

Bilim ve Din

Dr. Lütfullah Celali Hüseyini

Her ne kadar bilim ve din, toplumlarda çok uzak çağlardan beri yanyana varlıklarını sürdürmüşlerse de ve çok az kişi bu ikisinin ilişkisini sorgulamışsa da son yüzyıllarda özellikle Batı’da bu mesele bilim insanların ciddi bir şekilde ilgisini çekmiştir. Diğer bir ifadeyle, geçmişte bilim ve din, toplumlarda birbirine bağlı ve birbiriyle bağlantılı iki kanat gibi varolup insanın ihtiyaçlarına cevap veriyordu. Bu ikisi, birbiriyle çatışmak bir yana, aksine birbiriyle alışveriş ve uyum halinde görülüyordu. Lakin Rönesans çağından sonra, özellikle de aydınlanma yüzyılında, zaman boyunca birçok şeyi ve din dışı görüşleri dinsel telakki eden Hristiyan dini, bilimadamları tarafından sorgulanmıştır. Bu sorgulama, Hristiyanlıkta maddî âlem hakkındaki bazı beşeri görüşlerin kabul görmesi ve onların dinsel telakki edilmesi ama artık ampirik ve deneysel bilimin onların yanlışlığını kanıtlamasından kaynaklanıyordu.

Burada şu temel soru gündeme geliyordu: Dinin bilimle nasıl bir ilişkisi vardır? Din yalnızca maneviyat, ibadet ve benzeri meselelerde mi görüş belirtmelidir, yoksa ontoloji, kozmoloji, antropoloji ve benzeri konularda da görüşünü açıklayabilir mi yahut açıklamalı mıdır? İkinci durumda dinin görüşünün, bilimde ortaya atılan ve insanın kendisinin ulaştığı görüşle ilişkisi nasıl olacaktır? Bu soruya cevap verirken, elimizdeki makalede bir kısmına yer verilecek çeşitli görüş ve çözüm yolları gündeme getirilmiştir.

Tanımlar ve Önem Meselesi

Bilim

Bu çalışmada, bilim ve onun mahiyeti hakkında birtakım karmaşık felsefi tariflerle okuyucunun zihnini karıştırmak niyetinde değiliz. Aksine, makalemizde bilimden maksadımızı ve değerlendirmeye alacağımız manayı açıkça ortaya koyma amacındayız.

Genel olarak “bilim” kelimesi aşağıdaki üç anlamda kullanılmaktadır:

Dinin bilimle nasıl bir ilişkisi vardır? Din yalnızca maneviyat, ibadet ve benzeri meselelerde mi görüş belirtmelidir, yoksa ontoloji, kozmoloji, antropoloji ve benzeri konularda da görüşünü açıklayabilir mi yahut açıklamalı mıdır? İkinci durumda dinin görüşünün, bilimde ortaya atılan ve insanın kendisinin ulaştığı görüşle ilişkisi nasıl olacaktır?

a) Cehalet karşısında bilim (genel anlamıyla): Bu anlamda bilim cehalet karşısında yeralmakta ve mutlak olarak bilinecek şeyleri kapsamaktadır.¹ Bu anlama uygun olarak din, vahye dayalı veriler anlamında bilimin bir parçası olmaktadır.

b) Beşeri bulguların toplamı (özel anlamıyla): Bu anlamda bilim, vahiy karşısında yeralmaktadır ve insanın aklî, naklî, deneysel tüm bilgilerini kapsayan “beşeri bulguların toplamı”ndan ibarettir. Bu anlama uygun olarak ahlak, tarih, matematik, hukuk, kelim, astronomi, irfan, sanat, felsefe vb. gibi ilim dallarının tümü “bilim”dir.

c) Beşerin deneysel bilgileri (özel anlamıyla): Üçüncü anlam, beşerin sadece ampirik bilgilerini kapsamaktadır. Bu anlama göre, önceki manaya uygun olarak “bilim” sayılan ilim dallarının çoğu bilim dairesinin dışında kalmaktadır. “Bilim”, son anlamıyla da bazen genel olarak gözönünde bulundurulmakta ve aralarında doğa ve insan bilimlerinin de bulunduğu her türlü deneysel bilgiyi içine almaktadır. Bazen de yalnızca “doğa bilimleri” kastedilmektedir.²

Bu üç anlam arasında, bilim ve din bahsinde birinci ve ikinci mana tartışmanın dışında kalmaktadır. Üçüncü anlam, yani ampirik ve deneye dayalı bilgi ise bahse konu edilecektir. Ama deneysel bilginin bütün boyutlarıyla mı sözkonusu olduğu, yoksa sadece ampirik doğa bilimlerinin mi kastedildiği meselesinde ihtilaf vardır. Çoğu bilimadamı ikinci kısmı dikkate almıştır, fakat genel anlamıyla deneysel bilimlerden de söz edilebilmektedir.

Ele alacağımız bilim, ampirik bilimlerden (doğal ve insani) olduğuna göre şu soruya odaklanmalıyız: Deneysel bilimler nasıl bilimlerdir ve onları diğer bilimlerden ayıran özellikler nelerdir? Kısaca deneysel bilimin aşağıdaki özellikleri taşıdığı söylenebilir:³

¹ Bkz: Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 63; Bustân, “Sâhtâr-ı İlm (Derâmedi ber İlm-i Dinî)”, *Hovze ve Dânişgâh*, s. 27 ve 28.

² Bilimin diğer anlamları ve kullanımları ve tanımları için bkz: Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 64; Golistânî, *Felsefe-i Ulûm*, s. 41.

³ Ampirik bilimin özelliklerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Surûş, *İlm Çist, Felsefe Çist?*, s. 16-40; Chalmers, *İlm Çist?*.

1. Nesnel olma:⁴ Yani deneysel bilimin metodu deney ve gözlemdir. Fakat her deney makbul değildir. Bilakis herkesin erişebileceği, ölçülebilir, disipline edilebilir ve tekrarlanabilir deney kastedilmektedir. Yani “öznelarası denenebilirlik”⁵ özelliği taşımalıdır. Nesnel ve bilimsel araştırma, herkesin yapabileceği ve çıkacak sonucu test edebileceği araştırma-
dır. Dolayısıyla doğrudan, umumi ve tekrarlanabilir duyuşal deneyim bilimin temelidir.

2. Hipotezin varlığı: Deneysel bilimin bir diğer özelliği de, daima insan zihninin karşılaştığı bir hipotez ve farazanın peşine düşmesidir. Tabii ki bu, bilimin zihinsel bir şey olduğu ve herkesin dünyayı bir şekilde kavradığı anlamına gelmez. Aksine bilimin “tercihli”⁶ olduğu ve herkesin seçtiği mesele ve tercih ettiği hipotezle herhangi bir deney ve testin ardından gideceği anlamına gelir. Hipotezin rolü, neyin peşinden gitmesi gerektiğine dair araştırma sahasını açıklığa kavuşturmadır.

3. Teorinin varlığı: Fenomenlerin bilimsel yorumu için her zaman teoriye muhtacız. Teoriler dünyanın veya bir parçasının tasvirini verirler. Bir fenomenin yorumu, onun büyük resme yerleştirilmesi anlamına gelmektedir.

4. Tercihli olma: Deneysel bilim tercihlidir. Bu bakımdan bilimde bir fenomenin tüm yönlerini araştırma ve test etme hevesine yer yoktur. Bu nedenle deneysel bilimin metodu, bir fenomenin bir yönünü veya bazı yönlerini tercih etmemiz ve onu araştırmaya koyulmamızdır.

5. Tümel olma: Bilimsel yasa veya teori, sürekliliği olan ve kalıcı bir sistemi beyan eder. Mantıksal açıdan, tümel olmanın tercih konularının genellenmesinin sonucu olduğu “hiç”, “her” veya “hepsi” ile başlayan bir tümel önermenin şekline sahiptir.

6. Varsayımsal kabiliyet: Bilimsel teorinin varsayımsal kabiliyeti vardır ve onun yardımıyla olayın geleceği bilinebilir.

7. Yanlışlanabilirlik:⁷ Deneysel bilimler yanlışlanabilirlerdir. Şu anlamda ki, bilimsel yasalar dünyada bazı fenomenlerin vuku bulmasını imkânsız sayar. Fakat sözkonusu fenomenler vuku bulursa teori çürütülmüş olacaktır. Dolayısıyla yanlışlanabilirlik, bilimsel yasaların bir gün çürütüleceği anlamına gelmemektedir. Aksine, varsayımsal olarak onu yanlışlayan bir deneyin gerçekleştirilebileceği manasındadır.

Din

Bahsimizde dini şu şekilde tanımlaya biliriz:

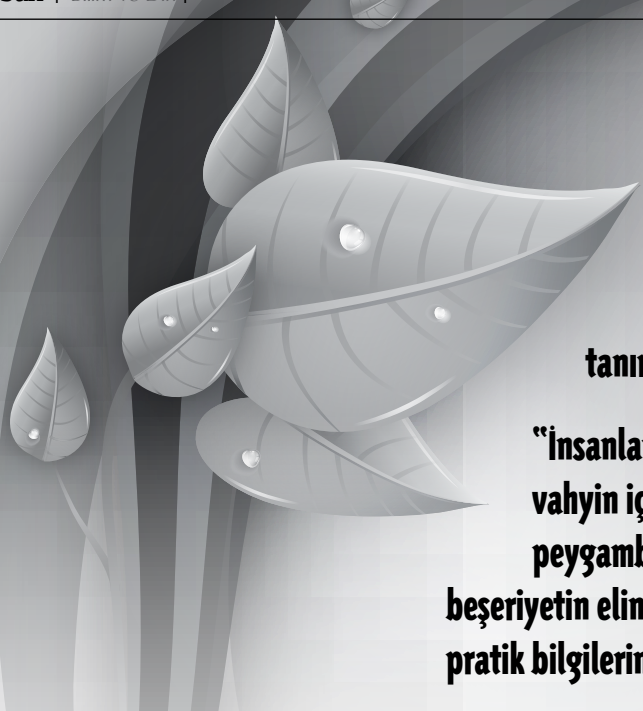
“İnsanların hidayeti için vahyin içine yerleştirilmiş, peygamberler aracılığıyla beşeriyetin eline ulaşan teorik ve pratik bilgilerin toplamıdır.”

⁴ Objectivity.

⁵ Intersubjective testability.

⁶ Selective.

⁷ Refutability.



Dini şu şekilde tanımlaya biliriz:

“İnsanların hidayeti için vahyin içine yerleştirilmiş, peygamberler aracılığıyla beşeriyetin eline ulaşan teorik ve pratik bilgilerin toplamıdır.”

Bu tanım, her ne kadar genel olsa da, bütün dinleri ve vahiyleri kapsıyorsa da bizim konumuzda ilginç bir gövdesini İbrahîmî dinler, özellikle de İslam oluşturmaktadır.

Bilim ve Din Bahsinin Önemi

Bilim ve din bahsi iki bakımdan önemlidir: Birincisi, bilim ve din arasındaki çatışmanın örnekleri için çözüm yolu keşfetmek; diğeri ise dinî bilgi adındaki kategorinin ispatı veya reddidir. Bu iki durumun izahı, ayrıntısıyla bu bölümün devamında gelecektir.

Bilim ve Din Tartışmasının Geçmişi

Batıda Bilim ve Din

Batıda din ve dinsel düşünce (ilahiyat) ortaçağlarda bilimle tam bir uyum içindeydi. Din-bilim ilişkisi babında köklü bir sorun göze çarpmıyordu. Diğer bir deyişle, batıda bilim, dinî yaklaşımla çelişmeyen prensipler üzerine oturuyordu. Aslında kilisenin kozmolojik görüşleri ve dinî tutumları da aynı prensiplere dayanıyordu. Bu nedenle bilim ve din ileri seviyede uzlaşma halindeydi. Hal böyle olunca da bu dönemde Batıdaki dünya görüşü aşağıdaki şekilde tasvir edilebilir:⁸

⁸ Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi ve açıklanabilmesi için bu tartışmanın doğum yerinin batı olması n - deniyle bu bölümde daha ziyade batılı ülkelere odaklandık. Zikredilmiş sekiz nokta, her ne kadar başka kaynaklara başvurulmuşsa da esas itibarıyla Barbour'un *İlm ve Din* (s. 19-27) kitabından aktarılmıştır.

1. Batıda, ortaçağlarda geçerli dünya görüşünde, herşeyi teolojik izahla ortaya koyan Yunan felsefesi, özellikle de Aristocu, Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu felsefe temel alınmıştı.⁹ Bir şeyin izahı, gerçek biçimine denk, akılla bilinen özüne uygun ve sahip olduğu gayeye göre yapılıyordu. Bütün ilgi nihai gayeye yönelikti, parça parça ve anbean işleyen sürece değil. Gayelerin araştırılması büyük oranda herşeyin varlık hiyerarşisinde kendine ait bir yeri olduğu tasavvurunun sonucuydu. Çünkü belli bir kasıt ve amacı olan Tanrının yarattıklarıydılar.¹⁰

2. Yeryüzünü, gökyüzündeki ortak merkezli galaksiler tarafından çevrilmiş evrenin merkezi kabul ediyorlardı. Batlamyus'un sistemine göre gezegenler, merkezi hareket eden galaksilere bağlanmış dairesel yörünge izliyorlardı.

3. İnsanı, yeryüzünde, yani kâinatın merkezinde yer alması itibariyle eşsiz, mahlûkatın en soylusu ve Tanrıya benzer görüyorlardı. Böylelikle yeryüzünün konumu ile insanın kaderi birbirine uygun düşmüş ve aynı olmuştu.

4. Orta çağlardaki bilimin evrene ilişkin tasviri, yasaları bulunan evren şeklindeydi. Fakat bu yasalar mekanik olmaktan çok ahlaki idi ve herşey kendi yerinde uygundu.

5. Doğayı özü bakımından durağan varsayıyorlardı. Her ne kadar Tanrının varlıkların doğasına armağan ettiği kuvvetlerin zuhuru olan bütün varlıkların hayat boyu gelişim ve değişim geçirdiklerini kabul etseler de doğal varlıkların bütün türlerini, Tanrının dilemesi ve varetmesi dışında esas itibariyle hiçbir çeşitlilik ve yeniliğin zuhur etmediği şu anki biçimleriyle varsayıyorlardı. Gerçekte tabiatı bir mekanizma ve makine değil, bir organizma (diri) olarak görüyorlardı.¹¹

6. İnsanın manevî ve uhrevî kaderi, dünyevî iş ve ilişkilerden çok daha önemli addediliyordu. Öyle ki dünyayı, sır ve işaretlerinin aslında dindeki bağlamın ta kendisi olduğu büyük bir metaforik temsil gibi görüyorlardı.

