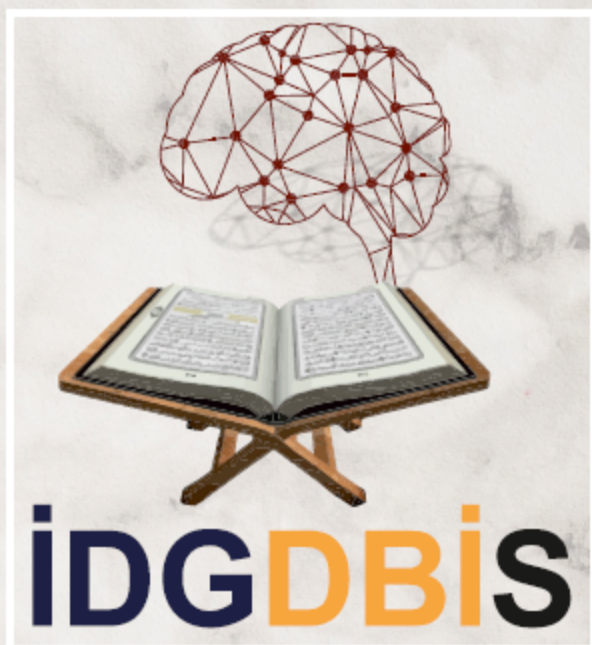


İSLAM DİN DÜŞÜNCE BİLİM GELENEĞİNDE İLİŞKİSİ

U L U S L A R A R A S I

S E M P O Z Y U M

BİLDİRİ KİTABI



İDGDBİS

20²¹
KİLİS



**İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
XXIV. KELAM ANABİLİM DALI
KOORDİNASYON TOPLANTISI ve
ULUSLARARASI
İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE
DİN-BİLİM İLİŞKİSİ SEMPOZYUMU**

Bildiri Metinleri Kitabı

Editörler

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA

Arş. Gör. Metin CİVEK

Sempozyum Yeri ve Tarihi

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 20-21 Eylül 2019

Sayfa: 384

ISBN: 978-605-2151-09-9

Kapak

Kadir POLAT

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü

Dizgi-Mizanpaj

Mustafa ÖZYAĞLI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü

Bu kitap, İlahiyat Fakülteleri XXIV. Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu'nda sunulan bildirilerin tam metinlerinden oluşmaktadır. Kitabın tüm yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi'ne aittir. Yayıncı veya editörlerin izni olmadan eserin herhangi bir bölümü yeniden basılamaz ve çoğaltılamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Kitapta yer alan yayınların her tür görüş, etik, içerik vb. sorumluluğu yazarlarına aittir.

Basım Tarihi: Aralık 2019

Basım Yeri: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası

Takdim

Bilimsel toplantılar, temelde akademik araştırmaların paylaşılması, tartişılması ve geliştirilmesi amacını taşımaktadır. Bilgiyi dar bir alana hapsetmeden evrensele taşımayı hedefleyen bilim insanları için bu toplantılar kendilerini geliştirme, kendi dünyası dışındaki bilim dünyasını tanıma ve öğrenme imknı sağlar.

Felsefenin önemli konularından biri olan din-bilim ilişkisi, özellikle Batı dünyasında çokça literatürün oluştuğu ve hakkında pek çok teorinin olduğu bir alandır. Nitekim din-bilim ilişkisinin, tarihin özellikle bazı dönemlerinde Batı’da bilim adamları ve din adamları arasındaki bir çatışma alanı olduğu bilinmektedir. Aslında din-bilim ilişkisi sadece Batı dünyasına has bir sorun olmaktan ziyade insanlığın ve dinin olduğu her toplumda karşılaşılabilecek bir problem olarak görülebilir. XIX. yy. ve XX. yy.’ın başlarında benzer tartişmaların İşlam dünyasında da cereyan ettiği görülmektedir. Özellikle, İşlam’ın teorik boyutunu Kur’an’a ve akla dayalı olarak ortaya koymak ve bunu gelen veya gelebilecek olan saldırılara karşı savunmak gibi önemli bir görevi olan Kelam İlmi’nin limleri tarafından bu tartişmalar ele alınmış, zmler üretilmeye çalışılmıştır. Tabii, geçmişte Kelam limlerimiz bugün de Kelam Anabilim Dalı hocalarımız yani akademisyenler bu görevi yaparken bilimsel verileri görmezden gelmemişlerdir. İşte bu çerçevede, İşlam düşünce geleneğinde din-bilim ilişkisine dair yaklaşımlar, Kelam Anabilim Dalı ğretim üyelerince bu sempozyumda zengin sunumlar yapılarak konuşulmuş, tartişılmış ve nihayetinde okuyucuların istifadesine sunulmak üzere bildiri kitabı olarak basılmıştır.

Bu programın niversitemizde icra edilmesi noktasındaki taleplerinden dolayı hocalarımıza teşekkür ediyorum. Ülkemizin neredeyse bütün üniversitelerinden gelen kıymetli hocalarımızı ağırlamak ve böyle önemli bir konuda bir sempozyuma ev sahipliği yapmak bizim için büyük bir mutluluktur. Ayrıca bu yıl, Uluslararası “İşlam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi” Sempozyumu ile eğitim-ğretim yılını başlatmış olduk ve bundan sonra düzenlemeyi planladığımız diğer sempozyum programlarının da açılışını yapmış olmanın heyecanını yaşadık. Böylesine güzel ve anlamlı bir sempozyumla, böylesine kıymetli ve mümtaz bir heyetle başlangıç yapmanın niversitemiz için hayır ve bereket getirmesini temenni ederim. Bu programın hazırlanmasında emeği geçen arkadaşlarımıza ve Türkiye’nin her yerinden gelip niversitemizi teşrif eden bütün katılımcılara, tüm Kelam Anabilim Dalı ailesine şükranlarımı sunarım.

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOşKUN
Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü

Önsöz

İnsanlık tarihinde din ile bilim arasındaki ilişki tartışılmış ve bu konuda biri ayrıştıran, diğeri ise uzlaştırma çabasında olan iki kesimin olduğu söylenebilir. Zira bazı düşünürler, bilimsel gerçeklikleri tamamen objektif olarak görmüş ve bilimin verilerini salt hakikatler olarak sunmuşlardır. Dini de tamamen sübjektif bir tecrübe olarak değerlendirmiş ve dini öğretileri, bilimsel verilerden uzak, sadece bireysel bir tecrübe seviyesine indirgeme gayreti içine girmişlerdir. Hâlbuki bilim, yüzde yüz objektiflik içerisinde verilerini sunmadığı gibi din de pek çok pozitivist düşünün iddia ettiği gibi yüzde yüz sübjektif bir bilgi ve öğreti ile sınırlı tutulamaz. Kuşkusuz din, sadece duygu ve düşünceye yönelik olan ilkeler üzerine bina edilmediği gibi, tamamen bilgiden arınmış bir yapıda da değildir. Bilakis dinî tecrübenin, sadece duygusal bir olgu olmayıp, tecrübe edilen varlıklarla ilgili birtakım terimler ve inançları içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla din ile bilimin, birbirinden tamamen ayrıştırılabilecek ve kesin çizgilerle aralarına sınır çizilebilecek iki olgu olmadığını söylemek mümkündür.

Günümüzde İslâm coğrafyasında, din ile bilimi ayrıştırma gayretinde olanlar olduğu gibi, her ikisini uzlaştırmak için çaba sarf edenleri de gözlemlemek mümkündür. Bu husus, genel anlamda toplumun her kesimini özel anlamda ise din sahasında uzmanlaşan ve uzay çağında bilimsel yöntemler kullanarak bir takım bilimsel verilere ulaşan bilim adamlarını ilgilendirmektedir. Belki de ihtilafların yaşanmasının sebebi de budur. Bu nedenle bu konuya bireysel olarak çözümler aramak yerine, ekip olarak sistematik bir şekilde ele almak daha isabetli görülmektedir. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde düzenlenen “İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi” konulu uluslararası sempozyum, din ile bilimin sahasını, argümanlarını, metodolojilerini, birbiriyle olan ilişkilerini sistemli bir şekilde ele alarak, İslam düşüncesi çerçevesinde ve bilimsel veriler ışığında tartışma amacını güderek düzenlenmiştir. Sempozyum, Kelam Anabilim Dalı mensuplarının her yıl düzenli olarak gerçekleştirdikleri koordinasyon toplantısı ile birlikte 20-21 Eylül 2019 tarihinde icra edilmiştir. Gerçekleştirilen sempozyumda bildirilerin yanı sıra müzakerelere yer verilerek, meselelerin tartışılması hedeflenmiştir. Aynı şekilde anabilim dalının problemlerinin ele alındığı oturumlarda da kısmen müzakerelere yer verilmiştir. Sempozyum, yedi oturum şeklinde gerçekleştirilmiş olmakla birlikte bildiri kitabı, tebliğlerin içeriği gözetilerek altı bölümden oluşturulmuştur.

Bu eser, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen söz konusu sempozyumun editoryal çalışma neticesinde ortaya çıkan bildiri kitabıdır. Bu vesileyle çalışmaları bu kitapta yer alan yazarlara ve katılarak doğrudan veya dolaylı olarak katkı sunan bütün kelam ailesine teşekkür ederiz. Sempozyumun planlanmasından yayımına kadar her aşamada maddi ve manevi

desteklerini esirgemeyen ve bu anlamda Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nin tüm imkânlarını seferber eden Rektör Sayın Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN'u minnet ve şükranla anarız.

Editör Kurulu

07 Aralık 2019, Kilis

İçindekiler

Takdim.....	1
Önsöz.....	2

1. BÖLÜM

DİN VE BİLİMİN ANLAMI

Sunuş	10

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

<i>Din-Bilim İlişkisi mi? Dinî Bilgi ile Bilimsel Bilgi İlişkisi mi?</i>	12

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

<i>Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair.....</i>	13

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

<i>“Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair” Adlı Tebliğ Metninin Müzakeresi ve Din-Bilim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme.....</i>	26

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

<i>Din ve Bilimin Anlam ve Alanı.....</i>	66

Prof. Dr. Erkan YAR

<i>“Din ve Bilimin Anlam ve Alanı” Adlı Bildirinin Müzakeresi</i>	93

Prof. Dr. Orhan AKTEPE

<i>Ateistlerin Din ile Bilim Çatışır İddialarının Değerlendirilmesi</i>	96

Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO

<i>“Ateistlerin Din ile Bilim Çatışır İddialarının Değerlendirilmesi” Başlıklı Tebliğin Müzakeresi.....</i>	110

Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

2. BÖLÜM

ARAP AKADEMİK DÜNYASINDA DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

<i>Utilizing the Principle of Re-creation in Quantum Mechanics (Kuantum Mekaniğinde Yeniden Yaratma İlkesinin Kullanılması).....</i>	115

Prof. Dr. Mohammed Basil ALTAİE

رسالة العقل للعلامة محمد باقر بن حسين البالكي

(Allâme Muhammed Bâkır b. Hüseyin el-Bâlekî'nin Risâletu'l-Akl Eseri)..... 122

Dr. Öğr. Üyesi Mes'ud Muhammed Ali FEREC

الفكر التربوي الإسلامي والنظريات التربوية المعاصرة (دراسة مقارنة)

(İslamî Eğitim Düşüncesi ve Çağdaş Eğitim Kuramları (Karşılaştırmalı Bir Çalışma) 141

Dr. Öğr. Üyesi Emad KANAAN

إشكالية العلاقة بين الدين والعلم وتطورها في الفكر الإسلامي

(Din ile Bilim Arasındaki İlişki Sorunu ve İslam Düşüncesindeki Gelişimi)..... 149

Dr. Öğr. Üyesi Suheyl MAZE

Evolution and Islam (Evrım ve İslam) 166

Dr. Öğr. Üyesi Shoaib Ahmed MALİK

3. BÖLÜM

DİN-BİLİM-AHLAK İLİŞKİSİ

Bilim ve Ahlak İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme 176

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Klasik Dönem Kelamında Din-Bilim İlişkisi İmam Mâturîdî Örneği..... 198

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN

“Klasik Dönem Kelamında Din-Bilim İlişkisi: İmam Matürîdî Örneği” İsimli Tebliğin Müzakeresi Bağlamında Kelam’da Din-Bilim Münasebeti 208

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

4. BÖLÜM

DİN-BİLİM İLİŞKİSİNE DAİR ÇAĞDAŞ PROBLEMLER

Din-Bilim İlişkisinde Kompartımanist Yaklaşımın Doğurduğu Problemler 220

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

<i>“Din-Bilim İlişkisinde Kompartimanist Yaklaşımın Doğurduğu Problemler” Adlı Tebliğin Müzakeresi</i>	245

Doç. Dr. Emine ÖĞÜK

<i>İslam Bilim Tarihinde Ruh Sağlığı ve Akıl Hastalıkları Tedavisi ve Günümüz Halk Dindarlığında Üfürükçülüğün Eleştirisi</i>	252

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

<i>“İslam Bilim Tarihinde Ruh Sağlığı ve Akıl Hastalıkları Tedavisi ve Günümüz Halk Dindarlığında Üfürükçülüğün Eleştirisi” Adlı Tebliğin Müzakeresi</i>	276

Doç. Dr. Emrullah FATİŞ

<i>Evrende Egemen Olan Kaos mudur, Kozmos mudur?</i>	280

Dr. Fatma AYGÜN

<i>“Evrende Egemen Olan Kaos mudur, Kozmos mudur?” Başlıklı Tebliğin Müzakeresi</i>	308

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA

5. BÖLÜM

İLAHİYAT FAKÜLTESİ EĞİTİM-ÖĞRETİM PROBLEMLERİ

<i>İlahiyat Lisans Eğitiminde Kelam Dersleri</i>	318

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

<i>Lisansüstü Derslerin Değerlendirilmesi</i>	322

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

<i>İlahiyat Fakültelerinde Eğitim ve Öğretiminin Mahiyeti</i>	325

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

<i>Varolduğumuz Vasattan Kelama Girişin Bazı Meseleleri</i>	331

Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ

6. BÖLÜM

KOORDİNASYON VE DEĞERLENDİRME

Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Kelam İlminde Yeni Arayışlar 346

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Din-Bilim Üzerine Bazı Tespitler 349

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Bilimsel Zihniyetin İtikadi Zemini 354

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Kelam Koordinasyon Toplantıları Üzerine Değerlendirme ve Öneriler 358

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisine Kelâmî Bir Bakış 362

Doç. Dr. Fadıl AYÇAN

Sempozyum Kurulu 367

Katılımcılar 369

Program Akışı 373

Fotoğraflar 378

1. BÖLÜM
DİN VE BİLİMİN ANLAMI

Sunuş

Fakültemizin ev sahipliğinde gerçekleştirilen 24. Kalam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve bu toplantı çerçevesinde icra edilen *İslam Düşünce Geleneğinde Din Bilim İlişkisi* konulu uluslararası sempozyuma ev sahipliği yapmaktan son derece onur ve memnuniyet duyduk. Bu memnuniyetimiz bu programın ürünü olan bu kitabın ortaya çıkmasıyla daha da artmış bulunmaktadır.

Din ve bilim tarih boyunca insanoğlunun hayatını etkileyene iki temel öge olmuştur. Din ile bilim ilişkisi, son üç asır boyunca, bilim faaliyetlerinin çok yoğun bir şekilde yürütüldüğü Hristiyan Batı dünyasında sıklıkla ele alınmış, Rönesans ve aydınlanma ile beraber sorgulanmıştır. Bu sorgulamanın öncesinde, batıda din adamları ile bilim adamları arasında anlaşmazlıklar, çatışmalar meydana gelmiş ve bu anlaşmazlıklar neticesinde kilisenin etkisiyle bazı düşünürler cezalandırılmış, işkencelere maruz kalmış, hatta öldürülmüşlerdir. Bu durum da kilisenin dogmatik din anlayışına karşı bir isyan hareketinin başlamasına, neticede ateizm ve deizm gibi çeşitli akımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk etapta Hristiyanlığa tepki olarak çıktığını söyleyebileceğimiz bu akımların savunucuları zamanla İslam'ı ve genel manada “din”i hedef almaya başlamışlardır.

Tarihsel süreçte, Müslümanların bilimsel çalışmalara verdiği önemin ve bu yolda ortaya koydukları çabanın olumsuz yönde değişen seyrine bağlı olarak İslam dünyasında da birtakım sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İslam dinine yönelik dışardan gelen eleştirilere cevap vermeye çalışan veya içeride ortaya çıkan bazı şüpheleri gidermek yahut yine içten gelen bilim karşıtı fikirlere engel olmak isteyen bazı düşünürler Kur'an'ı “bilimsel yorum” diyebileceğimiz bir yorumlama yoluna gitmişlerdir. Geçmiş asırlarda da izdüşümlerine rastlamak mümkün olmakla birlikte yakın dönemde ve günümüzde bu bilimsel tefsir veya bilimsel yorum dediğimiz yöntem, bazı yorumcular tarafından kullanılmaktadır. Şunu net olarak ifade etmeliyiz ki İslam ve Kur'an-ı Kerim bilime engel değildir. Ancak bilimsel buluşları ve teorileri, dinden ve Kur'an'dan çıkarmaya çalışmak yerine bilimin kendi iç dinamiklerini ve yöntemini gözeterek çalışmalar yapmak gerekmektedir.

Bilindiği üzere, bilimsel veriler her daim birikimsel ve değişkendir. Dolayısıyla bilimsel veriler değiştikçe ayetlere yapılan yorumlar da değişecek ve aynı ayetler bugün bir şey söylerken yarın bugünküne zıt olan başka bir şey söyleyecektir. Ne yazık ki, yapılan bu tarz yanlış yorumlama yöntemleri ve yanlış yorumlar yüzünden Kur'an ayetleri bilimle çelişiyor gibi bir izlenim oluşmaktadır. Bu gibi durumlara neden olmamak için hem Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun bir şekilde ve “din dili”ni dikkate alarak anlamaya çalışmak hem de bilimin az önce bahsettiğimiz özelliğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu sayede İslam dininin ve onun kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in bilimle çelişmediği ve bilime engel olmadığı gösterilebilir ve ancak bu şekilde Müslümanlar bilimsel gelişme kaydedebilirler. Dolayısıyla

burada, İslam düşünce geleneğinde din-bilim ilişkisinin tartışılması daha da önem kazanmaktadır. Çoğunluğu ülkemizden olan bilim insanlarının sempozyumda sundukları tebliğler ve yaptıkları müzakerelerin basıldığı bu eserin İslam düşünce geleneğine ve kültürüne katkı sağlamasını temenni ediyorum.

