ve film, Sagan'm evrenin gizem ve güzelliği karşısındaki hayret duygusunu, bilim ve buluşa olan tutkusunu yansıtmaktadır. Romanda, kendisine hayatında dönüm noktası olacakbir dinî tecrübe yaşayıp yaşamadığı sorulan bilim adamı, ilk kez böyle bir duyguyu yer çekimi, izafiyet ve diğer teorileri anladığında yaşadığını ve "hiçbir zaman bilimden ayrılmadığını" söylüyor. Sezgisel din ise, uzay yolculuğunun şeytan işi olduğunu düşünen fundamentalist asiler ve bilime kısmen açık olan, fakat ilkokul dışında resmî eğitim görmeyen yakışıklı bir TV programcısı olan evangelist gibi şüpheli figürlerle temsil edilmektedir.

Sagan'ın son kitabı olan *A Demon-Haunted World: Science as a Candle* in the Dark (Şeytanların Dünyası ve Karanlığı Aydınlatan Bilim) ise daha çok sahte bilimi, özellikle de astrolojiyi, yabancı ziyaretçiler ve UFO'larla ilgili iddiaları çürütmek amacıyla yazılmıştır. Fakat birçok bölümde dine, çoğu zaman da onun popüler ve bâtıl biçimlerine saldırmaktadır. Sagan, şeytan ve büyü ile ilgili eski inançlarla çağdaş fizikten örnekler sunmaktadır. Fakat o, kısa bir yorum dışında kendileriyle gurur duyduğu bilim adamlarıyla aynı entelektüel dü¬zeyde olabilecek bilgili ve üniversite kökenli teologların eserlerine hiç temas etmemektedir. Açıktır ki Sagan bilimle dini rakip görmekte, kendisi ise bilimin yanında yer almaktadır.

Bir diğer örnek olarak, sosyo-biyolog Edward O. Wilson'ın eserlerini gösterebiliriz. O, böcek, hayvan ve insanlarda sosyal davranış genetiğini ve

evrimsel kökenleri incelemektedir. Wilson, bireysel üretimin zaten feda edildiği karıncalar gibi sosyal böcekler arasında kendini kurban etme davranışının nasıl ortaya çıktığı ve devam ettiği sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır. Sonuçta o, böylesi "diğergamcı" davranışların, birçok genleri paylaşan kapalı toplumlarda (meselâ, karınca kolonilerinde) hayatta kalma şansını yükselttiğini göstermektedir. Wilson, tüm beşerî davranışların biyolojik kökenlere ve eldeki genetik yapılara indirgenerek açıklanabileceğine inanmaktadır. "Sosyoloji ve diğer sosyal bilimler, biyolojinin son dallarıdır dersek abartmış olmayız" şeklindeki sözler evrimci teoriye dâhil edilebilir. Zihin, "beynin sinirsel mekânizması" şeklinde açıklanmalıdır.

Wilson'a göre, insanlığın erken çağlarında toplumsal uyuma katkıda bulunması nedeniyle dinî pratikler yararlı bir hayatta kalma mekânizmasıydı. Fakat zamanla dinin, evrimin bir ürünü olduğu anlaşılınca o gücünü kaybedecek ve "bilimsel materyalizm felsefesiyle" yer değiştirecektir. Bana göre, eğer Wilson tutarlı ise, bilimin de evrimin ürünü olduğu açıklandığı takdirde gücünü kaybedeceğini söylemesi lazım. Gerçekten evrimsel orijinler diğer alanların geçerliliğini etkiler mi? Wilson insan davranışlarının genetik sınırlamalarını anlamamıza önemli katkılarda bulunmasına rağmen, bence, insan hayatı ve tecrübesiyle ilgili diğer tüm alanların rolünü inkâr etmekle sosyobiyolojiyi her şeyin tek izahı seviyesine yükseltmiştir. İleride Wilson'ın görüşlerini tekrar ele alacağız.

Görebildiğim kadarıyla bu yazarlar, **bilimsel** ve **felsefî** soruları birbirinden ayırmakta güçlük çekiyorlar. Bilim adamları popüler yazılarında, gerçekte bilimin kendisinde olmayan bazı ideler için bilimin otoritesine başvurma eğilimindeler. Teizm ve materyalizm, tüm ger-çekliği kapsama iddiasında bulunan birer alternatif inanç sistemleridir. Bu yazarlar, bazen kendi eleştirmenlerince **bilimcilik** olarak tanımlanan epistemolojilerinde bilginin tek güvenilir yolunun bilimsel yöntem olduğunu iddia etmektedirler. Bilim, anlamanın tek kabul edilir biçimi olduğu takdirde, sadece evrimsel tarih, biyokimyasal mekânizmalar ve diğer bilimsel teoriler açısından yapılacak bir izah tüm diğer izah biçimlerini dışarıda bırakacaktır. Bana göre ise, Tanrı kavramı, bilimsel varsayımlarla mukayese edilecek şekilde âlemdeki be¬lirli olaylar arasında varolan ilişkiyi açıklamak için formüle edilmiş bir varsayım değildir. Tanrı'ya inanma bilimsel araştırma alanı değil, ilk önce tarihsel

geleneğin biçimlendirdiği topluluklardaki dinî tecrübenin özel şekline uygun olan bir yaşam tarzını benimsemektir. Dinî inançlar, belirli olayların da bir yere oturtulacağı geniş bir anlama taslağı sunmaktadır.

Tüm disiplinler seçicidir ve kendi sınırları vardır. Bunlar, ilgili oldukları özelliklerin bütüncül tecrübesinden yoksundurlar. Astronom Arthur Eddington, üç inç'lik ağla deniz altı yaşamı araştırmaya çalışan birisiyle ilgili hoş bir hikâye anlatır. Birkaç denemeden sonra adam, üç inçlik mesafeden aşağıda balıkların yaşamadığı sonucuna varır. Bizim de avlama yöntemimiz, diyor Eddington, gücümüzü belirler. Eğer bilim seçiciyse, çizdiği gerçeklik portresinin eksiksiz olduğunu iddia edemez.

Bu yazarlar kendi metafiziklerinde, **materyalist felsefeleri** desteklemek için bilimsel kavramları bilimsel kullanımlarının ötesine taşımışlardır. Gerçeğin, kesin matematiksel ilişkilerle ilgili olabilecek ölçülebilir özelliklerle özdeşleştirilmesi fizik bilimlerinde ortaya çıkmasına rağmen, diğer alanlarda da bilim adamlarını etkilemiş ve hâlâ da etkilemektedir. Fakat ben, olayların belirliliklerini ve beşerî tecrübenin niceliksel olmayan açılarını ihmal etmekle, maddenin özelliklerinin gerçek âlemden soyutlandırıldığını ortaya koymaya çalışacağım. Biz, maddenin tek gerçek olduğu veya zihnin ya da beşerî sevginin maddenin hareketinin ürünü olduğu sonucuna varamayız. Teizm, kısaca söylersek, bilimle değil, materyalist metafizikle çatışmaktadır.

9.1.2. Dinî Literalizm

Çatışmanın bir diğer şekli, kutsal metnin literal yorumundan ortaya çıkmaktadır. Yirminci yüzyılda Roma Katolik kilisesi ve belli başlı Protestan mezhepleri, kutsal metnin, peygamberlerin yaşamında ve İsa'nın yaşam ve kişiliğinde ortaya çıkmış asıl vahye beşerî ta-nıklık olduğunu savunmuşlar. Birçok gelenekselci ve evangelist, İncil'in yanılmazlığı üzerinde değil, İsa'nın merkezîliği konusunda ısrar etmişlerdir. Fakat Birleşik Devletler'deki fundamentalist kiliseler ve (ağırlıklı olarak Güney Baptistlerden oluşan) bazı tarihî mezheplerin önemli

kısmı, kutsal metnin değişmez ve hatasız olduğunu ileri sürmüşlerdir. 198O'li yıllarda fundamentalist üyeliğin ve politik gücün arttığı görülmüştür. "Yeni Sağ"ın birçok üyesine göre İncil, sadece hızlı değişim zamanındaki kesinliği temin etmekle kalmayıp, aynı zamanda manevî çöküş (cinsel serbesti, yaygın uyuşturucu kullanımı, yüksek suç oranı vb.) çağında serbesti değerlerin korunması için bir temel oluşturmaktadır. Dinî literalistler, evrim teorisinin materyalist felsefeye yol açtığını ve Tanrı'nın emirlerine olan inancı baltaladığını söylemektedirler.

1925'deki Scopes duruşmasında, kutsal metne ters düştüğü gerekçesiyle okullarda evrimin öğretilmesinin yasaklanması gerektiği ileri sürülmüştür. Daha sonra **yaratılış bilimi** olarak adlandırılan yeni bir argümana göre ise, son bir kaç bin yıl içerisinde âlemin yaratılma¬sı ile ilgili bilimsel deliller vardır. Arkansas yasama kurulunun 1981 yılında aldığı karar gereğince, yüksekokullardaki biyoloji derslerinde evrim teorisi ile beraber "yaratılış teorisi" de okutulmalıdır. Kararda aynı zamanda yaratılış teorisinin, Tanrı ve İncil'e atıfta bulunmadan sırf bilimsel bir teori olarak sunulması da belirtilmiştir. 1982 yılında ise Birleşmiş Devletler Eyalet Mahkemesi, anayasal kilise ve devlet ayrımını ihlâl ederek belirli bir dinî görüşü öne çıkardığı gerekçesiyle, Arkansas kararını iptal etti. Her ne kadar kanun tasarısında Kitab-ı Mukaddes'e doğrudan atıfta bulunulmamışsa da, Tekvin'den alınan birçok ibare ve fikirler de yok değildi. Yaratılışçı akımın liderlerinin eserleri, onların dinî amaçlarını açıkça ortaya koymaktaydı.

Mahkeme aynı zamanda yaratılış biliminin **meşru bir bilim** olmadığına da karar vermiştir. Buradan çıkarılacak sonuç ise, bilimsel teorilerin yasama kurumları veya mahkemeler tarafından değil, bilimsel topluluk tarafından tartışılması gerektiğidir. "Yaratılış bilimi" yandaşlarının, yayınlamaları şöyle dursun, bilimsel dergilere bir tane bile olsun yazı sunmadıkları ortaya çıkmıştır. Duruşmaya katılan bilim adamları, biyolojinin birçok dalında olduğu kadar, astronomi, jeoloji, paleontoloji, biyokimya dâhil tüm bilim dallarının temelinde uzun bir evrim tarihinin yattığını gösterdiler. Onlar aynı zamanda, yaratılışçılar tarafından kullanılan bilimsel delilleri de yanıtladılar. Büyük taşkınlar ve türler arası geçiş fosillerinin bulunmayışı yönündeki jeolojik iddiaların şüpheli olduğu gösterildi. 1987'de Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi, akademik özgürlüğü sınırladığı ve belirli dinî görüşleri desteklediği gerekçesiyle, Louisiana

yaratılışçılık yasasını iptal etti. 1999'da Kansas Okulu, öğrencilere devlet sınavlarında evrimle ilgili soruların sorulmasına itiraz etmedi. Burada fiilî olarak evrim öğretimi yasak olmasa da engellenmekteydi, muhtemelen mahkemelerin sayesinde bu sorun aşılmıştır.

Kanaatimce, yaratılış bilimi hem dinî hem de bilimsel özgürlük için bir tehlikedir. Anlaşılan o ki, manevî bunalım ve hızlı kültürel değişim çağındaki kesinlik arayışı, dinî literalizmin büyümesi için bir zemin oluşturmuştur. Benzer unsurlardan bazıları, İran'da veya bir başka yerde İslâmî fundamentalizmin ve dinî hâkimiyetin canlanmasına katkıda bulunmuştur. İdeolojik tutum içinde olanların yerel veya devlet okullarının güçlerini kullanarak bilime yeni görünüm çizmeye çalışmalarının bilim için nasıl bir tehlike oluşturduğunu görebiliriz. Doğrusu bilimsel topluluk hiçbir zaman sosyal içeriğinden ayrı tutulamaz, fakat yine de bilim, siyasî baskıların dikte ettiği bilimsel yargılardan korunmalıdır. Öğretmenler, kendi öğretilerinde bu geniş bilimsel topluluktan istediklerini kullanmakta özgür olmalıdırlar.

Avukat Phillip Johnson, bilimin bir parçasıymış gibi ateist felsefeler geliştiren materyalistlere ciddî eleştiriler yöneltmesinin yanı sıra, evrim teorisinin kendisini de ateizmle suçlamaktadır. Biyokimyacı Michael Behe, karışık sistemlerin (hücrelerdeki uzun bir karşı¬lıklı etkileşim dizisi gibi) rastgele değişimlerin doğal ayıklanması sayesinde evrilemeyeceği, bunun yalnız "akıllı bir düzen"in ürünü olabileceğine ilişkin ayrıntılı bir argüman ileri sürmüştür. Bu görüşler ilerde tartışılacaktır. Ben, bu yazarların dinî literalistler olmasalar da evrim teorisi ile teizmin uyuşmayacağını savunmakla yanlış yaptıklarını göstereceğim. Onlar, aynı zamanda, bilimle din arasında tercih yapma gibi yanlış bir ikilemi ebedîleştirmektedirler. Papa II. John Paul'un söylediği gibi, "Bilim, dini hata ve bâtıl inançlardan, din ise bilimi, aşırı hayranlık ve yanlış kabullerden temizlemelidir. Her birisi diğerine, ikisinin de gelişebileceği geniş bir ortam sağlamalıdır."

Çatışma tezi, on dokuzuncu yüzyılın sonunda, J. W Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* (Bilim-Din Çatışması Tarihi) ve A. D. White'ın *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*

(Hristiyanlık’ta Bilim-Teoloji Müca¬delesi Tarihi) adlı eserlerinin etkisiyle gelişmeye başlamıştır. Son dönem tarihçilerine göre, onların ileri sürdükleri deliller yüksek derecede seçici ve yüzyıllarca tutulan bilim-din ilişkisi görüşlerinin bir alternatifiydi. Bugün ise “bilim-din mücadelesi”, iki aşırı uç olan bilimsel materyalizm ve dinî literalizm arasındaki çatışmanın kendileri için daha heyecan verici olduğunu düşünen medya tarafından sürdürülmektedir.

Uygulamalar

1. Bilim ve dine ilişkin dört görüşten “Çatışma”nın temel tezleri nelerdir?

2. Bilimsel materyalizmin iddiaları nelerdir?

Bölüm Özeti

Bu bölümde bilim ve dine ilişkin görüşlerden “Çatışma” ve onun çeşitli yorumları olan

“Bilimsel Materyalizm” ve “Dinî Literalizm” konularını öğrendik.

EK KAYNAKLAR

10. BAĞIMSIZLIK-DİYALOG

Giriş

Bu hafta dine ilişkin dört görüşten “Bağımsızlık” görüşünü ele alacağız. Bu yaklaşımın hareket noktası, dinin ve bilimin birbirinden tamamen bağımsız alanlar hâline getirilmesidir. Bunları alanları bakımından birbirinden ayırmakla sorunun ortadan kalkacağını iddia eder.

10.1. Bağımsızlık

Bilimle din arasındaki çatışmadan kaçınmanın tek yolu, bu alanları birbirinden tamamen ayrı olan kompartımanlar hâlinde ele almaktır. Bunlar, sordukları **soruya** , uğraştıkları **konulara** ve tabi oldukları **yöntemlere** göre birbirinden ayırt edilebilirler. Bu ayırıcı özellikler birbirinden farklı olsalar da, bir arada mütalaa edildiklerinde her iki alanın özerk ve bağımsızlığı için zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla, eğer iki bağımsız alan varsa, her biri kendi sorunlarıyla uğraşmalı ve diğerinin işine karışmamalıdır. Her iki soruşturma tarzı da seçicidir ve kendi sınırları vardır. Kompartımanlaştırma, sadece gereksiz çatışmalardan kaçınma dolayısıyla değil, aynı zamanda her iki yaşam ve düşünce tarzının kendine özgü hüviyetine sadık kalabilme arzusundan doğmuştur. Şimdi ilk önce bilimle dini birbirinden **bağımsız alanlar** olarak, daha sonra ise, bunlar **arasındaki dil ve fonksiyon farklılıklarını** ele alacağız.

10.1.1. Bağımsız Alanlar

Bugün birçok **evangelist** ve **muhafazakâr Hristiyan** , dinî literalizm üzerinde ısrar etmeden ve yaratılış bilimini savunmadan bile kutsal metni dinin temeli olarak görür. Radikal Hristiyanlar, İsa'nın kendisini feda etmesi ve İsa'yı şahsî kurtarıcı olarak kabul etmekle inananın ani dönüşümü gerçekleştireceği üzerinde dururlar. Onlar İncil'in, modern bilimin ne dışladığı ne de desteklediği değiştirici gücünü önemsemektedirler. Onlara göre bilim ve din, insan hayatının birbirinden tamamen bağımsız yönleridir.

Prostestan yeni-Ortodoksluk, modern dinî ekol ve bilimsel araştırma verilerini tam olarak kabul etmekle beraber İsa'nın merkezîliği ve vahyin önceliği üzerine yapılan Reform dönemi vurgularının yinelenmesini istemekle daha kesin bir bilim-din ayrımını savunmaktadır.

Kari Barth ve taraftarlarına göre Tanrı, yalnız İsa'ya vahyolunduğu ve imanın tasdik ettiği biçimde bilinebilir. Tanrı aşkındır ve yalnız kendini açığa vurduğu ölçüde bilinir. İman, bilimdeki beşerî buluşlara değil, tamamen İlâhî iradeye bağlıdır. Tanrı ilk önce doğada değil, tarihte kendini göstermiştir. Bilim adamları teolojiden, teologlar da bilimden bağımsız olarak araştırmalarını sürdürebilirler, çünkü bu alanların yöntem ve konuları tamamen farklıdır. Bilim, beşerî gözlem ve muhakemeye, teoloji ise İlâhî vahye dayanmaktadır.

Bu bakımdan, İncil ciddiye alınmalı, fakat literal olarak değil. Kutsal metnin kendisi vahiy değildir; o, vahiy olaylarına yanılabilir beşerî tanıklıktır. İlâhî etkinliğin ifadesi, bir metnin dikte edilmesi değil, birey ve toplumların (eski İsrail, peygamberler, İsa'nın şahsı ve ona uyan ilk kilise cemaati) yaşamıdır. İncil yazıları bu olayların farklı yorumlarını yansıtmaktadır; biz bu metni yazanların beşerî sınırlamalarını ve kültürel etkilenmelerini itiraf etmeliyiz. Onların anlayışları, eski çağların bilim-öncesi spekülasyonlarını yansıtan bilimsel soruları içermektedir. Biz Tekvin'in giriş bölümlerini, insanlık ve âlemle Tanrı arasındaki temel ilişkinin sembolik bir tasviri, beşerî yaratılış ve doğal düzene ilişkin bir mesaj olarak okumalıyız. Bu dinî anlamlar, ifade edildikleri eski kozmolojik bağlamlarından arınmalıdır.

Langdon Gilkey, ilk yazılarında ve Arkansas kreasyonizm duruşmasındaki tanıklığında bu konuların birçoğuna değinmiştir. O aşağıdaki ayrımı yapmıştır:

1. Bilim nesnel, genel ve tekrarlanabilir verileri açıklamaya çalışır. Din ise, âlemdeki düzen ve güzelliğin varlığını ve iç dünyamızdaki (bir taraftan suç, endişe ve anlamsızlık, diğer taraftan da merhamet, güven ve hayırseverlik gibi) tecrübeleri araştırır.

2. Bilim nesnel olarak "nasıl" sorularını, din ise, anlam, amaç ve nihaî köken ve kaderimize ilişkin bireysel "niçin" soruları¬nı araştırır.

3. Bilimde otoritenin temeli mantıksal tutarlılık ve deneysel yeterliliktir. Dinde ise nihaî otorite Tanrı ve aydınlanmış insanlar vasıtasıyla anlaşılan ve şahsî tecrübelerimizce onaylanan vahiydir.

4. Bilim, deneysel olarak yoklanabilir nicel tahminlerde bulunmaktadır. Din ise, Tanrı aşkın olduğu için sembolik ve analojik dil kullanmak zorundadır.

Bu anlamda Arkansas duruşması, bilimle dinin farklı sorular sorduğu ve farklı yöntemler kullandığı üzerinde durduğu için verimli bir strateji olmuştur. Bu strateji, kutsal metinlerden bilimsel sonuçlar çıkaran literalistleri eleştirmek için metodolojik bir zemin sağladı. Daha ayrıntılı olarak Gilkey'e göre, yaratılış doktrini doğa tarihine ilişkin literal bir önerme değil, âlemin iyi, düzenli ve her an Tanrı'ya bağlı olduğuna dair sembolik, temel olarak hem İncil'deki bilim-öncesi kozmolojiden hem de modern bilimsel kozmolojiden bağımsız olan dinî

bir iddiadır. Yaratılışla ilgili yeni-Ortodoksluğun görüşleri “Yaratılışın Dinî Anlamı” kısmında ele alınacaktır.

Dinî ve bilimsel iddiaları birbirinden ayırmanın bir diğer yolu, Katolik ve yeni-Ortodoks düşüncesinde aynı olan birincil ve ikincil nedensellik arasındaki farktır. İlk neden olan Tanrı, bilimin alanı olan doğal âlemin ikincil nedenleri vasıtasıyla faaliyet göstermektedir. Tanrı her şeye gücü yetendir ve belirli amaçlara ulaşmak için doğa yasalarını kullanmaktadır. Birincil nedensellik, âlemdeki varlıklar arasındaki etkileşimden tamamen farklı bir düzeydedir.

10.1.2. Farklı Dil ve Fonksiyonlar

Bilim-din ayrımına ilişkin alternatif bir yol, bunları, tamamen farklı fonksiyonlarından dolayı birbirinden bağımsız diller olarak yorumlamaktır. 1950’lerde mantıkçı pozitivistler, bilimsel önermeleri tüm bilişsel iddiaların bir normu olarak kabul ettiler ve deneysel doğrulamanın nesnesi olmayan tüm önermeleri anlamsız oldukları gerekçesiyle reddettiler. Bunun karşılığında analitik dilcilerse, farklı dil tiplerinin birbirine indirgenemez farklı fonksiyonlara hizmet ettiği üzerinde durdular. Her bir “dil oyunu” (Ludwig Wittgenstein ve taraftarlarının adlandırdığı gibi), kullanıldığı sosyal bağlam tarafından ayırt edilmektedir. Bilimle din farklı işlerle uğraştığı için birisinin standardına göre öbürünü yargılamak doğru olmaz. **Bilim dili** , ilk olarak tahmin ve kontroller için kullanılmaktadır. Bir teori, verileri bir araya getirmek, gözlemlenebilir fenomenlerde karşılıklı ilişkiyi sağlamak ve teknolojik uygulamaları ortaya çıkarmak için faydalı bir vasıtadır. Bilim doğal fenomenlerle ilgili sınırlı sorular sorar. Biz ondan, kapsamlı dünya görüşü, yaşam felsefesi veya birtakım ahlâkî normlar temin etmesi gibi, ilgili olmadığı şeylerle uğraşmasını beklememeliyiz. Bilim adamları, laboratuvarlarının dışında olduklarında veya bilimsel çalışmaların ötesinde düşündüklerinde bir başkasından daha akıllı değillerdir. Din dilinin karakteristik fonksiyonları, analitik dilcilere göre, bir yaşam tarzı sunmak, birtakım tavırlar sağlamak ve belirli ahlâk ilkelerine bağlılığı teşvik etmektir. Din dili dindar topluluğun merasim ve pratiklerinden doğmaktadır. O, aynı zamanda bireysel dinî tecrübeyi ifade etmekte ve yönlendirmektedir. Dilci

akımın en önemli silahlarından birisi, soyut düşünce sistemleri olarak dinî inançlar üzerinde yoğunlaşmamaları, fakat birey ve toplulukların yaşamında önemli yer tutan din diline dikkat çekmeleridir. Analitik dilciler; sosyolog, antropolog ve psikologların din üzerine ampirik araştırma yapmalarına neden olmuşlardır. Uzmanlar değişik toplumlarda **yaratılış öykülerinin rolünü** incelemişlerdir. İnsanlar, her zaman, kozmik düzen içerisinde yaşamlarının yerini tayin etmeye çalışmaktadırlar. Orijine ilişkin insanî meraklar, kısmen spekülatif veya açıklayıcı olabilir, fakat bu, esasında daha geniş anlamda kim olduğumuzu anlama ihtiyacı tarafından motive edilmektedir. Yaratılış öyküleri, insan davranışı için örnekler teşkil etmektedir. Dindar topluluklar, merasimlerde sembolleştirmek suretiyle bu tür hikâyeleri kendilerine mal etmekte ve ona katılmaktadırlar. Başlangıca ilişkin ibret verici örnekler şimdiye taşınmakta ve ayinlerde kutlanmaktadır. Onlar, insan yaşamında bilimsel araştırmalardan tamamen farklı fonksiyonlara hizmet etmektedirler.