7. Ortaçağın dinî tefekkürü, skolastik düşünce¹² ve o dönemin felsefe okulu, akıl ve felsefe olmak üzere iki temele dayanıyordu. Aslında iki unsurun biraraya gelmesinin yansımasıydı: Yunan felsefesi ve Kitab-ı Mukaddes'le temellenen inanç. Buna göre Tanrının bilgisi, hem doğal ilahiyatın, hem de vahye dayalı ilahiyatın konusuydu. "Doğal" yani aklî hakikatler tüm insanların erişebileceği şeylerdi. "Vahiy" yani naklî hakikatler ise Tanrının Mesih ve diğer peygamberler aracılığıyla gönderdiği, kutsal kitaplar ve Tanrının dostlarının uygulamalarında biraraya getirilmiş mesajı içermektedir. İster doğal, ister vahiy olsun tüm hakikatler Tanrıdan geldiğinden bu iki aslı kaynak birbiriyle tam uyum içindeydi. Akıl, teleolojik ve kozmolojik kanıtlar yoluyla Tanrının varlığını kavrayabilir; vahiy de

⁹ Bkz: Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 5-7; Gilson, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, s. 67-129.

¹⁰ Daha fazla bilgi için bkz: Gilson, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, s. 162-169.

¹¹ Daha fazla bilgi için bkz: A.g.e., s. 559 ve sonrası.

¹² Scholasticism, İslam beldelerindeki felsefenin benzeri olarak Ortaçağdaki hikmet okulu, felsefe ve keldan oluşuyordu. Bu hikmette dört akım ve düşünce mirası içiçe geçmişti: Yunan, Roma, Arap, İbrani. Büyük Albert, Thomas Aquinas, Dans Scotus, Bonaventura bu hikmetin en önemli taraftarlarındandı. (Bkz: Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, "Mekteb-i Skolastik" maddesi; Saliba, *Ferheng-i Felsefi*, "Müderrişî" maddesi; Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religion*, s. 977).

teslis¹³ ve bedenlenmeyi¹⁴ kanıtlayabilirdi. Tabii ki tüm insanlar filozof değildiler ve bütün hakikatleri anlayamadılar. Bu yüzden ilahi lafzın ifadesi olarak kabul edilen kilise, hem vahye dayalı hakikatleri insanlara sundu, hem de aklî hakikatlerin kolay ve basit bir yorumunu kullanıma açtı.

8. Ortaçağların düşüncesinde Tanrı ilk sebep, dünyanın kudretli ve âlim yaratıcısı, doğayı sürekli idare eden Rab kabul ediliyordu. Varlık hiyerarşisinin en üst basamağındaydı. İnsan da yaratılmışlar âleminin merkezi ve eksenî; tabiat ise beşerin varlığına tabiydi. Bu dünya da beşer varlığına tabi olarak ve ona hizmet için yaratılmıştı. Lakin modern çağda bilim ve dinin bu tasviri altüst oldu, birçok özellikleri sorgulandı ve modern bilimsel buluşlar önceki pek çok teoriyi iptal etti. Birtakım teorilerin dayanağı olan kilise ve dinin düşünceleri sorgulanır oldu. Sonuçta kilise, modern bilimi olumsuzlayıp reddederek eski teorileri savunmaya koyuldu. Buradan itibaren Batıda bilim ve din karşı karşıya geldi ve ikisi arasındaki çekişme başlamış oldu.¹⁵

XVI. yüzyılda Nicolaus Copernicus¹⁶ (1473-1543), yeryüzünün ve yıldızların güneşin etrafında döndüğünü esas alan, matematiksel açıdan Batlamyus'un yer merkezli teorisinden çok daha basit ve gözlemlerle de uyumlu güneş merkezli modelini ortaya attı. Onyedinci yüzyılın başlarında Johannes Kepler¹⁷ (1546-1601), Kopernik'in gündeme getirdiği matematiksel uyuma büyük destek verdi. Kepler, "geometrik mükemmellik"i, yıldızların matematiksel açıdan tamamen dakik bir yörünge izlemelerinin delili kabul ediyordu. Bu görüşte önemli olan, Aristo'nun bahsettiği nitel ilişkiler değil, nicel ilişkilerdi.

Galileo Galilei¹⁸ (1564-1642) matematiksel stratejiyi deneysellikle sentezledi. Onu modern bilimin kurucusu olarak adlandırdılar. Çünkü modern metodolojinin ayırt edici özellikleri ilk kez onun eserlerinde belli bir sistem ve faydalı bir kullanıma kavuştu.

Galileo'nun çalışması birçok konuyu sorgulamaya davet ediyordu: Din kurumunun Batlamyus'un¹⁹ takicisi bilimadamlarının insafsız güç ve nüfuzunu kötüye kullanmasından tutun, teologların Kitab-ı Mukaddes'ten bilimsel hakikatleri çıkarmak için faydalandığı kendine has metoda kadar.²⁰

Galileo'nun tartışmaya açtığı konuların en önemlilerinden birisi, dış dünyanın bilimsel izahıydı. Kilisenin de kabul ettiği eski metod teleolojik izahı.²¹ Ama Galileo ve onunla aynı yolda yürüyenler betimleyici izaha²² önem verdiler. Galileo nesnelerin neden düştüğünü

¹³ Trinity.

¹⁴ Incarnation.

¹⁵ Barbour, *İlm ve Din*, s. 19-27, özetle.

¹⁶ Polonyalı astronom ve Copernicus sisteminin kurucusu.

¹⁷ Johannes Kepler, büyük İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi, modern bilimin kurucusu, Galileo ve Tycho Brahe'nin çağdaşı.

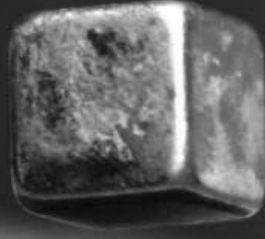
¹⁸ Galileo Galilei büyük İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi, modern bilimin kurucusu.

¹⁹ Claudius Ptolemy, ikinci yüzyılda İskenderiye bilim havzasının ünlü astronom, matematikçi ve coğrafya - cısı.

²⁰ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 359.

²¹ Teleological explanation.

²² Descriptive explanation.



Galileo'nun tartışmaya açtığı konuların en önemlilerinden birisi, dış dünyanın bilimsel izahıydı. Kilisenin de kabul ettiği eski metod teleolojik izahı. Ama Galileo ve onunla aynı yolda yürüyenler betimleyici izaha önem verdiler. Galileo nesnelerin neden düştüğünü sormuyor, bunun nasıl olduğunu soruyordu. O, fenomenlerin nasıl oluşup geliştiği kadarıyla yetiniyor ve artık gayeleri araştırmıyordu.



sormuyor, bunun nasıl olduğunu soruyordu. O, fenomenlerin nasıl oluşup geliştiği kadarıyla yetiniyor ve artık gayeleri araştırmıyordu. Galileo, aşkın gücün işlerindeki maksat ve gayeye burnumuzu sokamayacağımıza, ama varlığın incelikli karmaşıklığını ve bunun nasıl yapıldığını araştırabileceğimize inanıyordu. Bunu temel alarak bilimadamlarının dikkati, ortaçağlarda ilgi çeken nihai sebeplerden,²³ etken sebeplere²⁴ yöneldi.²⁵

Modern buluşlar, bilimadamlarının ciddi ilgisini bilim-din ilişkisine yöneltti ama bu, kilisenin şiddetli tepkisini de beraberinde getirdi. XVII. yüzyılın başlarında, 1616 yılında Roma Katolik kilisesinin kutsal konseyi güneş merkezlilik teorisini mahkûm etti ve onu Kitab-ı Mukaddes'e aykırı kabul edip, bâtlı saydı.²⁶ Copernicus'un kitabı da yasak kitaplar listesine girdi ve kilise Galileo'ya Copernicus'un teorisini bırakma talimatı verdi. Ama o, kendi görüşünde ve Copernicus'un görüşünü desteklemede ısrarcı oldu. 1633 yılında 63 yaşındayken mahkemeye çıkartılarak bâtlı konuları öğretme suçlamasıyla günahkâr ilan edildi ve ömrünün geriye kalan sekiz yılını evinde tutuklu geçirdi.²⁷ Böylece bilim ve din arasındaki savaş ciddiyet kazandı, bu sebeple de çözüm üzerinde düşünmek gerekiyor. Bu

²³ Final cause.

²⁴ Efficient cause.

²⁵ Barbour, *İlm ve Din*, s. 31 ve 32.

²⁶ Langford, *Galileo, Science and the Church*, s. 97-98.

²⁷ A.g.e., Bölüm: 6. Yine bkz: Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 358 ve 359.

arada Galileo da Kitab-ı Mukaddes'in teviline ve din ile bilim alanlarını birbirinden ayırmaya yönelmişti. İnançlı bir Katolik olan Galileo, bu savaşı zihninde, Kitab-ı Mukaddes'in bilimsel hakikatlerden sözetmediği, bilakis insanın kurtuluşuyla ilgili manevi bilgiler verdiği şeklinde yatıştırabilirdi. Çünkü bu hakikatler akıl ve çıkarımı aşırıyordu, gözlemlerle keşfedilemezlerdi. Kitab-ı Mukaddes'te bilimsel konulardan bahsedilmişse bile, bu, geçmiş zamanlardaki muhatapların anlayış seviyesine göreydi.²⁸

Evrenin gayeye dayalı yorumunun iş görmez hale gelmesiyle XVII. yüzyılda Tanrı, evrende, etken sebep hiyerarşisinde zincirin ilk halkasını oluşturan “ilk sebep” görülmeğe başladı. Bu nedenle Rene Descartes²⁹ (1596-1640) bilim ve din arasındaki çatışmayı çözmek için “sürekli yaratma teorisi”ni³⁰ öne sürdü. O, Tanrının, yaratılışın başlangıcında evreni yaratmasına ilaveten her an onu yeniden yarattığına ve eğer sürekli yeniden yaratma, yani Tanrının kesintisiz ve defalarca yaratması olmasaydı evrenin yokoluşa sürükleneceğine inanıyordu. Ama tabii ki evrendeki olayların ardarda gelişini, ilahi bir eyleme bağlanması gerekmeyen “belirlenmiş mekanik yasa”nın etkisiyle açıklıyordu.³¹

Benedictus (Baruch) Spinoza³² (1632-1677) bir adım daha öteye geçti ve “Tanrı”nın geleneksel anlamını tamamen terketti. O, evreni değişmez bir mekanik sistem ve düzene sahip olarak tanıttı. Kozmozun somut olmayan değişmez düzenini veya sistemin yapısını “Tanrı” olarak adlandırmaya eğilimliydi. Bilinçli, maksat sahibi ve iradesi olan herhangi bir varlık şeklindeki “Tanrı” tasavvurunu inkâr ediyordu.³³

Sir Isaac Newton³⁴ (1642-1727) bilimsel görüşte devrimi ve Galileo'nun öncülüğünü yaptığı matematik ile deneyselsciliği birleştirmeyi sonuçlarına vardırdı, doğanın mekanik ve makine olarak tasvirini geliştirdi. Genel olarak evreni, değişmez yasalara tabi ve her bir parçası net biçimde öngörülebilir karmaşık bir makine şeklinde tarif etti.³⁵ Bu görüş, sonraki bilimadamları neslinin geliştirdiği determinist ve materyalist felsefelerin temelini attı.³⁶

Neticede Newton'un doğaya ilişkin tasvirine göre Tanrı sadece evrenin varedicisi ve mimarıydı. Tıpkı bir “tanrısal saatçi”³⁷ gibiydi. Saatin ilk hareketten sonra bağımsız olarak mekanik seyrini katedeceği ve artık saatçiye ihtiyaç duymayacağı gayet açıktır. Evreni hikmet sahibi bir yaratıcının eseri, maksat ve yardımın öyküsü gören Newton, bu sorun

²⁸ Barbour, *İlim ve Din*, s. 36; Galileo'nun yeni anlayışını ve onun kiliseyle macerasını özet biçimde tanımak için bkz: Bixby, *Cihan-i Galileo ve Newton*, s. 31-74.

²⁹ Rene Descartes, ünlü Fransız filozof, matematikçi ve bilimadamı.

³⁰ Continual recreation theory.

³¹ Barbour, *İlim ve Din*, s. 38.

³² Benedictus (Baruch) Spinoza, Hollandalı filozof. Başta Yahudi'ydi ve adı Baruch'tu. Ama monoteizme, geleneksel teolojiye ve kendi dinine karşı çıkınca Yahudi cemaatinden dışlandı. Gerçi kendisi de bu dışlanmayı kabullendi, inzivaya çekildi ve Baruch (mübarek anlamında) Yahudi adını Benedictus (mübarek manasında) olarak değiştirdi. (Bkz: Dan Cohn-Sherbok, *Fifty Key Jewish Thinkers*, London: Routledge, 2007, s. 188-189).

³³ Barbour, *İlim ve Din*, s. 38; Jaspers, *Spinoza, Felsefe, İlahiyyat ve Siyaset*, s. 38-44.

³⁴ Sir Isaac Newton, İngiliz matematikçi, filozof ve fizikçi.

³⁵ Bixby, *Cihan-i Galileo ve Newton*, s. 111 ve sonrası.

³⁶ Barbour, *İlim ve Din*, s. 43.