Son olarak koordinasyon toplantısına ve sempozyuma katılarak üniversitemizi teşrif eden kıymetli konuklarımıza teşekkür ediyorum. Ayrıca bu programın icra edilmesinde emeği geçen fakültemizin değerli akademisyenlerine, bu süreçte yanımızda yer alan başta Sayın Valimize, Sayın Belediye Başkanımıza, Sayın İl Müftümüze, en ince ayrıntısına varıncaya kadar programla ilgilenen ve gerçekleşmesi için üniversitemizin bütün olanaklarını seferber eden Sayın Rektörümüze şükranlarımı arz ediyorum.

Prof. Dr. Halil ALDEMİR
İlahiyat Fakültesi Dekanı

Din-Bilim İlişkisi mi? Dinî Bilgi ile Bilimsel Bilgi İlişkisi mi?*
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**

Değerli dostlar, “din bilim ilişkisi” konusunu biri, iki farklı disiplinin birbiriyle ilişkisi; diğeri ise aynı şemsiye altında yer alan iki farklı verinin birbiriyle ilişkisi olmak üzere iki farklı şekilde anlamak mümkündür.

Maalesef günümüzde din-bilim ilişkisinde iki farklı alan ve bunların iki farklı şeyin birbiriyle ilişkisi gibi anlaşılan bir yapısı var. Hatta bu ikisini birbiriyle çatıştırma gibi bir durum söz konusu. Bazıları ise bunları uzlaştırmaya çalışıyor. Hepimizce malum olduğu gibi kelimelerin küllilik/tümellik gibi bir vasfı söz konusudur. Yani kelimelerin küllü bir ilim olarak düşündüğümüzde bu ilmin bir dünyaya (fizik âleme), bir metafiziğe bakan yönü var, bir de her ikisinin de bir üst şemsiye altında birleştirildiği bir yapısı bulunmaktadır. Kelam ilmi küllü bir ilimdir, denildiğinde böyle anlıyoruz. Burada şöyle bir problem var: Din-bilim ilişkisi tabiri konuyu ortaya koyma bakımından bana sahih bir tabir olarak gelmiyor. Çünkü bunu böyle kullandığınız zaman sanki biri metafiziği, diğeri ise fiziği yönlendiren, sonra da her ikisini uzlaştırmak için uğraşan bir yapı söz konusu. Ortada böyle bir problem var. Benim kanaatime göre bu problemin kaynağında da klasik kelam teorisindeki kompartımanist yapı yatıyor. Yani mahsusat duyulara, mugayyebat ise vahye aittir, dediğiniz zaman ister istemez böyle bir zihinsel bölünme oluyor. Bu bölünme de ister istemez bir uzlaşmayı gerektiriyor. Ben umuyorum ki bugün ve yarın yapılacak olan toplantılarda söz konusu zihinsel bölünmeyi çağrıştıran hususlar konuşulacak, birtakım fikirler öne sürülecek ve istifade etmiş olacağız.

Ek olarak, ben bu konuda bir şey söylemek istiyorum: Din-bilim ilişkisi tabiri yerine “dinî bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki ilişki” ifadesini kullanmak lazım. Din dediğimizde: Tefsir, Kelam, Fıkıh gibi disiplinler üzerinden dinî bilgiye dönüşüyor. Aslında bizim burada tartışacağımız da dinî bilgi ile pozitif bilginin mukayesesi tarzında olmalı. Din-bilim ilişkisi şeklindeki bir tartışma ile Allah'la insanı bilgi açısından karşı karşıya getirmiş oluyoruz. Bence başlıkta böyle bir tashih yapmamız gerekiyor.

* Oturum başkanı Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'nin konuşmasından.

** İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN*

“Tanrı’nın grameri, tabiat yasalarıdır.”

A. Einstein

1. Giriş: Bilim-Din İlişkisinde Kırılma Noktaları

Din ve bilim ile ilgili tutum ve yargılarımızın şekillenmesinde, 16. yüzyıldan bu tarafa egemen olan bilimsel akıl yürütme ve evren görüşü belirleyici olmuştur. Daha önce bilime öncülük yapanlar, Tanrı’nın anlaşılacak için insanlara âlemi vasıta kıldığını; dolayısıyla bilim yapmanın Tanrı’yı takdirin en iyi yolu olduğunu kabul ediyorlardı. Doğu’da medreselerin, Batı’da ise üniversitelerin trivium¹ ve quadrivium² derslerini içeren ilahiyat müfredatının da bu bütünlüğü sağlayacak şekilde tasarlandığı bilinmektedir. 16. ve 17. yüzyıl itibarıyla ise dış dünyayı algılamanın yöntemi olarak matematiksel akıl yürütme ve tecrübî doğrulamaya dayanan metodolojisiyle bilim, ortaçağın akıl-vahiy uyumunu peşinen kabullenen tutumdan kendini ayırdı. Bu ayrımla bilim, Galileo, Bacon ve Hume tarafından dar bir alana itilerek sadece tecrübecilikle özdeşleştirildi. Kozmos hakkındaki niteliksel konuşmalar niceliksele dönüştü ve bir bütün olarak kozmos dâhil tabii varlıkların içlerinde taşıdıkları varsayılan Aristotelyen ‘içsel amaç’, varlıkların tabiatından soyulup alındı.³ Ardından, hakikatin tecrübeye indirgenmesiyle, *niçin*’li teleolojik açıklamalar yerini *nasıl*’lı deskriptif açıklamalara terk etti. Artık nesnelerin *niçin* değil, *nasıl* düştükleri sorgulanıyor, tabiata dair sorular nihai gaye (*final cause*) ile değil, yeter sebep (*efficient cause*) ile ilgili soruluyordu. Buna bağlı olarak, bir olayı doğru anlamamızı sağlayan *temel yapı taşlarının* neliği de değişti. Ortaçağlar açıklamalarını bir nesnenin gerçek *formu* yahut kavranabilir *özüne* bağlı olarak ve de gerçekleştirdiği *amacı* (*final cause*) dikkate alarak yapıyordu.⁴ Örneğin, nesneler neden düşerler? Aristoteles ve takipçilerine göre, her bir nesnenin hareket amacı kendi doğal dinlenme yerini arama eğilimi idi. Ateşin doğal yeri yukarı, toprağınki ise aşağıdır. *Hareketin gayesi* hem varacağı yer hem de amacı açısından, bu süreçte kendisini etkileyenlerden daha büyük bir öneme sahipti. Mesela, bir meşe palamudu neden büyür? Meşe ağacı olmak için. Yağmur neden yağar? Ürünleri beslemek için.

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Gramer, Retorik ve Mantık.

² Geometri, Astronomi, Matematik ve Müzik.

³ Bkz. Stanley J. Grenz ve Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, Intervarsity Press, Illionois, 1992, 19.

⁴ Ian Barbour, *Issues in Science and Religion*, London, 1966, 16.

Sebeup-sonuç ilişkisi, nihai gayeler ve iç eğilimlerle tanımlanıyordu. Dikkatler *nihai amaca* verilmişti, an be an meydana gelen değişim sürecine değil. Her şeyin ulaşacağı amaç iç eğilim olarak kendisine yerleştirilmişti. Bundan gerisi *potansiyellikten aktüelliğe* geçişten ibaretti.

Kozmosda hâkim olan bu rasyonellik, Aristo ve Eflatun'da ve onları takip eden Müslüman filozoflarda Tanrı'ya dayandırılıyordu. Evrendeki bu rasyonellik varsayımı sebebiyle, hem Yunan hem de ortaçağ bilimi temelde dedüktif idi, endüktif değil.⁵ Başka bir ifadeyle, genel prensiplerden hareket ediyor ve bu prensiplerin özel örneklenirilmesi için akıl yürütüyordu, özel gözlemlerden hareket edip genellemelere gitmiyordu. Bu dedüktif mantığın hâkimiyeti, özellikle Eflatun'un bilgi tanımında, değişen dünyada ebedî doğruların mükemmel olmayan kopyalarının gözleminden ziyade, ebedî doğrunun *mükemmel formlarını tefekkürden* ibaret olduğu şeklinde tezahür etti. Bu mantık ve bilgi sistemi içinde kurulan ve *formların* çok önemli ölçüde yönlendirdiği yapıda, *teleolojik kategoriler* daha ileri gözlem ve deney teorileri kurmalarını engelledi. Örneğin Galileo amaç ve nihai sebeple ilgili bütün soruları bir kenara bıraktı ve tabiatın yorumlanmasında tamamen farklı kavram türleri geliştirdi. O ana kadar kanunlara itaat ederek ilerleyen dünyanın itaat ettiği kanunlar moral nitelik taşıırken, bundan sonra mekanik bir özellik taşımaya başladı.⁶ Bu paradigma değişikliği içinde, Galileo kütle ve hızı gözlemciden bağımsız olarak objektif âlemin *birincil nitelikleri* olarak belirledi ve bunları renk, ısı gibi âlemin tamamen sübjektif tarafları olduğuna inandığı *ikincil niteliklerinden* ayırdı.⁷

Galileo'nin birincil niteliklerin kriterini belirlemede gösterdiği yaklaşım, yeni yöntemin ipuçlarını da vermektedir. Kriterinin *süreklilik* olduğunu söylemektedir, ama aslında öyle görünmektedir ki belirleyici karakter *ölçülebilirlik* ve *matematiksel remzlere indirgenebilirlikte* yatmaktadır. İronik bir şekilde rölativite teorisinde de tam olarak bu değişkenlerin (kütle ve hız) gözlemciden bağımsız olmadıkları ortaya konuyordu. Başka bir ifadeyle Galileo'da bilimsel kesinliğe hizmet eden unsurlar, 20. yüzyılda bilimin kesinsizliğine kriter olarak kullanılacaktır.

Niceliğin yavaş yavaş kontrolü ele geçirdiği bu dönemde tabiat hâlâ teolojik çıkarımlar yapılabilecek bir alan olarak kendini koruyordu. Hem kutsal kitabın hem de tabiatın aynı Varlığın eseri olması sebebiyle ikisi arasında bir çatışmanın olamayacağı varsayılıyordu. Bilimsel bilginin tek kaynağının tabiat olduğu; fakat tabiatın aynı zamanda Tanrı'yı bilmenin bir yolu olduğu için teolojik bir uzanımı da bulunduğu kabul ediyordu. Ancak bu bilim adamlarında yerini koruyan tabii teoloji

⁵ Kalam'ın epistemolojisinde 'varlığın sabit/ispat edilebilir/üzerine doğrular inşa edilebilir bir gerçekliğinin bulunduğu' yönündeki postülası aslında endüktif/tümevarımsal bir akıl yürütmeyle başlayan ve dedüktif/tümdengelimsel/ta'lıli sonuçlar çıkarmaya imkân veren bir epistemoloji önermektedir.

⁶ Bkz. Ian Barbour, *age*.

⁷ Ian Barbour, *age.*, 27.

içinde Tanrı, âlemin işleyiş sürecini izah ederken ortaya çıkan boşlukları doldurmak için tutuluyordu. 17. yüzyıla geldiğimizde dikkatler *doğal sebeplere* odaklandığı için, Tanrı'nın rolü de adım adım İlk Sebep'le özdeşleştirilmeye başlandı ve artık boşluk doldurucu bir unsur olarak bile referans almamaya başladı. Tanrı'ya referansta bulunmadan tabiatla olup biteni izah etme konusunda N. Bonapart ile Laplace arasındaki meşhur diyalog aktarılır. Gök mekaniğine ait beş ciltlik eserini Bonapart'a sunduktan sonra Bonapart eserin içinde Tanrı kavramının neden hiç geçmediğini sorar. Laplace, evrende işleyen sistemi açıklamak için Tanrı kavramına (bir boşluk doldurucu olarak) hiç ihtiyaç duymadığını söyler.

Tabiatla ilgili bu yeni yaklaşım, dünyayı madde ve zihin dünyaları şeklinde ikiye bölerek ve maddeyi de tam anlamıyla bilimsel bir metotla analiz edilebilir diye zihinden özgürleştirerek işe başladı. Daha sonra da birbirinden tamamen bağımsız bir şekilde araştırılacak ve tahlil edilecek şekilde dünyayı da ayrı kompartımanlara ayırdı. Şayet dünya makine gibi bir dünya ise çalışma ihtimali vardı. Makinenin tek tek parçalarının çalışması, bütün içindeki rollerinden çok büyük oranda etkilenmezler. Makinenin her bir parçasını ayrı ayrı incelediğimizde, bütünü parçaların müşterek çalışması olarak düşünmek mümkündür.

17. yüzyılda teologlar cephesine göz attığımızda, tabii teoloji hâkimiyeti vardı ve evren her yönüyle bu teolojinin hizmeti için kullanılıyordu. *Yüce bir Varlığa iman, ruhun ölümsüzlüğü ve ahlaki davranış zorunluluğu* şeklinde üç temel ortak payda peşinde olan bu dönem teologları dini, *bireysel bir tecrübeden* daha çok *entelektüel bir gösterim/ispat* hâline getirdiler. Ahlakı da faydacı bir sağduyuya indirgediler. Tanrı hakkında bilgiye götüren ipuçları da insanın ruhsal derinliklerinde, kişisel tecrübesinde ve bütün bunların bir toplamı durumundaki *tarihte* değil, *tabiatla* aranıyordu. İnsanları kurtaran, inayetiyle onlara yol gösteren (kişisel olanla ilgilenen) değil; yaratıcı olan Tanrı odağa konulmuştu. Tanrı'nın kullarla ilgisi nadiren kuruluyordu. Bilimsel kategoriler dinsel düşünceye hâkim olduğu için inayet doktrini de tarihle ve insanla değil fiziksel dünyayla ilişkilendirilerek yorumlanıyordu. Ortaçağların aksine *rasyonel din* adıyla dine destek sağlamak isteyenler, çok geçmeden Tanrı hakkında bilgi sahibi olmanın yegâne aracı olarak aklı öne çekerek dinin yerine de aklı ikame ettiler.

Bu yönüyle, yeni bilim, yöntemi ve hayat felsefesiyle, teoloji üzerinde çok fazla etkili olmuştur; zira insanlar metafiziksel ve epistemolojik sonuçlar çıkarmada, bilimin bütünüyle sahiplendiği tabiatla dayanıyorlardı. Teolojik doktrinlerin, insanın ayağını yerden kesmesi ve vazettiği hayat felsefesini çoğu zaman idealist doktrinler üzerine kurması da bu durumu beslemiştir.

Bilimin dine bu meydan okuyuşu, teolojik epistemolojide köklü etkiler yarattı. Teoloji, bu yeni epistemolojik çerçevede kendine yer bulma ve kavramlarını bu yeni yapıya uygun bir şekilde oluşturma konusunda sorunlar yaşamaya başladı. Problemin son iki yüz yıldır doğa bilimleri (nomotetik bilimler) ve sosyal bilimler (idiografik

bilimler) arasındaki ilişkinin niteliği bağlamında başka bir hat üzerinden de tartışıldığını biliyoruz. Bilimsel olanın genel bir karakteri olarak kabul edilen objektif *argümantasyonun*, sosyal bilimlere ve bunun ilerisinde din bilimlerine bir yöntem olarak nasıl transfer edileceği; bilimsellik niteliğinin bir *öneme* mi yoksa bir *türe* mi işaret ettiği gibi problemler bu tartışmanın omurgasını oluşturmaktadır.

Anglo-Saxon gelenekte bilim karşılığı kullanılan *science* kelimesinin sadece doğa bilimlerine işaret etmesine karşın; Kıta Avrupa'sında kullanılan *Wissenschaft*'ın hem doğa bilimlerini hem de sosyal bilimleri yahut kültür bilimlerini içerecek şekilde kullanılıyor olması, daha terim bazında bile bir netliğin gerçekleştirilemediğini göstermektedir. Bu kullanım, her türlü bilim etkinliğinde indirgemeci tutumlardan uzak durarak, varlığı bir bütün olarak algılamının yolunu açmayı hedeflemektedir. Felsefe, teoloji ve bilim tarihinde, indirgeme kimi zaman bütünüyle rasyonelliğe, kimi zaman ampirizme kimi zaman da kutsal kitaplara dayanma şeklinde kendini göstermiştir. Bu alanlardan birinin diğerlerini değerlendirecek bir kriter olarak öne çıkarılması, bu indirgeme ve parçalanmanın en belirgin yönüdür.

Bilimin dine bu tahakkümü 20. yüzyılın başlarında Fizik'in evrenin ölçülebilir olmanın çok ötelere taşınan bir gerçekliğinin bulunduğunu keşfetmesiyle dolayısıyla bilimin sınırlılığını tecrübe etmesiyle nispeten dinmiştir.⁸ Einstein'ın meşhur "Dinsiz bilim topal, bilimsiz din kördür" sözünün, din-bilim çatışmasını sonlandırdığı ve bu ikiliyi birbirini tamamlayan iki ayrı gerçeklik olarak tasavvur ettiği kabul edilir. Gerçekten böyle midir? Yoksa din-bilim, akıl-iman, realizm-idealizm, madde-ruh karşıtlığı şeklindeki klasik formülasyon daha da güçlenerek hâkimiyetini sürdürmekte midir? Yoksa bu ikisi paralel doğrulara ulaşan arama süreçleri midir? Eğer böyleyse bu iki süreci yöneten temel metafizik ön kabuller nelerdir? Daha da önemlisi, din ve bilim ile kastedilen nedir? Konuyla ilgili hararetli tartışmalar şu gerçeği ortaya çıkarmıştır: Bu iki alan arasındaki ilişki, bunların nasıl tanımlandığına bağlıdır. Bilimsel yöntem ve anlayış, bir yöntem ve anlayış olmanın ötesine taşınıp, âlemi bütünüyle kavrama iddiasındaki bir metafiziğe tabiri caizse bir dine dönüştürüldüğünü düşündüğümüzde bu tanımın önemi daha da artmaktadır.