Bazı bilginler değişik kültürleri incelemiş ve dinî geleneklerin, temelde pratik ve normatif olan birer **yaşam tarzı** oldukları sonucuna varmışlardır. Öyküler, merasim ve dinî pratikler, bireyleri ortak belleğe, tavırlara ve yaşam stratejilerine sahip topluluklara bağlamaktadır. Diğer uzmanlara göre, dinin asıl amacı, bireyde dönüşümün gerçekleşti-rilmesidir. Dinî edebiyat, büyük ölçüde bağışlanma yoluyla günahlardan kurtulma tecrübelerinden, endişenin güvenle yer değiştirmesinden ve kopukluktan kurtularak bütünlüğe kavuşmaktan bahsetmektedir. Doğu gelenekleri, ıstırap ve sükûnet, vahdet ve aydınlanma tecrübelerinde bencilliğin boyunduruğundan kurtulmadan bahsederler. Bunlar, açıkçası bilimle pek de alâkalı olmayan etkinlik ve tecrübelerdir.

İki-dilli yaklaşım, aynı zamanda **enstrümentalizmin** de felsefî desteğini kazanmıştır. Enstrümentalistlere göre, bilimsel teoriler gerçekliğin anlatımları değil, fakat yararlı entelektüel ve pratik araçlardır. Bunlar, karşılıklı gözlemleri hesaplayan ve tahminlerde bulunan birer elverişli insanî yapılardır. Bilimdeki modeller âlemin tasvirleri değil, fakat gözlemleri öngörecek teorilerin oluşmasında kullanıldıktan sonra terk edilebilecek birer yararlı kurgudurlar. Genellikle enstrümentalistler, bir önermenin geçerliliğini gerçekliğe uygunluğuna göre değil, insan yaşamındaki yararlılığına göre değerlendiren pragmatizmi ka¬bul ederler. Bilimin bu şekildeki bir açıklaması, dine ilişkin

estrümentalist ve fonksiyonalist yorumlarla birleştirildiği zaman, bu iki alan birbirinden daha kesin bir biçimde ayrılmaktadır.

Son olarak, bazı yazarlar bilimle dini, kuantum fiziğindeki tamamlayıcılığa benzer bir şekilde, **tamamlayıcı perspektifler** şeklinde ele almaktadır. Bir sonraki bölümde, elektron ve foton gibi atom-altı varlıkların bazen parçacık, bazen de dalga şeklinde hareket edebileceğini göreceğiz. Bu, tek bir modelle veya uzaysal tayinle açıklanamaz; sadece belirli gözlemlerin kesinliği ile değil, aynı zamanda ihtimaliyeti öngören birtakım denklemlerle açıklanabilir. Niels Bohr, kendi Tamamlayıcılık İlkesi'ni genelleştirmiş ve psikolojideki davranışsal ve iç-gözlemsel modeller veya teolojideki ilâhi adalet ve ilâhi sevgi gibi ayrı ayrı birtakım olayların alternatif çözümlemelerine uygulamıştır. İleride, psikolog Malcolm Jeeves ve Fraser Watts gibi bazı yazarların bu görüşü daha da genişleterek beyinle zihnin tamamlayıcılığından bah-settiklerini ve Bağımsızlığın ötesinde Diyalogun sınırlı biçimlerini kabul etmelerine rağmen âlemle ilgili bilimsel ve dinî tamamlayıcılığı savunduklarını göreceğiz.

Bağımsızlık tezinin iyi bir çıkış noktası ve önemli bir yaklaşım olduğuna inanıyorum. Bu, her bir girişimin özel karakterini korumakta ve çatışmanın kaçınılmaz olduğunu söyleyenlere cevap mahiyetinde yararlı bir strateji geliştirmektedir. Gerçekten de din, bilimdekinden farklı yöntem, soru ve fonksiyonlara sahiptir. Fakat Bağımsızlık önermelerin¬de, yukarıda gösterildiği gibi, ciddi zorluklar vardır. Görebildiğim kadarıyla, yeni-Ortodoksluk haklı olarak Hristiyan geleneğinde İsa'nın merkezîliği ve kutsal metnin önemi üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşım, kutsal metin ve doktrinlerde insanî yorumun rolünü itiraf etmesi bakımından, literalistlerden daha ılımlıdır. Fakat birçok yerde vahiy ve kurtuluşun sadece İsa aracılığıyla mümkün oluşunun savunulması, bana göre, çoğulcu bir dünyada bir sorun olarak görülebilir. Birçok yeni-Ortodoks yazar, İlâhî aşkınlığa aşırı vurgu yaparak içkinliğe çok az yer verir. Tanrı ile âlem arasındaki bu uçurum, sadece Enkarnasyon sayesinde aşılabilmektedir. Karl Barth ve taraftarları, yaratılış doktrini üzerinde durdukları için, onları daha çok kurtuluş doktrini ilgilendirmiştir. Doğa, ahir zamanda son kurtuluşa katılabilecek olmasına rağmen, insan kurtuluşu için kefareti ödenmemiş düzenek olarak yorumlanmaya müsaittir.

İki dilli yaklaşım, gerçekten de din dilinin fonksiyonlarının farklılığını görmemize yardımcı olabilir. Din, basit bir biçimde ide ve inançlar toplamı değil, bir yaşam tarzıdır. Fakat bir topluluğun ibadet ve ahlâk gibi dinî pratikleri özel inançları da gerektirmektedir. Bilimsel teorileri ve dinî inançları özel amaçlara yarayan beşerî yapılar olarak gören enstrümentalizme karşı, her iki alanı da insan yaşamının ötesindeki gerçekliklere ilişkin kognitif iddialarda bulunan topluluklar olarak gören eleştirel realizmi savunacağım. Eğer bi¬limle din aynı âlem hakkında konuşuyorlarsa, bunları birbirinden bağımsız diller olarak göremeyiz. Eğer bütünlükte tecrübelerimizin tutarlı yorumunu arıyorsak, daha bütüncül dünya görüşü arayışından kaçmamalıyız.

Bilimle din birbirinden tamamen bağımsız olsalardı, olası bir çatışmadan kaçınabilirdik, fakat bu sefer de yapısal bir diyalog ve karşılıklı faydalanmanın imkânı ortadan kalkardı. Biz, yaşamı net bir biçimde kompartımanlara ayrılmış olarak tecrübe edemeyiz; farklı yönlerini araştırmak için özel disiplinler geliştirmeden önce, onu bir bütünlük içinde tecrübe ederiz. İncil'de de Tanrı'nın, ayrı bir "din" alanından ziyade bütün yaşamımızın ve doğanın efendisi olduğu ifade edilmektedir.

10.2. Diyalog

Çatışma ve Bağımsızlığın aksine Diyalog, bilimle din arasında daha yapısal bir ilişki olabileceğini ortaya koymakta ise de, Entegrasyon savunucuları tarafından ileri sürülen yapısal bir birlik sunmamaktadır. Diyalog, ya bilimsel **tahminler** ele alınırken, ya bilimsel ve dinî **yöntemler** arasındaki benzerlikler açıklanırken, ya da diğer alanda da karşılığı olan **kavramlar** çözümlenirken ortaya çıkmaktadır. Bağımsızlık, bilim-din karşılaştırmasında tahminler, yöntemler ve kavramlar arasındaki farklılıklar üzerinde dururken, Diyalog, bunlar arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir.

10.2.1. Tahmin ve Sınır-Soruları

Tarihçiler, modern bilimin dünya kültürleri arasında niçin sadece Yahudi-Hristiyan Batı'da ortaya çıktığını merak etmişlerdir. Birtakım bilimsel etkinlik aşamasına yardımlarından dolayı, **yaratılış doktrini** iyi bir neden olarak gösterilebilir. Hem Yunan hem de İncil düşüncesi, âlemin düzenli ve makul olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat, Yunanlılara göre bu düzen zorunludur ve bu yüzden de onun yapısı ilk ilkelerden hareketle çıkarılabilir. Oysa İncil düşüncesine göre, Tanrı hem formu hem de maddeyi yaratmıştır; bunun anlamı, önceleri âlemin şimdi olduğu gibi olmadığı ve ondaki düzenin detaylarının da yalnız gözlemle keşfedileceğidir. Dahası, İncil açısından, doğa gerçek ve iyi olsa da, birçok eski kültürlerin savunduğu gibi kendisi ilâh değildir ve bu nedenle de üzerinde deney yapılabilir.

Bilimin doğuşunda Hristiyan düşüncesinin rolünü abartmamaya dikkat etmeliyiz. Orta Çağ'da, Batı'da bilimin dünya ötesi şeylerle uğraştığı bir dönemde, (her ne kadar özellikle de bazı manastırların yapımlarında pratik teknolojiler geliştirilmiş idiyse de), İslam bilimi önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Avrupa'da modern bilimin gelişimi ise, Rönesans'ın hümanist ilgileri, zanaat, ticaret ve eğitimin yükselişi sayesinde mümkün olabilmiştir. Fakat yine de, yaratılış idesi, bilimsel araştırmalara dinî meşruiyet kazandırmıştır. Birçok erken dönem bilim adamları, kendi çalışmalarında "Tanrı'nın düşündüğünü düşündüklerine" inanıyorlardı. Bundan başka, Kalvinist iş ahlâkı da bilimi kısmen desteklemiş olabilir. İlk bilim geliştirme enstitüsü olan Kraliyet Cemiyeti'nde, on üyeden yedisi Püritan ve birçoğu da papazdı.

Günümüzde sınır soruları bilim tarafından ortaya atılsa da, yine bilimin kendi sınırları içerisinde cevaplandırılamamaktadır. İskoç ilâhiyatçı Thomas Torrance, bilimin, cevaplandıramadığı temel sorular ileri sürdüğünü savunmaktadır. Bilim, bize, yasaları ve şartları zorunlu olmayan hem rasyonel hem de mümkün bir düzen göstermektedir. **Mümkünlük *ile* anlaşılabilirliğin** bir aradalığı, bizi rasyonel düzenin yeni ve beklenilmedik formlarını aramaya sevk etmektedir.

İlâhiyatçılar, Tanrı'nın, âlemdeki mümkün ama rasyonel düzenin yaratıcı zemini olduğunu savunmaktadırlar. "Evrende bulunan açıklanabilirliğin esrarengiz ve şaşırtıcı doğası ile bizde görülen büyük bir haşyet duygusu arasındaki bağıntı, Einstein'ın da ısrarla üzerinde durduğu gibi, bilimin temel kaynağıdır."

Katolik ilâhiyatçı David Tracy, bilimde dinî bir boyut görmektedir. Ona göre, dinî sorular beşerî tecrübenin sınır-durumlarında veya ufuklarında ortaya çıkmaktadır. Günlük yaşamda bu durumlara, güven ve rahatlıkta olduğu kadar, endişe ve ölümle yüz yüze gelme tecrübelerinde de rastlanmaktadır. O, bilimde iki çeşit sınır-durumu tasvir etmektedir: Bilimin etkinliklerindeki ve de bilimsel araştırmaların imkânı için gereken şart ve tahminlerdeki ahlâkî meseleler. Tracy, âlemin anlaşılabilirliğinin nihaî bir rasyonel zemin gerektirdiğini iddia etmektedir. Hristiyan'ın bu zemini anlamasının kaynağı, klasik dinî metinler ve beşerî tecrübenin yapılarıdır. Fakat tüm teolojik ifadelerimiz sınırlı ve tarihsel olarak şartlanmış durumdadır.

Büyük Patlama ve âlemin kökenine ilişkin teoriler, bilhassa, mekânsal, zamansal ve kavramsal sınırlarla ilgili soruları doğurmaktadır. Sahiden niçin bir evren vardır? Astronomi de aynı zamanda, bir sonraki bölümde tartışılacak olan, kozmosun anlaşılabilirliği ve mümkünlüğü ile ilgili sorular ileri sürmektedir.

10.2.2. Metodolojik ve Kavramsal Paralellikler

Bilimsel materyalizm temsilcilerinin, bilimin **nesnel** olduğu yönündeki iddialarını daha önce gördük: Bilimsel teoriler apaçık kriterler tarafından geçerli kılınmakta ve bunların kesin, teoriden-bağımsız verilerle uyumu tarafından da test edilmektedir. Bilimin verileri bireysel tercih ve kültürel etkiler tarafından değiştirilemezler. Din ise tam tersi, öznel ve bireysel ve kültürel varsayımlardan etkilenmiş gözükmektedir. Bilim bağımsız gözlem ve mantıksal muhakemeyi gerektirirken, dinin, belirli bir gelenek ve pratikler dizisine katılmayı gerektirdiği söylenir.

Fakat birçok tarihçi, bilim felsefecisi ve teolog, bilimin sanıldığı kadar objektif, dinin ise bir o kadar öznel olmadığını ileri sürerek bu kesin ayrımı sorgulamışlardır. Bu alanlar arasında gerçekten farklılıklar vardır, fakat bu farklılıklar mutlak değildir. Bilimsel veriler teori yüklüdür, teoriden bağımsız değildir. Teorik varsayımlar, veri olabilecek ayıklama, bildiri ve yorumlamayı gerektirir. Bundan başka, teoriler, verilerin mantıksal analizinden değil, genelde **örneklerin** ve **modellerin** de içinde yer aldığı yaratıcı imgelemin etkinliklerinden kaynaklanmaktadır. Kavramsal modeller, özellikle de çok büyük (astronomi) ve çok küçük (kuantum fiziği) alanındaki doğrudan gözlemlenemeyen şeyleri tasavvur etmemize yardım etmektedir.

Bu özelliklerin birçoğu dinde de vardır. Eğer dinin verileri dinî tecrübe, merasim ve kutsal metinleri içeriyorsa, böylesi veriler daha çok kavramsal yorumlarla ilgilidir. Din dilinde, benzer bir biçimde, benim ve Sallie McFague ve Janet Soskice'm yazılarında tartışıldığı gibi, **metafor** ve **modeller** öne çıkmaktadır. Tabii ki dinî inançlar, tam tamına ampirik yoklamaya uymamaktadır, fakat yine de bunlara bilimdeki benzer araştırma esprisiyle yaklaşılabilir. Tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik gibi bilimsel kriterlerin dinî düşüncede paralellikleri bulunmaktadır.

The Structure of Scientific Revolutions (Bilimsel Devrimlerin Yapısı) adlı nüfuzlu kitabında Thomas Kuhn, bilimdeki teori ve verilerin bilimsel topluluğun hâkim paradigmasına bağlı olduğunu ileri sürmüştür. O, bir **paradigmayı** , bilimsel bir çalışma geleneğinde temsil edilen kavramsal, metafizik ve metodolojik varsayımların bir kümesi olarak tanımlamıştır. Yeni paradigmayla eski veriler yeniden yorumlanarak yeni yöntemlerle ortaya konulmaktadır. Paradigma seçiminde kurallar veya zorunlu kriterler yoktur. Onların değerlendirilmesi, bilimsel topluluğun yargılarına bağlıdır. Kurulmuş bir paradigma, teori ve veriler arasındaki zıtlığı ya anomali olarak reddedebildiği ya da özel (ad hoc) hipotez ortaya koyarak uzlaştırabildiği için yanlışlaşmacılığa dayanıklıdır. Bence, dini gelenekler de ortak bir paradigmayı paylaşan topluluklar olarak görülebilir. Dinde (dinî tecrübe ve tarihî olaylar gibi) verilerin yorumlanışı, bilimdekinden daha çok paradigmaya bağlıdır. Özel varsayımlar, açık anomalileri uzlaştırmak için ortaya atılır, bu yüzden dinî paradigmalar

yanlışlaşmacılığa daha çok dayanıklıdır, fakat meydan okumalardan bütünüyle arınmış değillerdir.

Bazı yazarlar, bilimle din arasında bu türden **metodolojik paralellikler** oluşturmaya çalışmışlardır. Fizikçi ve teolog John Polkinghorne, her iki alanda şahsî yargı ve teori-yüklü verilerle ilgili örnekler sunmaktadır. Dinî bir topluluk için veriler onun yazılı kayıtları ve dinî tecrübe tarihidir. Alanlar arasında benzerlikler mevcuttur. Şöyleki; her biri düzeltilebilirdir, teoriyi deneyimle ilişkilendirir ve her biri temelde, resmedilemeyen gerçekliklerinin sıradan nesnellikten daha karmaşık olduğu varlıklarla ilgilidir. Felsefeci Holmes Rolston, bilimsel teorilerin deneysel verileri yorumladığı ve karşılıklı ilişkide bulunduğu gibi, dinî inançların da tecrübeyi yorumladığı ve karşılıklı ilişkiye girdiğini savunmaktadır, inançlar, tutarlılık kriteri ve tecrübeye uygunluğu açısından test edilebilir. Fakat Rolston, asıl amacın bireyin ıslahı olduğu için, din açısından bireysel katılımın daha önemli olduğunu kabul etmektedir. Bundan başka, bazı önemli farklılıklar var; meselâ, din şahsî anlamlarla ilgilenirken, bilim nedenlerle ilgilenmektedir.

Bilimde **gözlemcinin statüsü** yeniden ele alınmıştır. Önceleri nesnellik, gözlemcinin gözlemlenen objeden ayrılabilir oluşuyla özdeşleştirilirdi. Fakat kuantum fiziğinde asıl olan, gözlem sürecinin gözlemlenen sistem üzerindeki etkisidir, izafiyette kütle, sürat ve bir nes-nenin uzunluğu gibi birçok temel ölçü, gözlemcinin durumuna bağlıdır. Stephen Toulmin, bağımsız bir seyircinin varsayımından gözlemcinin katılımının onaylanmasına dek değişimi izlemektedir. O, kuantum fizik, ekoloji ve sosyal bilimlerden örnekler sunmaktadır. Her bir deney, sadece gözlemcilerin değil bizim de katıldığımız bir eylemdir. Gözlemci, gözlem objesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Kuantum fiziğinde gözlememin rolüne ilişkin örnekler üçüncü bölümde verilmiştir.

Tüm bu yazarlar, bilimle dinin **yöntemlerinde farklılık** olduğunu kabul etmektedirler. Bilim, yukarıda söylenen anlamlarda açık bir biçimde dinden daha nesneldir. Dinin ortaya koyduğu veri türleri bilimdekilerden tamamen farklıdır ve dinî inançları test etme imkânı çok daha sınırlıdır. Din daha çok entelektüel bir sistemdir, çünkü amacı şahsî dönüşüm ve bir yaşam tarzıdır. Fakat tüm bu

yazarlar, aynı zamanda iki alan arasında, tutarlılık ve tecrübeye uygunluk kriterinin kullanımı dâhil **önemli paralelliklerin** bulunduğu konusunda ısrar etmektedirler. Onlara göre, teoloji daha çok, kökleri bilimde bulunanlar dâhil yeni kavrayışlara açık olması gereken öz-eleştirel düşünsel bir girişimdir.

Birçok son dönem yazarları tarafından, metodolojik paralelliklere ilâveten bilimle din arasında kavramsal paralellikler de incelenmiştir. Meselâ, bilimdeki **enformasyon iletişimi** , kutsal metnin yaratılıştaki ilâhî Söz'e bakışıyla ilgili birtakım ilginç paralellikler sunmaktadır. Enformasyon, dördüncü bölümde tasvir edildiği gibi, bilimin bazı alanlarında (organizmalardaki DNA, bilgisayarlardaki yazılımlar, beyinlerdeki sinir yapıları) önemli bir kavramdır. Polkinghorne, Tanrı'nın âlemdeki faaliyetinin enformasyon iletişimi şeklinde düşünülebileceğini ileri sürmektedir.

Bilimle din arasındaki çatışmadan kaçınmanın tek yolu, bu alanları birbirinden tamamen ayrı olan kompartımanlar hâlinde ele almaktır. Bunlar, sordukları **soruya** , uğraştıkları **konulara** ve tabi oldukları **yöntemlere** göre birbirinden ayırt edilebilirler. Bu ayırıcı özellikler birbirinden farklı olsalar da, bir arada mütalaa edildiklerinde her iki alanın özerkliği ve bağımsızlığı için zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla, eğer iki bağımsız alan varsa, her biri kendi sorunlarıyla uğraşmalı ve diğerinin işine karışmamalıdır. Her iki soruşturma tarzı da seçicidir ve kendi sınırları vardır.

Çatışma ve Bağımsızlığın aksine Diyalog, bilimle din arasında daha yapısal bir ilişki olabileceğini ortaya koymakta ise de, Entegrasyon savunucuları tarafından ileri sürülen yapısal bir birlik sunmamaktadır. Diyalog, ya bilimsel **tahminler** ele alınırken, ya bilimsel ve dinî **yöntemler** arasındaki benzerlikler açıklanırken, ya da diğer alanda da karşılığı olan **kavramlar** çözümlenirken ortaya çıkmaktadır. Bağımsızlık, bilim-din karşılaştırmasında tahminler, yöntemler ve kavramlar arasındaki farklılıklar üzerinde dururken, Diyalog, bunlar arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir.

Uygulamalar

1. Bilim ve dine ilişkin dört görüşten “Bağımsızlık”ın temel tezleri nelerdir?

Bölüm Özeti

Bu bölümde bilim ve dine ilişkin görüşlerden “Bağımsızlık” ve onun çeşitli yorumları olan “Bağımsız Alanlar” ve “Farklı Dil ve Fonksiyonlar” konularını öğrendik. Aynı zamanda bilim ve dine ilişkin görüşlerden “Diyalog” ve onun çeşitli yorumları olan “Tahmin ve Sınır-Soruları” ve “Metodolojik ve Kavramsal Paralellikler” konularını öğrendik.

11. ENTEGRASYON

Giriş

Bu hafta bilim ve dine ilişkin dört görüşten sonuncusuna dair metin okuyacağız. Bu problematik hakkındaki son görüş Entegrasyondur. Bu başlık altında Doğal Teoloji, Doğa Teolojisi ve Sistematik Sentez alt başlıklarını ele alacağız.