³⁷ Divine clockmaker.

karşısında “boşluk kapatan tanrı”³⁸ fikrine sarıldı. Newton, aralarında gezegenlerin genişleyen seyri de bulunan bazı fenomenler için bilimsel açıklama bulamıyordu. Bu sebeple Tanrının güneş sisteminde denge sağlanmasında sürekli rolü olduğuna, kimi zaman tabiatın mecrasındaki harekete müdahale ettiğine ve çekip çevirme rolü oynadığına inanıyordu.³⁹ Bu görüşler karşısında, bilim ve dini uzlaştırmaya çalışan “ehl-i zevk”⁴⁰ tanrısal genel idare fikrine yöneldi. Onlara göre Tanrı, evrenin düzenini yaratılmışların refahını koruyacak şekilde idare ediyordu. Tüm doğa yasalarını vazetmişti ve evren tanrısal yarıma muhtaçtı.⁴¹

Onsekizinci yüzyılda Avrupa’da aydınlanma⁴² hareketi dinle ciddi çatışma alanında boy gösterdi. Fransa’da başlayan bu hareketin taraftarları tabiatı determinist bir mekanizma görüyor, hatta “boşluk kapatan Tanrı”yı bile inkar ediyorlardı. Bütün fenomenleri fizik kanunlarıyla açıklıyor, sonuç itibarıyla de Tanrının varlığına ve vahye ihtiyaç duymuyorlardı.⁴³ Elbette ki yolun başında akılcı ve vahye dayalı şeriate inanıyorlardı. Yolun yarısında doğal yaradancılığı (deizm)⁴⁴ vahye dayalı yaradancılığın yerine geçirdiler. Sonda da kuşku homurtuları yükseltip dinin de-

³⁸ God of the gaps.

³⁹ Barbour, *İlim ve Din*, s. 43 ve 51.

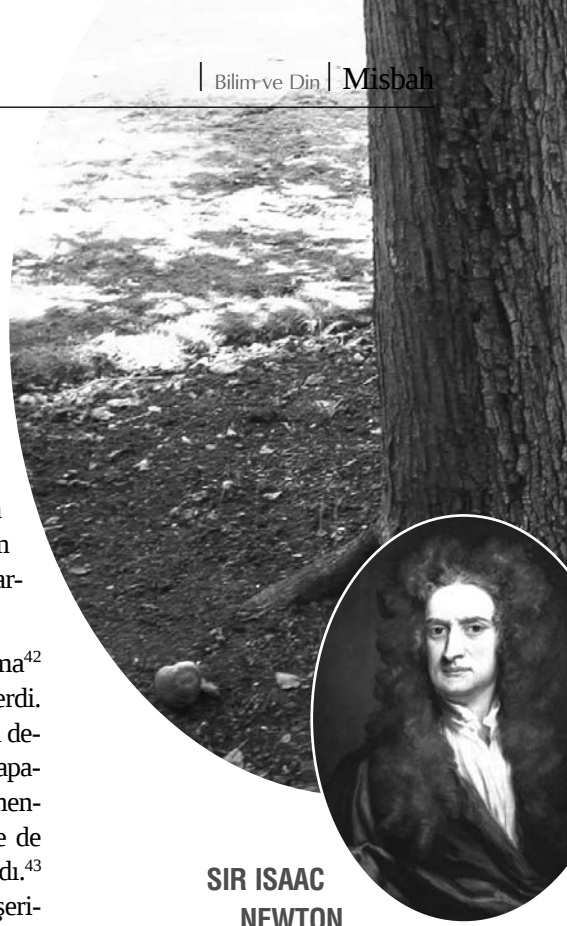
⁴⁰ The virtuosi.

⁴¹ Barbour, *İlim ve Din*, s. 48 ve 49.

⁴² Enlightenment: Akılcı, bilim eksenli, özgürlükçü ve din dışı akım. Onsekizinci yüzyıl Avrupasında çok aktifti. Batıda bilim, felsefe ve teolojiyi derinden etkiledi. (Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rüşengerî*, s. 186; Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, “Rüşengerî” maddesi.

⁴³ Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rüşengerî*, s. 94 ve sonrası.

⁴⁴ Deism: Onaltıncı yüzyıl sonlarında İngiltere’de zuhur etmiş ve sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılmış geleneksel olmayan dinî yaklaşım. Deizm, evreni üstün bir varlığın (Tanrı) yarattığına ama yaratılıştan sonra dünyanın işine müdahale etmediğine, evrenin, tabii olduğu yasalar ve mekanizma temelinde seyrine devam ettiğine inanır. Aynı şekilde, Tanrı insanı doğal biçimde ve sadece kendi aklına dayanarak, vahiy, ilham ve dine bağlanmaya muhtaç olmaksızın Tanrının varlığını bilecek ve nihai hedefe ulaşacak şekilde yaratmıştır.



SIR ISAAC
NEWTON

(1642-1727)

Bilimsel görüşte devrimi ve Galileo’nun öncülüğünü yaptığı matematik ile deneyselciliği birleştirmeyi sonuçlarına vardırı, doğanın mekanik ve makine olarak tasvirini geliştirdi. Genel olarak evreni, değişmez yasalara tabi ve her bir parçası net biçimde öngörülebilir karmaşık bir makine şeklinde tarif etti. Bu görüş, sonraki bilimadamların neslinin geliştirdiği determinist ve materyalist felsefelerin temelini attı.

ğışık şekillerini hatalı bularak reddetmeye vardılar.⁴⁵ Beşerî aklın, insan hayatının bütün durumlarını kavrayabileceğini ve vahye ihtiyacı olmadığını savunuyorlardı.⁴⁶

Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında aydınlanma hareketi karşısında bazı tepkiler ortaya çıkmaya başladı. Romantik hareket⁴⁷, aydınlanmanın içinden doğmuş ve aydınlanmanın pek çok öğretisini kesin kabul eden tepkilerden biriydi. Fakat aydınlanmacıların aksine hayalperestlik, gözlem ve bireyin özgürlüğü üzerinde duruyor; Tanrıyı, yaratılış sisteminin yaratıcısı, ufuklara ve iç dünyalara yayılmış ruh olarak tarif ediyordu.⁴⁸ Yine, Almanya'da riyazet (pietizm)⁴⁹ hareketi ve İngiltere'de metodist hareket⁵⁰ aydınlanmacılara tepki gösterdi. Pietizm hareketi teslimiyete, inançta ihlase ve kalp hallerini yüceltmeye önem veriyordu. Metodist hareket ise subjektif iman ve gelenekçiliği tebliğ ediyordu.⁵¹

David Hume⁵² (1711-1776) ve Immanuel Kant⁵³ (1724-1804) bu yüzyılda bilim alanında çok etkili oldu. Hume bilimsel deney ilkesi ve dinî agnostisizmi kurarak akılcı ve vahye dayalı teolojiyi sert biçimde sorguladı. Buna mukabil Kant, pratik akıl ve vicdanı ahlak yoluyla Tanrının varlığı, uhrevi hayat ve nefis ve insanın iradesini kabul ederek bilim sahasının dinin sahasından ayrılacağına dair görüş bildirdi.⁵⁴

XIX. yüzyılda Charles Darwin'in⁵⁵ (1809-1882) türlerin evrimi teorisi dinî inanç karşısında en önemli meydan okuyuştu ve yaratılışın hikmeti, insanın en soylu varlık olması, Kitab-ı Mukaddes'in insanın yaratılışı bahsindeki görüşü ve diğer pek çok dinî inancın sorgulanmasına yolaçtı.⁵⁶ Onun görüşü karşısında da, evrimi düşmanca reddetmekten, heyecan içinde kabul etmeye kadar birbirinden farklı çeşitli tepkiler ortaya çıktı. Genel olarak evrimi itiraf etmekten veya Kitab-ı Mukaddes hakkında eleştirel araştırmalardan nefret eden pek çok muhafazakâr Protestan sonunda evrim teorisi ile dinî görüşü uzlaştırdı. Mesela Charles Hodge evrim teorisini belli ölçüde kabul etti ama “insan evrimleşmiş maymundur” fikrini kabul etmedi. Öte yandan o diyordu ki, Kitab-ı Mukaddes'te iki tür içerik vardır: Biri, Kitab-ı Mukaddes'in vahiyden aldığı ve öğretmeyi amaçladığı haki-

⁴⁵ Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rüşengerî*, s. 240-285.

⁴⁶ Barbour, *İlm ve Din*, s. 77.

⁴⁷ Romanticism/Romantic movement: Edebiyat, sanat, felsefe, tarih, siyaset vs. alanlarını kapsayan bir hareket. Onsekizinci yüzyılın sonlarında ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında Almanya, İngiltere ve Fransa'da rağbet gördü. Aydınlanma hareketinin rasyonalizmi karşısında bir tepkiydi. Bu hareket, doğanın güzelliklerini takdir etmeyi ve insanın duygularının, akla üstün ve öncelikli olduğunu vurguluyordu. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 947).

⁴⁸ Barbour, *İlm ve Din*, s. 82.

⁴⁹ Pietism: Alman Luther kilisesinde reform hareketidir. Kilisede sekülerizm karşısında subjektif imana vurgu yapar. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 856).

⁵⁰ Methodist movement: İngiliz kilisesinde (Anglican Church) diriliş hareketi. 18. yüzyılda John Wesley tarafından başlatıldı. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 722). Bu hareket hakkında daha fazla bilgi için bkz: Molland, *Cihân-i Mesihîyyet*, s. 247-258.

⁵¹ Barbour, *İlm ve Din*, s. 85; Molland, *Cihân-i Mesihîyyet*, s. 208 ve 247-258.

⁵² David Hume, İskoç filozof, tarihçi ve edebiyatçı.

⁵³ Immanuel Kant, büyük Alman filozof.

⁵⁴ Bahşâyiş, *Akl ve Din ez Didgâh-i Kant*, s. 127 ve 128.

⁵⁵ Charles R. Darwin, meşhur İngiliz doğabilimci.

⁵⁶ Bkz: Darwin, *Türlerin Kökeni*.

katlerdir. Diğer ise Kitab-ı Mukaddes yazarlarının ittifak halinde inandıkları ama hata ettikleri itikatlardır. Hodge'ın bu şekildeki ayrımı, hem Kitab-ı Mukaddes'e iman edilmesi, hem de Copernicus'un yıldız bilimini ve Darwin'in evrim teorisini kabul etmeyi mümkün kılıyordu.⁵⁷ Bununla birlikte Hodge, sonunda Darwinizmi inkarcılığa denk gördü. Diğer Protestanlar, Ortodokslar gibi bir tür resmî-geleneksel ilahiyatı, evrim teorisini kabul etmezdi. Şöyle dediler:

Tanrı, evrim macerasını bir bütün olarak ortaya koydu. Şu anda da gözümüze “kendiliğinden gelişmeler” gibi görünen yolla işine devam ediyor.⁵⁸

Kitab-ı Mukaddes'in hatasızlığına tam inancı olan köktencilere⁵⁹ sadece evrim teorisine değil, modern öğretiye ve bütün modern bilimlere hücum etti. Bunların muhtevasını inkarcı görüyorlardı. Evrim teorisi Katolik düşünce için pek o kadar sorun yaratmadı. Çünkü Katolikler vahye dayalı hakikatleri Kitab-ı Mukaddes'ten ibaret saymıyor, kilisenin canlı yorumu ve içtihadını da vahiy kabul ediyorlardı. Bununla birlikte Roma'nın ilk tepkisi, evrimi sert biçimde tekzip etmek oldu. Fakat XIX. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın yarısına kadar devam eden Kitab-ı Mukaddes araştırmaları, daha mülayım Roma'nın dikkatini çekti ve Katolikler ihtiyatlı biçimde evrim teorisini kabul etti. Kitab-ı Mukaddes'i yorumlayarak ve onu metaforik görerek kendileri için işi kolaylaştırdılar.⁶⁰ Ama daha önce bahsi geçen geleneksel gruplar karşısında Kitab-ı Mukaddes'i evrim teorisine uydurabilmek için büyük bir modernleşme çabası içindeydiler. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrının insana doğrudan vahyi olmadığına, bilakis beşeri bir yazı olduğuna inanıyor ve Kitab-ı Mukaddes'in oluşum sürecini dinî bilginin gelişmesi yönündeki evrimleşme sayıyorlardı.⁶¹

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında teolojik liberalizmin üçüncü aşaması olan modern ilahiyat, gelenekselcilik ile modernleşmecilik arasında orta yol olarak gündeme geldi. Modern liberal ilahiyat, evrimin bilimsel bilgisini kabul etmekle, doğal ve vahye dayalı ilahiyat yerine, daha önce XVIII. yüzyılda teolojik liberalizmin ikinci aşamasının, yani romantik hareketin kurucusu Fredrich Schleiermacher⁶² (1768-1834) tarafından ortaya atılan, aslında mudetil ve ılımlı gelenekselci ve yenilikçi bir teoloji olan dinî tecrübe⁶³ ve irfanî tecrübeye⁶⁴ yöneldi.⁶⁵

⁵⁷ Hodge, *Systematic Theology*, s. 165. Yine bkz: Barbour, *İlm ve Din*, s. 12.

⁵⁸ Barbour, *İlm ve Din*, s. 123.

⁵⁹ Fundamentalistler: Köktencilik (fundamentalizm) muhafazakar dinî hareketine taraftar olanlar. Protestanlık içinde XX. yüzyılın başlarında Amerikan Protestan kilisesinde ortaya çıktı. Hristiyanlığın inanç ilkelerinden olarak Kitab-ı Mukaddes'in zâhiri yorumu, Kitab-ı Mukaddes'in mutlak hatasızlığı, İsa'nın (a.s) yeniden bedenleneceği, bakire Meryem'den (s.a) doğması, kıyamet ve fidye üzerinde duruyorlardı. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 201).

⁶⁰ Barbour, *İlm ve Din*, s. 125.

⁶¹ A.g.e., s. 126.

⁶² Fredrich E. D. Schleiermacher, seçkin Alman filozof ve teolog.

⁶³ Religious experience.

⁶⁴ Mystical experience.

⁶⁵ Daha fazla ayrıntı için bkz: Zervânî, “Schleiermacher ve Tecrübe-i Dinî”, *Nâme-i Hikmet*, s. 145-158; Barbour, *İlm ve Din*, s. 130.