2. Metafizik Ön Kabullerin Dinsel ve Bilimsel Olanı Kavramadaki Belirleyiciliği

Nesnelerin birbiriyle ilişkilerinin görünmeyen arka yüzünü sorgulamaya başladığında din ve bilim zorunlu olarak metafizik yapmaya başlamaktadır. Başka bir ifadeyle din de bilim de *metafizik ön kabuller*den hareket eden *yorum etkinliği* neticesinde yargılarını oluşturmakta, iki alan da sabit haliyle *evreni* değil evrenin yorumlanmış halini yani *kozmosu* kendilerine konu edinmektedir. Daha açık ifadesiyle din deyince de bilim deyince de aslında bütünüyle insanın algılarından ve tasavvurlarından oluşan farklılıklar alanına dâhil olmuş oluyoruz. Bilim de dinî

⁸ Bkz. Russel Stannard (ed.), *God for the 21. Century*, Londra 2000, s. 169.

düşünce de insanın belli yetilerinin aktüelleşmesiyle ortaya çıkmakta, bilime *olgular* dine *değerler* alanını düzenleme işlevi yükleyen daha üst bir ‘birlik fikri’ böyle bir rol dağılımı yapmaktadır. Bu birlik fikrini fark etmeyi sağlayan ya da ıskalatan da bu süreci kontrol eden insanın algı ve tecrübesini yöneten metafiziksel ön kabulleridir. Bu durumda bir semboller, analogiler ve metaforlar dünyası içinde hareket ettiğimizi görmek gerekir. Bir ağacın bir ressam, şair, kimyager, biyolog, fizikçi, keresteci ve hatta farklı hayvanlar için ifade ettiği anlamın farklılığı gibi, parçası olduğumuz evreni düzen fikrine sahip bir Varlık’ın e anlamlı bir bütünü olarak yorumlama (*kozmos*) ya da tesadüfî yapı olarak görme arasında da benzer bir metaforik farklılık mevcuttur.

Kozmos insanın evrene dair anlayışından ibarettir. Evrenin düzenine ve amacına yönelen ve neden kaos değil de bir düzenin olduğunu açıklayan her çaba kozmik bir çabadır ve aynı zamanda olgusal dünyada yani evrende bir anlam bulma uğraşıdır. Kozmos kavramlardan örülmüştür. Kavramlar entelektüel ve sosyal olarak zamanla inşa edilir. Kozmik sistemin temel işleyiş süreçlerine dair değerlendirmelerde bulunma ve bunların insanın *bilişsel* ve *duygusal* yaşamında hızla yer tutmasını sağlama belki de dinin (dinî düşüncenin) din-bilim ilişkisinde oynayacağı en iyi rol gibi görünmektedir.

Hatırlanacağı gibi, T. Kuhn bu durumu ‘paradigma’ kavramını devreye sokarak açıklamıştı. ‘Bilim adamının sorunları kendinden ayırarak irdelemesi’, incelenen alanın olabildiğince kendi objektifliğini koruduğunu ve inceleyenin müdahalesine açık olmadığını varsaymaktadır. Ama böyle bir varsayımın doğru olmadığı, T. Kuhn’un paradigma kavramını bilimsel araştırma süreci içine yerleştirmesiyle genel kabul görmeye başlamıştır. Buna göre gözlemleyenden tamamen bağımsız, onun yargılarının yönlendirmesine kapalı bir alan yoktur. Her türlü bilimsel eylem, varlığın hakikatini elde etme teşebbüsünün teorik olarak ifadesidir ve her teori, o teoriyi geliştirene bağlı ve bağımlıdır. Bu sebeple insanın tabii gerçekliklere yaklaşırken tarafsız davrandığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bütün ‘gerçekler’ teori yüklüdür. Belli bir veriyi yahut bilgiyi tercih etmek (ve diğerlerini bir kenara bırakmak) bu teori yüklü olmanın ve olayları gözlemleyen öznenin bu süreçte ne kadar aktif olduğunun göstergesidir. Bir bilgiyi tercih edip diğerini bırakmamızı belirleyen şey bu *paradigma*dır. Paradigma, epistemolojik, ahlaki ve metafiziksel bağlılıklarımızdan oluşan durumdur ve bir teorinin lehinde veya aleyhinde olmayı belirleyen de odur.

Şöyle düşünelim: Herhangi bir bilimsel teori iki aşamadan oluşur. İlki olgular hakkında veriler toplama, ikincisi ise verileri gruplama, kavramlar oluşturma ve teori inşa etmedir. Felsefî ve dinî ön kabullerin bu ikinci aşamada devreye girdiği ve bilimi ‘teistik’ ya da ‘ateistik’ yaptığı kabul edilmektedir.

Evrenin/kozmosun kökeni ve gelişmesini yani kozmoloji bilimini düşünelim. Evrene ilişkin bilgimizin kaynağı, uzay dışından alınan ışıktır. Bu ışık bize evrenin kökeni ve

gelişimi konusunda epey ipucu vermektedir. Ama bunlardan hareket ederek ilerlemek ve bir evren modeli formüle etmek için birkaç varsayıma ihtiyaç duyarız. Örneğin, yeryüzünde geçerli olan fiziğin yasalarının her zaman ve mekânda geçerli olduğunu varsayabiliriz. Yine insanın evrendeki konumunun pek de öyle seçkin bir konum olmadığını varsayabiliriz. Bütün bu varsayımların ampirik bilimin yöntemleriyle ispatı yapılabilecek şeyler olmadığı açıktır. Bunlar ancak Yaraticısının birliğini gösteren yaratılmış bir varlık alanı olarak düşünüldüğünde uyumun birlik fikri üzerinden kendini gösterdiği teistik bir zeminde anlaşılabilir.⁹

Veya evrende yaşamın ortaya çıkışını düşünelim: Son araştırmalar göstermiştir ki tabiatın dört kuvveti arasında ince bir ayar yapılmadan evrende yaşamın ortaya çıkması mümkün değildir: Gravitasyon, elektrik ve nükleer gücün iki türü. Yaşamın meydana gelebilmesi için gerekli olan karbon, nitrojen, oksijen ve fosfor gibi bazı elementlere sahip olmak için, bu elementlerin önce uygun ısı, yoğunluk vb. şartlar altında yıldızların içinde meydana getirilmesi gerekir. Bu zorunlu şartların yaratılması hassas bir şekilde kozmosa başlangıç durumunun verilmesini ve hayata kaynaklık eden bu temel güçlerin uygun bir şekilde dengesinin sağlanması gerekir. Hayatı oluşturan bu dört gücün kendi aralarında bu dengeyi kurup da hayata kaynaklık etmiş olmalarını nasıl açıklayacağız?¹⁰

Teistik anlayış hayatı meydana getiren bu şartların ince ayarını tasarıma yani Tanrı'nın bilerek-isteyerek dünyayı yaşamın yuvası olarak planlamış olmasına bağlar. Ateist anlayış ise bu şartların sonsuz sayıda dünya oluşturabileceğini, bu dünyalardan bir kısmının yaşam için gerekli olan esas unsurları ve hassas oranları tesadüfen oluşturarak yaşama uygun ortamı sağladığını kabul eder. Bilimin arkasında yatan paradigmayı görmüş olduk: Aynı gözlemleri yapıp verileri toplamak ama birbirinden bütünüyle farklı yorumlara gitmek. Biri sonsuz dünyalardan bahsederken, diğeri tabiatüstü bir Tanrı fikrine varmaktadır. Dolayısıyla metafiziksel ön kabuller, bilimsel olarak da adlandırılrsa, içine yorum giren bütün süreçlerde belirleyici olmaktadır.

3. Din-Bilim İlişkisinde Temel Postülalar

3.1. Birbirini Tamamlayan/Bütünleyen Alanlar Olarak Din ve Bilim

A. Einstein'ın bilimi “Bu dünyanın algılanan olgularının birbiriyle olan ilişkilerini ve birbirleri için nasıl sebep-sonuç oluşturduklarını sistematik düşünce yoluyla mümkün olduğunca bütüncül ilişkiler ağı içinde bir araya getirme gayreti”¹¹ olarak tanımladığını hatırlamakta yarar var. Ama Einstein bu tanıma şunu da eklemektedir:

⁹⁹ Mehdi Golshani, “Theistic Science”, *God for the 21. Century* içinde, Russel Stannard (ed.), s. 193.

¹⁰ Mehdi Golshani, agy.

¹¹ James D. Proctor, *Science, Religion and Human Experience*, Oxford Univ. Press, 2005, s.3.

“Bilimsel yöntem bize olguların birbiriyle nasıl ilişkilendirildiği ve birbirinin şartı olarak nasıl konumlandırıldığının dışında bir şey vermez. Olan’ın bilgisi bize doğrudan olması gerekenin bilgisini vermez” demektedir. Bu resmedişe göre, iki alanın ayrı ama birbirini tamamlaması, benzer doğrulara ulaştıran iki araştırma alanını varsaymaktadır. Hakikatin bilgisinin kavranması (bilim) ile bunun kişisel tecrübeyi zenginleştirmesi (din) arasındaki kavrayış ortaklığı, her iki insan etkinliğinin daha sağlam bir zeminde iş görmesini sağlamaktadır. Bu tutum, ‘nesneleri iki gözüyle gören ama tek gören’ insan analogisinin bu alanlar için de geçerli olduğunu göstermektedir. İki alanın birbirine karşı oluşunu, başparmağın diğer parmaklara karşı oluşunun nesneleri daha sıkı kavramayı mümkün kılması gibi görmek de olası.

Bu bütünlüğü insanın bilgi, duygu ve eylem aktlarının birbirinin ön şartı kılınarak bütünselliğine işaret eden ayetlerde açık bir şekilde görebiliyoruz: *“Onların hikâyesinin gerçeğini size anlatalım: Onlar bir grup gençti. Allah’a güvendiler. Biz de onların bilme gücünü (hidayetini) artırdık. Sonra bu gücü onların kalpleriyle irtibatlandırdık. Ancak bundan sonra ayağa kalkıp ‘Bizim Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbi olandır. O’ndan başkasına bağlanmayız. Eğer böyle bir bağlılığı dile getirirsek çok abes bir şey söylemiş oluruz.”*

Kehf Suresi’nin 13. ve 14. ayetlerinde, insanın güvenle başlayan metafizik bağlantısının zihinsel kesinliğe (*hidayet*) evrildiği, zihinsel kesinliğin kalple (duygu dünyasıyla) irtibatlı hale geldikten sonra ahlâkî bir eylem doğurduğu anlatılmaktadır:

Ayet, öncelikle metafiziksel bir kategoriyle başlamaktadır. Bu, güven kategorisidir. Bu güvenle birlikte, insanın zihinsel kesinliği/epistemik yetisi artmaktadır. Bu zihinsel kesinliğin kalbe yani duygu dünyasına bağlanmasıyla devam eden süreç nihayetinde bir eylemi ortaya çıkarmaktadır. Bilginin/bilimselin, duygunun/dinselin ve aksiyolojinin/etik’in bütüncül olarak işletildiği bu sürecin, dış dünya ile insanın derunu arasındaki korelasyon ve mutabakat kadar, bu iki varlık alanının daha temelden bağlı oldukları ‘güven’ gibi metafiziksel bir kabulden hareket ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

3.2. Anlaşılabilir ve Açıklanabilir Bir Âlem: Anlam ve Geçerlilik Tartışması

Sebepleri ve sonuçlarıyla anlaşılabilir ve açıklanabilir bir âlem tasavvuruna sahip bir dinî düşünce ile sebep-sonuç ilişkisini reddeden bir düşüncenin bilimle ilişkisi doğal olarak farklılık taşıyacaktır. Bilimsel metodoloji açısından mesele sadece Tanrı’nın varlığı veya Tanrı’nın varlığına inanç değildir; nasıl bir Tanrı’ya inanıldığıdır. Örneğin İbn Rüşd de Tanrı’ya inanıyor, Gazali de: Ama inandıkları Tanrı’nın âlem tasavvurumuza etkisi tamamen farklıdır.

İbn Rüşd'ün inandığı Tanrı hakîm/bilge bir Tanrı. Bilgeliğinin bir kısmını insanlara veren bir Tanrı. Dünyayı bilgece yaratan bir Tanrı. Dünyayı o bilgeliğine uygun olarak yasalılık ve düzenlilikle tasarlayarak yaratan bir Tanrı. Bu durumda şu sorulara rasyonel ve tecrübî olarak cevap aramak gerekir: Bu dünyadaki olaylar arasında bir nedensellik ilişkisi var mı? Bu dünyada tabiat diye bir şey var mı? Ateşin, suyun, havanın bir tabiatı var mı? Ateş diye adlandırabileceğimiz ve ona göre davranışlarımızı ayarlayacağımız bir şey var mı? Yoksa bu nesneler isimsiz mi? Adlandırmaya değmeyecek kadar bir iç kanundan ve etki gücünden yoksun mu?

Bilim yapma alanı mutlak bir kralın irade kullanım alanı olarak keyfiliklere boğulursa, bilimsel etkinlik olarak adlandırılan etkinlik alanının kaygan bir zemine dönüştüğünü görürüz: 'Bu dünyada hiçbir şey yok; hatta nesnelerin adı bile yok'. Nesnelerin bütün 'ayırt edici hassa'ları kayıp. Ateş, ateştir ateş değildir; su sudur su değildir, vs. tabiat/doğa diye bir şey kalmamaktadır.¹²

Bilim böyle bir zeminde iş göremez. Buradaki etkinlikler de bilimsel etkinlik olarak adlandırılmaz. Bilimin olabilmesi için; dışarıda bir dünya olduğunu; bu dünyanın, bilinebilir bir yapısının bulunduğunu; bu dünyayı meydana getiren varlığın onda bir rasyonel bir düzen inşa ettiğini ve insanın rasyonalitesinin de bu düzeni kavrayacak şekilde ayarlandığını kabul etmemiz gerekir. Sebeplilik, hikmet gibi merceklerle âleme bakan düşünürlerin ön varsayımı tam da bu ilkelere dayanıyordu. Bu ön varsayımlara yaslanan bir anlayışın bilim yapma imkânı daha fazladır. Bu ön varsayımların Tanrı'sı akıllı, hikmetli, rasyonel düzen kurucu, ne yaptığını bilen ve takibini yapan, bu düzeni ve onun unsurlarını (siyasal, hukuksal, dinsel, ahlaksal, vs.) bilerek ve isteyerek yapan bir Varlık'tır.

Müslüman filozofların böyle bir rasyonel ve tecrübî dünya tasavvurlarının felsefi kaynağı Yunan, dinî kaynağı ise Kur'an'dır. Yunan felsefesinin; doğa diye bir şey vardır; nedensellik diye bir şey vardır; yasa diye bir şey vardır; olaylar arasında nesnel ilişkiler vardır, vs. dinsel olarak da delil, bürhan, sultan, delil, isteyen bir Kur'an retoriği mevcuttur. İsimlerin öğretilmesi, materyal olan her fenomene bir isim verilmesi, gerçeklik zeminidir. Meydana gelen her şeyi açıklayan bir gerçeklik arka planı vardır. Müslüman düşünürlerin insan beninden hareketle *devâî*, *savârif*, *havâtur*¹³ olarak kavramsallaştırdıkları insan derunu da rasyonel ve tecrübî gerçeklik zeminini göstermektedir.

Böyle bir Tanrı'ya inanç, 1. Tabiatı tesadüfün eseri olarak görmeyi yahut kör kuvvetlerin çatışma alanı olarak tasarlamayı imkânsız hale getirir. Dünya düzenli ve dengeli bir varlık alanıysa, düzen ve denge fikrine sahip bir varlığın eseridir ve incelemeye değer. Eğer o varlık insan aklının da kaynağıysa, bizim aklımızla

¹² Bkz. Şaban Ali Düzgün, "Tabiat" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, c. 39 s. 325.

¹³ Freud'un bilimsel psikolojisinde yahut psikanalizinde sansür, ben, üst ben, id, oedipus kompleksi, kitleme, vs. olarak adlandırıldığı süreçler.

evrenin aklının arasındaki uyumdan ötürü, insan aklının evreni kavrama imkânı da doğmuş olur. 2. Bu durumda dünyayı düzenli ve dengeli bir alan olarak görmek ve incelemek için bir ön varsayıma sahibiz demektir. Düzen ve denge fikrinden dolayı bir ahlak fikrinden bahsetmenin de imkânı doğmuş olur.

4. Bilimsel Dil ve Teolojik Dil Tartışmaları

4.1. Dili Varlığı Temsili: Nesneler Hakkında yahut Nesnelerden Hareketle Konuşma

Her dil, kapsamlı ve belirleyici tanımlarla hayatın hangi değerler üzerine bina edileceğinden, varlıklar arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceğine kadar geniş bir yelpazeyi tanım alanı olarak görür. Bu da dille ilgili her teorinin, aynı zamanda, insan üzerinde bir hegemonya kurma mücadelesi olduğunu göstermektedir.¹⁴ Dil, insanın nasıl olduğunu tanımlamaktan ziyade, nasıl olması gerektiğini buyuran yapıyla bu hegemonyayı kurmaktadır. Aydınlanma ve moderniteyle birlikte felsefenin *ideal*ardan ziyade *anlam* üzerine yoğunlaşması da bundandır.

Heracleitus'un "bir ırmak iki kez geçilemez" ifadesi, Eflatun'un dille ilgili tartışmasında etkili olmuş görünmektedir. Zira Eflatun *Cratylus*'da dilin orijini konusunda çok geniş çaplı bir tartışma açmaktadır.¹⁵ Buna göre, dil ve dünya sürekli akış halinde olduğu için bunlarla ilgili hiçbir doğru şey söylenemez. Bu sebeple, temsil edilen başka bir ifadeyle adlandırılan/gözlemlenen veya kendisinden bahsedilen şey, hiçbir zaman dil aracılığıyla tam olarak adlandırılmaz.¹⁶

Dilin varlıkla ilişkisini *açıklama*, *anlama* ve *anlam katma* şeklinde üç temel kategori olarak almak mümkündür. Bilimin varlığa ilişkin açıklamaları, doğal olarak varlığın anlaşılmasını da beraber getirecektir. Teolojinin açıklama ve anlamaya ek olarak anlam katma amacında olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum varlığın/olgunun kendisinden daha çok insandan kaynaklıdır. Zira insan yorum yapan varlıktır/*homo hermeneut*. Dışarıda gördüğü bir ağacın yaşını, yaydığı oksijeni, vs. açıklamakla yetinmez; ona muhteşem der. 'Muhteşem' ifadesi dışarıda görülen bir şey değildir, dışarıdakine atfedilen bir şeydir. İnsan değerlendiren ve değer atfeden bir varlıktır.