11.1. Entegrasyon

Bazı yazarlar, geleneksel teolojik görüşlerin yeniden düzenlenmesinin, yukarıda ele aldığımız Diyalog savunucularının düşündüğünden daha kapsamlı ve sistematik olacağını ileri sürmektedirler. Entegrasyonun üç değişik versiyonu vardır. **Doğal teolojide,** Tanrı'nın varlığının, bilimin bizi daha çok bilgilendirdiği doğa düzeni delilinden çıkarılabileceği (veya desteklenebileceği) iddia edilmektedir. **Doğa teolojisinde** , teolojinin ana kaynakları bilimin dışındadır, fakat bilimsel teoriler belirli doktrinlerin (özellikle yaratılış ve insan doğası doktrinleri) yeniden formüle edilmesinde çok etkili olabilir. **Sistematik sentezde** ise, hem bilim hem de din, süreç felsefesi gibi kapsayıcı bir metafiziğin geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

11.1.1. Doğal Teoloji

Önceki yüzyıllara ait birçok doğal teoloji örneği vardır. Thomas Aquinas'a göre, Tanrı'nın bazı özellikleri sadece kutsal metindeki vahiy aracılığıyla bilinebilse de, Tanrı'nın varlığı tek başına akılla bilinebilir. Onun **kozmolojik argümanının** bir biçimine göre, her olayın bir nedeni olmalıdır, öyleyse sonsuz geri dönüşten kaçınmak için bir İlk Neden kabul etmeliyiz. Argümanın diğer biçimine göre ise, tüm doğal nedenler (sonlu veya sonsuz) zinciri mümkündür (zorunlu değildir) ve olmayabilir de; bu, varlığı zorunlu olan bir varlığa bağlıdır. Aquinas'ın **teleolojik** argümanı (Yunanca'da **maksat** veya **gâye** anlamındaki **telos** 'tan geliyor), temel özellikler olarak düzenlilik ve ma- küllükten yola çıkmakta, fakat belirli doğa düzeni deliline dek devam etmektedir.

Modern bilimin kurucuları, Tanrı'nm el işi olarak gördükleri doğadaki uyumlu tertipten hayranlıkla bahsetmişlerdir. Newton, bir optik bilgisi ve mahareti olmadan gözün oluşturulamayacağını söylemiş, Robert Boyle düzen delilini övmüştür. On sekizinci yüzyılda, âlem, saat gibi çalışan bir mekânizma, deizmin

saatçi Tanrısı ise bunun düzenleyicisi olarak görülmekteydi. Fakat filozof David Hume, düzen delilinin geniş bir kritiğini yaptı. O, doğadaki örneklerin nedeni olan düzen ilkesinin organizmaların dışında değil, içinde olması gerektiğini ileri sürdü. Ona göre argüman, monoteizmin her şeye gücü yeten Yaratıcı'sına değil, olsa olsa sonlu bir tanrı veya bir çok tanrının varlığına işaret edebilirdi. Aynı zamanda o, âlemdeki kötülük ve acının varlığının, geleneksel düzen argümanının temelini çürüttüğünü iddia etti.

Hume'un eleştirisine rağmen, düzen argümanı popüler olmaya devam etti. William Paley'e göre, eğer birisi bir yerde bir saat bulursa, bunun akıllı bir varlık tarafından düzenlendiği sonucuna varır. Yine, eğer birisi, sadece görme amacı için ayarlanmış birçok bileşik parçaları olan insan gözü üzerine düşünürse, bunun akıllı bir düzenin ürünü olduğunu anlar. Paley, canlı organizmalar için gereken fonksiyonları icra eden yapılardaki düzenle ilgili daha birçok örnek verir. Argümanı derinden yaralayan, şüphesiz ki Darwin oldu; zira o, tesadüfi değişim ve doğal ayıklanmayla açıklanabilecek uyarlanmayı gösterdi. Fakat Darwin'in kendisi (en azından son bir kaç yılına kadar), argümanın reformüle edilmiş bir versiyonunu savundu. Ona göre Tanrı, türlerin belirli ayrıntılarını değil, ayrıntıları tesadüfe bırakarak, aracılığıyla türlerin oluştuğu evrimci sürecin yasalarını düzenledi.

Çağdaş filozoflardan Richard Swinburne, doğal teolojinin geniş bir savunusunu ortaya koymuştur. O, bilim felsefesindeki **tasdik teorisi**'nden yola çıkmaktadır. Bilimin gelişme sürecinde yeni delil, bir teoriyi kesin kılmaz. Buna karşılık, bir teori temel bir olasılığa sahiptir ve doğru olma olasılığı, artı delil bulundukça ya artar ya da azalır (Bayes teoremi). Swinburne, basitliğinden dolayı ve âlemin tutarlı bir açıklamasını sunduğu için Tanrı'nın varlığının temel bir olasılığa sahip olduğunu ileri sürmektedir. Daha sonra o, âlemdeki düzen delilinin teistik hipotezlerin olasılığını arttırdığını iddia etmektedir. Ona göre bilim, âlemde şuurlu varlıkların bulunmasını açıklayamaz. "Fizik yasaları ağının dışında bulunan bazı şeylere," şuurun ortaya çıkışının açıklanmasında ihtiyaç duyulur. Nihayet, dinî tecrübe 'çok önemli artı delil" sağlamaktadır. Swinburne şu sonuca varmaktadır: "Delilimizin bütününe göre teizmin olabilirliği imkânsızlığından daha fazladır."

Düzen argümanının en son şekli, kozmolojideki **Antropik İlke** ’dir. Astrofizikçilere göre, erken evrende bazı fizik sabiteleri ve diğer şartlar, sahip oldukları konumdan azıcık farklılık arz etselerdi, evrende yaşam mümkün olmazdı. Evren, yaşam imkânları için “güzel-ayarlanmış” gözükmektedir. Meselâ Stephen Hawking, Büyük Patlama’dan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı, daha yaşam oluşmadan bile evren çökmüş olurdu, der. Fizikçi Freeman Dyson, benzer buluşlardan şu sonucu çıkarmaktadır:

Astronomi ve fizikteki şu olayların varlığından çıkardığım sonuç, evrenin, canlı varlıkların kendilerine ev yapmaları için inanılmaz derecede elverişli bir yer olduğudur. On dokuzuncu yüzyıldan ziyade yirminci yüzyıl düşünce ve dil alışkanlıklarına yatkın bir bilim adamı olarak, evrenin yapısının Tanrı’nın varlığını kanıtladığını iddia etmiyorum. Sadece şunu söyleyebilirim ki, evrenin yapısı, fonksiyonlarında zihnin temel bir rol aldığı yönündeki hipotezle uyum içindedir.

John Barrow ve Frank Tipler, içinde erken evrendeki değişik güçlerin son derece kritik hesaplarının bulunduğu diğer birçok olaydan bahsetmektedirler. Felsefeci John Leslie, Antropik İlke’yi bir düzen argümanı olarak savunmaktadır. O, alternatif açıklamaların çoklu-evren (ya döngü içinde açılıp büzülen evren ya da aynı anda var olan ayrı evrenler) faraziyesine neden olacağını belirtmektedir. Bu âlemler birbirinden farklı olmalıdır ve biz bunlardan, yalnız yaşamın ortaya çıkması için doğru değişimlere sahip olan birisinde va-rolabiliriz. Dahası, açık bir biçimdeki bu keyfî şartlardan bazıları, bulunması gereken daha bütüncül temel bir teori tarafından zorunlu kılmabilir.

Antropik İlke ve eleştirileri, ikinci bölümde ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır. Dördüncü bölümde “evrimsel düzen” kavramını ele alacağız. Doğal teolojinin diğer versiyonları ise altıncı bölümde incelenecektir.

Doğal teoloji, kültürel ve dinî farklılıklara rağmen üzerinde ittifak edebileceğimiz bilimsel verilerden hareket ettiği için, çoğulcu dünyada önemli bir referans kaynağı olabilir. Bu aynı zamanda, birçok bilim adamının çalışmalarında tecrübe ettiği şahsî haşyet ve hayret duygusuyla da uyuşmaktadır. Günümüzde düzen argümanı taraftarları, bunun teizm için kesin delil sunduğunu iddia etmiyorlar; onlar artık mütevazı bir biçimde, bir Düzenleyici'ye inanmanın alternatif açıklayıcı önerilerden daha makul olduğunu öne sürmektedirler. Bu, inanmanın önündeki engellerin aşılması, dinî tecrübenin diğer formlarına ulaşılması ve dinî bir topluluğa katılma konusunda yararlı olabilir. Diğer taraftan, argümanın sınırlamaları da itiraf edilmelidir. Yalnız başına, en iyi hâlde bu sadece deizmin Tanrısı'na, âlemden uzak akıllı Düzenleyici'ye götürebilir. Bunun yanında, doğal teoloji, şahsî dinî tecrübe ve tarihsel bir geleneğe dayalı teistik inançlarla uyuşabilir. Doğa teolojisi temsilcileri ise, düzen argümanını kullansalar da, yaşam ve düşüncelerinde ona temel bir yer ayırma niyetinde değiller.

11.1.2. Doğa Teolojisi

Doğa teolojisi, doğal teolojinin bugün yaptığı gibi bilimden yola çıkmamaktadır. Tam tersine, dinî tecrübe ve tarihsel vahye dayalı dinî bir gelenekten hareket etmektedir. Fakat buna göre, bazı geleneksel doktrinler günümüz bilimi ışığında yeniden düzenlenmelidir. Bu noktada bilim ve din, kendi bağlamlarında bazı alanların örtüştüğü, fakat oldukça bağımsız birer fikir kaynağı olarak görülmektedir. Özellikle de yaratılış doktrini ve insan doğası, bilimin buluşlarından etkilenmiş durumdadır. Eğer dinî inançlarla bilimsel bilgi uyum için¬deyseler, Diyalog tezi savunucularının ortaya koyduklarından daha kapsamlı uyarlama ve değişimler yapılabilir. Teologlar, ileride terk edilebilecek sınırlı ve spekülatif teoriler yerine, bilimin yaygın olan açık özelliklerinden yararlanmalıdırlar. Teolojik doktrinler, çağdaş bi¬limsel teoriler tarafından doğrudan ima edilmeseler bile, bilimsel delillerle uyuşmalıdırlar.

Doğanın genel özelliklerine ilişkin anlayışımız, Tanrı-âlem ilişkisi modellerimizi etkilemektedir. Günümüzde doğa, tesadüf ve yasayla karakterize edilen yeniliğin ortaya çıkışının uzun bir tarihi ile beraber **dinamik bir evrimsel süreç** olarak anlaşılmaktadır. Doğal düzen ekolojik, birbirine bağlı ve çok katmanlıdır. Bu özellikler, Tanrı ve insanlığın insan olmayan doğayla ilişkisine dair fikirlerimizi belirlemektedir. Dolayısıyla bu, doğaya karşı takındığımız tavırlarımızı etkilemekte ve çevre ahlâkına dair birtakım pratik işaretlerde bulunmaktadır. Kötülük problemi de farklı olarak, statik bir âlemden öteye evrimci bir âlem içinde mütalaa edilmektedir.

Biyokimyacı ve teolog Arthur Peacocke'a göre, teolojik düşüncenin çıkış noktası, süregelen bir dinî topluluk içindeki geçmiş ve şimdiki dinî tecrübedir. Dinî inançlar, topluluğun ittifakı ile tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik kriteri tarafından yoklanmaktadır. Fakat Peacocke, geleneksel inançların günümüz bilimine uygun olarak reformüle edilmesinden yanadır. O, kozmoloji, kuantum fiziği, dengesiz termodinamik ve biyolojik evrimde tesadüf ve kuralın nasıl beraber çalıştıklarını genişçe tartışmaktadır. O, bileşikliğin üst seviyelerindeki faaliyetin karakteristik biçimlerinin ortaya çıkışını organik yaşam ve zihnin çok katmanlı hiyerarşisi bağlamında tanımlamaktadır. Tüm seviyelerdeki imkânların araştırılması ve anlatımı konusunda, tesadüfe olumlu bir rol düşmektedir. Tanrı, süreçteki boşluklara müdahale etmeden, bütüncül yasa ve tesadüf süreci aracılığıyla yaratmaktadır. Tanrı, bilimin açıkladığı doğal âlemin oluşma süreçlerinin içinde ve onların aracılığıyla yaratır.

Peacocke, tesadüften, ihtimaller alanından geçen ve doğal sistemin farklı ihtimallerine neden olan Tanrı'nın aygıtı olarak söz etmektedir. Diğer biçimlerde, sanatkârane yaratıcılık önceden bilinemez amaçlılık için bir benzetme şeklinde kullanılmaktadır. Peacocke'un teolojik görüşleri, aynı zamanda organizmalardaki **yukarıdan aşağı nedensellik** kavramının da sunulduğu dördüncü bölümde ele alınmaktadır.

Diğer teolojik öneri, kuantum teorisindeki **belirsizlik** çözümlemesinden yola çıkmaktadır. Üçüncü bölümde, atom-altı parçacıklar dünyasındaki tahminlerin belirsizliğinin, sadece doğadaki olaylarla ilgili bilgimizin sınırlandırılmasını değil, doğadaki gerçek bir belirsizliği de temsil ettiğini göstereceğim. Üçüncü bölümün son kısmında, Tanrı'nm, kesin değerlerden ziyade sadece bir değerler alanı içerisindeki ihtimalleri belirleyen doğa kurallarını ihlâl etmeksizin kuantum seviyesindeki belirsizliklerin belirleyicisi olduğu yönündeki iddia anlatılmaktadır. Teolojide bilimsel görüşlerin bu şekilde kullanılması, Diyalog'da tartışılan paralel kavram karşılaştırmasından daha çok Entegrasyon'a aittir. Çünkü bunlar bilimsel delilden Tanrı'nm varlığı için bir argüman çıkarmamakta ve bir doğal teolojiden ziyade bir doğa teolojisi için örnek teşkil etmektedir.

Bir doğa teolojisinin diğer çağdaş versiyonlarına feminist yazarlar arasında rastlamak mümkündür. Bunlar, Batı düşüncesinde zihin/beden, akıl/duygu, nesnellik/öznellik, egemenlik/itaat, güç/sevgi şeklinde yaygın olan düalizmler arasındaki bağıntıya işaret etmektedirler. Her halükârda, bizim kültürümüzde tüm ikililerin birincisi (zihin, akıl, nesnellik, egemenlik, güç) eril, ikincisi ise (beden, duygu, öznellik, itaat, sevgi) dişil olarak kullanılmıştır. Erkeklerin birçok gücü elinde bulundurduğu tarihsel ataerkil bir kültür, Tanrı'nın hâkim bir erkek imajını ortaya koymuştur. Bundan başka, her ikilinin birinci sözcüğünün, özellikle doğaya hâkim olma ve kontrol etme girişimlerinde bilimin özelliği olduğu düşünülmektedir. Birçok feminist, kadınların istismar edilmesiyle doğanın istismar edilmesinin Batı düşüncesindeki ideolojik köklerinin aynı olduğunu savunmaktadır. Radikal ekofeministler, tanrının dişil sembolleri ve doğadaki kutsalın geri dönüşü için eski kültürler üzerinde ısrar etmektedirler. Reformcu feministler ise, bütün geleneği reddetmeksizin tarihsel Hristiyanlığın eril özelliklerinin terk edilebileceğine inanmaktadırlar.

Bir doğa teolojisinin, günümüz dünyasında bir **çevre ahlâkının** oluşturulması konusunda hem bilimden hem de dinden yararlanması gerektiğine inanıyorum. Teknoloji ve yaşam tarzımızın çevreye yönelttiği tehditlerin üstesinden yalnız bilim gelebilir, dinî inançlar ise doğaya karşı takındığımız tavırları ve eylem

motivasyonumuzu önemli ölçüde etkileyebilir. Çevreciler, insanla insan olmayan doğa arasında bu denli kesin bir ayrım yaptığı ve içkinliğe rağmen Tanrı'nın aşkınlığı üzerinde durduğu için klasik Hristiyanlığı haklı olarak eleştirmişlerdir. Evrimsel sürekliliği ve insanla insanî-olmayan olmayan yaşam arasındaki ekolojik bağıntıyı hesaba katan insan doğasına ilişkin yeni dinî yorumlar beşinci bölümde ele alınacaktır. Çağdaş bilim bağlamında İlâhî aşkınlık ve içkinliğin birlikte temsil edilmesinin yeni yolları ise altıncı bölümde araştırılacaktır.

Tekvin'de yer alan doğa üzerindeki insan egemenliği düşüncesi, bazen insanın amaçlarının sadece araçları olarak değerlendirilen diğer yaratıkları da içine alan sınırsız bir egemenliği haklı çıkaracak şekilde kullanılmıştır. Bununla beraber, birçok çağdaş yazar, kutsal metindeki konuların çevreciliği destekleyecek şekilde yorumlanabileceği üzerinde ısrar etmektedir. **Doğaya hizmet,** yerküre nihaî olarak onu yaratan Tanrı'ya ait olduğu için teşvik edilmiştir. Biz, onun refahından sorumlu ve onun korunmasıyla mükellef birer emanetçi ve hizmetçiyiz. **Doğanın Şerefine kutlama yapmak** , doğa sadece insanlar onu kullandığı için değil, kendinde değerli olduğu için hizmetten öte bir şeydir. Tekvin'nin ilk babı, yaşamın tüm biçimlerini içeren yaratılmış düzenin iyiliğinin teyidi ile tamamlanmakta ve birçok ayet, bize faydası olmayan yabancı yaratıkları da içine alarak doğal âlemin zengin farklılığını takdir etmektedir.

Doğaya kutsal bakış , ise, kutsalın doğada varolduğunu söylemekle doğal âleme daha büyük değer atfetmektedir. Doğu Ortodoksluğu, Kelt Hristiyanlığı ve bazı Anglikan yazarlara göre, sadece kutsal ayinlerde kullanılan ekmek, şarap ve su değil, doğanın bütünü Tanrı'nın lütfunün bir aracı olabilir. İsa'nın yaşamında ve kilisede rastlanan Tanrı'yla, doğada da karşılaşmak mümkündür.

11.1.3. Sistematik Sentez

Daha sistematik bir entegrasyon, hem bilimin hem de dinin kapsamlı bir metafizik içinde işlenmiş tutarlı bir dünya görüşüne katkıda bulunmasıyla ortaya çıkabilir. Metafizik, gerçekliğin farklı açılarının yorumlanabilmesi için birtakım

genel kavramlar arayışıdır. Kapsayıcı bir kavramsal tasarı arayışının nedeni, tüm olayların temel özelliklerini temsil edebilmesidir. Bu tür metafizik, bilim adamı veya teologdan daha çok filozofların yetki alanıdır, fakat yine de ortak bir düşünce alanı olarak hizmet edebilir.

On üçüncü yüzyılda Thomas Aquinas, Katolik düşüncesinde hâlâ etkili olan bir metafizik ortaya koydu. O, ciltler dolusu yazılarında ilk dönem Hristiyan müelliflerinin görüşleriyle, Batı'da Arapça'dan çeviriler aracılığıyla yeniden keşfedilen Aristo'nun çalışmalarından oluşan felsefe ve bilimi sistematik bir biçimde birleştirdi. Fakat Aquinas dü-şüncesi, bazı çağdaş Thomasçıların kısmen aşabildiği madde/ruh, beden/nefs, zamansallık/ sonsuzluk ve doğa/insanlık gibi düalizmlere yer verdi.

Süreç felsefesi, bilimsel ve dinî düşüncelerin etkisinde oluştuğu için bu konuda aracılık yapabilir. Alfred North Whitehead, kuantum fiziği ve ayrı parçacıklardan ziyade birtakım anlık olaylar ve iç içe geçmiş alanlar şeklindeki gerçeklik tanımlamasını yakından biliyordu. Onun düşüncesinde, değişim süreci ve olaylar arasındaki ilişki, devamlı kendi kendine yeten nesnelerden daha temeldendir. Ona göre, evrimci düşünürlerde olduğu gibi, doğa, yenilikle karakterize edilmiş birbiriyle ilişkili dinamik bir olaylar ağıdır. Whitehead ve yandaşları indirgemeciliğe karşıdır; bunlar, oluşumun tüm seviyelerindeki faaliyetlere uygulanabilen oluşumcu kategorileri savunurlar.

Süreç düşüncesine göre gerçekliğin temel öğeleri, iki çeşit ebedî varlık (zihin/madde düalizmi) veya bir çeşit ebedî varlık (maddecilik) değil, **çift-yüzlü tek çeşit bir olay** dır. Bu felsefe, tüm olayların ortak bir karakterini çizdiği için monistiktir; fakat bu olayların, birçok seviyenin oluşumcu bir çoğulculuğuna götüren farklı yollarla oluşabileceği de hatırlatılmaktadır. Organizmalar gibi bütünleşmiş tüm varlıklar (taş gibi bütünleşmemiş kümeler hariç), farklı seviyelerde farklı biçimler alabilen iç ve dış gerçekliğe sahiptir. İç gerçeklik; temel bellek, duygu, sorumluluk ve basit organizmalarda sezinlenimden hareketle ve merkezî bir sinir sistemi gerektiren bilince götürmek suretiyle geniş bir alanda değişime uğrar. İç gerçeklik, bilinçli tecrübe, oluşumun sadece üst seviyelerinde ortaya çıkmasına ve yansıtmacı karakterdeki şuur insanlığa özgü

olmasına rağmen, bir tecrübe anı olarak yorumlanabilir. Gerçek anlamda yeni fenomenler evrimsel tarihte ortaya çıkar, fakat temel metafizik kategoriler tüm olaylara uygulanır.

Süreççi düşünürlere göre Tanrı, **yenilik** ve **düzenin** kaynağıdır. Yaratılış, uzun ve bitmemiş bir süreçtir. Tanrı, düzen ve yapıda olduğu gibi özgürlük ve yeniliğe müsaade etmek suretiyle, bireysel varlıkların kendilerini yaratmalarını sağlamaktadır. Tanrı, klasik Hristiyanlığın aşkın Bağımsız'ı değildir. Tanrı, herhangi bir olayın tek nedeni olmamasına rağmen tüm olaylar üzerinde etkili olması bakımından âlemle karşılıklı ilişki içindedir. Süreç metafiziği, her bir yeni olayı, varlığın geçmişinin ürünü, kendi eylemi ve de Tanrı'nın eylemi olarak anlar. Tanrı aşkındır, fakat tüm olayların yapısında özel bir biçimde iştirak etmesi bakımından âlemde içkindir.

Charles Hartshorne, amaç ve karakterinde değişmeyen, fakat tecrübe ve ilişkide değişken olan bir "çift-kutuplu" Tanrı kavramıyla beraber süreç düşüncesinin bir versiyonunu ortaya koymuştur. Süreççi düşünürler Tanrı'nın mutlak kudretini inkâr ederler; onlar zorlayıcı değil ikna edici bir Tanrı'ya inanmakta ve tesadüf, insan özgürlüğü, kötülük ve dünyada acı çekme ile ilgili farklı çözümlemeler sunmaktadırlar. John Cobb ve David Griffin gibi Hristiyan süreççi teologlara göre, sevgi gücünün asıl amacı, çarmıh örneğinde olduğu gibi, di¬ğer varlıkların bütünlüğüne saygı duymakla bir sorumluluk hissini uyandırmaktır. Aynı zamanda onlar, İlâhî değişmezliğin, kutsal metindeki Tanrı'nm bir özelliği olmadığını savunurlar.