Yirminci yüzyıl, Batıda, bilim ve din arasındaki çatışmayı çözümleyecek şekilde bilimin alanıyla dinin sahasının birbirinden ayrıldığı çağdır. Bu yüzyılda, dinin alanını bilimin alanından belli şekillerde ayıran bir takım okullar ortaya çıktı. Bu görüşlerin taraftarları, din ve bilimin sadece konu ve muhtevasının değil, bu iki uğraşı sahasının tamamen ayrılması ve birbirinden bağımsız olması gerektiğini savunuyordu. Bu sayede ikisi arasında hiçbir çatışma düşünülmecekti. Bu doğrultuda Yeni Ortodokslar, vahyin eşsizliğinin, ilahiyatı diğer insani bulgulardan ayırt ettiğine inanıyordu. Karl Barth⁶⁶ (1886-1968), ilahiyatın konusunu Tanrı, yani ancak kendisi bize kendisini açmak istediğinde tanıyabileceğimiz “bambaşka” bir varlık olarak görüyordu. Bu okulun görüşüne göre teoloji ve bilimin metodları arasındaki fark, onların epistemik mevzuları arasındaki farktan kaynaklanıyordu. Teoloji, aşkın ve gizemli Tanrıyla meşguldü ve Tanrının dünyaya, yani bilimin araştırma alanına benzemezliği o boyuttaydı ki, aynı yöntemler her iki alanda da kullanılamazdı.⁶⁷ Egzistansiyalizmde⁶⁸ bilim ve dinin metodlarının birbirinden ayrı farzedilmesi, birinci derecede insanın bilinç alanları ile nesneler ve bilinçten yoksun şeyler arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır.

Martin Buber,⁶⁹ kişinin nesneyle ve kişinin bir başka kişiyle ilişki türlerini birbirinden ayırarak din-bilim ayrımına vardı. İnsanın Tanrı karşısındaki durumunu kişinin kişiyle ilişkisi (ben-sen) türünden, bilimsel araştırmaları ise kişinin nesneyle ilişkisi (ben-o) türünden saydı.⁷⁰ Dil analizi felsefecileri⁷¹ ve pozitivistler, dil ve dilin bilimdeki işlevi ile dinin işlevini birbirinden ayırarak bilim ve din arasındaki çatışmayı halletiler. Bu görüşe göre bilimin dilinin araçsal bir rolü vardır. Yani onun görevi gerçekliği açıklamak değil, tersine öngörü ve kontroldür. Ama dinin dilinin, kalpte hidayeti yeşertmek, ahlakı güçlendirmek, kendini tanımayı geliştirme vs. gibi görevleri sözkonusudur.⁷² Elbette ki çoğu pozitivistlerin görüşüne göre dinî önermeler deneysel olarak kanıtlanabilir olmadıklarından dinin dili bütünüyle anlamsızdır. Dinî önermeler, mana taşımadığından herhangi bir şeyi anlatmazlar ve doğrulanma ya da yanlışlanma durumunda değildirler. Dolayısıyla da dinî önermeler bilimle çatışmazlar.⁷³

⁶⁶ Karl Barth, İsveçli Protestan teolog.

⁶⁷ Bkz: Beyât, “İlahiyyat-i Barth”, *Encümen-i Meârif-i İslamî*, s. 55 ve sonrası.

⁶⁸ Existentialism: Varlığın esas alınması, insanın varlığını tüm sorunların eksenine ve gayesi kabul eden felsefi okul. (Bkz: Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, “Rüşengeri” maddesi.

⁶⁹ Martin Buber, Avusturyalı Yahudi filozof ve teolog.

⁷⁰ Bkz: Buber, *Men ve Tu*.

⁷¹ Linguistic analysts.

⁷² Barbour, *İlm ve Din*, s. 153 ve 154; Copleston, *Felsefe-i Muasır*, s. 116 ve 117.

⁷³ Bkz: Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 162-168.

İslam Dünyasında Bilim ve Din

Öyle anlaşıyor ki bilim ve din bahsinin Batıda yolaçtığı tartışma ve karışıklığın benzeri İslam dünyasında hiçbir zaman yaşanmamıştır. Çünkü bu meselenin Batıda, İslam dünyasında zemini bulunmayan kendine özgü sebepleri vardı. Batıda bu tartışmanın sebeplerinden biri, anlaşıldığı kadarıyla, birçoğu batı kültür ortamında, yani Hristiyan uygarlığının yatağında oluşmuş bir yığın modern teorinin ortaya çıkması ve son beş yüzyılda bilimin gelişmesidir. Diğer önemli neden, kilisenin modern bilimi reddeden, onu yanlışlayan ve bilimadamlarını inkârcılıkla suçlayıp cezalandıran yanlış ve mantıksız tavrıyla ilgilidir. Kilise, tabiatı yorumlamayı kendi tekelinde görüyor, tuhaf yöntemlerle Kitab-ı Mukaddes'ten doğa bilimini keşfetmek istiyor⁷⁴ ve modern doğa bilimcileri tabiatı yorumladıkları için cezalandırıyordu. Başka bir ifadeyle:

“Kilise aslında Galileo'nun güneş merkezli teoriyi yaymasına izin veriyor ama bu teorinin, güneş ve gezegenlerin hareketini gerçekte olduğu gibi açıkladığını iddia etmesini istemiyordu. Kilise, gerçeği yorumlama tekelinin kendi elinde kalması için Galileo ve diğer öncü bilimadamlarına, güneş merkezlilik teorisinin matematiksel bir konu olduğu ve gökyüzünün gözlemlenen fenomenlerinin yorumu için kullanılacak mümkün hesaplama cetvellerinden biri sayılabileceğini söylemeye ruhsat tanıyordu.”⁷⁵

Fakat İslam dünyasında hem dinî metinler açısından, hem de tarihsel bakımdan modern bilimle ciddi bir muhalefet yaşanmadı. Darwin'in evrim teorisi gibi bazı görüşler dışında İslam uleması belirgin bir karşıt tutum benimsemedi, hatta aksine, birçok durumda modern bilimi kabul ederek ve kesin varsayarak dinî metinlerin yeni tefsirlerini yapmaya çalıştı. Öte yandan dinî metinler, insanı, eldeki normal araçları kullanarak ve düşünceye dayanarak etrafındaki evreni tanımaya çokça teşvik etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 750 ayet (yani Kur'an'ın tamamının aşağı yukarı sekizde biri) müminleri tabiat üzerinde düşünmeye, tefekküre, akıl, zekâ ve basireti kullanmaya, ilim ve bilgiyi talep etmeye yönlendirmekte; ilim öğrenmenin peşine düşmeyenleri kınamaktadır. Buradaki düşünme, akli kullanma ve ilim öğreniminin konusu doğadaki muhtelif fenomenlerdir. Mesela insanın yaratılışı (Tâk/5), deve gibi bazı hayvanların yaratılışı (Gâşiye/17), dağlar (Gâşiye/19), gökyüzü (Gâşiye/18), yeryüzü (Gâşiye/20) ve benzeri gibi. Buna ilaveten Kur'an'daki birçok ayet bilimin araştırma konusu olan doğal fenomenlerden söz ederken Kur'an'ın nüzulü çağında henüz insanın bilgisine sahip olmadığı malumatı sunmuştur. Bunların arasında Kur'an'ın dağların hareketinden bahsetmesine değinilebilir. O zamanlar bu hareket insanın bilmediği bir şeydi. Dolayısıyla bilim Kur'an'da özel bir öneme ve yere sahiptir. Tabiat âlemini bilmek, dünyanın yaratılışını öğrenmek için giriş mesabesindedir.

Bunun yanı sıra din önderlerinin sözlerinde de bilimsel mevzular sıkça gündeme getirilmiş ve o zamanda insana önemli bilimsel bilgiler sunan hadisler kaydedilmiştir. Bu

⁷⁴ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 359.

⁷⁵ A.g.e.

malumatın örnekleri imamların kendi zamanlarındaki ilim adamlarıyla sohbetlerinde sözkonusu edilmiştir.⁷⁶

İslam'da dinî düşüncenin iki önemli kaynağı olarak Kur'an ve hadiste bilimsel konuların varolmasına ve bu iki kaynağın insan için yararlı bütün ilimleri öğrenmeye çokça vurgu yapıp tavsiyede bulunmasına ilaveten, İslam'ın tarihsel geçmişinde de doğal ve insanî bilimler, dinî ilimlerin yanında hep hazır bulundu ve ilerleyişini sürdürdü. Batıda modern bilimin gelişmesinden ve ileri seviyedeki üniversite ve akademilerin kurulmasından yüzyıllar önce İslam dünyasında, eğitim ve araştırma alanları şer'î ilimlerle sınırlı olmayan okullar, kurumlar ve eğitim merkezleri mevcuttu. Bu kurumlarda bilim ve din birlikte varlığını sürdürüyordu. Bu doğrultuda, herşeyden önce, H.K. II. yüzyılın yarısında kurulan ve yüzyıllarca faaliyetine devam eden Abbasiler dönemindeki Beytu'l-Hikme'den bahsedilebilir. Yine Mısır'da Câmiu'l-Ezher (kuruluşu hicri 360/miladi 970) ve Bağdat'ta Nizamiyye'nin (kuruluşu hicri 459/miladi 1067) adı zikredilebilir. İkincisinin Bağdat'tan Horasan'a kadar birçok şubesi vardı ve çeşitli bilimler alanında kuşatıcı bir eğitim sistemine sahip kabul ediliyordu. Bunlar, Batıda henüz İtalya ve benzeri en eski üniversitelerin hiçbirinden haber yokken olan şeylerdir. Öyle ki Abdullatif Taybâvî gibi araştırmacılar, Batıdaki modern üniversiteleri büyük ölçüde İslamî üniversitelerden iktibas olduğunu düşünmektedir.⁷⁷

Bahsi geçen eğitim kurumlarının yanında, İslam düşüncesi tarihinde Müslüman bilginler arasında da kendinde muhtelif ilimleri toplamış ve onları ilmî bakımdan uzlaştırmış birçok âlim bulunabilir. Bunların en bariz örneği Ebu Ali, İbn Sina ve Şeyhu'r-Reis adıyla meşhur Hâkim Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sina'dır (hicri kameri 370 veya 375/miladi 980 veya 985-hicri 427/miladi 1037). Metafizik, felsefe, aklî ve şer'î ilimleri bilmenin yanı sıra deneysel tıp biliminde de birikimi olan biriydi. *el-Kânun fi't-Tıbb* isimli eseri bu alandaki eserlerinin en etkileyici olanıdır. İbn Sina'ya ilaveten, bütün çağların en büyük fizikçilerinden İbn Heysem'i de (hicri 355/miladi 965-hicri 429/miladi 1039) zikretmek gerekir. Fotometri ve görmenin gerçekleşme yöntemi alanında bilim dünyasına birinci sınıf deneysel teoriler armağan etti ve önemli yasalar keşfetmeyi başardı.⁷⁸ Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Birûnî de (hicri 362/miladi 973-hicri 437/miladi 1047), Batıda modern bilimin zuhurundan yüzyıllar önce İslam dünyasında yaşamış, aralarında geometri, matematik, astronomi, coğrafya, antropoloji, ilahiyat, fizik, kimya vb. gibi bilimlerin bulunduğu pek çok bilim dalında öncü olmuş ve kendisinden geriye çeşitli bilimlere dair çok sayıda eser kalmış deneysel bilimlerin seçkin bilginlerindendir.⁷⁹ Yine aklî, dinî, doğal ve deneysel birçok ilmi kendinde toplamış “zü'l-fünûn” lakaplı Şii âlim Hâce Nasiruddin

⁷⁶ Örnek için İmam Cafer-i Sâdık'ın (a.s), ortaya birçok soru atan zındığa verdiği cevaplardan oluşan sohb -tine bakılabilir. Bu sorulardan bir kısmı dinî, kalamî ve felsefî meselelerle ilgilidir. Bir kısmı da hastalıklar, yılan, akrep ve engerek zehirlenmesi, kan gibi bilimsel meselelerle alakalıdır. Bkz: Tabersî, *el-İhticac*, s. 212-250.

⁷⁷ Bkz: Es'adî, *İran, İslam, Teceddüd*, s. 157, *Islamic Education*'dan Taybâvî'den nakille.

⁷⁸ İbn-i Heysem, *Kitabu'l-Menâzir*.

⁷⁹ Hayatı, düşünceleri ve eserleri hakkında bilgi için *el-Kânunu'l-Mes'ûdî*, *el-Âsârü'l-Bâkiyye*, *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir* gibi eserlerin mukaddimesine başvurulabilir.

Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Tûsî'yi (hicri 597-miladi 1201-hicri 672/miladi 1274) hatırlatmak gerekir. Bir din âlimi olmasının yanısıra siyasetçi ve filozoftu da. Astronomi, geometri, tıp, matematik gibi alanlarda insanlığa büyük hizmetler yaptı ve geride çok sayıda eser bıraktı. Hizmetlerinin en lisi, bilim ve dini kendinde toplaması ve ikisi arasında mazlık bulunmamasıydı.⁸⁰

Dinî ilimler, deneysel bilimler ve doğa bilimlerini biraraya getirmiş Müslüman âlimleri bir yana bırakacak olsak bile dünyada, bağımsız bir mevzu olarak bilim-din ilişkisi alanında söz söylemiş seçkin bilginler vardır. Bunların öne çıkanı İmam Muhammed Gazzalî'dir (vefatı 505). Gazzalî, akıl-din ilişkisi hakkında felsefeye şiddetle karşı çıkmış, felsefenin dinle çatışmasına örnekler sıralamış ve bu nedenle felsefeyi reddetmiş olmakla birlikte ilim-din ilişkisi bahsinde ikisinin uyduğuna inanıyordu. İlmin dine aykırı olmaması bir yana, Kur'an'ın tüm ilimlerin ana hatlarını içerdiğini ve Kur'an'ın derinlikleri üzerinde dikkatlice durulduğunda ilimlerin ayrıntılarına ulaşılabilceğini savunuyordu.⁸¹

Gazzalî'den sonra Fahr-i Râzî de⁸² (vefatı 606) ilim ve dinin uyum içinde olduğuna inandı. İbn Ebi'l-Fadl Mursî (vefatı 655), Zerkeşî (vefatı 794) ve Suyûtî de (vefatı 911), din ve ilimler bahsine girmiş, ilim ve din arasında çatışma olmadığını savunmuş ve dinî metinlerden, özellikle de Kur'an-ı Kerim'den çeşitli ilimleri çıkarmanın mümkün olduğuna inanmış âlimlerdir. Zerkeşî, rivayetlerle istidlale ilaveten, Gazzalî gibi bütün ilimleri Allah'ın fiilleri alanına yerleştirmektedir. Ona göre Kur'an Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin zarfı olduğundan tüm ilimleri içermektedir.⁸³

Celaledin Suyûtî, iki ayetin;

“مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ” En'am/38 ve

“وَزَوَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ” Nahl/89) atf ve

Gazzalî, akıl-din ilişkisi hakkında felsefeye şiddetle karşı çıkmış, felsefenin dinle çatışmasına örnekler sıralamış ve bu nedenle felsefeyi reddetmiş olmakla birlikte ilim-din ilişkisi bahsinde ikisinin uyduğuna inanıyordu. İlmin dine aykırı olmaması bir yana, Kur'an'ın tüm ilimlerin ana hatlarını içerdiğini ve Kur'an'ın derinlikleri üzerinde dikkatlice durulduğunda ilimlerin ayrıntılarına ulaşılabilceğini savunuyordu.