Din; nesneler, varlık, varlık birimleri, varlık halleri, madde, bağıntı gibi hakkında konuşmanın *anlam* yarattığı her durumda anlamlı bir şekilde konuşma arzusundadır. Her bir nesne, farklı bir konuşma tarzına aracılık eder. Nesneler, *logos*un açılımına imkân verirler. Bu bir deneyimin dile getirilmesidir. Eşyanın aktif olduğu bir durumdur. Konuşmaya aracılık eden bu nesneler ya kelimeler aracılığıyla içlerindeki

¹⁴ Detay için bkz. Barry Schwartz, *The Battle for Human Nature: Science, Morality and Modern Life* (New York: W.W. Norton, 1986) 18.

¹⁵ Bkz. Plato, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee (Harmondsworth: Penguin books, 1977).

¹⁶ Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader and the Morality of Literary Knowledge*, Michigan 1998, 17.

ruhu dışı vururlar ya da doğrulukları, inanılabilirlikleri/güvenilirlikleri üzerinden bizi sağlam bir kaynağa bağlarlar. Bu durumda nesneler salt birer görünüşü/fenomen olmaktan çıkarlar ve kendilerinin ötesinde sembolik bir anlam taşımaya başlarlar, Tanrı'nın bir örtünün/sembolün arkasından konuşmasının¹⁷ anlamlı araçlarına dönüşürler. Böylece nesneler hakkında konuşan bilim ile nesnelerden hareketle konuşan din, biri zihinsel diğeri duygusal boyuta yönelerek, kapsayıcı bir işlemi birlikte tamamlarlar. Zira bilimin etkinlik alanı olarak âlem/âfâk, sayılamayacak kadar dinsel çağrışımlara sahiptir. Bu durumda, aynı alana referansta bulunan bilimsel dil ve teolojik dil, birbirini tamamlayan diller kullanarak, herhangi bir indirgemeye gerek duymadan bütüncül bir gerçeklik resminin ortaya çıkmasına aracılık edebilirler.

Bilimsel olandan farklı olarak teolojik dille ilgili teorilerde gözetilen kaygılardan biri, ontolojik alanın ötesine uzanan, kaynağını oradan alan bir ahlakın imkânını ortaya koymaktır. *Bütünüyle başka* olanla karşılaşmamızın yahut ondan vahiy alıyor oluşumuzun temelinde etik/ahlaki bir gaye vardır. Zira vahiy, değer yargılarımızı ve bu yargıların oluştuğu zemin durumundaki bilgilerimizi yeniden gözden geçirmemizi istemekte¹⁸, ahlaki eylemlerde bulunmamız yönünde çağrıda bulunmakta ve temel özelliği *iknailik* olan dilini bu gayeyi gerçekleştirmek için kullanmaktadır. Bu sebeple, Tanrı ile iletişimimizin temel zemini ontolojik ve antropolojik olmanın ötesinde ahlakidir. Yaratılması hedeflenen bu ahlaki alan sebebiyledir ki, vahiy kanalıyla sürekli bilmeye çağırılırız: Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu, hiç bir şeyin O'nun bilgisinden gizli kalamayacağını, vs. Bu sebeple de, bilimin tabiatı kontrol etme iddiasının aksine, teolojinin hayata dair nihai sorular sorması, kişisel sorumluluk alanıyla ilgili belirlemelerde bulunması sebebiyle daha çok bir *aktör* dili kullanırken, bilim bir *izleyici* dili kullanmaktadır.

Teolojik dil, kendisini bizatihi ortaya koyma durumunda olmayan gerçekliklerle ilgili ipuçları elde etme teşebbüsüdür ve bütünüyle söz konusu varlığı temsil etmesi, yapısı gereği, mümkün değildir. Sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin niteliği, bu iki alan arasındaki ilişkide kullanılan 'dil'i özne-nesne ilişkisine indirgemeyi engellemektedir.

4.2. Teolojik Dilin Enstrümanları Olarak Analoji ve Metafor

Metafor, dünyamızı anlama, genişletme ve değiştirme yolu olarak görülmektedir.¹⁹ Metaforlar, anlamın sabitletmesini engeller. Metaforlar, yoruma çağrıda bulunarak, yapılandırmaya çalıştıkları dünyayı kurmada okuyucu da bu sürece katarlar ve okuyucuyu metinle, okuyucunun dünyasından ayrı bir dünyayla ilişkiye sokarlar. Bu anlamda, başka dünyaları (mesela kutsal kitapların resmettiği dünyalar) metaforik

¹⁷ Şûra 42: 51.

¹⁸ Mü'min 40: 83.

¹⁹ Sallie McFague, *age.*, 13.

tanımlamalarını okumak ve yorumlamak, kendini aşma egzersizidir.²⁰ Dolayısıyla, matematikçilerin, fenomenalizminin aksine tecrübi verilerin ötesine geçmek ve kozmik gerçekliğin derinliklerine biraz daha erişebilmek için matematiksel bir dil kullanması gibi, kutsal kitap da bize görünen alemin ötesine geçişimizin ipuçlarını veren, böylece kapalı kozmik bir yapı içine hapsolmaktan bizi kurtaran bir çerçeve sağlar.

Bilimin dilinden farklı olarak dinsel metaforik ifadeler, tanımlanamayan hakkında konuşma imkânı yarattığı için daha güçlü ve etkilidir.²¹ Metaforik ifadelerdeki etkili karşılaştırmalar, analogilerin aksine, şok edici yahut şaşırtıcıdır – başka bir ifadeyle okuyucu üzerinde duygusal etki yaratırlar; bu yüzden de dönüştürücü bir etkiye sahiptirler.

Metaforla ilgili tartışmalarda öne çıkan unsurlardan bir diğeri de, bunlara ya da muhataplarına yüklenen anlamlarla ilgilidir. Bu bağlamda bazen metaforların *egzistansiyel/ontolojik* fonksiyonunu vurgulanırken (okuyucunun rolünü önceleyen bir yorumlama), bazen de metaforun *kognitif* rolü üzerinde durulmakta, bundan epistemolojik çıkarımlarda bulunmaktadır. Soskice daha çok metafor'un analitik anlatımını yapmakta, böylece dinin aşkın boyutunun mantıksal bir tutarlılık sergileyebileceğini inkar eden ampirizm kalıntısı düşüncelerden din dilini özgürleştirmeye çalışmaktadır.²²

Sonuç

Din de bilim de insan tecrübesinin bir parçası olarak hayat bulmakta, kavramlarını insanın tasavvurları/metafizik ön kabulleri, eşyayı algı ve yorumu üzerinden kurmaktadır. Dolayısıyla din-bilim ilişkisi tartışmasında, insandan bağımsız, sabit bir din-bilim ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir. İkisi arasında çatışma, diyalog, entegrasyon, aynılık²³ gibi iddiaların her biri ağırlıklı olarak din ve bilim cephesindeki insanların kendi algı ve yorumlarından ibarettir. Bu da bize, hangi din ve hangi bilim sorusunu sormayı zorunlu hale getirmektedir. Bütün varlığı fizikî dünyaya sıkıştıran bir bilime din zorunlu olarak karşı durmakta ve çatışma teorisi

²⁰ Sallie McFague, *agy.* Ayrıca bkz. David Tracy, *The Analogical Imagination* (London: Student Christian Movement, 1981) 3, 4 ve 5. bölümler.

²¹ Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (London: Student Christian Movement, 1982) 15.

²² Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1985) 149.

²³ Din ve bilim arasındaki ilişki modelleri konusunda detay için bkz. Şaban Ali Düzgün, “Din Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 4, Sayı: 1 (2006).

öne çıkmaktadır. Din mucizeye yer açmak için eşyanın/nesnelerin sabit bir doğasının bulunmadığını söylediğinde bu sefer bilim dine karşı çıkmaktadır. Tabiat yasası fikrini yasa koyandan bağımsız olarak ele alıp tabiata otorite atfeden ve evrenin yapısında Tanrı'ya (amaç fikrine) yer vermeyen bir bilim anlayışı, Tanrı'yı olup biten her şeyin teminatını sağlayan yasa koyucu ve garantör olarak gören din tarafından eleştirilmektedir.

Bilimden farklı olarak, teoloji bir yaşam tarzını irdeler, bunun için de teorik olduğu kadar pratik amaçları vardır. Teolojinin (bireysel veya toplumsal) hayatı yönlendiren ve yükümlülükleri yerine getirmede ya da zorluklara tahammül etmede duygusal güç veren bir kaynakla (vahiy ve dinle) ilgili oluşu, bu pratik amaçların zeminini oluşturur. Bazı dil analizcileri, din dilinin sadece bu kognitif olmayan yönüyle ön plana çıktığını iddia etmişlerdir. Fakat *dilin kognitif olmayan tarafı tek başına bir sistemi ayakta tutamaz*. Dil, gerçeklik hakkında mutlaka bir şeyler söylemek veya ima etmek durumundadır. Bu din dili için de zorunlu olarak geçerlidir. Dolayısıyla dini sadece duygular alanıyla ilgili görmek indirgemecilik olur. Aynı şek bilim için de geçerlidir. Aynı gözlemi yapan insanların farklı sonuçlara ulaştığı bilimsel süreçler, bilimsel sürecin gözlemleyenden mutlak bağımsız olarak işlediği konusunda şüphe uyandırmaktadır. Makul olan, din ve bilimin farklı alanlarda çalışırken birbirini tamamlayacak tarzda hareket etmesi, sınır konularında ise çatışma riskini minimize edecek bir dil geliştirmesidir.

Bibliyografya

Barbour, Ian, *Issues in Science and Religion* (London, 1966) 16.

Barth, Karl *Church Dogmatics* (Edinburgh, farklı tarihler, 1936-1948).

Cassirer, E., *An Essay on Man* (New Haven: Yale Univ. Press, 1944) 134.

Cassirer, E., *Philosophy of Symbolic Forms*, 3 cilt, terc. R. Manheim (New Haven: Yale Univ. Press, 1953) 48.

Düzgün, Şaban Ali, “Tabiat” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, c. 39 s. 325.

Düzgün, _____, Allah, Tabiat ve Tarih, Ankara 2005.

Düzgün _____, “Din Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 4, Sayı: 1 (2006).

Grenz, Stanley J. ve Olson, Roger E., *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*, Intervarsity Press, Illionois, 1992.

McFague, Sallie, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (London: Student Christian Movement, 1982).

Proctor, James D., *Science, Religion and Human Experience*, Oxford Univ. Press, 2005, s.3.

Schwartz, Barry, *The Battle for Human Nature: Science, Morality and Modern Life* (New York: W.W. Norton, 1986).

Stannard, Russel (ed.), *God for the 21. Century*, Londra 2000, s. 169.

Plato, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee (Harmondsworth: Penguin books, 1977).

Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: Texas Christian University Press, 1976) 64.

Robinson, James M. (ed.) *The Beginnings of Dialectical Theology*, (Louisville, 1968)

Soskice, Janet M., *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1985) 149.

Tracy, David, *The Analogical Imagination* (London: Student Christian Movement, 1981).

Vanhoozer, Kevin., *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader and the Morality of Literary Knowledge* (Michigan 1998).

“Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair” Adlı Tebliğ Metninin Müzakeresi ve Din-Bilim İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ*

1. Giriş

Bilim, din, felsefe, sanat, edebiyat ve ahlâk, insanın fizikî ve beşerî muhitinde akıp giden hayatına anlam verme faaliyetinin birer şubesi olarak kabul edilebilir. Bu şubeleri bilgi seviyesinde birbirinden ayırırız ki, onları daha yakından görelim ve aralarındaki ilişkileri daha iyi tanıyalım. *Ama bu ayırımın aslâ mutlak ve kesin olduğu kabul edilemez.* Onların dile getirdikleri, nazarî olarak tasvir ettikleri tecrübeler, bir ve aynı varlığın, yani insanın hayatında birlikte yaşanmaktadır. Bu birlik, çok güçlü de olabilir, zayıf bağlara da dayanabilir.²⁴ İnsanın çeşitli tecrübeleri arasında gerçek bir ilişki vardır. Bu ilişki, daima çift yönlüdür. Söz gelişi, din bilime, bilim de dine etki etmektedir.²⁵

Her ne kadar bilim ve din toplumlar da çok uzak çağlardan beri yan yana varlıklarını sürdürmüşlerse ve çok az kişi bu ikisinin ilişkisini sorgulamışsa da, son yüzyıllarda özellikle Batı’da bu mesele, bilim insanlarının ciddi biçimde ilgisini çekmiştir. Diğer bir tabirle, geçmişte bilim ve din, toplumlar da birbirine bağlı ve birbiriyle bağlantılı iki kanat gibi var olup insanın ihtiyaçlarına cevap veriyordu. Bu ikisi, birbiriyle çatışmak bir yana, 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 Hristiyanlık dini, bilim adamları tarafından sorgulanmıştır. Bu sorgulama, Hristiyanlıkta maddî âlem hakkındaki bazı beşerî görüşlerin kabul görmesi, dinî telakki edilmesi, ama şimdi ampirik bilimin onların yanlışlığını kanıtlamasından kaynaklanıyordu.²⁶

Bilim ve din bahsi, iki bakımdan önem arz etmektedir: Birincisi, bilim ve din arasındaki çatışmanın örnekleri için çözüm yolu keşfetmek; diğeri ise dinî bilgi adındaki kategorinin ispatı veya reddidir, yani dinî bilgi adını alan kategoriyi ispat veya reddir.

Din ve bilim münasebeti, düşünce tarihinde, bilim dünyasında ve İlahiyat alanında güncelliğini muhafaza eden bir meseledir. Eğer yer yüzünde insanoğluna

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

²⁴Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1987, s. 210.

²⁵Aydın, *Din Felsefesi*, s. 211.

²⁶Bkz. Seyyid Lütfullah Celâlî Hüseyinî, “Bilim ve Din”, *Güncele Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi: Yeni Kelam*, çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2017, s. 251, (249-305).

gönderilmiş Kutsal Kitaplar ve insanlığın tecrübeleriyle gerçekleştirilen bilimsel gelişmeler varsa, bunlar arasındaki ilişkilerin masaya yatırılması ve tahlil edilmesi de kaçınılmazdır.

Din ve bilim münasebetinin incelemesi ve aralarındaki ilişkinin sürekliliğinin takip edilmesi, insanın doğası ve hakikati ile evrenin yapısı ve işeyişi hakkındaki bilgilerimizi artırmamızı ve zenginleştirmemizi sağlayacaktır. Bu da, insanın evrendeki konumunu daha yakından görmemize yardımcı olacaktır. Böylece daha gerçekçi ve doğru bir din-bilim ilişkisi kurulacaktır.

Sayın Düzgün, din-bilim münasebeti konusunu, kelimacılar arasında en iyi çalışan hocalarımızdan biri olduğunu telim etmeliyim. Her şeyden önce, çalışmasında belli bir mantıksal tutarlılık ve insicamın olduğunu söylemek durumundayım. Tebliğ, belli bir düşünce disiplini çerçevesinde hazırlanmış olup, bilim, felsefe ve teolojik argümanlar iç içe giydirilmiştir. Tebliğ sahibi Düzgün'ü, hazırlamış olduğu bu zengin içerikli, faydalı ve başarılı tebliğinden ötürü tebrik ederim. Düzgün, tebliğini din ve bilimin, dil, düşünce ve anlam boyutları üzerinden tasarlamıştır. Bu üç yelpazede din ve bilimin mahiyetini bize tanıtmayı amaçlamıştır. Bununla birlikte, tebliğde ele alınması gereken kimi noktalara temas edeceğim. Tebliğ metninde takdir ettiğim hususlar olduğu gibi, tamamlayıcı mahiyette kimi önerilerim de olacaktır. Bu hususlar da dikkate alındığı takdirde, tebliğ metni, bilimsel manada daha kuşatıcı ve daha istifade edilebilir hale kavuşacaktır. Bu bağlamda kendimce bazı başlıklar koymayı deneyerek, tebliğ metni üzerinde konuşmak ve tahlillere girişmek istiyorum.