Süreç düşüncesi, **çevre ahlâkına** da önemli katkılarda bulunabilir. İnsan yaşamıyla insan-olmayan yaşam, herhangi bir mutlak çizgiyle ayrılmış değildir. Eğer diğer yaratıklar tecrübenin merkezindeyseler, onlar da aslî değere sahiptir ve sadece insanlığın yardımcı değerleri değillerdir. Çevreyle ilgili diğer süreç teması, karşılıklı bağlar üzerinde durulmasıdır. Geleneksel teoloji (içkinliği reddetmeden) aşkınlığa vurgu yaparken, süreç düşüncesi, doğaya karşı saygılı olmayı teşvik edebilecek olan, Tanrı'nın doğada (aşkınlığı ihmal etmeden) içkin oluşu üzerinde durmaktadır. Süreç felsefesi ve süreç teolojisinin değişik açıları dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerin son kısımlarında ele alınacaktır.

Bu bölümde geniş bir açıdan değişik kanaat ve meselelere temas ettikten sonra, tasvir edilen dört kategoriyle ilgili kendi kanaatimi dile getirmek suretiyle bir sonuca varmak istiyorum.

1. **Çatışma.** Hem bilimsel materyalistlerin hem de dinî literalistlerin, bilimsel ve dinî iddialar arasında önemli bir ayrım olduğunu kabul etmekle hata yaptıklarını ileri sürdüm. Bilimsel materyalistler, belirli bir felsefî önermeyi bilimsel bir sonuçmuş gibi; dinî literalistler ise, bilim-öncesi kozmolojiyi dinî inancın temel bir parçasıymış gibi kullanmışlardır.

2. **Bağımsızlık** . Yeni-Ortodoksluk haklı olarak, Hristiyan toplulukta yaşamımız İsa'nın şahsına uymakla değişebilir der. Gördüğüm kadarıyla, Hristiyan yaşamının merkezi, yeni bir bütünlük içinde, zafiyetimizi iyileştirecek yeniden yönelişin bir tecrübesinin, yani Tanrı ve çevremizle yeni bir ilişkinin ifade edilmesidir. Fakat, bireysel ve toplumsal yaşamımızın dolaylı olarak yaratılmış düzene bağlı olduğu için kurtuluşun merkeze alınması, yaratılışı hafife almamıza neden olmamalıdır. Doğa, âdeta bireysel kurtuluş dramı için kişisel-olmayan bir sahnedir. Biz, tüm yaratıkları içeren bu dramın parçasıyız. Analitik dilciler haklı olarak, dinî bir topluluğun yaşamında kıssa, ayin ve pratiğin ayırıcı fonksiyonuna işaret etmektedirler. Dinî gelenek, birtakım soyut düşünceler değil, gerçekten de bir yaşam tarzıdır. Fakat bu yaşam tarzı, gerçekliğin doğasına ilişkin birtakım inançlar öngörmektedir ve bu inançlar güvenilir olmadığı sürece daha fazla ayakta duramaz.

3. **Diyalog** . Bilimin tahminleri ve doğurduğu sınır-soruları (evrenin anlaşılabilirliği ve mümkünlüğü ile ilgili sorular gibi) tarihsel olarak önemliydi ve hâlâ da öyledir. Fakat bu sorular çok temeldir ve bugün birçok insana daha soyut gözükebilir. Metodolojik paralelliklere daha çok önem veriyorum, çünkü bunlar bilimsel ve teolojik araştırma anlayışımızı ve bu alanlar arasındaki ilişkiye bakışımızı etkilemektedir. Belirli bilimsel teoriler ve belirli dinî inançlar arasındaki kavramsal paralellikler, bilim adamı ve teologların günlük çalışmalarına daha yakındır ve bugün disiplinler arası yaratıcı etkileşim biçimleri arasında önemli bir yer tutmaktadır.

4. **Entegrasyon** . Doğal teolojinin bir biçimi olarak günümüzdeki düzen argümanları, Tanrı'nın varlığının bir ispatını sunma iddiasında değildir fakat bunlar teizmin, evrenin tarihine ilişkin diğer yorumlar kadar veya bu yorumlardan daha makul olduğunu ileri sürmektedir. Bu, felsefî maddeciliğin iddialarına bir cevap olarak yararlı olabilir, fakat dinî bir gelenek içerisindeki bireysel tecrübenin birçok temel açılarını görmezden gelmektedir. Dinî bir topluluğun yaşamından yola çıktığı ve çağdaş bilim açısından bu topluluğun inançlarının nasıl reformüle edilmesi gerektiğini sorduğu için, bir doğa teolojisi bana daha ikna edici gözükmektedir. Evrimsel tarih, yasa ve tesadüf, biyolojik organizmaların çok katmanlı karakteri ile ilgili çağdaş görüşler, çevre ahlâkıyla olduğu kadar yaratılış doktrini, kader ve insan doğasıyla da alâkalıdır.

Bir doğa teolojisi ortaya koymaya çalışırken, süreç felsefesi gibi sistemli bir metafizik, tutarlı bir vizyon arayışı konusunda bize yardımcı olabilir. Fakat din ve bilimi, metafizik bir sistemle karşılaştırmamak gerekir. Bilimsel ve dinî görüşlerin, tüm gerçekliği kapsama iddiasındaki önyargılı bir sentez şeklinde saptırılma tehlikeleri vardır. Biz, tecrübelerimizin zengin farklılığını her zaman aklımızda tutmalıyız. Tecrübelerimizi birbirinden ayrı alanlar veya su geçirmez kompartımanlar olarak görürsek veya katışıksız bir entelektüel sistem içine sokmaya çalışırsak, aslında onları tahrif etmiş oluruz. Gerçekliğin tutarlı bir görünümü, tecrübelerin değişik tiplere ayrılmasına müsaade etmek zorundadır.

Geleneksel teolojik görüşlerin yeniden düzenlenmesinin, yukarıda ele aldığımız Diyalog savunucularının düşündüğünden daha kapsamlı ve sistematik olacağını ileri sürmektedirler. Entegrasyonun üç değişik versiyonu vardır. **Doğal teolojide** , Tanrı'nın varlığının, bilimin bizi daha çok bilgilendirdiği doğa düzeni delilinden çıkarılabileceği (veya desteklenebileceği) iddia edilmektedir. **Doğa teolojisinde** , teolojinin ana kaynakları bilimin dışındadır, fakat bilimsel teoriler belirli doktrinlerin (özellikle yaratılış ve insan doğası doktrinleri) yeniden formüle edilmesinde çok etkili olabilir. **Sistematik sentezde** ise, hem bilim hem de din, süreç felsefesi gibi kapsayıcı bir metafiziğin geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

Uygulamalar

1. Bilim ve dine ilişkin dört görüşten “entegrasyon”un temel tezleri nelerdir?

Bölüm Özeti

Bu bölümde bilim ve dine ilişkin görüşlerden “entegrasyon” ve onun çeşitli yorumları olan “Doğal Teoloji”, “Doğa Teolojisi” ve “Sistematik Sentez” konularını öğrendik.

12. ASTRONOMİ VE YARATILIŞ

Giriş

Astronomi, din-bilim-felsefe ilişkisi bakımından her zaman tartışılan, ya da tartışmaların yoğunlaştığı bir alan olmuştur. Burada da dört temel tez vardır.

Batlamyus, Copernic ve Galileo gibi on sekizinci yüzyıl astronomlarının pek çoğu, evrenin hacimce bilindiğinden daha küçük ve yaşça da daha genç olduğunu iddia etmişlerdi. On dokuzuncu yüzyılda, evrenin daha geniş ve yaşlı olduğuna dair spekülatif teoriler ileri sürüldü. Yirminci yüzyılda, evrenin son derece büyük ve yaşlı olduğuna dair deliller bir araya getirildi ve yeni kozmolojik teoriler dinî inançlarla ilgili önemli meseleler ortaya çıkardı.

1917'de Willem de Sitter, Einstein'ın genel izafiyet denklemleri üzerinde çalışarak, genişleyen bir evren öngörüsü şeklinde bir çözüm buldu. 1929'da Edwin Hubble, nebula mesafesinden ışığın "kırmızıya kayması"nı inceleyerek, Hubble yasasını formüle etti: Bir nebulanın geri çekilme hızı, bizden uzaklığıyla orantılıdır. Bilim adamları, geri çekilmeyi zamana yaymak suretiyle, evrenin on beş milyar yıl önce Büyük Patlama teorisi olarak bilinen, ortak bir orijinden genişlemiş olabileceği sonucuna vardılar. 1965'te, Arno Penzias ve Robert Wilson, uzayın her yönünden gelen bir mikrodalga ışınımını keşfettiler. Bu dalgaların tayfı, izafiyet teorisinin öngördüğü artan radyasyonla uyuşmaktadır. Radyasyon, genişledikçe soğuyan kozmik ateştopu ısısıdır.

Büyük Patlama'nın ilk başlangıcına ilişkin dolaylı kanıtlar yüksek-enerji fiziğindeki hem teorik hem de deneysel çalışmalarla sabittir. Bu araştırma, **dört temel fiziksel gücün** varolduğunu göstermektedir:

1. Işık ve yüklü parçacıkların davranışının nedeni olan elekt-romanyetik güç;

2. radyoaktif bozulmanın nedeni olan zayıf çekirdek güç;

3. proton ve nötronları çekirdeğe bağlayan güçlü çekirdek güç ve

4. kütleler arası uzak-mesafeli çekimde bulunan çekim gücü. 1967'de Steven Weinberg ve Abdus Salam, elektromanyetik ve zayıf güçlerin **zayıf elektron teorisi'nde** birleştirilebileceğini gösterdiler. Teori, iki çeşit güç arasında aracılık yapan, W ve Z olarak adlandırılan iki ağır parçacığın varolduğunu öngördü. 1983'te Cenevre'de Carlo Rubbia ve beraberinde çalışanlar bir parçacık hızlandırıcıdaki yüksek-enerji çarpışmalarının sonuçları arasında W parçacıklarının bir kanıtını buldular.

Büyük Birleşik Teori'de güçlü ve zayıf elektron güçlerini birleştirme girişimlerinde bazı gelişmeler yaşandı. Birleştirme nedeni, varolan bütün hızlandırıcılardan daha çok enerjilerde mevcut olabilen çok ağır X parçacıklarıdır. Çekim ve diğer üç gücü **süpersimetri teorisinde** (bazen her şeyin teorisi diye de anılmaktadır) birleştirmek daha zor olmuştur. Bir diğer aday ise ayırabilen veya birleştirebilen inanılmaz derecede ağır, küçük, tek boyutlu dizileri varsayan **süpersicim teorisidir** . Kuantum teorisiyle çekim gücünün birleştirilmesi on boyutlu bir şemayı gerektirir, fakat süpersicim teorisi şimdiki dört boyutumuzu uzay ve zamana terk ederek, geriye kalan altı boyutun ise anında fark edilemeyecek kadar küçüleceğini göstermektedir. Sicimlerle ilgili doğrudan deneysel kanıtlar bulunmamaktadır; onların varlığı için gereken enerjinin lâboratuvar deneylerinde sağlanması imkânsız olsa da, bunun Büyük Patlama'nm ilk başlangıcında bulunması olasıdır. Fizikçilerin, doğrudan deneyler imkânsız olsa bile, birleşik bir teori arayışını motive edecek basitlik, birlik ve simetriye olan güvenleri tamdır.

Astronomi ve yüksek enerji fiziği delillerini bir araya getirmek suretiyle, çekirdeği oluşturmak için protonla nötronların birleştiği zaman, yani Büyük Patlamadan üç dakika sonra başlayan olayları anlatan makul bir kozmik tarih inşa edilebilir. Beş yüz bin yıl sonra atomlar var olmaya başladı. İlk bir milyon yıl içinde, galaksi ve yıldızlar on milyar yıl içinde ise gezegenler oluşmaya

başladı. İki milyar yıl sonra da, gezegenimizde küçük ölçekli yaşam biçimleri ortaya çıkmaya başladı ve biyolojik evrim harekete geçti.

Astrofizikçi Robert Jastrow “astronominin delillerinin âlemin orijinine ilişkin dinî görüşlere götürdüğünü” iddia etmiştir. O, *God and Astronomers* (Tanrı ve Astronomlar) adlı kitabını şu çarpıcı pasajla bitirmektedir:

Şu an için, sanki bilimin, hiçbir zaman yaratılışın sır perdesini kaldıramayacağı gözükmektedir. Akim gücüne inanarak yaşayan bir bilim adamı için bu öykü kötü bir rüya gibi bitmektedir. O, cehalet dağına tırmanmıştır; en yüksek zirveyi fethetmek üzeredir; en son kayayı aştığı sırada ise, yıllardır burada oturan teologlar tarafından karşılanmıştır.

Fakat diğer insanlar -hem bilim adamları hem de teologlar- yaratılış doktrininin belirli bir bilimsel teoriyle özdeşleştirilmesinden rahatsızlık duyarlar. Bu bölümde biz, bilim ve dine ilişkin dört temel görüş savunucularının, çağdaş kozmolojik teorilerle ilgili yorumlarını ele alacağız.

12.1. Çatışma

Ateistlerin savunduğu bilimle din arasındaki çatışmanın bir biçimine göre, erken evrende yaşam ve aklın ortaya çıkışı için uygun şartları sağlayan güçler dengesi tamamen bir tesadüf meselesidir. Kutsal metni harfiyen kabul eden diğer uçtakilere göre ise izafiyet teorisi, Tekvin’deki açıklamalarla Büyük Patlama teorisinin uyuşabileceğini mümkün kılmaktadır.

12.1.1. Tesadüfi Bir Evren

Kırk yıl önce, bazı kozmologlar sonsuz bir zaman aralığını varsayarak, bir yaratılış anı tartışmasından kaçınabileceklerini düşünüyorlardı. Onların **sabit-durum teorisi,** hidrojen atomlarının, yavaş ve sürekli olarak, sonsuz bir zaman ve mekân içinde var olmaya başladığını önerdi. Özellikle de Fred Hoyle, çoğu meslektaşının bu teoriyi terk etmesinden uzun süre sonra dahi, onu savunmaya devam etti. Hoyle'in yazıları, onun sabit-durum teorisini bu kadar savunmasının nedeninin sadece bilimsel temeller değil, fakat kısmen de kendi ateist inançlarıyla uyuşan sonsuz zaman fikrini kabul etmesi olduğunu göstermektedir. Günümüzdeyse Büyük Patlama teorisinin çağdaş versiyonları açık bir biçimde öndedir.

Evrenimizin fizikî sabitelerinin, yaşam ve aklın ortaya çıkmasına tamamen uygun olması önemli bir olgudur. Eğer etkin çekirdek güç veya genişleme oranı meselâ azıcık daha yüksek veya düşük olsaydı, organik yaşam imkânsız olurdu. İleride, "iyi-ayarlanmış fenomenler"in yeni bir düzen argümanı sunduğu iddiasını araştıracağız. Fakat bazı kozmologlar, farklı parametrelerde çok sayıda evrenin bulunabileceğini ve bizim de, akıllı yaşamın ortaya çıkması için uygun şartların bulunduğu bu evrenlerden birinde tesadüf sonucu varolduğumuzu iddia ediyorlar. Bir evrende bulunması kesinlikle imkânsız olan parametreler birleşimi, daha geniş bir evrenler dizisi arasında bir yerlerde bulunabilir. Doğru birleşim, bir Las Vegas oyun makinesinde kazanan birleşim gibi tesadüf sonucu ortaya çıkmış olabilir. Bazı kozmologlar tekil bir Büyük Patlamayla teistik bir bağları bulunmadığı için böylesi teorileri kısmen desteklemekteler. Böylesi "çoklu-evren teorileri"nden bazıları şunlardır:

1. **Ardıl bir Salınımlı Evren Devirleri.** Şimdiki genişleme döneminden önce, bir büzülme dönemi olmuş olabilir: Büyük Patlama'dan önce Büyük bir Çatırtı. Yapılarının devirleri arasındaki ateş topuyla ortadan kaldırılmasından dolayı, geçmiş devirlere ilişkin herhangi bir kanıtı dolaylı olmak zorundadır. Genişleme hızı, sürekli genişlemeyle (**açık** bir evren), yeniden büzülmeden uzun zaman önceki genişleme (**kapalı** bir evren) arasındaki kritik eşiğe çok yakındır, fakat son kanıtlar, gelecek devirleri olmayan açık bir evren görüşünü desteklemektedir.

2. **Yalıtılmış Çok-Katmanlı Alanlar.** Ardıl devirlerdeki çok-katmanlı devirler yerine, tekil bir Büyük Patlama eşzamanlı olarak varolan çok-katmanlı alanlar meydana getirebilir. Bu alanları, birbirinden yalıtılmış, genişleyen kabarcıklara benzetebiliriz, çünkü genişleme hızları, ışık hızında dahi olsa iletişimi engelleyecekti. Bunlar mümkün gözlem ufkumuzun ötesindedir. Yalıtılmış alanlar teorisinin, esasında sağlamasının yapılamaz olduğu gözükmektedir; şu an için bu teorinin temelleri bilimsel kanıtlardan ziyade felsefî varsayımlara dayanmaktadır.

3. **Çok-Âlemli Kuantum Teorisi.** Bir sonraki bölümde, Hugh Everett'in, bir atomda her zaman bir kuantum belirsizliğinin bulunduğu ve evrenin, içinde potansiyel sonuçlardan birinin gerçekleştiği çok-katmanlı bölümlere ayrıldığı şeklindeki önerisini ele alacağız. Kuantum teorisinin bu yorumu, âlemlerin şaşırtıcı birçok- katmanlılığını gerektirir. Çünkü her bir âlem zaman ve mekân içerisinde sayısız atomsal ve atom altı olayların meydana geldiği sırada yeniden birçok bölümlere ayrılmış olabilir. Bu teori de son derece spekülatiftir ve değişik âlemler arasında bir iletişim imkânı olmadığından doğrudan onaylanamaz.

4. **Kuantum Boşluk Dalgalanmaları.** Kuantum teorisi, hızlı bir şekilde tekrar sağlamak suretiyle enerji korunum yasasının çok kısa ihlâllerine müsaade etmektedir. Lâboratuarda bir boşluk gerçekten de sanal parçacık çiftlerinin varolduğu ve hemen birbirlerini tamamen yok ettiği bir etkinlik denizidir. Bir evrenin oluşması için gerekli enerjinin çok yüksek olacağı düşünülebilir, fakat çekim enerjisi negatiftir ve bu yüzden de gereken toplam enerjiyi azaltmaktadır. Bazı müellifler, bir boşluktan hareket ettiği için kuan¬tum dalgalanmaları teorisini, yoktan (***ex*** **nihilo**) yaratılışın seküler bir versiyonu şeklinde sunmuşlardır. Fakat gerçekte, bir boşluk "yok" değildir, zira teori, bir kuantum alanının varlığını ve kuantum fiziğinin yasalarını varsaymaktadır. Bir veya daha çok kocaman kuantum dalgalanmalarının ortaya çıkabildiği durumu nasıl açıklayacağız? Bir ateiste göre, bunu yalnızca varsaymak veya önceden verilmiş gibi ele almalıyız.

Tesadüf, bu çok-âlemli senaryoların herhangi birisinde rol oynayabilir. Bütün bu teoriler, evrenimizin bir zamanlar şimdiki atomdan daha küçük olduğunu varsaymaktadırlar. Üçüncü Bölümde kuantum yasalarının, kesin tahminleri

kabul etmeyen, fakat sadece bütün ölçümlerin muhtemel değerler alanını belirlediği atomaltı boyutlara uygulanabilir olduğunu göreceğiz. Herhangi bir ihtimaliyet dağılımdaki kesin değer bir tesadüf meselesi olarak görülmektedir. Diğer evrenlerdeki temel sabitelerin değerleri farklı olabilir. Biz yaşam ve aklın mümkün olduğu evrende bulunuyoruz.

Tabii ki keyfî gözüken bazı parametreler daha çok temel kanunların **zorunlu sonuçlarına** dönüşebilir. Bilim tarihinde, birçok rastlantı daha sonra teorik açıklama gibi kabul edilmiştir. Belki de sabiteler, yalnız sahip oldukları değerlere sahip olabilirler ve onları belirleyen tesadüften ziyade yasadır. Birkaç yıl öncesine kadar kozmologlar, erken evrende bildiğimiz şekliyle maddenin oluşmasına götüren parçacık ve karşı- parçacıklar arasındaki küçük dengesizliği açıklayamıyorlardı. Şimdi ise onlar bu dengesizliğin, X parçacıklar ve karşı-X parçacıklar arasındaki bozulma süreçlerindeki küçük oransızlığı hareket ettirdiğini düşünüyorlar. Diğer "şaşırtıcı rastlantılar" gelecekte açıklanabilir olabilir.

Bilimsel materyalistlere göre, kozmoloji bizi düzen veya amaca değil, **tesadüf veya zorunluluğa** götürür. Peter Atkins kuantum dalgalanması teorisini savunmakta ve teizmle uyuşmadığını iddia etmektedir. Alan Guth kuantum dalgalanması teorisini onaylamakta ve evrenimizdeki "güzel-ayarlanmış sabiteler"in varlığının, birçok evren arasında bir tesadüf meselesi olduğunu savunmaktadır. Bazı kozmologlar sonuçta kozmik kötümserliği benimsemiştir. Böylece Steven Weinberg 1977'de, insanlığın, bilinçsizliğe götüren "karşı çıkılması imkânsız düşman bir evren"de yalnız başına olduğunu yazmıştır. Bilimsel faaliyet, ona göre, anlamsız bir dünyada tek teselli kaynağıdır:

Evren, onun hakkındaki bilgimiz arttıkça bize daha da anlamsız gözükecektir. Fakat araştırmaların meyveleriyle olmasa da, en azından araştırmanın kendisiyle avunabiliriz. Evreni anlama çabası insan yaşamını gülmece düzeyinin üstüne çıkaran ve biraz da ona trajik görünüm kazandıran birkaç şeyden biridir.

Weinberg en son kitabında önceki ifadesini şu şekilde açmaktadır: “Ben, bilimin, evrenin anlamsız olduğunu bize öğrettiğini değil, fakat sadece evrenin kendisinin anlamsız olduğunu kastetmiştim.” O zaman teist, eğer bilim gayeyi belirlemiyorsa, kozmik tarih Tanrı’nın gayelerinin bir açıklaması olarak yorumlanabilir, diyebilir. Eğer Tanrı akıllı ve kişisel ise kozmik bir sürecin akıllı kişiler meydana getirmesini umabiliriz. O zaman çatışma gerçekten de bilimle din arasında değil, materyalist ve teist olan alternatif temel inançlar arasındadır. Teist bir şema içerisinde tesadüf ve zorunluluğun nasıl anlaşılabileceğini daha sonra araştıracağız.

12.1.2. Tekvin-Büyük Patlama Uzlaştırması

Gezegenler sisteminin merkezinin yer değil de güneş olduğunu iddia ettiği zaman Galileo, kutsal metnin literal yorumlamalarına meydan okumasının bir rolü olsa da, esasen kilise otoritesine karşı çıktığı için cezalandırılmıştır. Fakat on yedinci yüzyılda Copernic ast-ronomisi geniş bir biçimde yaygınlık kazandı. O zamana kadar bilimsel kanıtlar kesin ve su götürmezdiler ve bilimle çatıştığı görülen kutsal metin bölümlerinin mecazî yorumları pek çok Katolik ve Protestan çevrelerce kabul edildi. On dokuzuncu yüzyılda dinî literalistlerin, evrenin yaşının sadece birkaç bin yıl olduğu iddiaları astronomiyle değil jeoloji, evrim teorisi ve paleontoloji (fosil araştırmaları) verileriyle çatıştı. Yirminci yüzyılda ise aynı zamanda astronomi de evrenin uzun bir geçmişi olduğuna ilişkin kanıtlar sağladı.