⁸⁰ Müslüman âlimlerin öncü olduğu diğer ilimler ve onların bilginleri hakkında bilgi için bkz: Nasr, *Cevân-i Müselmân ve Dünya-yi Mütectedid*, s. 121-147.

⁸¹ Gazzalî, *İhyau Ulûmî'd-Din*, c. 3, s. 135; Tâbân, “Tefsir-i İlmî-yi Kur'an-ı Kerim”, *Din ve Siyaset*, s. 166 ve 167.

⁸² Rey şehrinden müfessir, edebiyatçı ve Eş'arî kelimci.

⁸³ Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmî'l-Kur'an*, Mustafa Abdulkadir Attâ'nın editörlüğünde, c. 1, s. 535-537.

genellemesini delil göstererek Kur'an'da bütün meseleler ve ilimlerin varolduğunu savunur.⁸⁴ Dolayısıyla bilim ve dinin muhkem bağı vardır.

Fakat bilim ve din sorunu, bütün zamanlardan çok daha fazla son iki yüzyılda Batıdaki bilim-din çatışmasının etkisi altında Müslüman düşünürlerin gündemine girdi. Şii ve Sünni seçkin bilimadamları bu nedenle bu tartışmaya katıldılar. Muhammed Abduh, Tantavî, Abdurrahman Kevâkibî, Abdulaziz İsmail, Seyyid Mahmud Talekânî, Mehdi Bazergân,⁸⁵ Yedullah Sehâbî gibi epey bir kısmı modern bilimin buluşlarını doğru ve kesin kabul ederek Kur'an'ın yüzyıllar önce günümüzdeki bilimsel meselelere değindiğini iddia ettiler. Bu sebeple dinî metinleri modern buluşlara uygulamaya çalıştılar. Dolayısıyla bu görüşe göre, çatışma bir yana, İslam ve Kur'an bilimde öncüdür ve ona bütünüyle uygundur. Bu gruptan kimilerinin, Darwinist evrim teorisi gibi bilim dünyasındaki kimi aşırı görüşleri bilimsel bulmaması ve din karşıtlığı hedefi güttüğünü düşünüp reddetmesi doğaldır. Gerçi bu gruptan Dr. Sehâbî gibi bazıları ilke olarak evrim teorisini kabul etmiş ve onu Kur'an'a uygun hale getirmeye çalışmıştır. Ama yine de teorinin detaylarında, mesela aralarında maymunu insanla aynı soydan gösteren görüşün de yer aldığı varlıkların her birinin orijini net belirlemede Darwin'e muhaliftir.⁸⁶

Bu kesimin karşısında bir başka grup bilimadamı modern bilimle çatışan dinî konuları bulmanın peşine düşerek Kur'an ve dinî metinleri sorgulamaya çalıştı. Ama bu grubun yanında üçüncü bir grubu oluşturan seçkin âlimler, modern bilimin buluşlarını keşfederken, birincisi, dini ne birbirinin karşısına koyup çatıştırdı, ne de yanyana ve birbirine paralel kabul etti. Böylelikle bilim ve dinin çatıştığı tasavvurunu reddetmiş oldular. İkincisi, dinin vazettiklerinin bilimle uyuşmuyor görüldüğü bir kısım meselelerde birtakım ihtimalleri gündeme getirerek çatışma şüphesini gidermeye çalıştılar ve zâhiren modern bilimin kesin buluşlarıyla çatışan Kur'an ayetlerini müteşabihlerden saydılar. Merhum Al-lame Tabâtâbâî, Üstad Şehit Mutahhari, Üstad Misbah Yezdî, bilim-din ilişkisi bahsinde görüşlerini göreceğimiz gruptandır. Bununla birlikte İslam dünyasında, özellikle de Şii âlimler arasında bilim-din tartışması dosyası henüz açıktır ve konuyla ilgili sürekli yeni görüşler belirmektedir.

Bilim-Din İlişkisi Bahsindeki Görüşler

Şimdi tartışmanın öncüllerine genel bir bakışla bilim-din ilişkisi babındaki görüşleri ele alacağız.

Bilim ve Dinin Çatışması

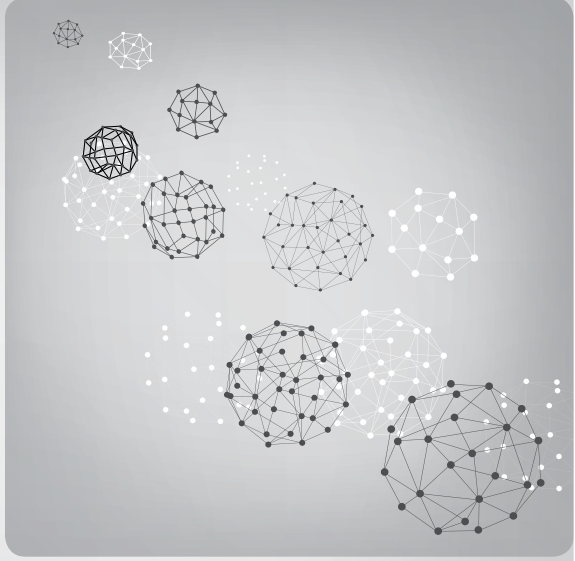
Bilim ve din arasında çatışma bulunduğu görüşünün esasını incelemeden önce çatışmadan neyi kastettiğimizi ve çatışmanın gerçekleşmesinin koşullarını açıklığa kavuşturmamız lazımdır. Bilim ve din arasındaki çatışmanın manası şudur; Bir: Bilim ve dini

⁸⁴ Suyûtî, *el-Itkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2, s. 125-131.

⁸⁵ Bkz: Bazergân, *Bâd ve Bârân der Kur'an*. s. 193.

⁸⁶ Bkz: Sehâbî, *Hilkat-i İnsan*.

Bilim ve din arasındaki çatışmanın manası şudur; Bir: Bilim ve dini hakikate giden iki bağımsız yol ve iki bilişsel kaynak görmemiz. İki: Herhangi birinin hakikati, hiç değilse bazı kısım ve boyutlarını diğerine karşıt ve aykırı biçimde tanıtmak. Bu durumda bilim ve din arasında çatışma meydana gelir. Ama böyle bir çatışmanın vuku bulmasının şartlarının ne olduğuna ve hangi durumda bilim ve dinin çatışacaklarına dikkat edilmelidir.



hakikate giden iki bağımsız yol ve iki bilişsel kaynak görmemiz. İki: Herhangi birinin hakikati, hiç değilse bazı kısım ve boyutlarını diğerine karşıt ve aykırı biçimde tanıtmak. Bu durumda bilim ve din arasında çatışma meydana gelir. Ama böyle bir çatışmanın vuku bulmasının şartlarının ne olduğuna ve hangi durumda bilim ve dinin çatışacaklarına dikkat edilmelidir.

Bilim ve din arasında çatışma olması için mevzuda ve gayede birlik şarttır. Diğer bir deyişle, bilim ve din arasında çatışma durumunda, bu ikisinin mevzu ve gayeleri detayına varıncaya dek aynı tasavvur edilmeli, ama her biri, birbirine aykırı farklı sonuçlara varmış olmalıdır. Dinin kendine has konuları, bilimin incelemeye aldığı fiziksel ve doğal fenomenleri kapsadığında ve dinin gayesi, tıpkı bilim gibi doğal olayları ve nesneleri açıklamak olduğunda rekabet kaçınılmazdır. Ama eğer bu ikisinin mevzuları farklı olursa, mesela din, metafizik konularında, bilim ise doğa işleri hakkında araştırmaya koyulsa yahut mevzu aynı ama gaye farklı olsa, yani her ikisi de doğa olaylarıyla ilgilense ama bilimin hedefi olayları izah, dinin hedefi ise ibret almak olsa çatışma ortadan kalkacaktır.

Bu yaklaşım nedeniyle Batıda bilim ve dinin çatıştığı inanan bilimadamı epey çok olmuştur ve hâlâ da öyledir. Onların gözünden bilim ve dinin gaye ve mevzuları bazı durumlarda aynıdır. Ama din ve bilimde aktif biçimde kullanılan metodlar birbirinden farklı olmasına rağmen yine de bilim ve dinin çatışmasına sebep olacak sonuçlara varılabilmektedir.⁸⁷ Copernicus ve Galileo'nun güneş merkezilik teorisi ile Darwin'in evrim teorisi, din ve

⁸⁷ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 362 ve 363.

bilimin çatıştığına inananların verdiği iki örnektir. Bu çatışmalar karşısında Batıda çeşitli tepkiler ortaya çıktı. Fundamentalist Hristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'ten beslenen iddialarını ve inançlarını “norm itikatlar”⁸⁸ konumunda kullanıyor ve onun karşısında yeralan her görüşü ya da bilimsel teoriyi reddediyorlardı. Dolayısıyla evrim veya benzeri teorileri de reddetmiş oluyorlardı.⁸⁹

Buna mukabil evrimci naturalizm akımı,⁹⁰ Hristiyanlığı Tanrı inancındaki bütün sorunlarıyla birlikte reddetti. Bu görüş, yalnızca fiziksel tabiatın gerçekliğine ve maddi realiteye inanan, fiziksel dünyanın ötesinde ve üstünde doğaya egemen ve insanın işlerini gözetim altında tutan bir varlığı reddeden felsefi naturalizme dayanıyordu.⁹¹

İslam dünyasında çoğu Müslüman âlim esas itibariyle bilim ve din arasında kesin bir çatışma bulunduğu olumsuz bakar. Çünkü onlar, birçok Hristiyan bilgin gibi, dinin Allah'ın tedvin edilmiş kitabı, tabiatın ise Allah'ın tekvin edilmiş kitabı olduğuna inanırlar. Dolayısıyla din ilmi ile tabiat bilimi, her ikisi de ilahî bilgilerdir ve ilahî vahiy tarafından tedvin edilmiş kitabın muhtevasını açıklayan hakiki dinin, Allah'ın tekvin ettiği kitabın gerçek yasalarını açıklayan hakiki bilimle çatışma halinde olduğu iddia edilemez. Zira her iki kitap da aynı müellif, hikmetli ve kâdir yaratıcı tarafından tedvin edilmiştir ve onların arasında kesin bir çatışma düşünülemez. Eğer bu ikisi arasında zâhir itibariyle bir çatışma varsa da biçimsel ve geçicidir, bizim o ilahî iki kitaptan biriyle ilgili eksik veya yanlış kavrayışımızdan ve hatalı yorumumuzdan kaynaklanmaktadır.⁹²

Şia dünyasında Allame Tabâtabâî,⁹³ Şehit Mutahharî,⁹⁴ Ayetullah Cevâdî Âmulî ve Ayetullah Misbah Yezdî⁹⁵ gibi âlimler bilim ve din arasındaki kesin çatışmayı net biçimde reddetmişlerdir. Ama ikisi arasında nasıl bir ilişki düşünüldüğü veya bilim ve din arasındaki zâhiri çatışma durumlarında nasıl bir yol izlediğine ilişkin her birinin, konunun devamında ele alacağımız belli bir görüşü vardır.

Denebilir ki bilim ve din arasında kesin bir çatışmaya olumsuz bakılmaktadır. Kesin olmayan çatışma da çözümlenebilirdir. Çünkü bilim ve dinin önermeleri arasındaki çatışmanın azami dört varsayımı sözkonusudur:

1. Dinî ve bilimsel önerme mutlak anlamda çatışıyor olabilir.
2. Her ikisi zanni olabilir.
3. Dinî önerme kesin, bilimsel önerme zanni olabilir.
4. Dinî önerme zanni, bilimsel önerme kesin olabilir.

⁸⁸ Control beliefs.

⁸⁹ A.g.e., s. 364.

⁹⁰ Evolutionary naturalism.

⁹¹ Bkz: Huxley, *Evolution in Action*, tüm sayfalar, özellikle s. 11-38.

⁹² Bkz: Misbah Yezdî, “Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî”, *Faslnâme-i Misbah*, s. 17; Ali Zemânî, *Din ve Ulûm-i Tecrübî, Teâruzâ ve Râh-i Halhâ*, s. 53.

⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 271; *el-Kur'an fî'l-İslam*, s. 137 ve sonrası; Behramî, “İlm ve Din ez Manzar-i Allame Tabâtabâî”, *Pejûheşhâ-yi Kur'anî*, Kum, sayı 9-10, s. 171.

⁹⁴ Mutahharî, *Bist Goftâr*, s. 214; yine bkz: Kâşifî, “İlm ve Din ez Didgâh-i Şehid Mutahharî”, *Kabesât*, s. 58 ve sonrası.

⁹⁵ Misbah Yezdî, “Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî”, *Faslnâme-i Misbah*, s. 17.