2. Din-Bilim İlişkisinin Tarihsel Arka Planı

Batı'nın Ortaçağ kültüründe bilimsel düşünce, tümellere, doğadaki görünen şeylerin ardında yatan, onları kendi içinde tutarlı ve insan aklı için anlaşılabilir kılan kavramsal gerçekliklere yönelik bir araştırma tarafından güçlü bir şekilde belirlenmiştir. Bu tümeller arasında, dairesel hareket, maddî dünyanın elementleri ya da form-madde ikiliği de bulunmaktadır. Böyle bir araştırma, bir anlamda son derece moderndir. Ne de olsa, XX. yüzyıl fiziği de, maddî evreni bir araya getiren güçleri açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Ne var ki Ortaçağ bilimi bu yasalara ampirik bir temelden yola çıkarak yaklaşmıyordu, çünkü bu yasaları kurmak için gereken analitik verilere sahip değildi. Bunun yerine, evrenin rasyonel bir aklın yaratısı olduğu ve bu nedenle rasyonel ilkelere göre düzenlendiği inancından yola çıkıyordu. Böylece ilkeler, metafiziğe uygun şekilde, dünyanın gerçek, fakat gözle görülemeyen güçlerin etkisinde olduğunu düşünmeye eğilimli zihinleri tatmin edecek biçimde formüle edilmişti. Tümeller, mantıkla ve bedihî önermelerle keşfedilmekte ve doğrulukları doğa alanında asla sınanmamaktaydı. Ortaçağ düşünürleri, muazzam genişlikte, ama sınırlı, karmaşık, ama amaçlı ve insanın

kısmen aklı soruşturmalar, kısmen de inanç vasıtasıyla kavrayabileceği bir evrene ilişkin, tutarlı bir düşünce sistemi kurdular.²⁷

Batlamyus ve halefleri tarafından ustalıkla kurgulanan kozmoloji, tamamen betimleyici ve yüzeyseldi. Sistemin işleyişini sağlayan güçlere ilişkin hiçbir gerçek bilgi verilmemekte, belki de verilememekteydi. Bu durum, Ortaçağ bilimcilerinin soru sorarken ve sordukları soruları cevaplarken, bizimkilerden farklı terimler kullanıyor olmaları dolayısıyla, kaçınılmaz bir sonuçtu. Orta çağların maddî kültürü ve teknolojisi, bu durumun bir örneğidir. Kütle, hız, mekanik enerji, güçler alanı ya da çekim (gravite) gibi kavramlarla düşünmek için bir sebep yoktu. Ortaçağ felsefecilerinin deneyi ihmal ettikleri sıklıkla söylenir, ama onların deney anlayışının bizimkinden temelden farklı olduğunu belirtmek doğru olacaktır. Ortaçağ bilimindeki tartışmaların çok fazla metin odaklı olması dikkat çekicidir. Diğerlerinin fikirlerinin iletilmesi ve özümsemesi faaliyetinde fikirler, nicel deneylere değil, sadece mantıksal incelemelere konu edilebilmekteydiler. Ortaçağ Avrupası'nın önde gelen felsefecileri tüm kariyerlerini ve mesailerini beş yüz yıl önce yaşamış ve ölmüş düşünürler üzerine ayrıntılı yorumlar yapmaya sarf ettiler. Bu durum, Ortaçağ dünyasının, onun maddî kültürünün ve görünür planının, tamamen Antik Yunan'ın kabulü olduğu gerçeğiyle ilgilidir. *Değişim, süreç, orijinallik, yenilik, devrim gibi hususlar, geçmiş dönem irfanının mirasına nüfuz etmeye yeğlenecek kavramlar olarak görülmemiştir.*²⁸

Batı dünyasında Skolastik döneme kadar, din ve bilimin çatışmadan nispeten uzak bir birlikteliği devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Bu ilişkinin önceki dönemlere göre farklılaşmaya başladığı zaman diliminin, Rönesans ve reform hareketlerine denk geldiği, genellikle kabul gören bir yaklaşımdır. Rönesans ve reformla birlikte bilimin kazandığı mevziler, sonrasında kendisine adeta rakipsiz bir alanda hareket etme fırsatı sunmuştur. Öyle ki, bilim, kendisine mahsus bir dünya görüşü oluşturmuş ve kendi dışındaki alanları yargılayacak mutlak kriterlere ve ölçütlere sahip olduğu şeklinde iddialarda bulunmaya başlamıştır.²⁹

XVII. yüzyılda dini ve bilimi birbirine kenetlemenin birçok yolu bulunmakla birlikte, vahye dayalı dinden doğal teolojiye doğru bir kayma söz konusudur. Bu da, gelecek yüzyılın teizmine önayak olmuştur. 1950'ler, sadece Galileo'nun ve Newton'un yaşadığı yüzyıldaki değil, aynı zamanda Charles Darwin (1809-1882) yüzyılındaki bilimsel ve dinî çalışmalara da tanık olmuştur. Bu on yılın sonunda Joh Greene, Newton zamanında geçerli olan değişmez yaratılışçılık fikrinden Darwin'in evrimsel fikirlerine geçişi analiz ettiği *The Death of Adam* (Adem'in Ölümü, 1959) eserini yayımlamıştır. Çatışma tezini reddetmeyen Greene, bilimsel düşüncenin dini

²⁷ Bkz. Peter Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 106.

²⁸ Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, ss. 106-107.

²⁹ Hüsnü Aydeniz ve Fatih Topaloğlu, "Din-Bilim İlişkisinin Tarihsel Arka Planı", *Din-Bilim Okumaları*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 11, (ss. 11-18).

yönüne dikkat çekerek ve eserini din ile bilim arasında çeşitli bağlantılar kurduğunu iddia ettiği örneklerle donatarak, dolaylı yoldan da olsa, bu tezi reddetmeye çalışmıştır.³⁰

İnsanlık tarihi açısından son derece büyük bir zihniyet değişimi ve dönüşümü olarak tanımlanabilecek olan bu dönemde, din ve bilim farklılığını dile getirmek için kullanılan bazı önermelerden söz etmek mümkündür. Buna göre, dinsel inançlar bir aldatmaca ve kaçıştan ibarettir; bu inançlar, ilkel insanın doğayı kavrayamayan gizemli duygularından doğmuştur: Dinî inanç ilkelliğin evrimi içinde olgunlaşmıştır; akıl ve bilim aydınlıktır, din ve iman ise karanlıktır; bilim insanın bilincini, iman ise insan nevrozunu besler. Bu ifadeler, bir zamanlar bilimden söz edildiğinde ilk olarak akla gelen metafiziğin, dolayısıyla dinin ve bir yönüyle felsefenin küçümsenecek bir boyuta indirgenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu noktada din-bilim kavgası ve savaşı, artık galibi belli olan bir savaş olarak tavsif edilebilir. Böylece bilim modası geçmiş olan dini mağlup etmiştir ve artık dine düşen yenildiğini anlaması ve uzaklaşmasıdır. Hatta bilime atfedilen bu mutlak galibiyet fikrinin, dini benimsemiş olan pek çok kişiye geri adım attırdığı ve aralarında Wittgensteinci fideistlerin ve Protestan teologların da bulunduğu düşünürlere, “din-bilim ayrılığı” düşüncesini benimsettiğini söylemek mümkündür. Aralarındaki metodik ve amaçsal ayrılıklara dayanılarak, artık bu iki alanın çatışmaya ve mücadeleye, hatta bir rekabete girmesinin söz konusu olamayacağı savunulmuştur.³¹

Bilimi, din üzerinde böylesi bir hegemonya oluşturmaya ve üstünlük kurmaya yönelten etkenlerin günümüzde ciddi bir tahkik ve sorgulamaya tabi tutulmasının zorunluluğu ortadadır. Bu da, bizi bilimin saha ve sınırlarının açık bir şekilde çizilmesi gerektiği sonucuna götürecektir. Özellikle doğruluk ölçütünden kastedilen hususlar, sadece bilime atfedilen niteliklerle belirlenmeye ve saptanmaya çalışılırsa, ulaşılabilecek sonucun, metafizik ve dinî (teolojik) önermelerin zorunlu olarak yanlışlığını ortaya koyacağı da düşünülmelidir. Oysa bugün mutlak doğru olarak kabul edilen bilimsel önermenin veya yanlış olduğu farz edilen dinî bir önermenin, bizim varsayımımızdaki gibi olmama ihtimali bir kenara itilmemelidir. Bu arada dinin, herkes tarafından müştereken ve eşit bir şekilde anlaşılan bir dilden ziyade, mecâzî ve sembolik yönü ağır basan bir dil kullanması ve bu dilin; bilimin herkesçe aynı olan hakikatleri tarafından eksik veya yanlış bir şekilde anlaşılma olasılığını da ayrıca belirtmekte fayda vardır.³²

Din-bilim münasebetinde dikkate alınması gereken bir başka konu da, tek boyutlu bir ilişki şeklinde anlaşılan bir yaklaşımdan ziyade, pek çok dinî ve bilimsel alanın tarihî ve metodolojik farklarının hesaba katıldığı bir yaklaşımın sergilenme

³⁰ David B. Wilson, “Bilim ve Din Tarih yazımı”, çev. Cihan Alan, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, Say Yayınları, Ankara 2016, ss. 21-22, (ss. 16-30).

³¹ Aydeniz ve Topaloğlu, “Din-Bilim İlişkisinin Tarihsel Arka Planı”, ss. 11-12.

³² Paul Tillich, “Din, Bilim ve Felsefe”, çev. Aliye Çınar, *U.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 2, Bursa 2001, s. 276; Aydeniz ve Topaloğlu, “Din-Bilim İlişkisinin Tarihsel Arka Planı”, ss. 11-12.

lüzumdur. Zira her bir bilim dalının dinle farklı bir ilişki kurma imkanı bulunduğu ifade edilebilir. Ayrıca, bilimi salt fen (doğa) bilimleri olarak algılamının doğru bir bakış açısı sunmada yetersiz kaldığı fikri göz ardı edilemez. Bu düşünceye, bilimlerin bir anlamda temelini oluşturan veya birçok açıdan yardımına başvurulmuş felsefenin de eklenmesi icap etmektedir.³³ Ancak bu şekilde inşa edilecek olan bir bilgi geleneğinin, din-bilim ilişkisinin doğru olarak kurulacağı ve bu ilişkinin yorumuna geçerli bir katkı sunacağı değerlendirmesini yapmak mümkündür. Böylesi bir geleneğin oluşturulmasında, herhangi bir bilimsel alanın, hatta bilişsel düzlemde faaliyette bulunan bütün alanların otonomluk iddiasında bulunmaktan özenle kaçınması gerektiği açıktır. Çünkü herhangi bir insani faaliyet alanının böyle bir otonomluğa sürüklenmesi, hem bu alanlar arasındaki bağı aşındıracak, hem de insanın bütünlüğünün bozulması sorunuyla bizi karşı karşıya bırakacaktır.³⁴ Dolayısıyla bütün alanların insanın bütünlüğünü hesaba katarak faaliyette bulunması ve işbirliğini sürdürmesi gerekir.

Bilimin yükselişi, dinin ise arka plana atılmasını ifade eden bir dönemin, günümüzde artık sorgulanır ve tartışmaya açık bir hale geldiğini ifade etmek mümkündür.³⁵ Özellikle Batı dünyasında, son yıllarda din-bilim ilişkisi hususunda gösterilen uzlaşmaya açık tavrın, akademi, kilise, özel olarak düzenlenen bazı programlar ve hükümetlerin sponsor oldukları araştırmalar yardım ve desteğiyle geliştiği ve ilerlediği belirtilmektedir. Artık ateizm tarafından büyük oranda kuşatılmış olan natüralizmin bile, bu kuşatılmışlıktan kurtulmasının gerektiği güçlü bir biçimde vurgulanmakta ve geçmişte yok etmeye çalıştığı veya en azından yok varsaydığı dini, “fenomenal bir gerçeklik” olarak kabul etmesi önerisi sunulmaktadır.³⁶

Din-bilim ilişkisinin İslâm düşüncesindeki yansıması, Batı düşüncesindeki gelişiminden oldukça farklı bir boyuta sahiptir. Bilhassa Kutsal metinlerin, sürekli olarak tabiatı (âfâk ve enfüs) araştırma ve hikmeti arama konusundaki teşvik edici ve özendirici konumu, bu farklılığın temelindeki en önemli etken olarak görülebilir (Fussilet sûresi, 41/53) . Birçok âyet, Tanrı’nın yaratıkları üzerinde düşünmek ve tefekkür etmek suretiyle Müslümanların araştırmaya, gözlem yapmaya, soru sormaya ve analiz etmeye, neden ve sonuçlar üzerine düşünmeye davet ve teşvik etmektedir. Böylesi hükümler, Kur’ânî bildirimlerde 750’den fazla âyette göze çarpmaktadır. Aslında bu tür faaliyetler bir tür ibadet olarak değerlendirilmektedir.³⁷ Özellikle bilimsel faaliyet yürüten araştırmacıları, böylesine güçlü bir şekilde

³³ Tillich, “Din, Bilim ve Felsefe”, s. 273.

³⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 210-211.

³⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 216.

³⁶ Willem B. Dress, “Postmodernism and Dialogue Between Religion and Science”, *Zygon*, vol. 3, no. 4 (December 1997), ss. 532-537.

³⁷ Fatma Agha al-Hayani, “İslam ve Bilim: Çatışma ya da Uyum”, *Din-Bilim Okumaları*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 238, (ss. 231-246).

yönlendiren ve motive eden bu faktörler, dinî kaynaklardan elde edilen verilerle, akıl, müşahede, gözlemi, sınama ve deney vasıtasıyla yürütülen beşerî faaliyetler sonucu elde edilen verileri başarılı bir şekilde bir araya getirme olanağı sunmuştur. Bu da, aynı hakikatin farklı kaynaklar eşliğinde bütüncül olarak araştırılmasına imkan sağlamıştır.³⁸ Elde edilen veriler arasındaki bu birliktelik sayesinde kazanılan başarıların, sadece bir kısmı için, Prof. Dr. Fuat Sezgin tarafından büyük bir emek mahsulü olarak hazırlanan “*İslâm’da Bilim ve Teknik*” adlı çalışmaya bakmak din-bilim birlikteliğini takip etmek için kafi gelecektir.³⁹ Yine, günümüzde sosyal bilimler başlığı altında toplanan bazı alanlarda, Müslüman bilim adamlarının ulaştığı başarıların bir kısmının yansıtılabildiği ve George Makdisi tarafından hazırlanan “*İslâm’ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı’da Beşerî Bilimler*” adlı çalışmanın da, belirli bir oranda konuya temas ettiği belirtilebilir.⁴⁰

Aslında Haçlı Seferlerinde Müslümanlarla karşılaşan Avrupalılar İslâm bilim ve medeniyetinden çok fazla etkilenip, Karanlık Çağı yaşamış olan Avrupa’ya yeni düşünceler ve anlayışlarla dönmüşlerdi. Böylece çeşitli kanallarla İslâm bilim ve medeniyetini daha yakından tanımaya başlayan Avrupalılar uyanmaya ve yaklaşık 100 yıl devam eden dogmatik düşünce geleneklerinden uzaklaşmaya ve kurtulmaya başlamışlardı. İslâm Dünyasında VIII. ve XVI. yüzyıl arasında kalan dönemde bilimin çeşitli alanlarını etkileyecek ürünler vermiş olmasına karşılık, XVII. yüzyılın başlarından itibaren bu araştırmalar hızını ve yoğunluğunu kaybetmiştir. En önemli araştırmalar ve katkılar, VIII. ve XII. yüzyıllar arasında yapılmış, XIII. ve XIV. yüzyıllar ise dinî ve siyasî çatışmalar ve çekişmelerin önem geçtiği dönem olmuş, XV ve XVI. yüzyıllarda geçici olarak yine bilimin canlandığı ve dirildiyine tanık olunmuştur.⁴¹

Bu tarihsel birikim ve başarılarla rağmen, çeşitli nedenlerden ötürü İslâm dünyasındaki bilimsel gelişmenin durakladığı ve akamete uğradığı müşahade edilmektedir. Müslüman düşünürlerin geometriye yaklaşımlarındaki tarihsel seyir, bu gerilemenin dâhilî gerekçelerine ve sebeplerine çarpıcı ve güzel bir örnek teşkil etmektedir.⁴² Dolayısıyla bugün İslam dünyasına baktığımızda, Müslümanların tarihte VIII. ve XIV. yüzyıllar arasında neredeyse bütün alanlarda yüksek bir bilgi düzeyine sahip olduğunu hayal ve kabul etmek zordur. Bu mümkün kılan entelektüel

³⁸ Ziyaüddin Serdar, *İslâm, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, s. 171.

³⁹ Fuat Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik I-V*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008.

⁴⁰ Bkz. George Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı’da Beşerî Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009; Aydeniz ve Topaloğlu, “Din-Bilim İlişkisinin Tarihsel Arka Planı”, ss. 13-14.

⁴¹ Ortaçağ İslâm Dünyasında bilim hakkında bkz. Melek Dosay Gökdoğan, “Bilim Tarihi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları, Ankara 2006, c. II, ss. 485-486, (ss. 473-496).

⁴² Ehsan Masood, *İslâm ve Bilim*, çev. Şafak Tümer, Picus Yayınları, İstanbul 2010, ss. 166-169.

katkı ve öğrenmeye, çeviri yapmaya, anlamaya ve sentezini yapmaya yönelik entelektüel teşvik ve buna açık olma, Avrupa'daki Rönesans'a öncülük eden ve temel oluşturan eşsiz bir miras bıraktı. Maalesef son beş asırda Müslümanlar adeta etraflarını çevreleyen duvarı aşamayacakları bir tür koza içinde yaşamaktadırlar. Hoodbhoy, bu durumu “Başlangıçta en büyük umudu sunmuş olan insanların bir kısmı bugün yeniyi reddetmesi ve eskiye umutsuzca ve sınırsız sarılmasıyla donmuş bir dogmatizminin (Ortaçağ zihniyetinin) kapanına kısılmış gibi görünmektedir” sözleriyle açıklamaktadır.⁴³

İslâm düşüncesinin, dile getirilen bu sürece bigâne ve kayıtsız kalması düşünülemez. Kaldı ki, tarihsel gerçekler ve entelektüel faaliyetler, belirli bir dönemde Müslüman düşünürlerin, bir yandan filozofların, öte yandan kelimcilerin, din-bilim-ilişisini, gerek teorik gerekse pratik boyutları itibarıyla, başarılı bir biçimde ele alıp yürüttüklerini ve uyguladıklarını göstermektedir. Bunda, Batı dünyasında olduğu şekliyle, İslâm dünyasında din-bilim çatışmasının yaşanmamış olmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴ Çünkü bu ilişki, genel olarak İslam dünyasında felsefe-din, vahiy-akıl, akıl-nakil uzlaşısı ve tamamlayıcılığı çerçevesinde tartışılmıştır. Ne var ki, ilmî sahada doyum ve zirve noktasına ulaştığı ifade edilebilecek olan İslâm dünyası, eldeki birikime yeni katkılar yapmak ve araştırma faaliyetlerini zenginleştirmek yerine, belli bir dönemden sonra fikrî bir donukluk yaşayarak, bu birikimin tekrarı ve tüketilmesi gerçeğiyle yüz yüze kalmıştır. Bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren İslâm düşüncesinin parlak dönemlerinin, mukallidlerin elinde sönmeye yüz yuttuğu iddiası, ihtiyat payıyla birlikte dikkate alınmaya değer ciddi bir eleştirel yaklaşımdır.⁴⁵

Son dönemlerde elde edilen istisnâ ve nisbî başarılar bir yana, Müslümanların hâlâ ciddi bir diriliş ve uyanış içinde olduğunu belirtmek oldukça zor görünmektedir. Oysa herhangi bir Müslüman entelektüelin, Evrim Teoresi'nden, Görelilik Kuramına; kuantum mekaniğinden, kara deliklere kadar pek çok çağdaş bilimsel teori ve düşünceye ilgi gösterme noktasında, sadece maddeci (materyalist) ve pozitivist bir bakışa sahip olan araştırmacılardan daha istekli ve iştiaqlı olması elzem görünmektedir. Yine bu süreçte, mevcut anlayışın sebep olduğu ve bilim ahlâkını devre dışı bırakmaya dayanan kimi meselelerin çözümünde, geleneksel birikim ve geçmiş tecrübeden istifade etme imkânını da göz ardı etmemek icap eder.⁴⁶ Evrenin ve doğanın araştırılması, açıklanması ve anlamlandırılmasına yönelik bu tür uğraşların, bizzat din tarafından telkin ve teşvik edilen bir arayış

⁴³ Pervez Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savaşı)*, çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İstanbul 1993, s. 16.