Kendisini Ortodoks Yahudiliğe adamış bir fizikçi olan Gerald Schroeder, izafiyet teorisinde zaman ölçeklerinin gözlemcinin konumuyla orantılı olmasından yola çıkarak **altı-günlük Yaratılışın (Tekvin)** Tanrı katında bizim zaman-ölçeğimizle on beş milyon yıla eşit olduğunu iddia etmektedir. Einstein’ın öngördüğü zaman genişlemesi deneysel olarak onaylanmıştır. Meselâ, yaklaşık olarak, bir laboratuvar hızlandırıcısının içinde neredeyse ışık hızında dönerek hareket eden bir mezonun (istikrarsız bir atom-altı parçacık) ortalama ömrü muazzam

ölçülerde uzatılır, böylece, zaman genişlemesi olmaksızın, hızlandırıcı içinde umulandan çok daha fazla gidiş-dönüş yapabilir. Schroeder, hızla genişleyen bir evrende, Tanrı katındaki (bütün evrenle özdeşleştirilen) bir günün yerkürede birkaç milyar yıl sürebileceğini söyler. Altıncı kozmik günde Âdem'in yaratılmasıyla Tanrı, ilk kez gezegenimizle kişisel ilişki kurmuştur. Bu olaydan sonra, zaman-ölçeğimiz Tanrı'nınkiyle özdeşleşmiş ve böylece Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan sonraki olaylar kronolojisi (Âdem'in soyundan gelenlerin yaşam süreleri dâhil) tam olarak evrensel bir zaman ölçeğine göre yazılmıştır.

Schroeder, diğer bilimsel olguların da sonraki Yahudi metinlerinde bulunabileceğini savunur. O, on üçüncü yüzyıl Kabalacısı Nahmanides'in Tekvin üzerine yaptığı yorumlarını ayrıntılı biçimde tasvir etmektedir; buna göre yaratılış, evrenin kendisinden genişlediği ve maddenin meydana geldiği bir hardal tanesi kadar küçük ve fiziksel bir varlığı olmayan tözden başlamıştır. Nahmanides aynı zamanda, Tekvin'de on kez geçen "ve Tanrı dedi" ifadesine uygun olarak gerçekliğin on ilke veya boyutunun bulunduğunu söylemiştir. Schroeder, önemli ölçüde bu görüşün, daha önce gördüğümüz gibi on temel boyut varsayan çağdaş süpersicim teorisi tarafından onaylandığını iddia etmektedir.

Hugh Ross, astronomi alanında doktora yapmış evangelist bir Hristiyandır. Kitaplarından birisinin konusu, süpersicim teorisinin on boyutu ve **Tanrı'nın üst-boyutsallığı** dediği şeydir. O, dünyanın yaratılışından önce Tanrı'nın yaptığı şeylerden bahseden kutsal metin pasajlarından alıntılar yapmaktadır; meselâ, İsa "dünyanın kuruluşundan önce" seçilmişti. Bu nedenle Ross, Tanrı'nın ilâve bir zaman boyutu, yani on boyutun tamamından ziyade bir on birinci boyut aracılığıyla yönetmesi gerektiğini iddia etmektedir. Olağan deneylerimizde, iki boyutta ortaya çıkamayan şeyler üç boyutta mümkün olmaktadır. İki boyutlu bir kâğıt parçası üzerinde, kalemin ucu A noktasından B noktasına, yalnızca aradaki bir noktalar dizisi üzerinden geçerek ulaşabilir; fakat üçüncü bir boyutun bulunması durumunda kalem, kâğıdı A noktasında bırakır ve aniden B noktasında yeniden ortaya çıkar. Aynı şekilde, diyor Ross, Tanrı nesneleri -aksi takdirde imkânsız olan- tüm bu üst boyutlarla yaratır. Meselâ İsa, yerçekimine meydan okuyarak su üzerinde yürüyebilir ve o dirilişten sonra havarileriyle konuşmak için kapalı kapıdan yürüyerek geçebilir.

Ross’a göre, yaşamımızdaki olaylar, nedenlerin etkilerden önce gerçekleştiği olağan (“yatay”) zamansal düzen içerisinde ortaya çıkmaktadır. Fakat **Tanrı’nın** zaman boyutu dikeydir ve eşzamanlı olarak tüm zamansal olaylar dizimizle kesişmektedir. Ross’a göre bu, süregelen özgür irade ve kader paradoksu için bir çözüm sunmaktadır. Biz seçimlerimizi kendi zaman-ölçeğimizde özgürce yaparız, fakat bütün bu seçimlerimiz aynı zamanda Tanrı’nın bütüncül bilgi ve fiilinde bulunmaktadır. Tanrı çok-katmanlı zaman boyutlarmdadır ve beklenmedik biçimde bize yetki vermektedir. “Üst-boyutsallığa ilişkin bu buluşlar, Hristiyanların Tanrı’nm ulaşabileceğimiz engin gücünün farkında olma potansiyellerini önemli ölçüde arttırmaktadır.”

Bana göre, bu tür argümanlar sorunu çözmekten ziyade onu daha da körükleyen kutsal metnin literal bir yorumuna yol açmaktadır. Kutsal metnin pasajlarında gizli olan çağdaş bilimsel teorileri aramakla, kutsal metnin temel dinî mesajından uzaklaşmış olunur. Bundan başka süpersicim teorisinin kullanılması bana özellikle kuşkulu gözükmektedir, çünkü o, son derece soyut ve spekülatiftir ve mevcut veya tasarlanmış parçacık hızlandırıcısında elde edilen enerjiyle deneysel olarak test edilemez. Gerçekten de biz boyutları, farklı perspektifler veya farklı şemalarda bir olaylar dizisinin düzenlenmesinin farklı yöntemleri şeklinde düşünebiliriz ve bu, teoloji için apaçık benzetmeler sunabilir. Fakat teorik fizikte, üst boyutlar, zaman ve mekân âleminin ötesinde muhtelif doğaüstü güçlere işaret etmezler.

12.2. Bağımsızlık

Eğer bilim ve din, farklı sorular soran, farklı yöntemler uygulayan ve insan yaşamında farklı fonksiyonlara hizmet eden bağımsız ve özerk girişimlerse, birbiriyle çatışamazlar. Bu kısımda, yaratılışın dinî anlamının ve yaratılış

öykülerinin insan yaşamındaki fonksiyonunun, uzak geçmişteki fiziksel olaylara ilişkin bilimsel teorilerle irtibatsız olduğu yönündeki iddiaları ele alacağız.

Kutsal metinler, eski veya çağdaş herhangi bir kozmolojiye bağımlı olmadan hâlâ kabul edebileceğimiz dinî görüşleri ifade etmektedir. Tekvin, üç dinî önermede bulunur:

1. âlem esasında iyi, düzenli ve tutarlıdır;

2. âlem Tanrı'ya bağlıdır ve

3. egemen, özgür ve aşkın olan Tanrı amaç ve iradeyle nitelenmiştir. Bunlar, geçmişteki olaylarla ilgili önermeler değil, her zaman için âlem ve Tanrı'nın özellikleridir.

Kitab-ı Mukaddes'te *yaratılış* fikri, her zaman **kurtuluş** fikriyle bağlantılı olduğu için sadece başlangıçlarla ilgili değildir. Yahudi toplumunun oluşmasına neden olan olaylar, Mısır'daki baskıdan kurtulmaları ve Sina anlaşması olmuştur. Birçok âlim, ahit inancının daha evrensel bir bağlamda, Tanrı'nın da tarih kadar doğanın da sahibi olduğu şeklinde sunulduğu Tekvin'in birinci bölümünün çok sonraları, muhtemelen M.O. beşinci yüzyılda yazıldığını savunmaktadır. İşaya, geçmiş, şimdi ve gelecekle beraberdir; Tanrı gerçekten de İsrail'in, fakat aynı zamanda da bütün insanlığın ve doğanın yaratıcısıdır. Gelecekte Tanrı yeniden bu toplumu kölelikten kurtaracak, bütün halklara ve bütün doğaya yeni bir uyum verecektir (İşaya 40, 45, 49). Yeni Ahit'te de yaratılış, kurtuluştan ayrılamazdır. Yuhanna İncili'nin ilk ayeti Tekvin'i anımsatıyor: "Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı'yla beraberdi... Her şey onunla

varoldu.” Buradaki **Söz (logos)** kavramı, Yunan rasyonellik ilkesiyle Tanrı’nın Söz’ünün âlemde etkin olduğu¬na ilişkin Yahudi anlayışını birlikte kapsamaktadır. Fakat Yuhanna daha sonra yaratılışı vahye bağladı: “Ve Söz beden oldu.” Erken kiliseye göre Tanrı, İsa’nın yaşamı ve ölümünde yaratılışın amacını bilinir kıldı.

Yoktan yaratılış (**ex nihilo**) düşüncesi Tekvin’de bulunmamaktadır. İlk ayetler bir su kaosuyla başlıyor: “Yer biçimsiz ve boştu ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı ve Tanrı’nın Ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu.” Fakat dördüncü yüzyılda Hristiyan topluluğu rakip felsefelerle karşılaştı ve bunlara karşı **ex nihilo** [yoktan (yaratma)] doktrinini formüle etti. **Ex nihilo** doktrini, Kurtarıcı Tanrı’nın değil daha küçük bir varlığın işi olan maddenin kötü olduğunu savunan Gnostik öğretiye karşı Yaratıcı ve Kurtarıcı’nın aynı olduğunu söyledi. Varlık-öncesi maddenin Tanrı’nın yaratmasını sınırladığı yönündeki iddialara karşı, Tanrı’nın, biçimin kaynağı olduğu kadar maddenin de kaynağı olduğunu ileri sürdü. Panteizme karşı, âlemin İlâhî veya Tanrı’nın bir parçası değil, fakat Tanrı’dan ayrı olduğunu iddia etti. **Ex nihilo** doktrini, âlemin Tanrı’dan sudur ettiği, yani İlâhî tözden yapıldığı ve onun özelliklerini taşıdığı görüşüne karşı Tanrı’nın aşkın olduğu ve gerçekte âlemden farklı olduğunu iddia etti. Erken dönem kilisesinin kendi-tanımlamasmda önemli olan ve zamansal başlangıca herhangi bir özel atıfta bulunmayan teolojik iddialar bunlardı.

Dördüncü yüzyılda, Tekvin’nin mecazî ve sembolik yorumlamalarını kabul etmek isteyen Augustine kutsal metnin bize âlemin biçim ve şekli gibi hususlarda bilgi verme gibi bir kastının olmadığını söyledi. “Tanrı insanlara kurtuluşlarıyla ilgili olmayan şeyleri öğretmek istemez.” Ona göre yaratılış, zaman içinde gerçekleşen bir olay değildir; zaman âlemle birlikte yaratılmıştı. Yaratılış, zamanın kendisiyle varolması açısından zaman dışı, kendisiyle Tanrı’nın âlemi koruması açısından da sürekli bir fiildir. O, âlemin yaratılmasından önce Tan- rı’nın ne yaptığını sormanın anlamsız olduğunu söyledi, çünkü yaratılmış âlemin dışında bir zaman yoktu.

On üçüncü yüzyılda Thomas Aquinas, kutsal metnin ve geleneğin bir parçası olarak zamanın bir başlangıcı olduğunu kabul etti ve yaratılışın zaman içinde

gerçekleşmesinin, Tanrı'nın kudretinin açığa çıkmasına yardım ettiğini söyledi. Fakat o, her zaman var olan evrenin dahi onu yaratan ve ayakta tutan Tanrı'ya muhtaç olduğunu iddia etti. Teolojik açıdan asıl olan **şey, bir başlangıca** veya tekil bir olaya **atıfta bulunmadan da** ortaya konulabilir. Nitekim kozmolojik argümanının bir versiyonu zamansal bir başlangıcı varsay¬maktadır: Her bir sonucun, nedenler silsilesini başlatan bir İlk Neden'e kadar, sırasıyla bir önceki nedenin sonucu olan bir nedeni vardır. Fakat diğer versiyonunda ise şu soruyu sorar: Genel olarak bir şey niçin vardır? Ona göre, sonlu veya sonsuz sebepler zincirinin bütünü, Tanrı'ya bağlıdır. Tanrı'nın önceliği, zamansal olmaktan ziyade metafiziktir.

Kutsal metnin bir diğer konusu olan sürekli yaratılış, şimdiye kadar ikincil konumda kalmıştır. Edmund Jacob'a göre, birçok Kitab-ı Mukaddes metninin başlangıçtaki bir ilk yaratılışa atıfta bulunmasına rağmen, "diğer metinler, genellikle daha eski olanlar, âlemin ya-ratılmasıyla yönetilmesi arasında daha az ayrım yapmakta ve bir sürekli yaratılış'tan bahsetmemizi mümkün kılmaktadır." Tanrı, sürekli olarak doğal süreçler aracılığıyla yaratır. Hayvanlar için ot ve insanların işine yarayan sebze çıkarır... "Ruhunu gönderirsin, yaratılırlar ve yerin yüzünü tazelersin"

Tekvin'deki altı günü literal olarak yorumlamadıktan sonra, **zamansal bir başlangıç** konusunu literal olarak ele almak zorunda mıyız? Bu konuda teologlar farklı görüşlere sahipler. Bir görüşe göre, kutsal metnin sonlu zaman kavramı, Batının tarih anlayışına katkıda bulunmuştur. Batı, sonsuz bir ardışık devirleri varsayan eski kültürler ve Doğu dinlerinden ayrılmıştır; bu kültürler, tarihsel gelişmelere daha az ilgi göstermişlerdir. Fakat diğer teologlar, zamansal bir başlangıç görüşünün teolojik yaratma nosyonu açısından bile kesin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Meselâ, David Kelsey'e göre, yaşamın temelde bir lütuf olarak tecrübe edilmesinin, başlangıçtaki eşsiz olaylara ilişkin spekülasyonlarla esaslı bir alâkası yoktur. Kelsey, bilimle dinin farklı meselelere yöneldiğini ve bu meselelerin bir birine karıştırılmaması gerektiğini söyler. O, Bağımsızlık tezinin katı bir versiyonunu savunur.

12.2.1. Yaratılış Öykülerinin Fonksiyonu

Birinci Bölümde (“Farklı Diller”) analitik dilcilerin, yaratılış öykülerinin insan yaşamında icra ettiği fonksiyonların bilimsel teorilerdekilerden çok farklı olduğu yönündeki iddialarına değindik. Antropolog ve dinler tarihçileri, bütün kültürlerdeki insanların, yaşamla-rını kozmik bir düzen içine yerleştirmeye çalıştıklarına işaret etmişlerdir. İnsanların orijinlerine duydukları ilgi kısmen spekülatif veya açıklayıcı olabilir, fakat aslında bu, daha geniş bir anlam ve önem şemasında kim olduğumuzu anlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Yaratılış öyküleri, evrensel bir düzene uygun olarak davranış örnekleri ve gerçek insan yaşamı için modeller sunmaktadır. Bu öyküler, insan yaşamıyla doğa arasındaki temel ilişkileri betimlemektedir. Çoğu zaman da, ayrışma ve kaos güçlerine karşı bütünleşme ve yaratıcılık yapılarını kabul ederler.

Tekvin’den daha önce ortaya çıkan **Babil yaratılış öyküsü** de başlangıçtaki bir su kaosuyla başlamaktadır. Öykünün karakterlerinden birisi, kutsal metnin bazı pasajlarında işaret edilen deniz canavarı Ra-hab’tır. Yahudi metinlerinin çoğu, düzenle kaos arasında sürekli bir savaş olduğunu varsaymakta, ve kötülüğün varlığını ve yaratılışın nahif oluşunu kabul etmektedir. Fakat kutsal metnin yaratılış öyküsü, Tanrı’nın egemen oluşunu ve aşkınlığını ve insanlığın saygınlığını iddia etmekle diğer eski yaratılış öykülerinden ayrılmaktadır. Tanrı, söz yaratan amaçlı ve güçlü bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Yaratılış, ayrıntılı bir tasarı ve uyumlu ve bağıntılı bir bütünlük sayesinde düzenli ve maksatlıdır. Babil öyküsünde, insanlık tanrılara köle temin etmek için yaratılmıştır; Tekvin’de ise, Tanrı’nın düzeneğinde insanlığa diğer varlıklardan üstün olan özel bir iyer verilmiştir. Tekvin’deki öykü, ifade ettiği inançlar açısından Babil öyküsünden ayrılmaktadır, fakat aynı fonksiyonlar icra etmekte ve aynı beşerî ihtiyaçları karşılamaktadırlar.

Dindar bir topluluk, **kutsal öyküleri** çeşitli yollardan kendine mal etmekte ve ona katılmaktadır. Çoğu zaman öyküler, simgesel olmakta veya ayinlerde temsil edilmektedir. Frederick Streng, “gerçekliğin temel yapısının tezahürü” olan

öyküleri meydana getiren kuşaklardan bahseder. Mircea Eliade, çok eski ibret verici örneklerin merasim ve ayinlerle şimdiye taşındığını söyler. Kitab-ı Mukaddes'in erken döneme ait bazı ayetleri, İsrail'in, Yaratıcı olan Tanrı'yla ilişkisini kutlayan bir törene işaret etmektedir.

Yaratılış düşüncesi;

1. bağımlılık, sonluluk ve mümkünlük duygusu,

2. endişe, güven, şükür ve âlemi ifade etme çabası ve

3. âlemdeki bağıntı, düzen ve güzelliği kabullenme gibi süregelen **beşerî tecrübelerin** bir ifadesi olarak da görülebilir.

Dinî yaratılış düşüncesi, bir lütuf olarak görülen yaşam için minnettarlık duygusu ve endişelerden hareket eder. Teolojik doktrinler, bu tür tecrübeleri belirli bir tarihsel gelenek içerisinde yorumlama girişimleridir. Yaratılışın teolojik anlamı, hem eski veya çağdaş birtakım fiziksel kozmolojilerle birleştirilebilir, hem de herhangi bir kozmolojiyi gerektirmeyebilir.

Bağımsızlık tezini savunanlar, astronomlarla teologların sordukları soruların birbirinden çok farklı olduğunu iddia etmektedirler. Her bir araştırma biçimi seçici ve sınırlıdır. Bilim diliyle din dili, analitik dilci ve antropologların işaret ettikleri gibi, insan yaşamında **farklı fonksiyonlar** icra etmektedir. Bilimin

amacı doğal fenomenler arasındaki yasal ilişkileri anlamak, dinin amacı ise daha geniş bir anlam çatısı altında bir yaşam tarzı sunmaktır.

Ateistlerin savunduğu bilimle din arasındaki çatışmanın bir biçimine göre, erken evrende yaşam ve aklın ortaya çıkışı için uygun şartları sağlayan güçler dengesi tamamen bir tesadüf meselesidir. Kutsal metni harfiyen kabul eden diğer uçtakilere göre ise izafiyet teorisi, Tekvin'deki açıklamalarla Büyük Patlama teorisinin uyuşabileceğini mümkün kılmaktadır.

Bağımsızlık modeli ise, uygun bir yaklaşım olarak mütalaa edebilir. Çünkü o, her iki alanı da birbirinden ayrı ve bağımsız girişimler olarak görmekte ve aralarında her hangi bir çatışma ihtimaline imkan tanımamaktadır. Fakat daha önce de söylediğim gibi, su geçirmez kompartımanlar şeklindeki böyle bir ayrımın bedeli, olumlu ilişki ve tutarlı sentezlerin göz ardı edilmesidir.

Uygulamalar

1. Astronomi, din-bilim-felsefe ilişkisi bakımından "çatışma"nın temel tezi nedir?

Bölüm Özeti

Astronomi, din-bilim-felsefe ilişkisi bakımından "çatışma" ve "bağımsızlık" görüşlerini

13. DİYALOG - ENTEGRASYON

Giriş

Bu hafta, Astronomi ve Yaratılış üst başlığı altında “Diyalog” ve “Entegrasyon” konolarını ele alacağız. Bu iki konu ile birlikte, Astronomi konusu çerçevesinde yapılan tartışmaları ve görüşleri tamamlamış olacağız.

13.1. Diyalog

Diyalog savunucuları, bilimin, kendi başına yanıtlayamadığı sınır-sorularınını ve varsayımlarının bulunduğunu iddia etmektedir. Bu düşünürlere göre dinî gelenekler, bilimin bütünlüğünü bozmadan bu tür sorulara mümkün yanıtlar verebilir. Disiplinler arasında böyle bir ayrımın yapılmış olmasına karşın, entelektüel bir diyalogdan da söz edilebilir. Diyalogun kozmolojiden kaynaklanan iki konusu, evrenin anlaşılabilirliği ve mümkünlüğüdür.

13.1.1. Evrenin Anlaşılabilirliği

Çağdaş fizikçi ve astronomlar, bütüncül bir teori peşindedirler. Bütüncül bir teori arayışı, kısmen evrenin düzenli, basit ve **rasyonel olarak anlaşılabilir** olduğu

inancı tarafından motive edilmektedir. Tabii ki bilim adamları, deneysel kanıtlara karşı teorilerini yoklamak zorundalar, fakat onlar, geçerli bir genel teorinin kavramsal açıdan basit ve estetik açıdan da güzel olacağına inanıyorlar. Einstein'a göre, âlem hakkında tek anlaşılmaz şey, onun anlaşılabilir olduğunu söylemektir.

Evrenin bütüncül ve anlaşılabilir olduğu inancı, tarihsel açıdan hem Yunanlılarda hem de Kitab-ı Mukaddes'te mevcuttur. Yunanlılar ve daha sonra da Romalı Stoacılar, evreni tekil bir sistem olarak görüyorlardı. Yunanlı filozofların aklın gücüne olan güvenleri sarsılmazdı ve bu yüzden de matematik ve geometride önemli ilerleme kaydetmeleri şaşırtıcı değildir. Tarihçilerin, kutsal metnin yaratılış doktrininin, **rasyonellik** ve **mümkünlük** ilkelerini birleştirmek suretiyle deneysel bilimin ortaya çıkmasına özel bir katkıda bulunduğu yönündeki iddialarım birinci bölümde gördük. Eğer Tanrı akıllıysa, âlem düzenlidir; fakat eğer Tanrı aynı zamanda da özgürse, âlem, şu anda sahip olduğu belirli düzene sahip olmak zorunda değildir. Öyleyse âlemdeki düzen, Yunanlıların yapmaya çalıştıkları gibi zorunlu bir ilke vasıtasından ziyade gözlemlemek suretiyle anlaşılabilir. Kilise babalarına göre Tanrı, maddeye varlık-öncesi ebedî biçimler yüklemek yerine, maddede olduğu gibi biçimi de iradî olarak yoktan **(ex nihilo)** yaratır.