Bu dört varsayımda iki önermenin mutlak manada çatıştığına ilişkin birinci varsayım muhaldir. Çünkü insanın kesin ve mutlak anlamda çatışan iki şey bulması imkânsızdır. Her ikisinin zanni olduğu ikinci varsayımda tercih edilen biri alınır, diğerini ise bırakmak gerekir. Üçüncü ve dördüncü varsayımda da kesin olan önceliklidir, zanni olan ise bırakılır. Dolayısıyla bu görüşe göre bilim ve din arasında kesin çatışma tasavvur edilememektedir. Meydana gelmesi mümkün olan şey, halledilme yolu bulunan zanni ve muhtemel çatışmadır.⁹⁶

Bilim ve din arasında kesin çatışma bulunmadığına dair bu görüş temelinde bazı büyük şahsiyetler bilim ve din arasındaki zâhiri çatışmaları çözmeye girişmişlerdir. Mesela Merhum Allame Tabâtabâî (r.a), Şeytan'ın göktaşları aracılığıyla kovalanması olayını ele aldığı Saffat suresi 5-10. ayetlerinin tefsirinde bilimin tarafını tutarak ayetleri tevil etmektedir. Çünkü ayetlerin zâhirinin kesin bilgiye açık aykırılık oluşturduğunu düşünmekte ve ayetlerin zâhirinden vazgeçmektedir.⁹⁷ Ama Darwin'in evrim teorisine karşın insanın yaratılışı ve günümüzdeki neslin bir tek anne ve babadan gelmesi meselesinde bu teoriyi “bir varsayım” olarak değerlendirerek dinî nasları tercih etmektedir.⁹⁸

Bununla birlikte çağdaş Şii düşünür Seyyid Hüseyin Nasr, bilim ve din arasında mutlak çatışma bulunmadığını kabul ederken, Batıda doğmuş bugünkü modern bilimin bazı yönlerden dinle (İslam) çatışma halinde olduğuna, bu sebeple dinle çatışmayacak bir bilim üretmenin peşine düşmek gerektiğine inanmaktadır. Bu görüşe göre, Bir: Modern bilime egemen değer sistemi, İslamî değer sistemi için birtakım tehditler taşımaktadır. Çünkü modern bilim insanî bir bilgidir ve aralarında İslamî dünya görüşünün dayandığı vahiy ve ilhamın da bulunduğu bilmenin diğer mümkün yöntemlerini inkâr etmektedir. İki: Modern bilim gayri ahlaki bir mahiyete sahiptir. İslam buna karşı tavır almadan duramaz. Modern bilim kimi bakımlardan insana refah sağlıyor olabilir ama çok sayıda mahlûkatı da tehdit etmekte ve çevreyi ciddi tehlikelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Üç: En iyi durum, bilimin dine tarafsız bir gözle bakması ve Tanrı ve ahiret realitelerinin mevcut olmadığı, sonuç itibarıyla de “irrealite”nin son noktasındaki zihinsel ortamı oluşturmada çok önemli role sahip olmasıdır.

Şahsen Tanrıya inanan çok sayıda bilimadamı olsa bile, modern bilimde bilmenin tek meşru ve doğru şekli olarak öğretilen hâkim görüşe göre bir tanrı yoktur. Bu durumda İslam, kaynağı Allah olmayan ve mecburen ona dönmeyen bir bilgi şeklini nasıl kabul edebilir? İslam, dünyayı, Kur'an-ı Kerim'in her sayfasında sözü edilen herşeyin müteal sebebine işaret bile etmeksizin nasıl açıklayabilir?⁹⁹ Diğer bir ifadeyle, İslamî ilimler, İslam'ın dünya görüşüyle derinden ilişkilidirler. Bu ilimlerin kökü, Allah'ın birliği veya tevhide dayanan marifette ve dünyaya Allah'ın hikmet ve meşiyetinin hâkim olduğu gözle bakan,

⁹⁶ Bkz: Hüseyinpenâh, *İlm ve Din*; Misbah Yezdî ve Sâcidî'den nakille, “Reveşhâ-yi Hall-i Teâruz-i İlm ve Din”, *Din ve Ulûm-i Tecrubî: Mecmûa-i Makâlât-i Yâzdehomîn Humâyiş-i Hovze ve Dânişgâh*, s. 139-141.

⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 17, s. 124.

⁹⁸ A.g.e., c. 16, s. 255-260, özellikle s. 258.

⁹⁹ Nasr, “Cihanbinî-yi İslamî ve İlm-i Cedid”, Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî, Didgâhâ ve Mülâhazât*, s. 11-15 içinde; yine bkz: Nasr, *Niyaz be İlm-i Mukaddes*, s. 127-166.

herşeyi birbiriyle irtibatlı gören ve Allah'ın birliğini varlık diyarına yansıtan görüştedir. Fakat batı bilimi bunun aksine, tabiat evreninin Tanrıdan ayrı bir gerçeklik veya varlığın üst basamakları olduğu algısına dayanmaktadır. Modern bilimin dünya görüşünde, dünyanın idaresinde Tanrının müdahale ve tasarrufu, onun kesintisiz murakabe ve nezareti kabul görmemektedir. Aslında batı biliminin dünya görüşüyle İslamî ilimlerin dünya görüşü arasında derin farklılıklar vardır.¹⁰⁰

Değerlendirme

Bilim ve dinin çatıştığına inanan görüşü incelerken çatışma olduğunu düşünen Batılıların görüşü ile Dr. Seyyid Hüseyin Nasr'ın görüşünü birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü Dr. Nasr da bilim-din çatışmasını mutlak kabul etmemektedir. Çatışma bulunduğu inanan batılıların görüşünü ele alırken, daha önce değinildiği gibi, batıdaki çatışma görüşünün Batı ve Hristiyan dünyasındaki kendine özgü sebeplerden doğduğuna ve esas itibarıyla insana çatışmayı düşündürtecek bu sebep ve zeminlerin İslam dünyasında mevcut bulunmadığına dikkat etmek lazımdır. Başka bir ifadeyle, doğal ve deneysel bilimde, kesin biçimde İslam dininin kesin verileriyle çatışma halinde olan bulgular yoktur. Bu yüzden çatışmayı düşündürtecek sebep mevcut değildir. Bunun aksine modern bilim, çok daha önce Kur'an'da ve rivayetlerde işaret edilmiş birçok şeyi keşfetmiş ve modern bilim de bunları teyit etmiştir. Dolayısıyla İslam dünyasında bilim ve din arasında mutlak ve kesin bir çatışma düşünülmemiştir.

Dr. Nasr'ın görüşüne gelince, hatırlatmak gerekir ki, o her ne kadar iddiasında ilke olarak Batıdaki modern bilimin, birincisi seküler değer sistemine sahip, hatta din karşıtı olduğu ve Tanrıyı hesaba katmadığı; ikincisi, ahlak bakımından insanlık için tehlike ve zararları beraberinde getirdiği değerlendirmesinde haklıysa da bu kusurların modern bilimden giderilebileceğini gözönünde bulundurmamak gerekir. Diğer bir ifadeyle, tanrısızlık ve zarar verme modern bilimin özüne ilişkin özellikler değildir ve buna dayanarak bilim ve dinin birbiriyle çatıştığı düşünülemez. Bilakis bu iki özelliğin hem dinî açıdan, hem de bilimsel bakımdan yanlış olduğu söylenebilir.

Bilim ve Dinin Birbirinden Ayrılması

Bilim-din ilişkisi babında diğer görüş, ikisini birbirinden ayırmak ve araya mesafe koymaktır. Bu iki alan; mevzu, gaye ve değer bakımından birbirinden farklı ve birbirinden tamamen ayrı iki alana aittir. Sonuç itibarıyla bu sayede aralarındaki her türlü çatışma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Bu görüş Batıda yirminci yüzyılda muhtelif taraftarlar buldu. Yeni Ortodoksi, Egzistansiyalizm, Pozitivizm ve kanonik dile dayalı felsefe okulları bunların arasındadır. Bunlar, farklı yolların her birini aynı sonuca iletmışlerdir.

¹⁰⁰ Nasr, *Cevân-i Müselman ve Dünya-yi Mütectedid*, s. 265.

Yeni Ortodoksi ve Egzistansiyalizm XX. yüzyılda bilim ve dinin mevzu ve yöntemde birbirinden ayrılması gerektiğini savundu. Yeni Ortodoksi okulunun temsilcisi ünlü Protestan teolog Kart Barth (1886-1968), din ve ilahiyatın mevzusunun Tanrının Mesih'te tecellisi, bilimin konusunun ise doğa dünyası olduğunu belirtti. Aynı şekilde bilim ve dinin metodu da farklıdır. Tanrıyı sadece insana tecellisi yoluyla tanımak mümkündür ve dinî inanç ilahî gözleme dayanmaktadır. Fakat tabiatı beşeri akıl yardımıyla tanıyabiliriz. Buna ilaveten dinin gayesi, kişiyi Tanrıyla karşılaşmaya hazırlamaktır. Fakat bilimsel bilgi, deneyim dünyasına hâkim modelleri öğrenmenin peşindedir.¹⁰¹ Dolayısıyla bilim ve din, mevzu, metod ve gayede birbirinden ayrılmakta, böylelikle çatışmaya yer kalmamaktadır.¹⁰²

Monoteist Egzistansiyalistler de bilim ve dinin mevzu ve metod bakımından birbirinden ayrılması gerektiğine inanmaktadır. Onların görüşüne göre bilimsel bilgi subjektif değildir ve neseldir. Ama dinî bilgi derinlemesine subjektif ve zihinseldir. Bilimin konusu, maddi şeyler ile onların rolü ve işlevi üzerinedir. Ama dinin konusu, öznel ve ahlaki realitelerdir. Dinî bilginin gayesi iki kişinin (Tanrı ve mümin) ilişkisine yöneliktir. Bilimin gayesi ise kişinin bir şeyle ilişkisine yöneliktir. Öyleyse bu ikisinin mevzu ve gayesi birbirinden ayrı olduğundan mecburen metodları da birbirinden ayrı olmalıdır.¹⁰³

Pozitivizm de Yeni Ortodokslar ve Egzistansiyalistlerden farklı nedenlerle bilim ve dinin saharlarının birbirinden ayrı olduğunu vurgulamaktadır. Bu okul, bilimi, herkes için test edilebilir ve deneysel olması nedeniyle bilgiyi elde etmek için tek nesnel ve makul metod kabul etmektedir. Buna mukabil teolojik iddiaları, bilimsel metodlarla, uyumsuz ve her türlü hedeften yoksun saymaktadır. Aslında pozitivistler dinin dilini anlamsız, önem atfedilemez ve esasında bilimle çatışamaz görmektedir. Bundan dolayı bu okulun gözünde bilim ve dinin sahası ve dili birbirinden ayrıdır, elbette ki dinin dilinin önemi yoktur.¹⁰⁴

Bunun karşısında kanonik dile dayalı felsefenin taraftarları, bilim ve dinin birbirinden ayrı, ama aynı zamanda bütünüyle mecaz ve anlamlı iki “dil oyunu” olduklarına, her birinin kendine has kategori, mantık ve işlevi bulunduğuna inanmaktadır. Bu okul, bilimsel dilin gayesini öngörülebilir ve kontrol; dinin dilinin gayesini ise dua, sükûnet temini, yaşam tarzı tavsiyesi ve ahlaki ilkeler kabul etmektedir.¹⁰⁵ O halde bilim ve din, yine birbirinden farklı metodlar, gayeler ve mevzulara sahip ve çatışma ihtimali bulunmayan tamamen ayrı iki faaliyet olarak görülmektedir.

İslam âleminde büyük şahsiyetlerin çoğu bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunu kabule eğilimlidir. Bunlar daha ziyade bilim ve dinin gayesini birbirinden ayrılması gerektiğine işaret etmişlerdir. Bu gruba göre dinin gayesi, insanı Allah'a doğru kılavuzluk etmek, Allah'a yakınlaştırmak ve uhrevi saadeti temin etmektir. Oysa bilimin hedefi, dünyayı ta-

¹⁰¹ Bkz: Barth, *Dogmatics in Outline*, özellikle s. 5-6.

¹⁰² Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 366 ve 367.

¹⁰³ Bkz: Buber, *Men ve Tu*.

¹⁰⁴ Bkz: Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 162-168.

¹⁰⁵ Bkz: Witt, “Ahkâm-i Dinî be Mesâbe-i Umûrî-yi Ahlaken, amma ne Vâkien Ma'nadâr”, Hick, *İsbât-i Vücûd-i Hodavend* içinde, s. 279-307.

numak ve insanın dünyevî ihtiyaçlarını sağlamaktır. Muhammed Reşid Rıza,¹⁰⁶ Allame Tabâtabâî,¹⁰⁷ Tefsir-i Numune yazarları,¹⁰⁸ Ayetullah Misbah Yazdî¹⁰⁹ gibi âlimlerin sözlerinden bu görüş anlaşılmaktadır. Gerçi içlerinden bazıları bunu açıklamamış, bazıları da İslam'ın, hariçteki nesnel hakikatleri beyan konusunda hiçbir taahhüdü bulunmadığını ve maksadının hidayet olduğunu açıklamıştır.¹¹⁰

Değerlendirme

Anlaşıldığı üzere beş farklı grup, bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğuna inanmaktadır. Hristiyan Yeni Ortodoksiler, monoteist Egzistansiyalistler, Pozitivistler, dil analizi felsefecileri ve Müslüman âlimlerden birkaç kişi. Bu görüşleri değerlendirirken iki genel eleştiri görüşlerin tamamı için geçerlidir. İlk dört görüşün her biri kendilerine has tenkitlere maruz kalmaktadır. Burada bu özel eleştirileri gözardı edip iki genel tenkidi zikretmekle yetineceğiz:

Bir: Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunun düşünülmesinin, her ne kadar çatışmayı ortadan kaldırıyor da ikisi arasındaki iletişimi de yok ettiği gözönünde bulundurulmalıdır. Nitekim bazıları haklı olarak bilim ve din arasında tam bir ayırımın mümkün olmadığına dikkat çekmişlerdir. Çünkü insan, hayatı, daha doğru bir ifadeyle realiteyi dikotomiyle birbirinden ayıramaz. Bilakis biz yaşamı ve onun tezahürlerini onun bütüncüllüğü içinde tecrübe ederiz.¹¹¹

İki: Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunu düşünmek tehlikelidir. Roger Trigg'in hatırlattığı gibi, bu iki alanın birbirinden bağımsızlığı, sonunda dinin reddedilmesine, din ve ilahiyatın realiteyle işi olmadığı sonucuna yolaçacaktır.¹¹²

Bilim ve Dinin İletişimi

Bazı kimseler de bilim ve dinin iletişiminden bahsetmişlerdir. Bunlar da geniş kolları ayrılmaktadır:

1. İçlerinden bazıları, din ve bilimin dolaylı diyalog ve iletişimine inanmaktadır. Onların inancına göre bilim ve din, her ne kadar mevzu, gaye ve metod bakımından birbirinden farklıysa da bir şekilde iletişim halindedir. Mesela bilimin, dinin temin edebileceği varsayımları vardır.¹¹³ Bilimin temel varsayımları şunlardır:

a) Maddi tabiatın gerçekliği vardır, b) Tabiat monotondur ve disiplinlidir, c) Tabiat anlaşılabilir.

¹⁰⁶ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, c. 7, s. 395.