⁴⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 225-226; Serdar, *İslâm, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, s. 228.

⁴⁵ Hüseyin Atay, “İslâm Dünyasının Bilim Tarihi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahrarmanmaraş 2007, c. V, Sayı: 10, s. 21, (ss. 5-24).

⁴⁶ Mehmet Bayraktar, “İslâm'da Bilim Ahlâkı”, *İslâm Ahlâkı ve Sevgi 2006 Yılı Kutlu Doğum Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, TDVY, 2007, s. 150.

olduğunu inkâr etmek mümkün olmasa gerektir. Hemen belirtmek gerekir ki, bu tür çalışmaların, Batılı teologlar tarafından hatırı sayılır bir düzeyde ele alınıyor olmasına karşın, Müslüman dünyada bilimsel manada sadra şifa gözle görülür bir dönüşüm, gelişme ve ilerlemenin kaydedilmiş olmaması, dikkat çekici ve üzüntü verici bir olgudur.⁴⁷ Dolayısıyla mensubu olduğumuz, bizi sürekli olarak dış doğal dünya ve içindeki belirtileri araştırmaya teşvik eden ve yönelten bir dinin buyruklarını ve tavsiyelerini dikkate alarak, bu tür çabaları artırma ve geliştirme faaliyetlerini yoğun olarak sürdürmek zorundayız. Evrendeki değişimler ve başkalaşımalar karşısında din ve bilimin birlikteliği çatısı altında yeni ilişkiler ağı kurabilmenin yolu, bu tür faaliyetlere ağırlık vermekten geçmektedir.

3. Din-Bilim Münasebetine Yönelik Temel Yaklaşımlar

Düzgün'e göre, Tanrı'yı evrende olup biten her şeyin doğrudan sebebi olarak gören din ile, evrenin doğal sebeplere bağlı olarak kendi içinde bir gelişme ve işleyiş gösterdiğini savunan bilim arasındaki ilişkinin mahiyeti ve niteliği, farklı kavramlar altında hep tartışılmalıdır. Akıl-nakil ilişkisi, din-felsefe ilişkisi aynı tartışmanın farklı düzlemlerdeki isimlendirmelerinden ibarettir. Tartışma zemininin bu kadar genişlemesi ise, dinin bütün bu alanlarla ilgi kuran bir dile sahip olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁸

Din-bilim münasebeti, bilim çabalarının en yoğun ve verimli bir şekilde yer aldığı Hristiyan Batı dünyasında son üç asır boyunca özellikle ele alınmıştır. Dolayısıyla asıl konu, bilim ve Hristiyanlık münasebeti çevresinde dönüp durmuştur. Bu alanda gösterilen çabaların her dini ilgilendiren ve ilgilendirmeyen tarafları vardır. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan problemlerin bir kısmı, sadece Hristiyanlığı, bir kısmı, sadece Kitaplı Dinler'i, bir kısmı da belki, bütün dinleri ilgilendirmektedir. Daha doğru bir anlatımla, söz konusu gelişmelere her dini kültürün tepkisi farklı olabilmektedir.⁴⁹

Her şeyden önce, her dinin kendisine özgü birtakım özellikleri vardır. Sözelimi, Hristiyanlığın öyle özellikleri vardır ki, bunlar hemen daima bilimden yana çeşitli saldırıların hedefi olmuştur. Oysa bir başka din, o türden özelliklere değil de, başka özelliklere sahip olduğu için aynı hücumlara hedef olmayabilir. Teslis, enkarnasyon, aslı günah vb. gibi temel Hristiyan mefhum ve doktrinleri, hep Hz. İsa'nın uluhiyeti inancından neşet etmektedir.⁵⁰

Bu inançların bilim ile din münasebetinin ne olduğuna bakıldığında, ilk bakışta doğrudan bir ilişki görülmeyebilir. Gerçekten de bilim adamları dinî konularda konuşurlarken, genellikle bu çeşit meselelere girmemektedirler. Fakat konuya biraz

⁴⁷ Aydeniz ve Topaloğlu, "Din-Bilim İlişkinin Tarihsel Arka Planı", s. 15.

⁴⁸ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule, Ankara 2008, s. 255.

⁴⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

geniş bir perspektiften bakıldığı zaman, Hristiyanlığın ana kelâmî inançlarıyla bilim arasındaki ilişkilerin temelinde söz konusu uluhiyet anlayışının yattığı görülür. Onun esrareniz, gizemli, dolayısıyla öylece inanılması gereken bir dinî akîde olduğu söylenmiş ve bu yolla o, bilimin ve felsefenin tenkit ve tahlilinden uzak tutulmak istenmiştir. Bu durum, din cenahında dar katı imancı (fideist) anlayışa kapı açmış, bilim cephesinde ise katı pozitivist görüşlerin güç kazanmasına sebebiyet vermiştir. Maalesef, daha işin başında iken sağlam ve doğru bir din-bilim münasebetinin kurulması için şart olan zemin hazırlanamamıştır.⁵¹

İkinci olarak, Hristiyanlık büyük ölçüde bir mucizeler dinidir. Kurucusunun dünyaya gelişi, çarmıh olayı, tekrar dirilmesi, sonunda “Semâdaki Babasına Yükseliş”i ve daha yüzlerce olay, hep mucizevî hâdiseler olarak görülmüştür. Bu yüzden, Hristiyanlıkta bilim-din çatışması mucizeler konusunu daima ön planda tutmuş ve kavgaların önemli bir kısmı bu alanda olmuştur.

Üçüncü olarak, Hristiyanlık, Yahudiliğin kutsal metinlerinin ve orada yer alan eski kozmolojik doktrinlerin tamamını bünyesine dahil edip katmıştır. Bu da, Hristiyan bilim ve fikir adamları için ilâve birtakım güçlüklerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Şöyle ki jeoloji, biyoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi bilim dallarının topladıkları veriler, bunları değerlendirebilecek olanların gözünde, Tevrat metinlerinin öne sürdüğü kozmolojik, biyolojik ve antropolojik görüşlerin tümünü reddetmektedir.⁵² Bu durum, ister istemez Hristiyanlığı da etkilemiştir; çünkü yukarıda dile getirilen temel Hristiyanlık akîdeleri, geniş ölçüde reddedilen bu doktrinlere dayanmaktadır.⁵³

Hristiyanlık, dolayısıyla onun etkisiyle gelişen batı kültürü için söz konusu olan bu özelliklere dikkat etmeden, Batı’da görülen din-bilim mücadelesini başka bir kültür bölgesi ve havzasına taşımak ve nakletmek, her şeyden önce, bilim anlayışına ters düşer. Bu ters anlayış, ne yazık ki, İslâm dünyasında oldukça sathî seviyede de olsa, savunucu kitlesi bulmuştur. İnsanların, çok kere bütün dinlere değil, kendilerinin mensup oldukları dinlere, hattâ bu dinlerin de belli bazı görüşlerine karşı çıktıkları gerçeğini unutan bazı kişiler, Hristiyan Batı’nın XIX. yüzyıldaki kavgasını, bazen “bilimcilik”, bazen “müspet düşünce”, bazen de “batılılaşma” adı altında İslâm dünyasına taşımışlardır. Batı’daki fikrî ve ilmî değişmeler, günü gününe takip edilemediği için de, geçen asrın bu baş ağrısı İslâm dünyasında hâlâ etkisini sürdürmektedir. Halbuki Hristiyanlığın problemleri ile İslâm’ın problemleri aynı değildir. Meselâ, Hristiyan Batı’da determinizm fikrine, mucizeleri açıklamak güçleştiği için karşı çıkmıştır. Halbuki bir Müslümanın veya Budist’in bu görüşler

⁵¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 214.

⁵² Bkz. J. Kahl, *The Mistery of Christianity*, London 1967, s. 528 vd.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 214.

⁵³ Kahl, *The Mistery of Christianity*, s. 528 vd.; Aydın, *Din Felsefesi*, s. 214.

karşısında farklı tepkiler göstereceği, fakat değişik tutumlar takınacağı apaçık ortadadır.⁵⁴

Din-bilim ilişkisi bugün çok daha rahat bir çerçevede yer almaktadır. Her şeyden önce, XIX. yüzyılın din üzerinde hegemonya kuran ve burnu havada bilimciliği ve pozitvizmi tarihe karışmıştır. Artık Batı dünyasında da, o yüzyıla has bir din-bilim gerginliği bugün yoktur. Batı bu gerginliği, ilmî ve dinî anlayışta ortaya koyduğu köklü değişiklikler sayesinde, kısmen de olsa giderebilmiştir. Özellikle astronomi ve fizik alanında üne kavuşan bilim adamlarının genel tutumları, olumlu bir havanın doğup esmesine neden olmuştur.⁵⁵ Dolayısıyla Başgil'e göre, bugünün ilmi, imkânlarının sınırlarını görmüş ve bugünün âlimi de aczini anlamış durumdadır. Modern ilmin bu tevâzuu, tuttuğu ve tatbik ettiği araştırma usulünden ileri gelmektedir.⁵⁶

Gerginliğin ve sıkıntısının giderilmesinde din adamlarının ortaya koydukları tutum değişikliklerinin çok önemlileri şu şekilde sıralanabilir: İlk olarak, din adamları, hücum edilmeye müsait konuları ciddî olarak gözden geçirmişlerdir. Kutsal metinleri ilmî ve tarihî açıdan derin tahlillere tâbi tutarak onları yeniden yorumlamaya çalışmışlardır. Bu çalışmalar, bazen ılımlı, bazen de oldukça aşırı olan birçok görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çarpıcı sonuçlardan birisine baktığımızda, Hristiyanlığın Kutsal metinlerine insan eli karışmış olup, onların tamamının vahiy eseri olduğu iddia edilemez. Oysa burada Müslümanların Kur'ân'a dayanarak bu iddiayı tâ başından beri ileri sürdüklerini hatırlamakta fayda vardır. Dolayısıyla, o metinlerde yer alan ve bilimin saldırısına hedef olan görüşlerin çoğu, İncillerin kaleme alındığı dönemdeki ilmî olmayan düşünceleri yansıtmaktadır. Meselâ, eğer Kutsal metinlerde âlemin Hz. İsa'nın doğumundan 4000 sene önce yaratıldığı yazılıysa, bu bilgiyi vahiy ürünü gibi telakki edip, bir din-bilim çatışması ya da kavgasına dönüştürmeye gerek yoktur; çünkü söz konusu bilgi, o dönemin tahminlerinin neticesinde hâsıl olmuştur.⁵⁷ Burada hemen şu hususu belirtmek gerekir ki, bir Müslüman âlimin Kur'ân'a böyle bir gözle bakması hiç de mümkün değildir. Gerçi Kur'ân'da, Hristiyanlığın Kutsal metinlerinde sözü edilen manada kozmolojik iddialar yoktur. Ancak varsayalım ki, bilimin vardığı bir sonuçla ya da elde ettiği bir veri ile Kur'ân'da yer alan bir akide ya da fikir uyuşur gibi görünmüyor. Müslüman âlimin söz konusu fikir hakkında "Bu, o dönemin tahminidir" diye söylemesi hiç de kolay olmaz. Bu durumda onun başka çözüm şekillerine başvurmaya çalışması gerektiğini ifade etmek mümkündür.⁵⁸

⁵⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 214-215.

⁵⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 215-216.

⁵⁶ Bkz. Fethi Kerim Kazanç, "Ali Fuad Başgil'in Düşünce Dünyasında İlim-Din Münasebeti: Teolojik ve Felsefî Bir Yaklaşım", *Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil*, ed. Cevdet Yılmaz, Çarşamba Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 2011, s. 155, (ss. 113-170).

⁵⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 216.

⁵⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 217.

Hristiyan dünyada Kutsal metinlere modern bilgilerin ışığında mana vermek için daha radikal çarelere başvurulduğuna da tanık olmaktadır. Bazıları, meselâ tanınmış Alman ilâhiyatçısı Rudolf Bultman (ölm. 1884), bir yandan XX. yüzyılın ilmî dünya görüşüne, öte yandan Ahd-i Cedit'in dünya görüşüne inanmanın, Hristiyan'ın işini lüzumsuz yere zorlaştırdığını öne sürmekteydi. O, bu güçlükten kurtulmanın çaresini ortaya koydu. Buna göre, İncil'in çok büyük bir kısmı mitolojik bir dil kullanmakta ve mesajını öylece iletmektedir. Zaten bu mitolojilerle anlatılmak istenen şeyin objektif tarihle hiçbir ilgisi yoktur. O halde Bultman, İncil'i ideolojilerden/mitolojilerden arındırmak gerektiğini savunmaktaydı.⁵⁹

Düzgün'e göre, dinin farklı alanlarla ilgili beyanları, çoğu zaman mevcut felsefi görüşlerle birleştirilerek aktarılmıştır. Böyle bir aktarım geleneği ise gerçekten hangi görüşün dinî metinlerden, hangilerinin ise felsefi geleneklerden kaynaklandığını tespit etmek gibi bir güçlük doğurmaktadır. Dinî ve felsefi birikimi, temel ortak kavramlar altında birleştirilerek aktarma geleneği içinde en fazla işlev yüklenen kavram, hiç kuşkusuz akıldır. Dinlerin iç dinamiği durumundaki vahiy ve felsefi gelenekle ortak paydası durumundaki akıl, felsefe yahut hikmet adı altında birleştirilerek ahlâktan doğaya kadar geniş bir yelpazede işlevsel kılınmıştır. Hikmet felsefesi içinde akıl ve vahyin kaynağı Tanrı olarak kabul edildiği için bu ikisi arasında doğal bir uzlaşma varsayılmıştır. Daha da önemlisi, akıl, vahiy alanına girişin anahtarı olarak görülmüş, hatta Allah'ın varlığı gibi en önemli dinsel doğruları temellendirmek ve ispatlamak için kullanılmıştır.⁶⁰

Ne var ki, din ve bilim arasındaki bu ilişkinin niteliği, Rönesans ve arkasından da Aydınlanmayla köklü bir değişime uğramıştır. Bu süreçte, kendine geniş bir alan kazanan bilim, bu başarının arkasındaki yöntemi genel bir yöntem ve felsefesini de bir yaşam felsefesi olarak öne çıkarmıştır. Bilimin bu öne çıkışı ve kendi dışındaki alanları yargılayacak ve değerlendirecek “mutlak kriterler”e sahip olduğu yönündeki iddiası, din ve bilim arasındaki ilişkiyi bir çatışmaya dönüştürmüştür. Buna bağlı olarak da din ve bilim arasındaki ilişkinin tarihi, özellikle modern dönemin başlangıcı sayılan XVII. yüzyıldan bu yana, şiddeti zaman zaman artan bir çatışmanın ve ayrışmanın tarihi olagelmıştır.⁶¹

Bu çatışmanın ilk aşamasında modern düşüncenin karşı çıkıp mücadele ettiği dünya görüşü, ağırlıklı olarak Aristo olmak üzere Yunan düşüncesi ve bu düşüncenin kaynaklık ettiği düşünce geleneği idi. Şu kadar var ki, Aristocu düşüncenin St. Thomas eliyle Hristiyanlıkla birleştirilmiş olması nedeniyle, Aristoteles'e yapılan her eleştiri, doğrudan da Hristiyanlığa yapılmış olmaktadır. Descartes, Galileo, Newton gibi modern düşüncenin başlatıcıları durumundaki insanların Yunan düşüncesine getirdikleri eleştiri, dine yapılan eleştiri olarak algılanmış ve temelsiz

⁵⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 216.

⁶⁰ Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, ss. 255-256.