Thomas Torrance, **"mümkün düzen"** konusu üzerine epey yazı yazmıştır. O, Tanrı'nın yaratma özgürlüğünü, bir iradî seçim fiili olarak vurgulamaktadır. Sadece Tanrı sınırsızca özgürdür, âlemin varlığı ve düzeniyse, olmaya da bileceği için mümkündür. Ayrıca, âlem farklı bir şekilde de düzenlenmiş olabilirdi. Âlemin düzenini mantıkla değil, yalnızca gözlemle keşfedebiliriz. Dahası, âlem kendisinde araştırılabilir, çünkü aşkın Tanrı'dan farklı olarak, yaratılmış olması bakımından kendi bağımsız gerçekliğine ulaşabilir. Teologlar tarafından âlemin nihaî olarak Tanrı'ya bağımlı olduğu iddia edilmesine rağmen bilim, âlemi Tanrı'dan bağımsız olarak ele alabilir.

Diğer taraftan Albert Einstein, herhangi bir mümkünlüğü, bilimde merkezî bir yeri haiz olan âlemin rasyonelliği inancına bir tehdit olarak görmüştür. "Dinî duyguya benzer biçimde, bir âlemin rasyonelliği veya anlaşılabilirliği inancı, üst

bir düzene ilişkin tüm bilimsel çalışmaların ötesinde yer alır.” O “kozmik bir dinî duygu” ve “âlemin rasyonelliği ile ilgili derin bir iman”dan bahsediyordu. Keyfî olarak olayların akışına müdahale eden kişisel bir Tanrı görüşünü reddeden Einstein, kendiliğinden düzenli olan yapıyla Tanrı’yı özdeşleş¬tiren bir tür panteizmi kabul etmiştir. Tanrı’ya inanıyor musunuz diye sorulduğunda, şöyle cevap vermiştir: “Ben, kendisini varlığın düzenli harmonisinde açığa vuran Spinoza’nın Tanrı’sına inanıyorum.” Einstein, rasyonelliği düzenlilik ve determinizme bir tutmuştur; o, temel determinist mekânizmaların bulunduğunda terk edilecek olan kuantum teorisi belirsizliklerinin, yalnızca insanın geçici cehaletini yansıttığı düşüncesinden hiç vazgeçmedi. O, esasen olayların zorunluluğuyla ilgilenmiş, fakat fizik yasalarının da mantıksal açıdan zo¬runlu olduğunu düşünmüştür.

The Moment of Creation (Yaratılış Anı) adlı eserinde fizikçi James Trefil, kozmolojideki bütüncül yasalar arayışını tasvir etmektedir. Sonuç kısmında şöyle yazıyor:

Fakat bu yasaları kim yarattı? Mantık kurallarını kim koydu? Sınırları ne kadar geriye götürülse götürülsün, hem dinî inanç hem de fiziksel âlemin dinî yorumlamalarının bir yolu bulunacaktır. Ben, evreni yorucu bir biçimde parça parça yaratan modası geçmiş Tanrı’yla ilgilenmektense, olağanüstü evrenimizin varlığını zorunlu kılan fizik yasalarını planlayacak kadar akıllı olan bir Tanrı kavramını daha uygun buluyorum.

John Polkinghorne, âlemin anlaşılabilirliğini teistik bir bağlamda tartışmaktadır. Ona göre, fiziksel âlemi anlamanın yolu, insan akimın icadı olan matematikten geçer. Âlem ancak zihnin bir ürünü ise zihnimizdeki rasyonellikle âlemdeki rasyonellik arasında uygunluk bek-lenebilir. Tanrı, zihnimizde ve âlemde bulunan r **asyonelliğin ortak zeminidir.** Düzenlilik, Tanrı’nm sadakati olarak anlaşılabilir; fakat bu durum, tesadüfe önemli bir rol düştüğünü inkâr etmez. Polkinghorne, erken Hristiyanlığın -daha önce gördüğümüz gibi Yunanlıların rasyonel bir düzenleyici ilkesi görüşüyle Yahudilerin etkin Tanrısal Söz görüşünün birleşmesinden oluşan- **logos** kavramının peşindedir. O, bilim

adamının varsaydığı anlaşılabilirliğin teist tarafından açıklanabileceğini iddia etmektedir.

13.1.2. Evrenin Mümkünlüğü

Modern kozmoloji, evreni tanımlayan mümkünlüğün dört çeşidi¬ni belirlemiştir.

1. **Mümkün Varlık.** Varlık niçin vardır? Bu, teologların en çok ilgilendiği sorudur ve bu soru, yukarıda işaret edildiği gibi, yoktan (**ex nihilo**) yaratılışın dini anlamına uygundur. Bir bütün olarak evrenin varlığı, zaman açısından sonlu veya sonsuz olduğu belirlenmeden kendi kendisini açıklayamaz. Büyük Patlama'nın mutlak bir başlangıç ve tekil bir olay olduğunu daha yeni öğreniyoruz, fakat eğer bilim adamları, devirsel bir evren veya sonsuz zamana ilişkin yeni kanıtlar bulmuş olsalardı bile varlığın mümkünlüğü hâlâ geçerli olurdu. Belirli bilimsel kozmolojilerin ayrıntıları, âlemin mümkünlüğü ile ilgisizdir. Eğer bir teori tek bir mümkün evrenin var olduğunu göstermiş olsaydı bile, evren yine tek mümkün olarak kalacaktı; teorideki hiçbir şey evrenin gerçekten varolduğu veya teorinin geçerli olduğu bilgisini sağlamaz. Stephen Hawking şöyle diyor:

   Eğer bir tek mümkün bütüncül teori varsa, bu sadece bir takım kural ve denklemlerden ibarettir. Denklemlerin içine ateş üfleyen ve onlara tasvir edecekleri bir evren sağlayan şey nedir? Ma¬tematiksel bir model kuran bilimin genel yaklaşımı, modelin tas¬vir etmesi için, neden bir evrenin varolması gerektiğine ilişkin soruları yanıtlayamaz.

2. **Mümkün Sınır Koşulları.** Geçmiş zamanın sonlu olduğu ortaya çıkarsa, bu durumda bilimin ulaşamayacağı bir tuhaflık söz konusu olur. Böyle bir başlangıç, temel sorunları olmasa bile, kilise babaları tarafından klasik **ex nihilo** doktrini çerçevesinde ileri sürülmüştür. Aquinas'ın dediği gibi, böyle bir başlangıç Tanrı'ya bağımlılığın etkileyici bir örneğini sunabilir. Diğer taraftan, eğer zamanın sonsuz olduğu ortaya çıkarsa, hâlâ mümkün sınır koşullarına sahip olabiliriz; geriye doğru gittikçe, açıklanamaz bir veri olarak ele almamız gereken bir durum veya konumla uğraşmak zorunda kalacağız.

3. **Mümkün Yasalar.** Kozmoloji yasalarının birçoğu keyfî olarak görüldüğü sürece, bunlardan bazıları daha temel teorilerin zorunlu tazammunları olmaktan çıkar. Eğer birleşik bir teori bulunursa, bu teorinin kendisi de mümkün olacak ve argüman sadece bir aşama geri gidecektir. Bundan başka, yaşanıın üst seviyelerine uygulanabilen bazı yasalar, fizik yasalarından çıkarılamaz. Sonraki bölümlerde, yaşam ve bilincin, fizik yasalarını ihlâl etmeseler dahi bu yasalarla açıklanamayacağını göstereceğim. Fizikteki bir birleşik teoriyi 'her şeyin teorisi' olarak görmek yanıltıcıdır; çünkü bu birlik, âlemdeki tüm olayların farklılık ve özelliklerini ve en küçüğünden başlayarak daha bileşik oluşum seviyelerini dışarıda bıra¬kan son derece yüksek bir soyutlamayla ele edilebilir. Birleşik bir teoriden, Shakespeare, Beethoven veya Newton hakkında olmasa da, mesela bir amip hakkında daha fazla bilgi vermesini bekleriz.

4. **Mümkün Olaylar.** Bir sonraki bölümde, kuantum fiziğindeki belirsizliğin âlemdeki zorunsuzluğu yansıttığını ve sadece bilgimizin sınırlanması olmadığını göstereceğim. Evren, gerçek yeniliğin ortaya çıktığı eşsiz ve geri döndürülemez bir olaylar silsilesidir. Evrene ilişkin açıklamalarımız, genel yasalardan ziyade tarihsel bir biçimde ortaya konulmalıdır. Evrimsel tarihi etkilemiş olan değişimler, gen birleşmeleri ve çevre koşullarında da benzer bir müm¬künlükle karşılaşacağız.

Tabii ki bugün pek çok bilim adamı, kendisini tamamen bilimsel sorularla sınırlamaya çalışmakta veya açıkça materyalist bir felsefe kabul edebilmektedir. Kozmoloji üzerine daha fazla düşündükçe, benim sınır-soruları olarak adlandırdığım konunun önemi ortaya çıkıyor. Kişisel düzeyde çoğu zaman astronomlar, tecrübe, dil ve düşüncemizin sınırları içinde ortaya çıkan fenomenler ve Büyük Patlama'da salıverilmiş güce karşı bir gizem ve haşyet duygusu ifade ederler. Kozmoloji, zaman ve mekân, yasa ve tesadüf, zorunluluk ve mümkünlüğe iliş¬kin varsayımlarımızın gözden geçirilmesini teşvik etmektedir. Ve en önemlisi, evrenin anlaşılabilirliği, bilimin ortaya çıkardığı ve fakat yanıtlayamadığı soruları göstermektedir.

13.2. Entegrasyon

Entegrasyon tezini savunanlar, belirli dinî inançlarla belirli bilimsel teoriler arasında, Diyalog taraftarlarının savunduğundan daha yakın bir bağıntı arayışı içindedirler. Antropik İlke, kozmolojiden hareket eden doğal teolojinin yeni bir versiyonu olarak yorumlanabilir. Burada doğa teolojisi, dinî topluluğun temel inançlarını ifade eden fakat genel kozmolojiye göre yapılan teolojik düzenlemeleri birleştiren Yaratıcı bir Tanrı modeli tarafından temsil edilmektedir.

13.2.1. Düzen: Antropik İlke

Yeni kozmolojik teorilerin çarpıcı bir özelliği, fiziksel sabitelerdeki en küçük bir değişimin bile evreni yaşanılamaz kılabileceğidir. Bizim evrenimiz, Einstein'ın denklemleriyle uyuşan pek çok mümkün evren arasında, organik yaşama benzer herhangi bir varlığı mümkün kılan keyfî parametrelerin bulunduğu birkaç evrenden birisidir. Birçok kozmolog, yaşam imkânının, bildiğimiz gibi birkaç temel sabitenin değerine bağlı olduğuna ve önemli ölçüde bu sabitelere karşı duyarlı olduğuna işaret etmektedir. İyi ayarlanmış bu fenomenlerden bazıları şunlardır:

1. **Genişleme Oranı.** Stephen Hawking şöyle der: "Büyük Patlama'dan bir saniye sonraki genişleme hızı, yalnızca yüz milyarda bir oranında az olsaydı bile, evren daha şimdiki ölçüsüne erişmeden çökmüş olurdu." Diğer taraftan, eğer genişleme hızı milyonda bir büyük olsaydı, evren, yıldız ve gezegenlerin oluşmasından daha hızlı genişlemiş olurdu. Genişleme oranının kendisi, ilk patlayıcı enerji, evrenin kütlesi ve çekim gücünün şiddeti gibi birçok etkene bağlıdır. Evrenin çok hassas dengeler üzerine kurulu olduğu görülmektedir.

2. **Elementlerin Oluşumu** . Eğer güçlü çekirdek gücü biraz daha zayıf olsaydı, evrende sadece hidrojene sahip olurduk. Eğer bu güç biraz daha güçlü olsaydı, bütün hidrojen helyuma dönüşürdü. Her iki durumda da durağan yıldızlar ve su gibi bileşimler oluşamazdı. Aynı şekilde, karbonun oluşması için yeterli olan sadece çekirdek gücüdür; eğer bu güç biraz daha güçlü olsaydı karbon

bütünüyle oksijene dönüşürdü. Bildiğimiz gibi karbon elementi, organik yaşamın sonraki gelişimi için çok önemli birçok özelliğe sahiptir.

3. **Parçacık/Karşıparçacık Oranı.** Erken evrendeki her bir milyar karşıproton için bir milyar artı bir proton vardı. Bir milyar çift, bir tek proton kalıncaya dek radyasyon üretmek için birbirini yok etmiştir. Daha çok veya daha az bir sayıda hayatta kalanlar maddî dünyamızı imkânsız kılabilirdi. Eğer fizik yasaları, parçacık ve karşıparçacık arasında simetrikse, neden burada küçük bir asimetri vardır?

Birçok birbirinden bağımsız görünen özelliğin eşzamanlı olarak birlikte ortaya çıkmasının çok inanılmaz olduğu görülmektedir. Evreni akıllı yaşam için iyi-ayarlanmış olarak düşünme, bazı kozmologların **Antropik İlke** 'yi formüle etmelerine neden olmuştur: Gözlemlenen şeyin, gözlemci olarak bulunmamız için gereken şartlarla sınırlı olması gerekir. Bu ilke, bilimde gözlemcinin önemine dikkat çekmekte, fakat gözlemcilerin bulunmasının her hangi bir nedensel açıklamasını kendi başına sağlamamaktadır. Bununla birlikte, bu güzel ayarlanmış olma bir düzenleyicinin, belki de bilinçli yaşamda ilgisi bulunan bir Tanrı'nm varlığının bir argümanı olarak kabul edilebilir.

Bazı fizikçiler, erken evrende **düzen delilini** kabul ederler. Meselâ, Stephen Hawking şöyle der: "Bizimki gibi bir evrenin Büyük Patlama gibi bir şeyden çıkmış olması ihtimali çok zayıftır. Burada açıkça dinî imaların bulunduğunu düşünüyorum." Freeman Dyson, "Düzen Argümanı" başlıklı bir bölümde, "evreni yaşanılabilir kılan sayısal rastlantıların üst üste denk gelmesiyle" ilgili birtakım örnekler vererek şu sonuca varır: "Evreni ve yapısının ayrıntılarını araştırdıkça, evrenin, bizim geliyor olduğumuzu bilmesi gerektiğine dair daha fazla delil buluyorum."

Birçok birbirinden bağımsız görünen özelliğin eşzamanlı olarak birlikte ortaya çıkmasının çok inanılmaz olduğu görülmektedir. Evreni akıllı yaşam için iyi-ayarlanmış olarak düşünme, bazı kozmologların **Antropik İlke** 'yi formüle

etmelerine neden olmuştur: Gözlemlenen şeyin, gözlemci olarak bulunmamız için gereken şartlarla sınırlı olması gerekir. Bu ilke, bilimde gözlemcinin önemine dikkat çekmekte, fakat gözlemcilerin bulunmasının herhangi bir nedensel açıklamasını kendi başına sağlamamaktadır. Bununla birlikte, bu güzel-ayarlanmış olma bir düzenleyicinin, belki de bilinçli yaşamda ilgisi bulunan bir Tanrı'nm varlığının bir argümanı olarak kabul edilebilir.

Bazı fizikçiler, erken evrende *düzen delilini* kabul ederler. Meselâ, Stephen Hawking şöyle der: "Bizimki gibi bir evrenin Büyük Patlama gibi bir şeyden çıkmış olması ihtimali çok zayıftır. Burada açıkça dinî imaların bulunduğunu düşünüyorum." Freeman Dyson, "Düzen Argümanı" başlıklı bir bölümde, "evreni yaşanılabilir kılan sayısal rastlantıların üst üste denk gelmesiyle" ilgili birtakım örnekler vererek şu sonuca varır: "Evreni ve yapısının ayrıntılarını araştırdıkça, evrenin, bizim geliyor olduğumuzu bilmesi gerektiğine dair daha fazla delil buluyorum."

Kısacası, eğer tesadüf ve zorunluluk 'düzen'in mümkün alternatifleriyse, Antropik İlke, bir zamanlar doğal teolojide de aranan Tanrı'nın varlığının nihaî bir argümanını sunmamaktadır. Fakat bu ilke, Tanrı inancının farklı zeminlerde arandığı **bir doğa teolojisi** ile tamamen uyuşmaktadır. Fiziksel sabitelerin güzel-ayarlanmış olması, yaşam ve bilincin ancak akıllı ve amaçlı bir Tanrı'nın amaçları arasında bulunursa beklenebilir.

13.2.2. Yaratıcı Olarak Tanrı Modelleri

Hristiyan toplumunda Tanrı inancı, öncelikli olarak İsrail'le İsa arasındaki anlaşmadan doğan kurtuluşun tarihsel tanıklığına ve bağışlanma ve arınmanın bireysel tecrübesine dayanmaktadır. Yaratılış doktrini, kurtuluş düşüncesinin doğal âleme kadar genişletilmesini temsil etmektedir. Bu doktrinin aynı zamanda, endişe duygusu, Tanrı'ya bağımlılık, yaşamı bir lütuf olarak görme ve âlemdeki düzen ve yeniliğin kabulünü de ifade ettiğini daha önce söyledik. Bağımsızlık tezinin savunucularının söylediği gibi, bu inançlar, eski veya yeni

ol¬sun herhangi bir belirli kozmolojik teoriyi gerektirmemektedir. Bununla birlikte, aralarında hem kesişme noktalan hem de geleneksel inançların yeniden formüle edilme ihtiyacının duyulabileceği potansiyel çatışma alanları bulunmaktadır.

Bana göre, hem bilim hem de dinde gözlemlenemez varlıklar hakkında konuşurken **hayalî modeller** kullanmalıyız. Bazen bir modelden daha fazlasına ihtiyaç duyarız - meselâ, bir elektronun dalga ve parçacık modelleri veya kişisel ve kişisel olmayan Tanrı modelleri. Modeller, bilimsel teori ve teolojik doktrinlerde kavramsal açıdan inceden inceye ele alınmalı ve bu teori ve doktrinler, bir (bilimsel veya dindar) topluluğun tecrübesine karşı denenmelidir. Deneme süreci, bilimsel açıdan özellikle gereklidir; fakat teolojik inançlar, gerçekten de zamanın akışı içerisinde yeniden formüle edilebilir. Her iki alandaki modeller, benzer durumlardan çıkarılan metafor ve analojiler temelinde oluşur.

13.2.3. İnsanlığın Önemi

Copernic ve Galileo'ya karşı gelinmesinin asıl nedeni, daha son zamanlara kadar evrenin merkezi olarak görülen gezegenimizin, onların kozmolojilerinde yalnızca güneşin etrafında dönen birkaç gezegenden biri hâline gelmesiydi. Darwin, kozmik şemada merkezî bir yere sahip olan insanlığın değerini indirmeye devam etti ve insan yaşamının önemine ilişkin kutsal metnin anlayışına meydan okudu. Çağdaş kozmoloji, insanlığın değeri konusunda neler söyleyebilir? Bu konuda çağdaş kozmolojiyle kutsal metnin söyledikleri uzlaştırılabilir mi?

1. **Zaman ve Mekânın Enginliği.** İnsanlığın, zaman-mekân boşluğu arasında önemsiz bir yere haiz olduğu söylenebilir. Fakat bugün bu enginliklerin ilgisiz olmadığı görülmektedir. Şimdi, yıldızlar arasında elementlerin "pişmesi"nin ve daha sonra da yıldız ve gezegenlerin ikinci bir kuşağının oluşması için serpilmesinin, bunu da yaşam ve bilinç evriminin izlemesinin on beş milyar yıl aldığını artık biliyoruz. Uzun zaman önce, neredeyse on beş milyar ışık yılı önce genişlemeye

başlayan evren, çok büyük bir evren olmalıdır. Fakat Teilhard de Chardin'in işaret ettiği gibi, evrenin önemini kütle ve süreyle değil, fakat karmaşıklık ve bilinç gibi kriterlerle ölçmeliyiz. Bu büyük karmaşıklık, atomsal veya galaksi boyutlarında değil, ölçüler arasındadır. İnsan beyninde trilyonlarca nöron vardır; bunları birleştirmenin mümkün yolları ise, evrende bulunan atomların sayısından daha büyüktür. Üst bir oluşum seviyesi ve büyük bir tecrübe zenginliği, binlerce yaşamsız galaksilerde değil, insanoğlunda meydana gelmektedir. Sonuçta, bu kozmik enginliği anlayan da yine insandır.

2. **Karşılıklı Bağımlılık.** Kozmoloji, aralarındaki karşılıklı bağımlığı göstererek evrimsel biyoloji, moleküler biyoloji ve ekolojiyi birleştirir. Biz, süregiden bir varlıklar topluluğunun parçasıyız; biz, geçmiş ve şimdideki tüm varlıklarla akrabayız. Astrofizik sayesinde, varlığımızı fiziksel olayların ortak bir mirasına borçlu olduğumuzu biliyoruz. El ve beynimizdeki kimyasal elementler, yıldızlar demirhanesinde dövülmüştür. Evren, bir parçanın tamamıdır. Evren, çok-katmanlıdır; her bir yeni üst seviye, geçmişten gelen bir alt seviye üzerine kuruludur. İnsanlık, bildiğimiz en gelişmiş bir yaşam biçimidir, fakat aynı zamanda da daha geniş bir zaman ve mekân sürecinin bir parçasıdır. Bu yeni görüş insanlığın doğadan tamamen ayrı olduğu yönündeki iddiaları zayıflatabilir, fakat kesinlikle insan yaşamını önemsiz kılmaktadır.

3. **Diğer Gezegenlerde Yaşam.** Gezegenlerin sayısı o kadar çok ki, eğer bunların ek küçük bir bölümü bile yaşanılabilir olsaydı pek çok yıldız sisteminde yaşam mümkün olurdu. 1999'da Hubble teleskopuyla yapılan gözlemlerde, diğer yıldızlarla ilgili bir gezegenden daha çok kanıt bulundu. Dünya ötesi akıl, *Yıldız Yolculuğu* 'ndan (Star Trek) *Temas* 'a (Contact) kadar birçok bilimkurgu filmine konu olmuştur. Daha gelişmiş medeniyetlerde yaşayan bizden üstün varlıkların imkânı, daha çok, insanın onuru için bir tehlikedir. Aynı zamanda bu, Tanrı'nın İsa'da açığa vurulmasına ilişkin daha özel iddiaları da sorgulamaktadır. Burada hemen, gezegenimizde *logos* 'un, yani ebedî Söz'ün bulunması, onun İsa'da ifade edilmesiyle sınırlı değildir şeklinde bir cevap verilebilir. Eğer bu Söz evrendeki sürekli yaratılışta etkinse, bulunduğu ortamdaki yaşam biçimlerine uygun şekilde, kurtuluş gücü olarak zaman ve mekânın diğer noktalarında da kendisini açığa vurabilir. Tanrı tasavvurlarımız, yaratılış ve kurtuluşun kozmik ölçeğine uygun olmak zorundadır.

4. **Tesadüf ve Amaç** . Geleneksel olarak, Tanrı'nın evrendeki amacı düzenle özdeşleştirilmiştir. Tanrı'nm egemenliği üzerine yapılan vurgu, tüm şeylerin ayrıntılarına kadar uyumlu olarak ortaya çıktığı düşünülen İlâhî bir determinizme neden olmuştur; herhangi bir tesadüf, Tanrı'nm bütüncül kontrolü için bir tehdit olarak görülmüştür. Bu yüzden, bazı bilim adamı ve felsefecilerin, teizmi reddetmelerine neden olan tesadüften bu kadar etkilenmiş olmaları şaşırtıcı değildir. Bu bilginler, yaşamı tesadüfün bir ürünü olarak görür ve tesadüfle teizmin uzlaşamaz olduğunu düşünürler. Düzenin uygun karşılığı şükür ve minnettarlık iken, salt tesadüfün karşılığı yalnızlık ve kozmik bir yabancılaşma duygusudur.