¹⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslam*.

¹⁰⁸ Mekârim Şirâzî ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 11, s. 361.

¹⁰⁹ Misbah Yazdî, *Meârif-i Kur'an* (cihanşinâsî), c. 1-3, s. 225-232.

¹¹⁰ Misbah Yazdî, "Mebâhis-i Bunyadî-yi Ulûm-i İnsanî", *Faslnâme-i Misbah*, s. 18.

¹¹¹ Abdullahî, "İlm ve Din", *Costârâyî der Kelam-i Cedid*, s. 327.

¹¹² Trigg, *Rationality and Religion*, s. 71.

¹¹³ A.g.e., s. 83.

Bu varsayımlar bilimin felsefi prepsiplerindendir. Nitekim bazı mütefekkirlerin inancına göre Yunan kozmolojisi onları sağlayamıyordu. Galileo ve diğer düşünürler realite hakkında, Yunan'ın çizdiği imajdan çok farklı ve Judeo-Hristiyan öğretilerden doğmuş bir resmi tercih etti. Evrenin yaratılışı bu öğretiler arasındadır.¹¹⁴

Bunun yanı sıra yirminci yüzyılın yarısından bu yana pozitivist epistemoloji görüşü tereddütle karşılandı. Deneyisel bilimlerin gelişmesi de gözlemcilik ve özne belirlemeyi mevzudan ayırmanın mümkün olmadığını gösterdi. Bundan dolayı bilim eskiden kabul edildiği gibi artık nesnel sayılmıyor. Bu yüzden de bu bilimsel değişimi, bilim ve dinin metoddaki dolaylı iletişimi görebiliriz.¹¹⁵ Dolayısıyla bilimsel teorilerin birçok özelliği din konusunda da geçerlidir. Bilim ve din, her ikisi de teoriyi deneyime bağlar ve her ikisi de gerçeklikleri tasvir edilemez olan birtakım varlıklardan sözederler. Dinî inançlar da bilimsel teoriler gibi tecrübeyi yorumlar. Öyleyse bilim ve din, metod bakımından diyalog ve iletişim içinde olabilirler.

Fakat Trigg'in de hatırlattığı gibi, bu görüş herşeyin bütünüyle subjektif algılanması ve artık bilinebilecek bir realite kalmaması tehlikesiyle yüzyüzedir.¹¹⁶

2. Bilim ve dinin iletişimine inanan başka bazı kişiler, bilim ve dini birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. George Schlesinger (1944), ilahiyatın dış dünya hususundaki iddialarının gerekçelerini bulmamız ve sonra onları gözlemin yardımıyla değerlendirme konusu yapmamız gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁷

3. Donald MacKay (1922-1987), başka bir yolla bilim ve dinin tamamlayıcı olduğuna inanıyordu. O, çatışmanın, bilim ve dini aynı mevzularda aynı izahları yapmayı üstlenmiş kabul ettiğimizde, buna mukabil ayrışmalarının da bilim ve dini farklı mevzularda farklı izahlar yapmayı üstlenmiş gördüğümüzde hâsıl olacağı inancındaydı. Fakat eğer bilim ve dini, farklı metodlar ve gayeleri temel alarak aynı mevzular için değişik şekillerde izahlar ortaya koymaya çalışan kategoriler kabul ediyorsak artık çatışma ve ayrışma sözkonusu olmayacak, bilakis birbirlerini tamamlayıcı olacaklardır. Dolayısıyla aynı vakaya yönelik bilimsel ve teolojik izahların her ikisi de metod ve gayede farklılığa rağmen kendisiyle ilgili sahada doğru ve mükemmeldir.¹¹⁸

4. İslam dünyasında belki çoğu kimse bilim ve dinin iletişimine ve birbirine tamamladığına inanmaktadır , Şehid Murtaza Mutahharî bu görüşün en önemli taraftarlarından- dır. Şehid Mutahharî, insanlık için hiçbir şeyi din ve bilimin birbirinden ayrılmasından daha kötü görmemekte, din ve bilimi, beşeriyet için, her ikisi bulunmaksızın ilerlemenin mümkün olamayacağı iki kanat gibi kabul etmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla onlara göre bilim ve din, sadece birbirini reddetmemekle kalmaz, bilakis birbirine yardımcı olur ve birbirini

¹¹⁴ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 385 ve 386.

¹¹⁵ Roger Trigg, *Rationality and Religion*, s. 22.

¹¹⁶ A.g.e., s. 84.

¹¹⁷ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 369.

¹¹⁸ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 370-373.

¹¹⁹ Mutahharî, *İnsan-i Kâmil*, s. 200 ve 201.

tamamlar da.¹²⁰ Şehid Mutahharî'nin, birbirini tamamlama ilişkisini izaha dair, biraraya toplanması gereken dağınık değerlendirmeleri vardır. Bazen dinin bilimsel araştırmaya teşvik ve motive ettiğine değinir.¹²¹ Bazen de bilim ve dinin insanın bilgisini geliştirmek için olduğundan bahseder. Bilim, insana bilgisinde ufuk genişliği armağan etmektedir. Din ise bu bilgiyi derinleştirmekte ve maddi tabiattan doğaötesine geçmektedir.¹²²

5. Bilim ve dinin birbirini tamamladığına ilişkin başka izahlar da yapılmıştır.¹²³ Ama içlerinden bir görüş, bilim ve dinin önermelerini uyumlulaştırmak için tabiat ötesi bir yaklaşıma gerek olduğunu iddia eder. Bu iddianın bazı bileşenleri şunlardır:

a) Bilim ve dinin her ikisi de gerçeğe dönük bilişsel önermelerdir. b) Bilim ve dinin betimlediği gerçeklik, bir tek realitedir ama mertebeleri vardır. c) Gerçekliği bir mertebeye indirgeyip başka mertebeler için reddetmek, yanlış bir bakışaçısıdır ve çatışmaya sebep olur. d) Modern fizik, realiteyi duyuşsal konularla sınırlayan pozitivist epistemoloji görüşünü reddetmiştir. Bu yüzden bilim ve dinin birbirini tamamladığı ve uyduğu söylenebilir.¹²⁴

Bu görüş, her ne kadar genel ve farazi bir sistemde doğrulanabilirse de bilimsel ve dinî önermelere başvurulduğunda, nesnel olarak çatışan durumları yanlışlayamayacaktır.

Değerlendirme

Tamamlayıcılık ilişkisi için açıklanan beş görüş arasından birinci ve ikinci görüşler, aşağıda tek tek zikredilen birtakım sorunlarla karşı karşıyadır. Fakat bir bütün olarak öyle anlaşılmaktadır ki, iletişim ve tamamlayıcılık ilişkisi, özellikle “özerk teori”de gelecek görüşle savunulabilir.

Bilim ve Dinin Katışması

Ortaçağ Hristiyanlığındaki meşhur görüşte bilim, din alanına dahil ve onun bir parçası sayılıyordu. Ama aynı zamanda bilim için de geniş bir saha varsayılıyor; doğa bilim, kozmoloji ve Aristocu, Eflatuncu ve Neo Plâtoncu felsefenin çoğu bahsi bilim dairesinin parçası, bilimin de dinin parçası kabul ediliyordu. Bu durumda buna karşı çıkan kâfir veya mürted telakki ediliyordu.¹²⁵

Müslüman mütefekkirler arasında bu görüşü ayrıntısıyla geliştirmiş ilk kişi Ebu Hâmid Gazzalî'dir. Gazzalî, *el-Câmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*'da aklın tecrübe yoluyla insanın fayda ve zararını belirleyemeyeceğini savundu. Bu nedenle hayat ve ahiretle ilgili bütün bilgileri peygamberlerden öğrenmek gerekmektedir.¹²⁶ *El-Munkız mine'd-Dalâl*'da da, vahiy

¹²⁰ Mutahharî, *İmdadâ-yi Gaybî der Zindeğî-yi Beşer*, s. 92-99.

¹²¹ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 336.

¹²² Mutahharî, *Mes'ele-i Şinâht*, s. 28-31, 166 ve 167; yine bkz: Kâşifi, “İlm ve Din ez Didgâh-i Şehid Mutahharî”, *Kabesât*, sayı 3, s. 55.

¹²³ Bkz: Ian Barbour, *Religion in the Age of Science*, s. 26-27.

¹²⁴ Abdullahî, “İlim ve Din”, *Costârâhâ-yî der Kelam-i Cedid*, s. 333-335.

¹²⁵ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 53-63.

¹²⁶ Gazzalî, *el-Câmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s. 87.

yoluyla öğrenilmesi gereken ve aralarında siyasetin de bulunduğu ilimlerin kaynaklarını saymaktadır.¹²⁷ *Cevâhiru'l-Kur'an*'da, tüm deneysel bilimlerin dinin şemsiyesi altında nasıl biraraya getirileceğini, Kur'an ve Sünnet'ten nasıl yararlanılacağını açıklamaktadır. Çünkü Kur'an'ın yetmiş bâtını vardır ve insanın dünya ve ahiret sahasında ihtiyaç duyduğu bütün bilgiler Kur'an'da mevcuttur.¹²⁸

Bununla birlikte Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*'de şer'i olmayan bilginin varlığını kabul etmektedir. Bu durumda, her ne kadar şer'i olmadığından şeriata aykırı olan şeyi bilgi saymayıp hatta onu cehalet kabul etse de görüşünde bir tür dualite gözlemlenmektedir.¹²⁹

Çağdaş âlimler ve Şia uleması arasında Ayetullah Cevâdî Âmulî, bilim ve dinin katışması görüşünün taraftarıdır. O, bilim ve din arasında çatışma görmemek bir yana, bilakis bilimi dinin bir parçası sayar ve böylece ikisini biraraya getirmiş olur.¹³⁰ Ortaya koyduğu görüş iki izahla açıklanabilir: Birinci izah, deneysel bilimlerin köklerinin dinî metinlerde olduğu ve bu yoldan tabiat, toplum vb. hakkında gelmiş ayet ve rivayetler üzerinde düşünerek dinî bilgiye ulaşılabilceği şeklinde ifade edebileceğimiz Gazzalî'nin izahıdır. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki fıkıh usulü ilminde bir rivayetten (لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر) fıkıh usulü ilminin bir bölümü, yani "istishab" meydana gelmişse, insan ve dünyadan bahseden ayetlerden de doğa ve insan bilimlerine ulaşılabilir.¹³¹

Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşündeki diğer izah dinin kaynakları ve dinî hakikatler yoluyla elde edilmektedir. Bu izaha göre dinî hakikatlerin, ilahî irade ve ilmin ta kendisi olan sübut kaynağı vardır. Yani Allah'ın zât-ı akdesi, kendi ilminden istifadeyle irade etmedikçe dinî hakikatler nazil olmaz. Ama dinî hakikatlerin, nakil ve akıl olan ispat kaynağı da vardır. Nakil, Kur'an ve Sünnet'tir. Akıl da mantıksal (bürhanî) akıl, deneysel (istikra) akıl ve şühudî aklıdır. Diğer bir ifadeyle, akıldan maksat, yalnızca kendini kanıt ve felsefede ortaya koyan soyut akıl değildir. Bilakis çerçevesi, doğa ve insan bilimlerinde zuhur eden soyut aklı kapsamaktadır. Elbette ki aklın bilişsel ürünü de deneysel, matematiksel, kelamî, felsefî, irfanî bilginin muhtelif alanlarında ya kesinlik ve yakın ya da ikna edici fayda ve akılcı itminan kategorisindendir; fıkıh usulü ilminde yaygın ifadesiyle ilim veya ilmî olan dinî hüccet ve kaynak biçimindedir.¹³²

Buna göre hem nakilden doğan bilgiler dinîdir, hem de genel anlamıyla akıldan edinilen bilgiler. Akıl ve naklin zâhiren çatışma halinde olduğu durumlarda da sanki iki naklin birbiriyle çatıştığı tasavvur edilmelidir. Bu durumlarda denge ve tercih kriterleri incelenmelidir ve ekseriya aklî delil, naklî delili mana bakımından tahsis¹³³ etmektedir. Başka

¹²⁷ Gazzalî, *el-Munkuz mine'd-Dalâl ve'l-Mevsûl ila zi'l-İzzeti ve'l-Celal*, Ali bu-Mülhem'in editörlüğüyle, s. 36.

¹²⁸ Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 341; Gazzalî, *Cevâhiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, s. 25-27.

¹²⁹ Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 27.

¹³⁰ Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, Ahmed Vâizî'nin editörlüğünde, s. 109 ve sonrası.

¹³¹ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 158 ve sonraki sayfalar; Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, s. 71 ve 72.

¹³² Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, s. 25 ve 26.

¹³³ Metinde "muhasşis-i lübbî" (lafzî tahsisin zıddı, mana tahsisi-wikifeqh / Çev.)

bir deyişle, nakil ve akıl (duyusal ve deneysel aklın bugünkü tartışmasında), her ikisi de şer'i hüccettir ve delalet ettikleri şeyi Şâri'yle ilişkilendirebilirler. Çatışma durumlarında ise bilimsel bulgunun daha güçlü olduğu halde naklî delili tahsis veya takyid ederler. Bu durumda onun muhtevası naklî delili zâhiri manasıyla Şâri'ye nispet edemez. Bilakis bilimsel delile dayanarak naklî delilin zâhirinden vazgeçmek gerekir.¹³⁴ Nitekim deneysel akıl yemekten önce tuz yemenin kalp hastalığı için zararlı olduğunu kanıtlarsa bu, lâfzî olmayan delil sınıfına girer ve yemekten önce tuz yemenin müstehap olduğuna dair rivayeti tahsis eder. Yine Kur'an'da göklerin ve yerin ve ikisi arasındakilerin yaratılışı için "yevm" ve "gün" lafzı kullanılmışsa da aklî karine, günün kavramsal anlamının (24 saat) kastedilmediğini, aksine maksadın aşama ve devre olduğunu göstermektedir.¹³⁵

Buna ilaveten Kur'an-ı Kerim tabiatın birçok sırlarını, doğal, tarihsel ve insanî âdet ve hakikatleri beyan etmeye ek olarak bu hakikatlere başvuru ve rücu yöntemini ve onların nasıl anlaşılacağını da pek çok ayette ortaya koymuştur. Bazı ayetlerde, ayette geçen hakikatleri anlama yolu olarak göklere ve yere bakmaktan söz edilmiş, başka birçok ayette de yeryüzünde gezme ve araştırma ya da yaratılmışlara ve varlıklara bakma ve gözlem tavsiye edilmiştir.¹³⁶

Ayetullah Cevâdî Âmulî, bilim ve dinin birliği ya da ayrışmasının iki farklı dünya görüşünden kaynaklandığını düşünmektedir. Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğu görüşündeki kimseler (ister çatışmaya inansınlar, ister ayrışmaya, ister iletişime vs.) ilahî ontolojiyi görmezden gelerek gayp âlemini kanıtlamaktan aciz kalmışlardır. Yine onların görüşüne göre gayba ve Allah'a inanan kişi, bilim ve dinin ayrışmasına rıza gösteremez.¹³⁷

Değerlendirme

Bilim ve dinin katışmasına inanan üç görüş de (Ortaçağların kilisesinin görüşü, Gazzalî'nin görüşü ve Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşü) birtakım sorunlarla yüzyüzedir. Kilisenin görüşündeki sorunu açıklarken, kilisenin, yüzyıllar boyunca insan ve evren hakkındaki hatalarının birbiri ardınca aşikâr olması yeterlidir. Kilisenin görüşleri sürekli yanlışlıklar müzesine kaldırılmış ve elbette bu yüzden kilisenin geri çekilmekten başka çaresi kalmamıştır.