⁶¹ Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, s. 256.

bir din-bilim çatışması doğurmuştur. Dine karşı böyle bir cephenin yaratılmış olması, modern düşüncenin ikinci aşaması olan XVIII. ve XIX. yüzyıllarda dini, bilimin hedefi haline getirmiştir. Dolayısıyla bilimsel alanı açıklamaya ilişkin görüşleri eskiyen Yunan düşüncesine yapılan eleştiri, bu bağlantısı sebebiyle Hristiyanlığa yönelmiş, Hristiyanlığa yönelik eleştiri de, daha sonra bütün dinleri içine alacak şekilde bir genişlik kazanmıştır.⁶²

Newtoncu çağda yeni olan şey, bu mekanizmin kuvvet, hız, denge ve oran gibi kavramlar vasıtasıyla, kesin matematiksel bir dille ifade edilebileceği inancıydı. İki kitap, yani Doğa ve İncil öğretisi, Antik öğretileri çağrıştırır, ama doğa kitabı artık genel akıl yürütmeye değil, daireler, elipsler, üçgenler, formüller ve ilişkilerin matematiksel analiziyle anlaşılabilecektir. Newton da Kepler gibi, yaratıcının evrenin temelinde inşa ettiği uyumun, ancak matematiksel dille açığa çıkarılabileceğine inanıyordu. Doğa yasaları bu uyumun ifadesiydi. Bu kavram, Tekvin kitabında bahsi geçen ilâhî yasaları, belki de bilinçli olarak çağrıştırıyor ve bilimle din arasında paralellik sağlıyordu. Bu yasalar, hareket, optik, basınç, yer çekimi yasalarını içermektedir. Bunların tümü de, XVII. yüzyılın, matematiksel formüllerle ifade edilebilen, büyük keşifleriydi. Bunlar, evrendeki tasarım ve düzenin, üstün bir yaratıcının mevcudiyetinin kanıtları olduğunu savunan rasyonel teolojiye rağbeti artırmışlardır.⁶³

Din ve bilim, tarihsel kökleri itibariyle birbirleriyle ilişkili olan iki alan olduğu gibi, bilim ve dinin ilişkisi, din felsefesinin temel tartışma alanlarından olan ateizm-teizm ilişkisi bağlamında da hem teistler hem de ateistler tarafından kendi lehlerine kullanılmaya çalışılan bir zemin oluşturmaktadır. Bilimsel gelişmeleri bazen teistler, bazen de ateistler kendi lehlerine birer argüman olarak göstermekte ya da genel olarak her ikisi de bilimin kendilerini haklı çıkardığını ve meşrulaştırdığını ileri sürebilmektedirler. Din-bilim ilişkisine genel olarak bakıldığında, bu ilişkiye ve nasıl olması gerektiğine dair üç veya dört anlayışının savunulduğundan söz etmek mümkündür: Bilim-din ilişkisi üzerine geliştirilmiş bütün sınıflandırmaları göz önünde tuttuğumuzda, doğal olarak çatışma, ayrışma ve uzlaşma kategorilerinden oluşan ortak bir üçlü tipoloji belirip su yüzüne çıkmaktadır. 1. Çatışma (bilimsel materyalizm ve dinî literalizm); 2.Bağımsızlık (farklı yöntem ve farklı diller); 3.Diyalog/Uyuşma (sınır sorunları ve metodolojik paralellikler); 4.Enregrasyon (Doğal teoloji, doğa teolojisi ve sistematik sentez). Aslında, 1990'larda ortaya atılan tipolojilerin çoğu, Barbour'u esas almıştır.⁶⁴

⁶² Düzgün, *Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları*, ss. 256-257.

⁶³ Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, s. 200.

⁶⁴ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma - Ayrışma - Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, ss. 27-63; Nebi Mehdi, "Bilim ve Din", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ebbil Yayınları, Ankara 2006, c. II, s. 497-498, (ss. 497-501). Ayrıca bilim-din ilişkisi modelleri ve tipolojileri hakkında bkz. İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, Küre Yayınları, İstanbul 2011, ss. 313-322.

Bilim tarihinin, genellikle bilim ile dinin (genellikle Hristiyanlık) bir dizi çatışmasından oluştuğu, bunlar arasında Galileo ve Darwin örneklerinin hep ön plana çıktığı kabul edilir. Genellikle açıkça ya da dolaylı yoldan varsayılan bu çatışmanın galibinin, uzun dönemde de olsa, daima ve önünde sonunda bilim olacağıdır. Bilim ve din arasındaki bu ilişki, bir çatışma tezi, askeri metafor ya da en basit haliyle savaş modeli olarak açıklanır.⁶⁵

Çatışma tezine göre, çağdaş dünyada yürütülen bilimsel çalışmalardan da anlaşılacağı üzere, bilimin bir din olmadığı ve dinden oldukça ayrı bir kavram olduğudur. Din âleminin içine fazla derinlemesine dalmış olanlar yanlış yolu tercih etmiş, bu yüzden din bilim âlemine haddinden fazla müdahil olmuştur. Dolayısıyla bu gibi durumlarda din ve bilim arasında çatışma ortaya çıkmıştır; ancak bilimsel gelişmeler, doğruları değişmez bir biçimde herkese anlaşılır ve açık kılarak bu çatışmadan haklı bir şekilde galip ve muzaffer ayrılmıştır. Her ne kadar tarihî sürecin bu şekilde ilerlemesi bir gereklilik olmasa bile, temel çatışma, daima din ve bilim arasındaki münasebetten doğmuştur. Bu süreçte bilimin en bilinen zaferleri Kopernikçi kuram ve Darwinizm olarak telakki edilmektedir.⁶⁶

Genel olarak bilimle din arasındaki çatışmanın tarihine bakıldığında, iki başat temayla karşılaşmaktayız: Birincisi, bilimin saldırıları karşısında dinin kendisini savunmaya çalıştığı, ikincisi ise, dinî kurumlar ve din adamları tarafından bilimin baskı altında tutulduğu ve bilimsel faaliyetlerin engellenmeye çalışıldığı temasıdır. Her iki halde de, bilim-din çatışmasının nedeni, dinin bilişsel içerikli bir niteliğe olmasıdır. Eğer din bilişsel içerikli olmasaydı, ahlâk ve sanat örneğinde olduğu gibi bilimle çatışmazdı.

İlk çatışma örneği XVI. yüzyılda Batıda ortaya çıkmıştır. Galileo'nun yargılanması, bilim-din çatışmasının ilk örneğini simgeler.⁶⁷ Bilim-din çatışmasının ikinci örneği ise, XIX. yüzyılda ortaya atılmış evrim kuramıdır. Geleneksel teoloji, kutsal metinlerin yaratılış ve evrimle ilgili anlatımını lafzen ve harfiyyen (literal) korumaya çalıştığı için yeni kozmoloji ve evrim kuramını reddetmek zorundaydı. Öbür yandan, bilimi temsil eden çevrelerse, varlığın anlaşılması, izahı ve anlatımında dinî inançlara ihtiyaç duymuyorlardı. Zamanla bilimsel materyalizm adını alan bu yaklaşım, iki temel iddiada bulunmuştur: 1) Güvenilir bilgi yolu, yalnız bilimsel yöntemdir. 2) Evrendeki tek gerçek, madde veya madde ve enerjidir. İşte bilim-din kavgası ya da çatışmasını ayakta tutan ve körükleyen en önemli âmil, birisinin iddiasının doğru olması durumunda diğerinin yanlış olmak zorunda olduğu gerçeğidir.

⁶⁵ Colin A. Russel, "Bilim ve Din Çatışması", çev. Cihan Alan, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, Say Yayınları, Ankara 2016, s. 31, (ss. 31-38).

⁶⁶ Wilson, "Bilim ve Din Tarihyazımı", s. 17.

⁶⁷ Bkz. John Herry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul 2008, ss. 79-80.

Hristiyan Batı dünyasında din-bilim çatışması ile ilgili tartışmalar, genellikle kozmolojik meseleler ve evrim kuramı etrafında olagelmıştır. Bugün bile bilimin verdiği sonuçlara, yahut bugüne kadar elde edilmiş veriler ışığında geliştirilen teorilere dayanarak teizmi, yahut ruhun ölümsüzlüğü inancını temellendirmeye çalışan kişilerin bulunduğu tanık olmaktayız. O halde, tarih boyunca çeşitli kültürlerde ve çevrelerde farklı ilişkiler düzeni sergileyen din-bilim münasebetini, “*Din ayrı, bilim ise apayrı bir şeydir ve her ikisi arasında hiçbir münasebet yoktur*” diyerek görmezlikten gelmek mümkün değildir.⁶⁸

XIX. yüzyılın sonlarına doğru, bilimin hem organik hem de inorganik alanlarda dinî inançları etkisiz hale getirmesi, XX. yüzyılın başlarında zihnin tamamen bilimselleştirilmesiyle sonuçlanmış ve yeni pozitivizmin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Mantıkçı pozitivistler olarak da bilinen kimi bilim adamlarına göre, yalnız duyu verilerine dayalı önermeler doğrulanabilir ve onlar doğrulanabildikleri için de saçma olmayıp, anlamlıdır. Mantıkçı pozitivistlerin bu yaklaşımı, “*Bir terimin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir*” şeklinde formüle edilmiştir. Duyu verilerine dayanmayan, yani estetik, ahlâkî, metafizik ve dinî önermeler ne doğru ne de yanlışlardır, çünkü bunlar duyguları ifade eden birtakım anlamsız önermelerdir.⁶⁹ Dolayısıyla Yeniçağ’la birlikte boy gösteren ve belirleyici olmaya başlayan Aydınlanma, ardından pozitivizm ve nihayetinde yeni pozitivizm, tek taraflı bir bilgi anlayışı olarak tavsif edilen rasyonaliteyi savunup ön plana çıkarmakla dinî çevrelerin ve din adamlarının büyük bir tepkisini çekmiştir.

Çatışmanın öbür ucunda yer alan din adamları veya dinî kurumlar ise, dinî inançlara ihtiyaç duymayan herhangi bir akli çabayı kendileri için ciddi bir tehdit şeklinde algılayarak bunlara şiddetle karşı koyma gereği duymuşlardır. Sözgelimi, Batıda Galileo’nun güneş merkezli evren anlayışı ve Darwin’in evrimci görüşleri ile Hristiyanlık arasında ortaya çıkan çatışmada Kilise aktif bir rol almıştır. Galileo’nun, “Hem kutsal metin hem de doğa aynı derecede Tanrı’nın vahyi oldukları için aralarında herhangi bir çelişki olmaz” şeklindeki sözlerine karşın,⁷⁰ Kilise, inançları bir önceki kozmolojiye göre düzenlendiği ve yeni kozmolojiyi bir tehdit olarak gördüğü için, en ağır ceza yöntemlerine başvurmuştur. Düşünce tarihinin en büyük çatışmalarından birinin yaşandığı evrim teorisi örneğinde de Kilise, evrim teorisinin doğru olup olmadığını dikkate almayarak, sırf kutsal metnin bazı pasajları ve ifadeleriyle en azından görünürde çelişik olduğu ve uyuşmadığı için bu teoriyi reddetmiştir.⁷¹ Evrim kuramı XIX. yüzyılın ikinci yarısında birtakım problemlere sebebiyet vermiştir. Çünkü yaratılış öğretisine göre, Tanrı’nın

⁶⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 210.

⁶⁹ Bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul 2005, ss. 15-28.

⁷⁰ Bkz. Richard J. Blackwell, “Galileo Galilei”, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, Say Yayınları, Ankara 2016, ss. 143-144, (ss. 142-148).

⁷¹ Mehdi, “Bilim ve Din”, c. II, s. 499.

suretinden oluşturulan insan fikri, maymunvari atalardan evrilmiş insan fikri ile uyuşturulması mümkün değildir. Çünkü bu kuramı benimseyenler, Tekvin'i yanlış ya da ilkel dinî batıl inanç olarak reddetmişlerdir.⁷²

Batı düşünce dünyasında, din-bilim ilişkisi bağlamında dinsel bilgilerle bilimsel bilgiler arasındaki ayırmadan hareket edildiği dikkat çekmektedir Çünkü bu ikinci türden (dinsel) bilgilerle, aynı konularda bilimlerin ortaya koydukları bilgiler veya sonuçlar arasında zaman zaman bazı çelişkiler ve uyumsuzluklar ortaya çıktığı da bir vakıadır. Bir başka söyleyişle, Kutsal Kitaplarda öne sürülen astronomi, coğrafya veya biyoloji sistemleri, artık bilimsel olarak kabul edilemezler. Yine, Kutsal Kitaplarda geçen mucizevî olaylara, örneğin İsa'nın ölüleri diriltmesine, Musa'nın Kızıldeniz'i ikiye bölmesine dair sözler de hiç olmazsa, bilimsel tutumla, bilimsel yöntemle bağdaştırılamazlar.⁷³ İşte bu, Batı'da Ortaçağ'ın sonlarından itibaren din ile bilim arasında bir çatışma olgusunu doğurmuş ve bu çatışmayı önlemek üzere birtakım çözümler önerilmiştir.

Bu önerilerden biri, hiç kuşkusuz bilimin sonuçlarına fazla değer vermemek, onların karşı çıkılamaz bir kesinlikte olmadıklarını, sonuç itibarıyla birer kuram, birer varsayım olduklarını, kuramların ise Bilim Tarihinin gösterdiği gibi zamanla birbirlerinin yerini almalarının mümkün olduğunu belirterek, dinsel bilgilere olan inancı muhafaza etmek gerektiğini savunan öneridir. Bu öneriyi savunan birine göre, örneğin canlı türlerinin Eski Ahit'in Tekvin Kitabı'nda söylendiği gibi bir defada Tanrı tarafından yaratıldığı görüşü karşısında onların birer evrim sonucu ortaya çıktığını ileri süren Darwin'in görüşü, bilimsel olarak kesin bir tarzda doğrulanmış değildir; olsa olsa bir büyük varsayım veya kuram mahiyetindedir/niteliğindedir. Dolayısıyla Darwin'in görüşü lehine, Kutsal Kitaplardaki canlıların yaratılışı görüşünü reddetmek zorunlu değildir. Bu görüşte olanlar arasında uzlaştırıcı bir formül olarak, en azından orta öğretimde, Darwin'in evrim kuramı yanında, Tekvin Kitabı'nda anlatıldığı şekilde Yaratım Kuramına yer verilmesini öne sürenler de vardır.⁷⁴

Bir başka çözüm veya öneri, Kutsal Kitaplarda geçen bilgilerle, bilimler tarafından sağlanan doğruların iyi ve doğru biçimde yorumlandıkları takdirde, birbirlerine ters düşmediklerinin görüleceğini, doğru anlaşılan dinle doğru anlaşılan bilimin birbirlerini destekleyeceklerini ve teyit edeceklerini ortaya koyan öneridir. Bunu ileri sürenler, bazen büyük bilim adamlarının kendilerinin, örneğin Bir Newton veya Einstein'ın, bilimsel olarak ortaya koydukları sonuçlarla Kutsal Kitapların ifadeleri arasında bir çelişki görmedikleri olgusuna da işaret etmektedirler. Bu bağlamda

⁷²Bkz. John Stenhouse, "Yaratılış ve Bilim", çev. Yasmina Peker, s. 131, *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, Say Yayınları, Ankara 2016, s. 131, (ss. 129-133).

⁷³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 300-301.

⁷⁴ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 301.

olmak üzere bilim adamlarının dindarlıkları, sık sık kendisine işaret edilmekten hoşlanılan bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir başka öneri, Kutsal Metinlerde öne sürülen görüşleri veya bilgileri, gerçek anlamda birer bilgi olarak ele almamak, onları mecazî ve sembolik olarak yorumlamak gerektiğini söylemektedir. Bu görüşe göre, örneğin Eski Ahit'te (Kitab-ı Mukaddes'in (Bible) Yahudiler tarafından kabul edilen birinci kısmında) zikredilen Nuh Tufanına ait bilgiyi, tarihte gerçekte meydana gelen tarihsel bir olay hakkında tarihsel standartlara göre ele alınabilecek ve değerlendirilebilecek bir bilgi olarak ekle almak uygun değildir.⁷⁵

O halde, Kutsal Kitaplarda söz konusu olan şey, gerek tarihsel, gerek fiziksel varlık ve olayların şiirsel, yani mecazî bir dille anlatılmasıdır. Örneğin, onlarda, yeryüzünün, insanların üzerinde rahatça hareket etmeleri için düzleştirilmiş olduğu, gökyüzünün bir kubbe gibi yeri sardığı, ay ve yıldızların onu aydınlatmak için birer lamba görevi/ödevi gördükleri vb. de söylenir. Şimdi, yeryüzünün düz olmadığı, Ay ve yıldızların birer kandil veya lamba olmadığı da açıktır. Yine Ay ve Güneş'in Dünya'nın etrafında birbirlerini kovalamadıkları da bilinmektedir. O halde, bütün bu hikayeler, bütün bu tasvirler, ancak şiirsel, sembolik bir anlama sahiptirler. Onlar, Tanrı'nın gücünün, kudretinin, azametinin, bilgisinin, merhametinin vb. birer âyeti, işareti olarak da bir anlam ifade etmektedirler. O halde, Kutsal Kitaplar, Spinoza'nın da belirttiği gibi, birer fizik, biyoloji, astronomi kitapları değildirler; şiir, ahlâk, kendilerinden hisse kapılacak ve öğüt alınacak kısır kitaplarıdır. Bu şekilde anlaşıldıkları takdirde, onlar bilimle herhangi bir çatışma içerisine girmezler.⁷⁶

Çoğu zaman bilimle din, ölümcül bir savaş ve mücadeleye kilitlenen düşmanlar olarak görülmektedir. Her iki kesimden de bazı insanlar, özellikle evrim konusunda şiddetle kavga ve savaşı sürdürmektedirler. Fakat bilimle dinin farklı alanlara çekilmesi ve aralarındaki mesafeyi korumaları durumunda bu çatışmadan kaçınılabilir. *Bazılarına göre din, yaşamımızın amaç ve anlamını, bilim ise olaylar arasındaki nedensel ilişkiyi araştırmaktadır.* Bu iki tartışma biçimi, birbirinden ayrı ve bağımsız halde âleme ilişkin tasavvurlar ve perspektifler sunabilir. Ne var ki günümüzde pek çok insan daha yapısal bir ortaklık peşindedir. Sahiden niçin evren vardır? Niçin belli bir düzen vardır? Bu, akıllı bir düzenleyicinin (tasarımcının) bir ürünü olabilir mi? Diyalogdan yana olanların pek çoğu, bu alanların sınırlamalarının farkında olup, tüm soruları yanıtlama iddiasında değildirler. Bunlara göre, her iki alandan da bazı şeyler öğrenebiliriz. Öte yandan ise bazı teologlar, bilimin veri ve buluşlarını hesaba katarak ve aynı zamanda geleneklerinin de amacına bağlı kalarak geleneksel Tanrı ve insan anlayışlarını gözden geçirip yeniden düzenlemeye gayret etmektedirler.⁷⁷

⁷⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 301-302.

⁷⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 302.