Mümkün bir cevap, gerçekte Tanrı'nın, bize tesadüfi olarak görünen bütün olayları -ister kuantum belirsizlikleri, evrimsel değişimler isterse de beşer tarihindeki olaylar olsun- kontrol ettiğini söylemektir. Bu cevap, bilimin erişemediği ince bir seviyede İlâhî determinizme imkân tanıyabilir. Fakat dördüncü bölümde, gerçek tesadüfün varlığının teizmle çatışmadığını göstereceğim. Biz, yaşamı ortaya çıkaran bütüncül süreçte düzenle beraber, yine aynı sürecin sahip olduğu olası ve belirleyici özelliklerin herhangi bir birleşimini de görebiliriz. Doğal yasalar ve tesadüf, eşit ölçüde Tanrısal amaçların araçları olabilir. Önceden belirlenmiş kesin bir tasarı olmaksızın da bir amaç olabilir.

Kitab-ı Mukaddes'in birçok yerinde, **Yaratıcı olarak Tanrı modellerinden** bahsedilmektedir. Tekvin'de Tanrı, kaosa düzen veren amaçlı bir düzenleyicidir. Tanrı'nın emri güçlü, İlâhî Söz de etkilidir. Kutsal metnin diğer tasvirlerinde Tanrı, nesneye biçim veren bir çömlekçi (Yeremya 18:6, İşaya 64:8) veya bir yapının temellerini koyan mimar (Eyub 38:4) olarak resmedilmiştir. Tanrı, evreni tasarlanmış amaçlara göre yöneten Efendi ve Krap'dır. Âlem, Tanrısal Söz'ün bir açılımı ve anlam ileten İlâhî Hikmet'in bir ifadesidir. Yeni Ahit'te Tanrı, Söz aracılığıyla yaratır (Yuhanna 1); daha önce gördüğümüz gibi bu terim, Yahudilerin âlemde etkin olan Tanrısal Söz kavramıyla Yunanlıların rasyonel ilke şeklindeki Söz *(logos)* kavramını bir araya getirmektedir. Yaratılışın amacı, tecessüm etmiş Söz olan İsa'da açığa vurulmuştur. Burada, Tanrı-âlem ilişkisine son derece hayalî bir açıdan bakan kısmî ve sınırlı benzetmelerden ibaret çok zengin bir model farklılığı söz konusudur.

Çömlekçi ve sanatkâr benzetmeleri, tamamlanmış bir süreci, yani durağan bir sonucu varsaymaktadır. Bu benzetmeler, süregiden, dinamik ve evrimsel süreç üzerine düşünürken daha az yararlı olur gibi gözükmektedir. Bahçıvan olarak Tanrı tasavvuru, kutsal metinde na-diren görülmesine (meselâ, Tekvin 2:8) rağmen daha ikna edicidir; belki de bu nadirliğin nedeni, İsrailoğulları'nın kendilerini çevredeki kültürlerin doğa tanrılarından uzak tutma istekleriydi. Kral ve Yönetici şeklindeki Tanrı benzetmeleri, Orta Çağ ve Kalvinci düşüncede önemli bir yer işgal etmiştir. Fakat daha sonra göreceğimiz gibi, Orta Çağ'da önemli olan mutlak kudret ve kader doktrinleri, doğaya ilişkin çağdaş bilimsel görüşlerle uzlaşmakta zorluk çekmektedir.

Kitab-ı Mukaddes'te 'baba' modeli, Tanrı-birey ilişkisi için kullanılmıştır. Ana olarak Tanrı, ataerkil bir toplumda az rastlanır bir tasavvur biçimi olsa da bazen görülmektedir (İşaya 49:15 ve 66:13). Genellikle ebeveyn benzetmesi, döllenme ve doğumdan ziyade büyü¬mekte olan bir çocuğu terbiye eden ebeveyn örneğinden çıkarılmıştır. Bu, Tanrı-âlem ilişkisinin belirli bir özel biçimi olarak görülebilir; çünkü akıllı ebeveynler, bir taraftan cesaret ve sevgi duygusunu aşılarken, diğer taraftan da giderek artan bir bağımsızlığa imkân tanımaktadırlar. Böyle bir tasavvur biçimi, monarşik bir "eril" özellikteki mutlak kudret ve egemenlik modellerinin aksine, kültürümüzün eril ve dişil olarak algıladığı şeyler arasında denge sağlayabilir.

Kutsal metnin Ruh şeklindeki Tanrı modelinin ise daha yararlı olduğunu düşünüyorum. Tekvin'in ilk ayetlerinde, Tanrı'nın Ruhu suyun yüzü üzerinde hareket eder. Ruh, bitki ve hayvanların -şimdiki zamanda ifade edilen- sürekli yaratılışında etkindir: "Ruhunu gönderirsin, yaratılırlar" (Mezmurlar 104:30). Aynı zamanda Ruh, dindar toplulukta ve peygamberlere ilham edilmesinde Tanrı'nın faaliyetini temsil etmiş ve vaftiz sırasında İsa'ya, Yortu günü ise havarilerine inmiştir. Böyle bir Ruh telâkkisi, Yaratıcı ve Kurtarıcı olan Tanrı'nın faaliyetiyle birleşmektedir.

Diyalog savunucuları, bilimin, kendi başına yanıtlayamadığı sınır-sorularınını ve varsayımlarının bulunduğunu iddia etmektedir. Bu düşünürlere göre dinî gelenekler, bilimin bütünlüğünü bozmadan bu tür sorulara mümkün yanıtlar verebilir. Disiplinler arasında böyle bir ayrımın yapılmış olmasına karşın, entelektüel bir diyalogdan da söz edilebilir. Diyalogun kozmolojiden kaynaklanan iki konusu, evrenin anlaşılabilirliği ve mümkünlüğüdür.

Entegrasyon tezini savunanlar, belirli dinî inançlarla belirli bilimsel teoriler arasında, Diyalog taraftarlarının savunduğundan daha yakın bir bağıntı arayışı içindedirler. Antropik İlke, kozmolojiden hareket eden doğal teolojinin yeni bir versiyonu olarak yorumlanabilir. Burada doğa teolojisi, dinî topluluğun temel inançlarını ifade eden fakat genel kozmolojiye göre yapılan teolojik düzenlemeleri birleştiren Yaratıcı bir Tanrı modeli tarafından temsil edilmektedir.

Uygulamalar

1. Astronomi, din-bilim-felsefe ilişkisi bakımından “diyalog”un temel tezi nedir?

Bölüm Özeti

Bu bölümde astronomi, din-bilim-felsefe ilişkisi bakımından “diyalog” ve “entegrasyon” görüşlerini öğrendik.

14. TANRI VE DOĞA

Giriş

Şimdiye kadar astronomi ve fizikten biyoloji, genetik ve sinir bilime kadar belirli bilimlerin birtakım teolojik yaklaşımlarına göz attık. Bu son bölümde, Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili genişçe bir soru soracağız: Yasalara bağlı bir doğal süreçler âleminde Tanrı nasıl hareket edebilir?

Klasik mutlak İlâhî kudret doktrininde Tanrı, âlemi kendi hikmetiyle yönetir. Tüm olaylar tamamen Tanrı'nm irade ve kudretine bağlıdır. Takdir, sadece tüm olayların önceden bilinmesini değil, aynı zamanda belirlenmesini de gerektirir. Hem Orta Çağ Katolikliği hem de Reform dönemi Protestanlığı, Tanrı'nın her zaman ikincil doğal nedenler aracılığıyla faaliyetine ilâveten, birtakım olayların doğrudan nedeni olarak mucizeler yoluyla âleme müdahale ettiğini savunmuşlardır. Bu, doğrudan yapılan tek-taraflı bir ilişki olarak algılanmıştır: Tanrı âlemi etkilemekte, fakat âlem, sonsuz ve değişmez olan Tanrı'yı etkilememektedir.

Orta Çağ düşüncesinde Tanrı'nın mahiyetinden tüm zamansallığın dışlanmasının ana nedeninin Yunan düşüncesi olduğu söylenebilir. Platon, eksik olarak âleme yansıyan, bir ebedî formlar ve sonsuz hakikatler âlemi resmetmiştir; burada yetkin olan değişmez olandır. Aquinas, Tanrı'nın **duygusuz** , yanı âlem tarafından etkilenmediğini ileri sürmüştür. Tanrı, duygu veya duygulanım olmaksızın, sadece bizim için iyi olanı yapmak anlamında sever. Tanrı'nın varlığı, âlemden bağımsız ve ondan hiçbir şey almayan tamamen kendi kendisine ye- terlidir. Eğer Tanrı tüm olayları önceden biliyor ve tüm ayrıntılarına kadar kontrol ediyorsa, bilgisi değişmez olmalıdır; Tanrı'da

herhangi bir sorumluluk unsuru bulunmaz. Ve nihayet, tüm zamanların kendi katında eşzamanlı olarak yayıldığı Tanrı için zaman konusu gerçek değildir. Tüm bunların, İsrail tarihinde ve onun değişim durumlarında duygusal iştiraki söz konusu olan Kitab-ı Mukaddes'in dinamik Tanrı'sıyla çatıştığı söylenebilir.

Mutlak güce sahip yönetici şeklindeki monarşik Tanrı modeline birkaç yönden itiraz edilebilir:

1. **Evrimsel Bir Âlem.** Monarşik modelin hâkim olduğu yüzyıllar boyunca, gerçekliğin statik görünümü revaçta olmuştur. Âlem, temel biçimlerinin değişmez olduğu sabit bir düzen olarak telâkki edilmiştir. Bunun amacı, mutlak bir başlangıcı olan ex nihilo (yoktan) yaratılış idesini güçlendirmekti; kutsal metnin sürekli yaratılış idesi ise fiilen göz ardı edilmiştir. Mukadder bir hiyerarşi içinde alt biçimler üst biçimlere hizmet etmiştir: Tanrı/erkek/kadın/hayvan/bitki. Bu sabit düzen, Tanrı'nın bağımsız gücü ve önceden bilme planıyla birleştirilmiştir. Evrimsel âlem görüşü, bu iddialara meydan okumuştur.

2. **Yasa ve Tesadüf.** Modern bilimin doğuşuyla, doğaya doğa-üstü müdahale fikri giderek şüpheli görünmeye başlamıştır. On sekizinci yüzyılda, Tanrı'nın hikmet ve kudretinin, evrenin sürekli yönetiminde değil, sadece ilk düzeninde bulunduğu söylenmeye başlamıştır. Deizm, Tanrı'nın faaliyetini uzak geçmişe indirgeyerek doğanın yasaya tabi olduğunu kabul etmiştir. Son zamanlarda tesadüf anlayışının, hem kaderi hem de doğal yasa determinizmini sorguladığını daha önce gördük.

3. **İnsan Özgürlüğü** . Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve kader, insanın seçimindeki gerçek alternatiflerin varlığıyla uyuşmaz görünmektedir. Önceden bilmeyle önceden belirleme ayrımı arasında, bu temel zıtlığı halledecek bir incelik bulunmamaktadır. İnsanlığın tamamen otoriter bir Tanrı'nın iradesine teslimiyeti ile, insan sorumluluğu ve olgunluğu arasında da bir gerginlik söz konusudur. Eğer tüm güç Tanrı'nın elindeyse, o zaman insana has olan nedir?

4. **Kötülük ve Istırap.** İyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı niçin kötülük ve ıstıraba müsaade etmelidir? Eğer biz evrimi kabul edersek, ıstırap ve ölümün, Âdem'in günahının sonuçlan olarak görmeyebiliriz. Eğer mutlak güç savunulacak ve her şey Tanrı'nın iradesiyle açıklanacaksa, o zaman kötülükten Tanrı'nın sorumlu olması gerekir. Son dönemlerde birçok teolog, kötülük ve ıstırabın, mutlak kudretin uygulamasından ziyade Tanrı'nın iradesiyle kendini-sınırlamasının bir göstergesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.

5. **Ataerkillik.** Monarşik Tanrı'nm özellikleri, kültürümüz tarafından "dişil" değerlerden (terbiye, sorumluluk, karşılıklı dayanışma ve duyarlılık) ziyade "eril" değerlerle (kudret, kontrol, bağımsızlık, rasyonellik ve duygusuzluk) özdeşleştirilmiştir. Tanrı'nın "erkeksi" niteliklerle özdeşleştirilmesi, ataerkil bir kültürün eğilimlerini yansıtıyor gibi gözükmektedir, zira Tanrı'nın bu modeli toplumda erkek egemenliğini haklı çıkarmak için kullanılmıştır.

6. **Dini Hoşgörüsüzlük.** Tanrı kudretinin ululuğu, dışlayıcı bir vahiy telâkkisini teşvik etmiştir. Bu telâkki, kilise otoritesinin hiyerarşik anlayışıyla beraber, mutlak dinî hakikat iddialarını desteklemek için kullanılmıştır. Bu, siyasî ve askerî güçle birleştiğinde, Tanrı adına yapılan dinî zulme, Haçlı seferlerine, kutsal savaşlara ve sömürgeci emperyalizme götürmüştür. Bu görüşler, bir dinî çoğulculuk ve kitle imha silahlarına sahip dünyada hâlâ tehlikeli olmaya devam etmektedir.

14.1. Çatışma

İlk önce, natüralist bilim adamlarının Tanrı kavramına yönelttikleri birtakım eleştirileri mütalaa edeceğiz. Daha sonra da bazı biçimlerinde geleneksel Tanrı görüşlerinin yadsındığı ama insan hayatında benzer fonksiyonlar icra edebilen

doğal düzenin çeşitli yönlerine tepkilerin dile getirildiği dinî naturalizm tartışılacaktır.

14.1.1. Teizmin Natüralist Eleştirisi

Sigmund Freud, dinî inançların *hüsnü kuruntunun* bir ürünü olduğunu savunmuştur. Bunlar, saldırgan bir dünyada güvenlik arayışı içindeki gerçeklikten kaçınma ve çocukluğa dönüştür. Küçük iken çocuklar babalarına bağımlı olurlar, fakat büyüdükçe babalarının beşerî sınırlamalarını görür ve idealleştirilmiş bir baba tasavvurunun kozmik bir düzeye yansıdığı yeni bir güvenlik arayışı içine girerler. Freud'ün çocukluk tecrübesinin ehemmiyetine olan inancı, bilime dayandığını iddia ettiği natüralist bir felsefeyle birleştirilmiştir. Bilinçsiz ve irrasyonel güçlerin insan hayatındaki etkisiyle ilgili görüşlerine rağmen Freud, insan aklına olan itimadını dile getirmiştir.

Teist bu iddiayı şöyle yanıtlayabilir: Her ne kadar dinler tarihinde güvenlik arayışı ve sorumluluktan kaçınmaya rastlamak mümkünse de, birçok peygamber, aziz ve sıradan insan, kendi inançlarını diğerlerinin refahı için risk alma ve çalışma azminin bir kaynağı olarak görmüşlerdir. Bazı arzularımız gerçekçi, diğerleri ise değildir. Eğer tüm inançlarımız **hüsnü kuruntu** diye reddedilirse, natüralizm kendi temelini çürütmüş olur. Teiste göre, eğer Tanrı kişisel ise, ebeveynin sevgisi Tanrı'nın sevgisi için münasip bir örnek teşkil edebilir. Freud'ün iddiasının bilimsel temeli de sorgulanmıştır; onun hastaları, çoğu ahlâkçı bir kültürde sinirsel bozukluklardan muzdarip olan belirli bir toplumun sınırlı bir kesimini oluşturmaktaydı. Onun natüralizmi bilimsel bir sonuç olarak değil, fakat felsefî bir iddia ola¬rak görülmelidir.

Wilson'a göre din, insanların kendi yaşamlarım daha geniş bir amacın parçası olarak görebilmeleri için kutsal öykülere ihtiyaç duymalarından dolayı geçmişte yararlı fonksiyonlar icra etmiştir. Bugün ise bu ihtiyaçlar, evrimci destanların edebî bir temsiliyle daha iyi şekilde karşılanabilir. "Eğer artık kutsal öyküler dinî bir kozmoloji çerçevesinde anlatılamıyorsa, bunun, evrenin maddî tarihi ve insan

türleri bağlamında yapılması gerekir. Bu eğilim, bir aşağılama yöntemi değildir. Şiirsel olarak anlatılan gerçek evrim destanı, dinî destanlar kadar değerli olabilir. Bilimin keşfettiği maddî gerçeklik, artık tüm dinî kozmolojilerin kapsamından daha ihtişamlı içeriğe sahiptir.”

14.1.2. Dinî Natüralizm

Önceki bazı bölümlerin Çatışma kısımlarında, din-karşıtı natüralistlerle beraber evrimi veya diğer bilimsel teorileri kabul etmeyen teoloji meşrepli tutucu insanlara da yer verdik. Bu bölümde ise, daha az indirgemeci olan ve dine karşı yukarıda gördüğümüz yazarlardan daha çok sempati duyan dinî bir natüralizm savunucularım ele alacağız. Natüralizmin bu versiyonu, Batının dinî kalıtından en azından bazı kavramları almışsa da, çağdaş bilime uydurmak için bunları köklü bir biçimde yeniden formüle etmiştir. Belki de bu yazarlar, yarım yamalak din anlayışlarıyla bilimi entegre etmeye çalıştıkları için dördüncü kate¬gorimizde (Entegrasyon) ele alınmayı arzu ederlerdi. Fakat benim nazarımda onların, yeni yorumlamalar uğruna harcadıkları fikrî çabalara ve kendi görüşleriyle klasik Hristiyanlık arasındaki kopukluklar kadar kısmî bir sürekliliği de göstermelerine rağmen, birçok geleneksel dinî inancı reddettikleri için Çatışma kısmında ele alınmaları gerekir.

Zygon dergisinin kurucusu olan ve uzun yıllar bu derginin editörlüğünü yapan Palph Burhoe, (Wilson’dan farklı olarak) çok da yakın olmayan bireylere karşı duyulan diğerkâmlığın genetik ayıklanmayla açıklanamayacağını savunmuştur. O, genetik yakınlığın ötesinde diğerkâmlığı teşvik eden en büyük gücün din olduğunu iddia etmiştir. Bir toplumu, dinî mit ve merasimlerin aktardığı değerler düzeneği oluşturur. Din, bir topluluğa karşı sadakati, bu topluluğu tehdit edenlere karşı ise düşmanlığı sıkça teşvik etmiştir. Fakat kabile dinleri yerini evrensel dinlere bıraktıkça, sadakat alanı da genişlenmiştir. Yüzyıllar boyunca büyük dünya dinleri, kendi dönemlerinde en iyi şekilde ifade edilen “üstün bir hikmeti” temsil etmişlerdir. Fakat Burhoe’ye göre, dinî inançların güvenilirliklerini sürdürebilmeleri için artık bilimsel delillere dayanmaları

gerekir. Bu bilimsel temel, nükleer çağında ayakta kalmanın gerekleri olan global değerleri teşvik edecektir.

14.2. Bağımsızlık

Bazı yazarlar, Tanrı'nın birincil nedenselliğinin, doğa düzeyindeki ikincil nedenlerden tamamen farklı bir tasarı üzerine olduğu için teolojik ve bilimsel açıklamaların çatışamayacağını iddia ederler. Diğerleri ise, bilim ve teolojinin, gerçekliğin farklı ama tamamlayıcı perspektiflerini ifade eden tamamlayıcı diller olduğunu belirtirler.

14.2.1. Birincil ve İkincil Nedensellik

Thomasçı düşüncenin son yorumlarına göre, ilk neden olarak Tanrı, bilimin araştırdığı ikincil nedenler aracılığıyla hareket etmektedir. Bu iki neden, birbirinden ayrılmaz olsalar da, olayların teolojik ve bilimsel açıklamalarının tamamen birbirinden bağımsız olduğu farklı seviyelerdedirler.

Katolik âlim Etienne Gilson, **bir işçi ve bir alet** modelini ortaya atmıştır. Tanrı'nın ellerinde, ona göre, "yaratıklar, bir işçinin ellerindeki bir alet gibidir." Birisi çıkıp, ağacı kesenin bir balta olduğunu veya balta değilde baltayı kullanan şahıs olduğunu söyleyebilir, her ikisi de aynı sonucu doğurur. Gilson, ikincil nedenlerin gerçekliği üzerinde ısrar eder. Ona göre, doğal nedenlerin, sadece üzerinde Tanrı'nın etkilerinin görüldüğü durumlar olduğunu söylemek bizi yanlış yere götürebilir. Tanrı, nedensel etkiyi yaratıklara verir; Tanrı'yla olduğu kadar birbiriyle de ilişkili olan bu yaratıklar, etkinliğin merkezinde yer alır.

Böylesi bir İlâhî kontrol, tesadüf ve insan özgürlüğünü önleyebilir mi? Tesadüfî olaylar ve insan kararları, sadece yasal nedenler tarafından belirlenmiş değildir. Gilson'a göre, eğer Tanrı sadece şimdiden geleceği hesaplayan olsaydı, bizim yapmış olabileceğimiz gibi, geleceği bilemezdi. Tanrı ebedî olduğu için, basit bir belirli sonuç olarak gelecek kendisi için şimdidir. Zamanın üstünde olması ve değişmez bilgiye sahip olması hasebiyle Tanrı, geleceği doğal nedenlerin belirsiz ürünü olarak değil, fakat sonsuz İlâhî takdirde belirlenmiş olarak bilir. Âlemde bir fiil, meydana gelmeden önce belirsizdir. Fakat Tanrı için "önce" yoktur, tüm fiiller artık meydana gelmiştir.

14.2.2. Tamamlayıcı Diller

Anglo-Amerikan felsefesindeki analitik dilcilik geleneği, **dilin değişik tiplerinin** tamamen farklı fonksiyonlara hizmet ettiğini savunmaktadır. Davranış felsefesi yazılarında, niyetlere dayalı fiillerin açıklanmasının, **nedenlere** dayalı etkilerin açıklanmasından tamamen farklı olduğu iddia edilmektedir. İnsanın bir fiili, bir amaca doğru ilerleyen etkinlikler silsilesidir. Fiilin bütünlüğü, bir hedefi gerçekleştirmeye çalışan niyete dayanır. Bir beden hareketi (meselâ, elimi belirli bir yöne doğru hareket ettirmem gibi), birçok fiili temsil edebilir (mektup atmak, tohum ekmek veya birisine el sallamak gibi). Ya da tersine, bir fiil, bedensel hareketlerin değişik sonuçları aracılığıyla da icra edilebilir. Demek ki bir fiil, bedensel hareketler tarafından değil, fakat amaç veya niyetler tarafından tayin edilebilir.

Niyetlerin çözümlenmesi, **bilimsel yasaların** çözümlenmesini engellemez. Fizyolog, el hareketlerimi açıklamak için amaçlarımı dikkate almaya gerek duymaz. Dahası, niyetler hiçbir zaman doğrudan gözlemlenemez. Hareket denen bir fiil, failin niyetinin bir yorumlamasını ve çoğu zaman belirli bir zamansal aralıklar üzerinde gözlemlemeyi gerektirir; tabii ki bir fiil, yanlış yorumlanabilir veya yanlış tanımlanabilir. Fiillerin failleri, kendi cisimleri aracılığıyla faaliyet gösteren mücessem öznelerdir. Bir fail, görülür bir cisimle etkileşim içinde olan

görünmez bir zihin değil, hareket eden canlı bir cisimdir. Bu yüzden fail, tüm fiilleri aşmakta ve hiçbir zaman herhangi bir fiiller düzeneği içerisinde ifade edilememektedir.