Gazzalî'nin görüşündeki en önemli sorun, bugün Gazzalî'den bin yıl sonra ne Gazzalî'nin, ne de bir başkasının böyle bir ilmi Kur'an'dan çıkaramaması ve bin yıl sonra da yine böyle bir ilmi çıkaramayacak olmasıdır. Aynı şekilde Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşüne yöneltilen eleştiriler bu görüş için de geçerlidir.

Fakat Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşü her iki izahla da kabul edilemez. Birinci izahı bir anlamda Gazzalî'nin görüşünü andırmaktadır. Genel ilkeler ya da hiç değilse ilimlerdeki bazı meselelere veya onların metodolojisine çok genel ve kapalı birtakım işaretler Kur'an

¹³⁴ A.g.e., s. 74-76, 117 ve 118.

¹³⁵ Cevâdî Âmulî, *Şariat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 169.

¹³⁶ A.g.e., s. 168.

¹³⁷ A.g.e., s. 173 ve 174.

Ayetullah Cevâdî Âmuî, bilim ve dinin birliği ya da ayrışmasının iki farklı dünya görüşünden kaynaklandığını düşünmektedir. Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğu görüşündeki kimseler (ister çatışmaya inansınlar, ister ayrışmaya, ister iletişime vs.) ilahî ontolojiyi görmezden gelerek gayp âlemini kanıtlamaktan aciz kalmışlardır. Yine onların görüşüne göre gayba ve Allah'a inanan kişi, bilim ve dinin ayrışmasına rıza gösteremez.

ve Sünnet'te mevcuttur. Kendisinin ifadesiyle, nasıl ki fıkıh usûlü ilminde bir hadisten (لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر) fıkıh usûlü ilmindeki istishabın ana bahisleri çıkıyorsa Kur'an'da tabiata ve doğa âlemine yapılan işaretlerden de hacimli bir bilgiye erişilebilir ve o bilgi, fıkıh usûlü gibi dinî olabilir. Ama bu iddia, çoğunlukla, bu genel ve kapalı işaretlerden dinî olma kriterine ulaşamayacağı eleştirisiyle karşılaşmaktadır. Çünkü herkes her türlü görüşü bu genel işaretlere dayandırabilir ve kendi görüşlerini “dinî” addebilir. Diğer bir ifadeyle, bu görüş yanlışlanabilir değildir. Ama dinin ispata dayalı kaynaklarında gelişmeye inanmanın, bu cümleden olarak da aklın kanıt, deney ve gözlemin tüm boyutlarına dayandığının esas alındığı ikinci izah da bazı sorunlarla karşı karşıyadır. Çünkü bu durumda rasyonalistler, doğa bilimciler, materyalistler, pozitivistler, deneyseller, evrimci biyologlar vs. hepsinin bütün yatay, dikey, ihtilaflar ve çatışmalarına rağmen kanıt veya deneye ya da mecburen gözleme dayalı akıl temelinde elde ettikleri herşey ve tüm iddiaları dinî ve sahih görmek zorunda kalır ve dine nispet ederiz. Hâlbuki böyle bir şeyi kendileri bile kabul etmemektedir. Başka bir deyişle, kendisine kapsamlı akıldan hangi aklı kastettiği sorulmalıdır. Acaba mümin akıl mı, yoksa din inkârcısı ve mühlid akıl mı veyahut dinle ilgili tarafsız tavrı olan kimselerin aklı mı? Eğer hepsinin aklının kastedildiğini söylerse sözünü ettiğimiz sorunla karşılaşırız. Eğer belli bir grubun aklını kastettiğini söylerse bu kez iddianın temeli sarsılacaktır. Buna ilaveten, açıkça görüyor ve anlıyoruz ki, bilimadamlarının deney (deneysel akıl) veya rasyonel çıkarım ve düşünce (kanıta dayalı akıl) yoluyla keşfettiği şeyler dinin parçası değildir ve Müslümanlar tarih boyunca o buluşları dinî önerme ve öğretilerin parçası saymamışlardır. Bilakis bu, bilimadamlarının rasyonel ve deneysel öğretilerini dinin parçası sayan kilisenin ortaçağdaki hatasıydı ve bu öğretiler yanlışlandığında bilimle savaşa girerek bu öğretileri yanlışlayanları mürted ve kâfir ilan etti.

Özerk Teori

Özetlersek, din-bilim ilişkisinde çatışma, iletişim, ayrışma ve katışma olmak üzere dört genel görüş mevcuttur. Müslüman bilimadamları arasında kesin çatışmaya inanan öne çıkmış bir kimse yoktur. Sadece Dr. Nasr, kendine özgü nitelikleriyle batılı modern bilimle din arasında çatışma bulunduğunu düşünmektedir. Diğer üç ilişki türü arasından bazı bilimadamları iletişim ve birbirini tamamlamayı savunmakta, bazıları hedeflerin ayrıştığını belirtmekte ve bazıları da bilim ve dinin katıştığına inanmaktadır.

Bu üç görüş arasından birbirini tamamlama görüşü aklî ve dinî prensiplerle fazlasıyla uyumaktadır. Çünkü hatırlatıldığı gibi, Kur'an-ı Kerim ayetleri, insanları tabiatı, doğal ve insanî fenomenleri tanımaya teşvik etmektedir. Bir yandan da maddi dünya hususunda Kur'an'ın nüzulü asrında insanların bilmediği ve zaman içinde keşfedilmiş ya da hâlâ keşfedilmemiş (daha önce değinildiği gibi, dağların hareketi ve yine ceninin gelişim aşamaları, şu ana dek insanlığın keşfetmeyi başardığı konulara örnektir. Ama mesela göklerin yedi katman olması henüz insan tarafından keşfedilmiş değildir ve belki deneysel bilim bir gün bunu bulacaktır.) bazı malumatları insanın kullanımına sunmaktadır. Buna rağmen Kur'an kendisini bir doğa bilim veya antropoloji ya da zooloji kitabı gibi değil, aksine defalarca hidayet kitabı olarak tanıtmakta (Bakara/2, 97 ve 185; Âl-i İmran/138 vs.); insanı tanımaya yönelik teşvik ve özendirme ve bu mecrada sunduğu malumat da hidayet ve Allah'a ulaşma seyri içindir, sırf tabiat ve insan gibi şeyleri tanımak Kur'an'ın hesaba kattığı şeyler değildir.

Dolayısıyla ne Kur'an bilimle çatışma halindedir, ne bilimi kendisinin parçası saymaktadır, ne de bilimden bütünüyle apayrı ve ilişkisizdir. Öte yandan, yukarıda hatırlattığımız gibi, açıkça gördüğümüz şudur ki, bilimadamlarının deney (deneysel akıl) veya rasyonel çıkarım ve düşünce (kanıta dayalı akıl) yoluyla keşfettiği şeyler dinin parçası değildir ve başta Müslümanlar olmak üzere bir kimse, tarih boyunca o buluşları dinî önerme ve öğretilerin parçası saymamıştır. Bilakis bu, tamamen ortaçağda kilisenin hatasıydı.

Bu yüzden bilim-din ilişkisinin iletişim ve birbirini tamamlayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Din, özellikle İslam, insana dünya görüşü kazandırır. İnsanı harici ve dâhili âlemi daha iyi ve daha fazla tanımaya teşvik eder, onu birtakım faraziyeler sunar, ona itminan, huzur ve güç verir, muhtelif alanlarda gelişmesinin zeminini hazırlar. Diğer taraftan bilim, kendini ve kendinin dışındaki evreni daha iyi tanımayı insana bahşeder, onun dünyayı ve Allah'a bağlılığını yüceltir, yaratılış âleminin şaşkınlıklarını ona daha fazla açığa çıkarır. Bilim ve dinin iletişim ve tamamlayıcılık ilişkisi esas alındığında inançlı bilimadamları daima her keşif ve her gözlemle ya da bilimde her yeni icatla Allah'a daha fazla huşu duyar ve ona daha da yakınlaşır. Halbuki dine inanmayan bilimadamları, her keşif ve her gözlemle ya da bilimde her yeni icatla onu evrenin doğal, zorunlu ve determinist yasalarının parçası saymış ve Allah'tan uzaklaşmışlardır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Ayer, Alfred, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, tercüme: Menuçehr Bozorgmihr, Tehran: Dânişgâh-i San'atî-yi Şerif, 1336.

Barbour, Ian, *Religion in the Age of Science*, (New York: Harper San Francisco, 1990).

Barth, Karl, *Dogmatics in Outline*, İngilizce'ye tercüme: G. T. Thompson, (New York: Harper and Row Publishers, 1959).

Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârul-Bâkıyye*, tercüme: Ekber Dânişoroşt, Tehran: Emir Kebir, 1363.

Brown, Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, tercüme: Tâteves Mikâiliyân, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1375.

Buber, Martin, *Men ve Tu*, tercüme: Ebuturab Sohrab ve İlham Atardî, Tehran: Ferzân, 1380.

Ca'ferî, Muhammedtaki, *Felsefe-i Din*, Abdullah Nasrî ve diğerlerinin tetkikiyle, 3. baskı, Tehran: Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslâmî, 1386.

Cassirer, Ernest, *Felsefe-yi Rûşengerî*, tercüme: Yedullah Mukin, Tehran: Nilüfer, 1370.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, Ahmed Vâiz'nin editörlüğünde, Kum: İsrâ, 1386.

Cohn-Sherbok, Dan, *Fifty Key Jewish Thinkers*, (London: Routledge, 2007).

Gazâlî, Muhammed, *Cevâhirul-Kur'an ve Dürreruhu*, 6. baskı, Beyrut: Dârul-Âfâkî'l-Cedide, hicri kameri 1411.

Gazâlî, Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Ali bu-Mülhem'in editörlüğünde, Beyrut: el-Hilâl, 1993.

Gilson, Étienne, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, tercüme: Şehram Pâzûkî, Tehran: Müessese-i Mutalaât ve Tahkikat-i Ferhengî, 1371.

Gilson, Étienne, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, tercüme: A. Dâvûdî, 2. baskı, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1370.

Hasenî, Seyyid Hamidrıza ve diğerleri, *İlm-i Dinî*, Didgâhhâ ve Mülâhazât, 3. baskı, Kum: Pejûheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, 1386.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, tercüme: Behram Râd, Tehran: el-Hüda, 1372.

Hick, John, *İsbât-i Vücûd-i Hodavend*, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1382.

Hodge, Charles, *Systematic Theology*, (New York: Armstrong&Co. Scribner, 2012).

Huxley, Julian, *Evolution in Action*, (Australia, Penguin Books Ltd. 1963).

Jaspers, Karl, *Spinoza, Felsefe, İlahiyyat ve Siyaset*, tercüme: Muhammed Hasan Lutfî, Tehran: Tarh-i Nov, 1375.

Langford, Jerome, *Galileo, Science and the Church*, (New York: Desclee Company, 1966).

Melekiyân, Mustafa, "Temmülâtü Çend der Bâb-i İmkan ve Zarûret-i İslâmî Şoden-i Dânişgâh", *Nakdu Nazar*, sayı 19 ve 20, Yaz ve Sonbahar 1378.

- Misbah Yezdî, Muhammedtaki, “Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî”, *Faslnâme-i Misbah*, Tehran: Dânişgâh- i İmam Hüseyin (a), sayı 8, Kış 1372.
- Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Âmuzeş-i Felsefe*, 2. baskı, Tehran: Sâzmân-i Tebligât-i İslâmî, 1389.
- Molland, Einar, *Cihan-i Mesihîyyet*, tercüme: Muhammedbâkır Ensarî ve Mesih Muhâcirî, Tehran: Emir Kebir, 1368.
- Mutahharî, Murtaza, *Mes'ele-i Şinaht*, 10. baskı, Kum: Sadra, 1367.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Cevân-i Müselmân ve Dünya-yi Mütectedid*, tercüme: Murtaza Es'adî, 2. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1374.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Niyaz be İlm-i Mukaddes*, tercüme: Hasan Miyandârî, 1. baskı, Kum: Müessese-i Ferhengî-yi Tâhâ, 1379.
- Pals, Daniel, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*, tercüme: Muhammedaziz Bahteyârî, Kum: Müessese-i Âmuzeş ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni, 1382.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, 4. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1379.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, c. 7, 3. baskı, Mısır: Dâru'l-Menar, hicri kameri 1367.
- Safra, Jacob E. (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, (Chicago, Britannica Encyclopedia Inc., 2006).
- Surûş, Abdülkerim, *İlm Çist, Felsefe Çist?*, 12. baskı, Tehran: Sırat, 1375.
- Suyûtî, Celaledin, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [tarihsiz].
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 2. baskı, Kum: Müessese-i İsmailiyan, hicri kameri 1394.
- Tabersî, Ahmed b. Ali, *el-İhticac*, tahkik: İbrahim Behadîrî ve Muhammed Hâdibe, 2. baskı, Tehran: Usve, hicri kameri 1413.
- Zerkeşî, Muhammed, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mustafa Abdulkadir Atta'nın editörlüğünde, c. 1, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, hicri kameri 1408.