Benzer bir biçimde, kozmik tarihin, **fail olan Tanrı'nın** bir fiili olduğunu söyleyebiliriz. İlâhî niyetlere göndermede bulunma, nedensel sonuçların bilimsel bir açıklamasını dışlamaz. John Compton şöyle der:

Olayların nedensel gelişmesiyle bu olayların Tanrı'nın fiili gibi görülmesini birbirinden ayırabiliriz. Fiziksel âlemin bilimsel çözümlenmesi, fizyologun bedensel hareketlerimi açıklamak için niyetlerime duyduğu ihtiyaç kadar açıklayıcı bir etken olarak Tanrı'ya ihtiyaç duymaz. Tanrı da hareket edebilmek için doğada bir "boşluk" bulmaya, bedensel yapımızdaki benzer bir boşluğa duyduğumuzdan daha fazla ihtiyaç duymaz. Her bir öykü, diğer öyküyle tamamen uyuşsa bile onunla etkileşmeye gerek duymaksızın yeterli bir karakter dağılımına sahiptir. Olup bitenler ise, nesnelerin evriminin natüralist bir süreç olarak görülmesine ilâveten, dinî yaşamda -el hareketimin bireysel yaşamda yorumlandığı gibi- bir fiilin parçası, İlâhî amacın bir ifadesi gibi görülmesi veya yorumlanmasıdır.

14.3. Diyalog

Bazı teolog ve bilim adamları, Tanrı-âlem ilişkisini tasvir etmek için çağdaş bilimin kavramlarını kullanmışlardır. Tanrı, öz-oluşumcu bir sürecin düzenleyicisi veya enformasyon ileticisi olarak görülebilir. Diğer yazarlar, Tanrı'nın kendini-sınırlaması görüşünün bilimsel delil ve Hristiyanî geleneğin bazı yönleriyle uyuştuğunu ileri sürmüşlerdir. Tanrı'nın bu modelinin tüm savunucuları, doğa yasalarını ihlâl eden İlâhî müdahale biçimlerini reddetmektedirler. Bu modellerde Tanrı, bilimsel açıklamalardaki boşlukları doldurmak için kullanılmamıştır; tersine, Tanrı'nın rolünün, doğal

nedenlerinkinden farklı olduğu gö¬rülmektedir. Her halükârda, geçerli bir bilimsel teori, Tanrı-âlem ilişkisinin teolojik bir anlayışı için kavramsal bir paralellik sağlamaktadır.

14.3.1. Kendi Kendini Oluşturan Bir Sürecin Düzenleyicisi Olarak Tanrı

On dokuzuncu yüzyıla kadar, canlı yaratıkların karmaşık oluşu¬mu ve etkin fonksiyonları, akıllı bir düzenleyicinin delili olarak ele alınmıştır. Darwin'den sonra argüman yeniden formüle edildi: Tanrı, nesneleri şimdiki biçimlerinde yaratmamış, fakat tüm canlı biçimlerin oluştuğu evrim sürecini düzenlemiştir. Dördüncü bölümde, moleküllerin yaşama götüren öz-oluşumunun, biyokimyasal benzeşmelerde, moleküler yapılarda, karışık ve hiyerarşik düzen potansiyelinde dikkate değer kurulu düzen gerektirdiğini gösterdim. Moleküller âleminde, karmaşıklık, yaşam ve bilince doğru hareket etme eğilimi vardır.

Düzen, Tanrı'nın zihnindeki, varlık-öncesi ayrıntılı bir tasarı olarak anlaşıldığı takdirde, **tesadüf, düzenin** karşıt-tezi olur. Fakat eğer düzen, bileşiklik, yaşam ve bilincin genel bir yönetimiyle tanımlanırsa, o zaman hem yasa hem de tesadüf düzenin bir parçası olabilir. Düzensizlik, dengesiz termodinamik sistemlerde ve evrimsel tarih değişimlerinde olduğu gibi, bazen yeni düzen biçimlerinin meydana gelmesinin bir şartı olabilir. Zorunlu bir mekânizmanın tüm ayrıntılarını düzenlemiş saatçi Tanrı'yı daha fazla kabul edemeyiz. Bugün artık tek seçenek, âlemi **yasa ve tesadüfün çok-seviyeli yaratıcı bir süreci** olarak düzenleyen Tanrı görüşüne sahip olan gözden geçirilmiş bir deizmdir. Fizikçi Paul Davies, bu yaklaşımı benimsemektedir.

Bu düşünce ekolüne göre, sabırlı bir Tanrı maddeyi değişik ihtimallerle donatmış ve âlemin kendi kendini yaratmasına müsaade etmiştir. Tanrı, insan özgürlüğünü takdir ettiği ve bizim kendimiz olmamıza müsaade ettiği gibi, âlemin bütünlüğünü de takdir etmekte ve kendisi olmasına müsaade etmektedir. İnsan özgürlüğü, âlemin, alt seviyelerde tesadüf, beşerî seviyede ise seçim biçimini alan bazı açıklıklara sahip olmasını gerektirir. Fakat güvenilir seçim aynı

zamanda, kararlarımızın birtakım olası sonuçlara sahip olduğu yasallığı da gerektirir.

14.3.2. Enformasyon İletici Olarak Tanrı

Dördüncü bölümde, enformasyonun, bir sistemin birçok mümkün sonuç veya durumlarından birisi (DNA dayanakları, alfabetik harfler, duyulan sesler veya herhangi birleştirilebilir öğeler) olduğunu belirttik. Enformasyon, diğer sistemlerin seçici davrandığı, meselâ enformasyonun bir yorum bağlamında şifrelendiği, yayımlandığı ve şifresinin çözüldüğü takdirde iletilir. Radyo yayımları, bilgisayar ağları ve biyolojik sistemlerde iki nokta arasındaki enformasyon iletişimi, fiziksel bir giriş ve bir enerji giderini gerektirir. Fakat eğer Tanrı her- yerde ise (alt seviyeler de dâhil), enformasyon iletişimi için enerji gerekmez. Dahası, alternatif ihtimaller arasındaki belirli sonuçların gerçekleşmesi, artık herhangi bir fiziksel giriş veya enerji gideri olmaksızın enformasyon ileten kuantum dünyasında bulunmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, kutsal metindeki İlâhî Söz veya **logos**, enformasyon kavramına benzemektedir. Yunan düşüncesinde **logos** evrensel aklî bir ilke idi, fakat kutsal metindeki kullanımı aynı zamanda yaratıcı güç şeklindeki Yahudi Söz anlayışını da ifade etmiştir. Hem yaratılış hem de kurtuluşta Söz, gerçekten de Tanrı'dan âleme bir enformasyon iletisi olarak düşünülebilir. Mesajın anlamı, genetik enformasyon ve dilde olduğu gibi daha geniş bir yorumlama bağlamında anlaşılmalıdır. Tanrı'nın insanlara Sözü, sorumluluğu zo¬runlu değil, fakat mümkün kıldığı için insan özgürlüğünü korumaktadır. Bana göre ise İlâhî logos, müşahhas bir ilişkiden ayrılamayacağı için, sadece müşahhas olmayan bir mesaj iletişimi değildir.

14.3.3. Tanrı'nın Kendi Kendini Sınırlaması

Klasik İlâhî kudret modeline, ilk önce teologlar, daha sonra da bilim adamı ve felsefeciler tarafından yöneltilen eleştirileri ele alalım. W. H. Vanstone'a göre, gerçek sevgi her zaman **zedelenebilirliği** beraberinde taşır. İnsan yaşamında gerçek olmayan sevgi, ebeveynin çocuklarına titrediği gibi kontrolü hedefler. Gerçek sevgi istikrarsızdır ve reddetme riski taşır. O, tarafsızlıktan ziyade katılmayı gerektirir ve bu da insanı zedelenebilir kılar. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı, güzelliğiyle sevindiği, trajik yönleriyle kederlendiği yaratılıştan etkilenmektedir. Vanstone'a göre, önceden belirlenmiş bir plan veya yazılım söz konusu değildir. Daha ziyade, "gerçekleşmesi sırasında keşfedilen bir vizyon" vardır. Vanstone, uzun bir yaratılış sürecinde kötülüğün kaçınılmaz olduğunu söyler. Tanrı, doğa ve insanlığın tepkisini beklemek zorundadır. Doğa, sadece insanlık dramı için bir sahne değildir; o, sevinç ve kederi hakeden bir sevgi çabasının ürünüdür. Vanstone, antik **kenosis** (Tanrı'nın kendini-smırlaması) fikrini genişletir.

Felsefi teoloji uzmanı Nancey Murphy ve teorik fizikçi George Ellis, birlikte yazdıkları kitaplarında, hem İlâhî hem de beşerî kendini-sınırlamayı kabul eden **bir kenosis teolojisini** savunmuşlardır. Onlara göre, Isa'nın yaşam ve ölümündeki kendini-feda etme aşkı, Tanrı'nm doğasının bir açığa vuruşudur ve bu da aynı zamanda günümüz Hristiyan'ı için ahlâkî normlar sağlamaktadır. "Kenotik bir Tanrı'nın tam karşılığı, tüm yaratıklarla Tanrı arasındaki kenotik bir ilişkidir." Tanrı, ahlâkî failler olarak özgürce karşılıkta bulunmamızı hedeflemekte ve bizi itaate zorlamamaktadır. Yine, Tanrı yaratılmış düzenin bütünlüğüne saygı göstermekte ve zorlayıcı müdahalelerde bulunmamaktadır.

14.4. Entegrasyon

Diyalogla Entegrasyonu birbirinden ayıracak açık bir çizgi yoktur, fakat aşağıda göreceğimiz yazarlar, bilimle teolojinin daha sistematik bir sentezini aramakta ve buna ulaşmak amacıyla klasik teolojik doktrinler için çok uzak olan yeniden düzenlemeleri kabullenme konusunda isteklidirler. Bu yazarlar, belirsizliklerin

belirleyicisi ve yukarıdan aşağıya neden olarak Tanrı modellerini önerirler. Son olarak, süreç felsefesinin bilimsel ve dinî düşünceyi entegre edecek tutarlı bir metafizik sunduğu yönündeki iddialara bakacağız.

14.4.1. Belirsizliklerin Belirleyicisi Olarak Tanrı

Kuantum teorisi tahminlerindeki belirsizliğin, bu teorinin eksik olmasından ziyade doğanın kendisindeki belirsizliği yansıttığım üçüncü bölümde gösterdim. Bu yoruma göre, âlemde **bir ihtimaller alanı** bulunmaktadır. Kuantum olayları zorunlu ama yeterli olmayan fiziksel nedenlere sahiptir. Eğer bu olaylar, fizik yasalarının tanımladığı ilişkiler tarafından tam olarak belirlenemiyorsa, bunların nihaî belirlenmesi doğrudan Tanrı tarafından yapılmış olabilir. Tesadüf olarak görülen şeyler ise -ki ateistler bunu teizm aleyhinde bir argümanmış gibi kullanırlar- Tanrı'nın fiillerine atfedilebilir.

Kuantum teorisini teolojik amaçlar için kullanan yazarlar, bilimsel verileri teizmi destekleyen bir argüman olarak kullanan *doğal teolojinin* yeni bir versiyonunu ortaya koymamışlardır. Onlar, farklı zeminde algılanan bir Tanrı'nın (tarihsel bir yorumlayıcı topluluktaki dinî tecrübe gibi) fiillerinin doğada da görülebileceğini ileri sürmektedirler. Böyle bir yaklaşımı, doğal teolojiden ziyade **bir doğa teolojisi** olarak adlandırmayı tercih ediyorum.

Bu yaklaşımı benimseyenler, Tanrı'nın bize tesadüf olarak görünen olayları bizim anlamadığımız şekilde kontrol ettiği için İlâhî bağımsızlığın varolduğuna inanırlar. Bir kuantum durumundaki alternatif ihtimallerin enerjiye eşit olduğu için bir, enerji girişine ihtiyaç yoktur. Tanrı, bir fiziksel güç gibi elektronları peşinde sürükleyerek müdahale etmez; fakat tam tersine, meselâ belirli bir radyoaktif atomun gerilediği mesafenin belirlenmesi gibi, artık varolan birçok ihtimallerden birisini gerçekleştirebilir.

14.4.2. Yukarıdan Aşağıya Neden Olarak Tanrı

Dördüncü bölümde, üst seviyelerdeki biyolojik âlem etkinliklerinin, alt-seviye yasalarını ihlâl etmeden alt-seviye süreçleri üzerinde **yukarıdan-aşağıya nedensel bir etki** sarf ettiği şeklindeki tezi tetkik ettik. Beşinci bölümde ise, zihinsel olayların sinirsel süreçlerden ayrılamaz olduğu, fakat nedensel olarak onları etkilediğini öngören çok- katmanlı bir birey görüşünü savundum. Tann'mn doğa içindeki etkileşimden ziyade üst seviye aracılığıyla hareket etmesi şeklinde algılandığı takdirde, varlık seviyeleri görüşü daha da genişletilebilir.

14.4.3. Süreç Teolojisi

Tüm varlıkların, en azından temel tecrübe anları olarak süreççi görünümü, dördüncü ve beşinci bölümlerde sunulmuştur. Bu çözümlemelerin hareket noktası, iç bilgi olarak insan tecrübesidir; daha basit biçimlerdeki benzer bir içsel gerçeklik, alt seviyelerdeki birleşmiş varlıklarda (bu tür birlikten yoksun olan taş gibi cansız nesne veya bitkilerde değil) varsayılmaktadır. Herhangi bir seviyedeki birleşmiş varlık, geçmişini kendine mal etmek, değişik imkânlarla ilgili olmak ve öncüllerden anlaşılabilir olmayan yeni bir sentez ortaya koymak suretiyle kendisince birtakım katkılarda bulunmaktadır. Süreç düşüncesi, zorunlu veya tamamen belirleyici olmayan bazı nedensellik türlerini kabul etmektedir. Her bir yeni olguya, kavranılan ihtimaller (gaye neden) bağlamında geçmiş olayların (yeter neden) şimdiki bir karşılığı (özneden) olarak bakılabilir.

Whitehead, ihtimallerin düzenlenmesini Tanrı'ya atfeder. **Düzenin ilk temeli** olarak Tanrı, gerçekleştirilmeden önce potansiyel ilişki biçimlerini inşa eder. Bu fonksiyon açısından Tanrı, soyut ve kişiselleştirilmemiş bir ilke olarak görülmektedir. Fakat Tanrı aynı zamanda, açık bırakılan alternatifler arasındaki yeni ihtimalleri temsil eden **yeniliğin temelidir** . Tanrı, yapıcılık kadar yaratıcılığa da imkân tanıyarak bireysel varlıkların kendi kendilerini

yaratmalarım sağlar. Tanrı, âlemi belirlemeden etkiler. Ardışık anların gelişmesini etkileyen Tanrı, âlem tarafından tecrübe edilmiş olarak hareket eder. Fakat Tanrı hiçbir zaman ne olayların sonucunu belirler ne de herhangi bir varlığın kendini-yaratmasmı ihlâl eder. Her bir varlık, geçmiş nedenlerin, ilâhı amaçların ve yeni varlıkların kendi faaliyetinin ürünüdür.

Sonuç olarak, süreç düşüncesi, daha önce değindiğimiz klasik monarşik modelin temel sorunlarını farklı bir biçimde çözmektedir.

1. **Evrimsel Bir Dünya** . Süreç düşüncesi, her zaman değişen ve gelişen, kesinlikle zamansal olan dinamik bir oluş süreci şeklindeki evrimci doğa görüşüyle uyum içindedir. Bu, sürekli varolan tamamlanmamış bir evrendir. Evrim, sonucu belli olmayan yaratıcı bir süreçtir. Gerçeklik, basit seviyeler üzerine kurulan bileşik seviyelerden oluşmakla beraber çok-katmanlıdır; sürecin niçin uzun ve yavaş olduğunu anlayabiliriz. Süreç düşüncesinin bir diğer temel özelliği, varlıklar arasındaki ekolojik bağıntıyı kabul etmesidir. Ruh-beden ayrımı ve insanla insan-olmayan arasında kesin bir ayrım söz konusu değildir. Farklı insan karakterlerinin bulunmasına rağmen, insanlığın da diğer varlıklar gibi yaşamın bir parçası olmasından dolayı insan-merkezcilikten kaçınılmıştır. Bileşiklikteki muazzam bir sıralama ve tecrübe yoğunluğuna rağmen, tecrübenin merkezi olduğu için tüm varlıklar özünde değerlidir. Bundan başka, süreç düşüncesi içkinlikle aşkınlık arasında dengeyi sağlamak suretiyle doğaya karşı saygılı davranmayı teşvik etmektedir.

2. **Tesadüf ve Yasa** . Monarşik modeldeki herhangi bir hakiki tesadüf öğesi, ilâhî kontrol için bir tehdittir; bize tesadüf olarak görülen şeyler, gerçekte Tanrı tarafından belirlenmektedir. Süreç düşüncesini diğerlerinden ayıran özellik, belirsizliği temel postülaları arasında mütalaa etmesidir. O, doğada hem düzeni hem de açıklığı tasdik eder. Bu noktada İlâhî amaç, ebedî bir ayrıntılı tasarı değil, fakat değişmez hedef olarak anlaşılmaktadır; Tanrı, tahmin edilemezliğin mukabilidir. Süreç düşüncesi, gerçekleşebilen veya ger- çekleşmeyebilen alternatif imkân ve ihtimallere açıktır. Bir olay üzerinde, kesinlikle önceden belirlenemeyen birçok etki vardır.

3. **İnsan Özgürlüğü** . Beşerî tecrübe, süreç düşüncesinin, tüm varlıklar tarafından örneklenen bir felsefî kategoriler düzeneğinin gelişmesini yaymasının ve genellendirmesinin çıkış noktasıdır. Kendi kendini yaratma, tüm varlıkların ani varoluşlarında ortaya çıkmaktadır. Öyleyse, süreç felsefesinin Tanrı ve nedenlerle ilişkisi bakımından insan özgürlüğünü savunmasında bir zorluğun olmaması şaşırtıcı değildir. Özellikle, âlemdeki başarılarının diğer varlıkların karşılığına bağımlı olan bir Tanrı inancını savunmak için mutlak kudret ve takdir anlayışları yadsınmıştır. Süreç teizmi, insan zafiyetini ve geçmişten alınan biyolojik ve sosyal yapıların empoze ettiği sınırlamaları kabul etmesinin yanı sıra, Tanrı'nın amaçlarına katkıda bulunma sorumluluğumuzu ciddi bir biçimde desteklemektedir. Biz, tamamlanmamış bir evren ve Tanrı'nm sürekli çalışmasına iştirak ederiz. Tanrı bize, özgürlük, adalet ve sevgiyi hatırlatmaktadır. Zaman, tarih ve doğa onaylanmak durumundadır, çünkü bunlar Tanrı'nın amaçlarının daha ileri götürülmesi için vardır.

4. **Kötülük ve Istırap** . Günah, insan özgürlüğü ve güvensizliğinin bir ürünü olarak anlaşılabilir. İnsanî olan ve olmayan dünyalarda ıstırap, günahın İlâhî bir cezası veya açıklanamaz bir anomalidir. Acı duygusu, daha büyük farkmdalık ve tecrübe yoğunluğu ile eşdeğerdir. Evrimsel bir dünyada mücadele, ölüm ve karşıt hedeflerin bulunması, daha büyük değerin gerçekleşmesinin gerekleridir. İlâhî gücün sınırlı oluşunu kabul etmekle, Tanrı'yı kötülük ve ıstırabın belirli biçimlerinden sorumlu tutmaktan kaçınırız. Cezalardan Tanrı'yı sorumlu tutmak yerine, onunla dost olmalı ve birlikte acılardan kurtulmanın yollarını aramalıyız.

5. **"Eril" ve "Dişil" Nitelikler** . Klasik Tanrı anlayışında, büyük ölçüde kültürümüzün "eril" olarak düşündüğü güç, rasyonellik, bağımsızlık ve duyarsızlık gibi değerler ağırlıktaydı. Süreççi düşünürler ise tersine, Tanrı'ya, kültürümüzün "dişil" olarak gördüğü terbiye, duyarlılık, etkileşim ve sorumluluk gibi değerler atfeder. Bu yazarlar, Tanrı'nın merhametine, sabrına ve sevgisine işaret eder. Tipik erkeksi kontrol ve kendine yeterlilik tasavvurları, katılım, eğitim ve işbirliği tasavvurları uğruna inkâr edilmiştir. Klasik güçlü Tanrı anlayışına bir tepki olarak, süreççi düşünürlerin bazen güçsüz Tanrı fikrini öne çıkardıkları görülebilir, fakat gerçekte ise onlar, hem Tanrı'da hem de insanda bulunan alternatif güç biçimlerini savunurlar. Kontrol olarak güç, sıfır toplamlı bir oyundur: bir kısım arttıkça diğeri azalmalıdır. Yetki olarak güç, her iki kısmın da kârlı çıktığı artı toplamlı bir oyundur. Hem İlâhî hem de beşerî değerleri tanımlayan süreç düşüncesi, eril ve dişil nitelikleri yeni bir yöntemle entegre etmektedir.

6. **Dinler-arası Diyalog** . Klasik teizmin dışlayıcı iddialarının aksine süreç düşüncesi, Tanrı'nın yaratıcılığının doğa ve tarihin her noktasında bulunduğunu kabul etmemize imkân tanımaktadır. Fakat aynı zamanda, belirli gelenek ve belirli şahısların yaşam ve tecrübelerindeki İlâhî inisiyatifin özelliğinden bahsetmemizi de mümkün kılmaktadır. Deizmin aksine, süreç düşüncesi, olağanüstü derinlik ve açıklıkla özel şartlar altında Tanrı'nın amaçlarını açığa vuran fiiller dâhil, âlemde Tanrı'nın sürekli fail olduğu görüşünü savunmaktadır. Böyle bir yaklaşım, hem mutlakçı saldırganlığının hem de rölativist belirsizliğin bir alternatifi olarak, dünya dinleri arasında bir diyalog kurulmasını teşvik edebilir. Biz, belirli bir topluluk içinde kökleştiğimizi kabul etmeli, fakat bunun yanında da diğer toplulukların tecrübelerine açık olabilmeliyiz.

Klasik mutlak İlâhî kudret doktrininde Tanrı, âlemi kendi hikmetiyle yönetir. Tüm olaylar tamamen Tanrı'nm irade ve kudretine bağlıdır. Takdir, sadece tüm olayların önceden bilinmesini değil, aynı zamanda belirlenmesini de gerektirir. Hem Orta Çağ Katolikliği hem de Reform dönemi Protestanlığı, Tanrı'nın her zaman ikincil doğal nedenler aracılığıyla faaliyetine ilâveten, birtakım olayların doğrudan nedeni olarak mucizeler yoluyla âleme müdahale ettiğini savunmuşlardır. Bu, doğrudan yapılan tek-taraflı bir ilişki olarak algılanmıştır: Tanrı âlemi etkilemekte, fakat âlem, sonsuz ve değişmez olan Tanrı'yı etkilememektedir.

Uygulamalar

1. Tanrı ve doğa ilişkisi bakımından "entegrasyon" görüşünün temel tezi nedir?

Bölüm Özeti

Bu bölümde Tanrı ve doğa ilişkisi bakımından “bağımsızlık”, “çatışma”, “diyalog” ve “entegrasyon” görüşlerinin temel tezlerini öğrendik.