⁷⁷ Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma - Ayrışma - Uzlaşma*, s. 14.

hızı, yalnızca yüz milyonlarda bir oranında az olsaydı, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu. Buradan, gerçekten dinlerin Tanrı'nın varlığı inancı çıkarılamasa bile, âlemin varoluş sebepleri dönemecindeki bir varlık veya etkenin (ilk hareket ettirici) bulunduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla, din-bilim birlikteliği ve uzlaşması, bir yerde bilginin iki temel kaynağının, yani vahiy ve aklın buluşması demektir. Fakat bazen uzlaşmadan bütünleşme kastedilerek, bilimsel önermelerle dinî önermeler arasında birebir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Din-bilim arasındaki ilişkiler bütünü, daha çok Evrenin Başlangıcı: Büyük Patlama: Kuantum Fiziği: Gerçekliğe İlişkin Varsayımlarımız: Darwin ve Başlangıç: Evrim ve Tanrı'nın Yaratması: İnsan Doğası: Genlerin Belirleyiciliği: Tanrı ve Doğa: Tanrı'nın Fiili ve Yasalara Bağlı Bir Âlem gibi muhtelif konular üzerinde odaklanmaktadır. *Artık birçok çağdaş yaratıcı çalışma, dinî topluluğun tecrübeleriyle modern bilimin buluşlarını ve verilerini bir araya getiren bilim adamlarıyla teologların işbirliğinden oluşmaktadır.*⁸¹

4. Bertrand Russel'da Din-Bilim İlişkisine Yönelik Çatışmacı Model

Russell'a göre bilim, bilginin sistematik olarak izlenmesidir.⁸² Ona göre, bilim önyargıdan uzak, açık ve eleştirel olmalıdır. Bilimin bir diğer niteliği, doğru olmasıdır. Bilim, ilerlemeye ve değişmeye açık olmalıdır. Russell, kendi yaşadığı dönem öncesi yapıldığı gibi pozitif bilimlerin kesin bilimler olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Öngörülen bilimsel yöntem her konuya uygulanmalıdır. Dinin deney ve gözlemden ziyade dogmatik öğretilere dayandığını ileri sürer.⁸³ Dinler, özellikle başka yollarla (vahiy, sezgi, Kutsal Kitap ve geleneksel otoriteler) ile savunma yaptığı için, bu yönüyle din, bilim gibi değişme ve gelişme kabul etmez.

Russel, bu çatışma modelinde kimi dinî ve teolojik meseleleri ön plana çıkarmıştır. Russel'ın bu dinî ve teolojik sorunlara ilişkin çözümlemelere giriştiği görülmektedir. Russell'a göre, genel anlamıyla din-bilim çatışmasının arka planında yatan nedenler arasında dinin, kozmolojik alana ilişkin konularda söz söylemeye kalkışmasını ifade etmek mümkündür. Bir başka deyişle, dinsel bildirimlerin kanıtlarla ortaya konma çabası veya Kutsal Kitap (the Bible)'ın tarihsel olaylar, evren vb. konularda söz ettiği şeylerin artık bilim alanına girmiş olmasıdır.⁸⁴ Dinle bilim arasında kurduğu ilişkide, Russell'ın daha çok bilimci ve bununla kuşkucu yönünün yeterince ortaya çıktığı, öte yandan duygusal alanda ise dinsel deneyimlerin de bir değerinin var olabileceği gerçeğine bir ölçüde sıcak baktığı görülmektedir.

Russell, dinin korkudan kaynaklandığını, bu sebeple de bazı korkulara kötü olarak bakılmamasını sağladığına inanmaktadır. Russell'e göre, din insanlar için bir

⁸¹ Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma - Ayrışma - Uzlaşma*, s. 17.

⁸² Bertrand Russel, *Bilimden Beklediğimiz*, çev. Avni Yakalıoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1969, s. 122.

⁸³ Bertrand Russel, *Din ve Bilim*, çev. Akşit Göktürk, Say Yayınları, İstanbul 1994, ss. 7-8.

⁸⁴ Russel, *Din ve Bilim*, ss. 14-19.

zorunluluk değildir. Din, insanı mutlu etmediği gibi çeşitli dogmalarla insanlığa zarar vermiş ve vermektedir de. Russell, dinlerin amacının mutluluğu sağlamak olduğunun söylendiğini, fakat burada asıl amacın insanı mutlu kılmaktan ziyade Tanrı'yı mutlu etmek olduğunu düşünmektedir. Bir hümanist olan Russell, dinde insanın Tanrı'ya bağlanarak önemsenmiş gibi gözükmesine rağmen, gerçekte benliği dışlanarak değersiz hale getirildiğini görüşündedir. Bu yüzden Russell, “eğer cüzler değersizse, bütünün (küllün) de değerli olmayacağı” kanaatindedir.⁸⁵

Russell, genel manada dinin olumsuz olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur, çünkü o, bu duruma dinin kendi yapısının sebebiyet verdiğini düşünmektedir. Russell, dinin sonuç itibarıyla ele alınması durumunda önemli hiçbir faydasının mevcut olmadığına inanmakta ve her türlü dinsel inancın giderek yok olmasını ümit etmektedir. Ona göre, din insan aklının bebeklik dönemine, yani şimdi geride bıraktığımız bir evresine aittir. Kısacası, cesedinde yakılmasını tavsiye etmekle, kutsal kitaplı dinlerden hiçbiri içinde bulunmadığını, ölümüyle/cesediyle de vurgulayıp pekiştirmiştir.⁸⁶

Bertrand Russell, İdealist Felsefeden Yeni realizme, ondan da Mantıksal Atomculuğa yönelmiştir. Bu şekliyle Russel'in felsefî gelişimi, durağanlığın aksine sürekli değişim ve gelişim içinde olmuştur.⁸⁷

Felsefeyle ilgili ortaya koymuş olduğu eserlere ve yapmış olduğu kimi belirlemelere bakılarak, Russell'in adının “Yeni-Pozitivistler”le birlikte anıldığını görmekteyiz. “Yeni-Pozitivistler”, Kıta Avrupası'nda ve özellikle Anglo-Sakson dünyasında çok etkili olan “Analitik Felsefe” akımı diye adlandırılan daha geniş bir akım içinde yer alırlar. Russell da “Analitik Felsefe” diye adlandırılan bu akımın alt dalı olan “Mantıksal Atomculuk” adı verilen “Mantıksal Atomculuk” adı verilen bir ekole mensuptur.⁸⁸

Russell, bilimle ilgili yazdığı eserlerde ve yazılarda genellikle, bilimsel yöneme ve bilimsellik ölçülerine özen göstermiş ve bu kavramlarla ilgili kapsamlı belirlemelere, tartışmalara ve açıklamalara yer vermiştir. Bilime genel manada pozitif yaklaşan ve ona bu çerçevede anlamlar yükleyen Russell, deney ve gözlemi, bilimin vazgeçilmez iki unsuru olarak görmek ve bu iki kavramı, bilimin özü olarak değerlendirmektedir. Russell, sahip olduğu bilim anlayışını ortaya koyarken, bilimin niteliklerini de ön plana çıkarmış ve bilim anlayışının şekillenmesinde bu niteliklerin çok önemli ve belirleyici olduğunu dile getirmiştir. Bilim; önyargıdan uzak ve açık-seçik, şüpheci ve eleştirel, doğru ve ölçülü, ilerlemeci ve değişmeye

⁸⁵ Aydın Işık, *Mutlu Bir Karamsardan Din Üzerine Russell*, Lotus Yayınevi, Ankara 2008, s. 220.

⁸⁶ Işık, *Mutlu Bir Karamsardan Din Üzerine Russell*, s. 220.

⁸⁷ Fikri Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 201.

⁸⁸ Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 204.

açık olmalıdır. Russell için bu ölçütler, bilim kavramının kendi özüyle örtüşmesi için genel geçer ölçütlerdir.⁸⁹

Bilimi ve her türlü bilimsel ölçütü ön planda tutan Russell, özellikle içerik açısından bilimin kimi yönlerine dikkati çekmektedir. O, her şeyden önce bilimi bir güç olarak görmekle beraber bilimsel etik anlayışının da bilimi, özüyle doğru orantılı bir unsur olarak görmektedir. Russell açısından bu durum daha ziyade, bilimin teorikten pratiğe, yani hayata aktarılırken yaşanan birtakım problemlerle açıklanabilir. O, bilimi bir güç olarak görmektedir. Ama, onun bu düşüncesi, bilimin bir olumsuzluklar bütününden kaynaklanan bir güç olarak görülmesi değil, aksine bilimin toplumlarda ya da daha alt seviyelerde insanlara meydana getirdiği olumlu, yapıcı ve bütünleştirici yönüyle bir güç olarak algılanması şeklinde değerlendirilmelidir. Çünkü Russell, bilimin sosyal boyutunun arka plana itilmesine ve özü itibarıyla bir bilimsel etik boyutunun dışına çıkarılmasına karşıdır. Hatta çoğu zaman Russell, bu bilimsel etikten yoksun olanların yapacağı bazı olumsuzlukları hesaba katmış olmalı ki, bilimin bazen yıkıcı bir güç olabileceğine de dikkat çekmiştir.⁹⁰

Russell açısından bilim, insanlık adına olumlu yönde bir amaç için kullanılan bir araç olmalıdır. O, bilimin özü gereği hiçbir kötülüğü bünyesinde taşımadığını, ancak ne zaman ki bilim amacından saptırılıp ve özüyle ters düşer bir hale getirildiyse, bu defa kötülüklerin odağı haline geldiğini belirtmektedir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, Russell, bilimin, bilim olduğu için bir güç olarak görülmesi gerektiğini, aksi durumda bilimi bir olumsuzluklar bütününe ulaşma amacı için bir araç olarak kullanılması noktasındaki düşüncenin yanlış ve sakıncalı olduğunu öne sürmektedir. Yani bir manada Russell, bilim anlayışına etik ve pragmatik nitelikli felsefî bir boyut kazandırmaktadır.⁹¹

Bilimi, kimi olumsuzluklarına rağmen dünyadaki en faydalı ve en hızlı değişim aracı olarak gören Russell, hiç kimsenin bilimin olumlu yönlerini yadsıyamayacağını, ancak bilimi kullananların da bilimin özüne ters düşecek davranışlardan kaçınmalarının son derece önemli olduğuna dikkati çekmektedir.⁹²

Bilimin ve değerlerin birbirinden ayrı ayrı alanlar olduğunu, farklı boyutlardaki bu alanların her birinin kendi içsel dinamikleri içerisinde değerlendirilmesinin daha

⁸⁹ Russel, *Bilimden Beklediğimiz*, ss. 16, 178; a.mlf., *İlim, Cemiyetler ve İnsanlığın Geleceği*, çev. İlhami Kaya, Boğaziçi Yayınları, Ankara 1974, s. 138; Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 202.

⁹⁰ Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, ss. 202-203.

⁹¹ Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 203.

⁹² Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 203.

doğru olacağını vurgulayan Russell, felsefî tutarlılık noktasında böyle bir davranışın tasvip göreceği inancındadır.⁹³

Bilimi ve toplumu birbirinden ayrılmaz birer parça olarak gören Russell, her iki alanın da birbiriyle ilişkilerinin kaçınılmaz olduğunu, zira bilimin attığı her adımın olumlu ya da olumsuz bütün etkisinin toplumsal yapıda hemen hissedileceğini ve dolayısıyla bu iki alanın aynı anda ve şartlarda değerlendirilmesinin doğru olacağını dile getirmektedir. Ayrıca o, bilimsel bir toplumun kararlı olabilmesinin de o toplumun bazı şartları yerine getirmesiyle mümkün olacağını, bu şartların zaman ve mekana göre değişkenlik gösterebileceğini, fakat bazı olumsuzluklara rağmen, ileriye dönük olarak umutlu olmanın faydalı olacağı düşüncesindedir.⁹⁴

Russel eserlerinde din ve Tanrı problemi üzerinde de durmuş ve bu problemlere ilişkin birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Dinin ortaya çıkışı ve içeriği ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklamalarla Russell, özellikle Hristiyan dinini hedef almış ve bu dine karşı çıkışındaki referans noktasını genel olarak din kavramına karşı çıkışında da kullanmıştır. Dolayısıyla o, din anlayışı ile ilgili düşüncesinin de, bu anlamda genele yayılmasında herhangi bir sakınca görmemiştir.⁹⁵

Dinin ortaya çıkışındaki temel sebepleri, “insanların tabiattan korkmaları, tabiat karşısındaki acizlikleri ve sığınma ihtiyacını gidermeleri” şeklinde değerlendiren Russell, bu ihtiyaçlarını giderme noktasında onlara yardımcı olacak bir ağabey ihtiyacının, insanların dine ve dolayısıyla bir yaratıcı fikrine sahip olmalarının temelini oluşturduğunu düşünmektedir. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse, Russell açısından din, insanların içinde bulundukları korkudan ve doğal felaketlerden en az etkilenmelerine yardımcı olacak bir araç, sığınılacak bir liman durumundadır.⁹⁶

Dini ve her türlü dinsel inancı ve yaklaşımı zararlı kabul eden Russell, dinin insanlar tarafından benimsenmesinin de akılla hiçbir ilgisinin olmadığı düşüncesindedir. O, dinin benimsenmesinde aklın değil, duygunun ön planda olduğu görüşündedir. Pozitif bir anlayışa sahip olan Russell’ın, fikir bütünlüğü içerisinde duyguya yer vermeyeceği ve dolayısıyla duygu yolu ile kabul edilen dinin karşısında olacağını anlamak güç değildir.⁹⁷

Dinin önemli sayılabilecek herhangi bir fonksiyonu olmadığını, aksine dinin kendisinin birçok kötülüğün kaynağı olduğunu dile getiren Russell, dinin zararlı

⁹³ Bertrand Russell, *Dünyamızın Sorunları*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul 1962, s. 15; Gül, *Bertrand Russell’da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 41.

⁹⁴ Gül, *Bertrand Russell’da Bilim, Felsefe ve Din*, ss. 203-204.

⁹⁵ Russell, *Niçin Hristiyan Değilim*, ss. 163-165; Gül, *Bertrand Russell’da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 206.

⁹⁶ Russell, *Niçin Hristiyan Değilim*, ss. 2, 49-51; Gül, *Bertrand Russell’da Bilim, Felsefe ve Din*, ss. 206-207.

⁹⁷ Gül, *Bertrand Russell’da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 207.

etkilerinin eğitim alanında ortaya çıktığını ve insanlarda dogmatik tavırlara, yenilenemeyen düşüncelere, statik bir yaşam tarzı ve düşünemeyen kör beyinlere sebebiyet verdiği inancındadır. İnsanlardaki ahlâkî dengeyi bozması ve özellikle günah ve sevap kavramlarıyla ilgili, dinin yaklaşımındaki tutarsızlığın, dinin önemli zararlarından olduğunu kabul eden Russell, dini, değişmeye ve gelişmeye engel olarak görmektedir.⁹⁸

Özgürlükleri kısıtladığına inandığı dinin, Russell, açısından bir büyük eksiği de, mantıktan yoksun olması ve mantığa uygun düşmemesidir. Özellikle belirtmek gerekirse, Russell, dinin varlığından çok, onun doğru olduğu ve bu yüzden inanılması gerektiği fikrine karşıdır.⁹⁹

Eserlerinde, Tanrı kavramına ve bu kavramın içeriğine de değinen Russell, Tanrı'yı bir problem olarak tartışma konusu yapmıştır. Hatta Russell, Tanrı probleminin tartışılmasına karşı çıkanları da eleştirmiştir. Russell, eserlerinde, Tanrı (God) terimini kullandığı gibi, bu terimin çoğulu olan "gods" terimini de kullanmıştır. "God" terimi büyük harflerle kullanıldığı yerlerde Russell'ın, genellikle bütün dinlerin, özelde Hristiyanlığın kabul ettiği Tanrı kavramını kastettiği anlaşılmaktadır. Russell'ın eserlerinde Tanrı kavramından söz etmiş olması, onu Tanrı'yı kabul ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü o, sadece kavramsal düzeyde bir Tanrı kavramını kastetmektedir.¹⁰⁰

5. Dinsel Bilgi ve Bilimsel Bilgi

Din, insanların hidâyeti ve kurtuluşu için vahyin içine yerleştirilmiş Peygamberler aracılığıyla beşeriyetin eline ulaşan teorik ve pratik bilgilerin toplamıdır. Bu tanım, her ne kadar genelse ve bütün dinleri ve vahiyleri kapsıyorsa da, bizim konumuzda ilgimizi İbrâhimî dinler, özellikle de İslâm oluşturmaktadır.¹⁰¹

İnsan aklının, evren, tabiat, kozmoloji, evrim, insan, toplum, tarih gibi belli bir konuya yönelerek elde ettiği yöntemli, (deney ve gözleme dayalı, sayma-ölçme, şemalaştırma), sistemli, düzenli, tutarlı ve geçerli, kanıtlanabilir, denetlenebilir, sınanabilir, test edilebilir, hesabı verilebilir, nesnel ve yansız bilgi, bilimsel bilgi diye isimlendirilir. Daha doğrusu, bilimsel bilgi, belirli bir konuya ait ilkelere dayanan, belirli yöntemlerle elde edilen ve olaylar arasında açıklamalar yaparak, onları yasalar halinde ifade eden ya da formülleştiren bir bilgi türü olarak nitelendirilir.

⁹⁸ Bertrand Russell, *Niçin Hristiyan Değilim*, çev. Ender Gürol, Varlık Yayınları, İstanbul 1966, s. 44; Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 207.

⁹⁹ Bertrand Russell, *Saadet Yolu*, çev. Nurettin Özyürek, Varlık Yayınları, İstanbul 1966, s. 77; Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 207.

¹⁰⁰ Russell, *Niçin Hristiyan Değilim*, s. 21; Gül, *Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din*, s. 160.

¹⁰¹ Hüseyinî, "Bilim ve Din", Hüseyinî, "Bilim ve Din", s. 254.

Özne ve nesne arasındaki bağ, yüce ve aşkın bir varlık (Tanrı) tarafından belirlenen bir inanç sistemine dayanarak elde ediliyorsa, bu türden bilgiye dinsel bilgi denir. Dinsel bilgi, belli bir din temeli üzerinde evreni, tabiatı, yaşamı, insanı ve toplumu açıklayan ve anlamlandıran mutlak, değişmez ve kesin bir bilgidir. Dinî bilgi, inanca dayandığı ve kaynağı Tanrı olduğu için, mutlak ve bağlayıcıdır.¹⁰² Dinî bilgi, diğer bilgi türlerinden ayrı olarak inanç bağından kaynaklanan mutlak, değişmez, zorlayıcı ve kesin bir bilgidir. Semâvî dinsel açıklamanın öncülü, tek, aşkın ve mutlak Tanrı; objesi ise yaratılış, oluşum ve gidişatını birtakım yasaları koymak suretiyle Tanrı'nın belirlediği bir dünya, şeylerin dünyasıdır. Dinin amacı, insanın anlamakta güçlük çektiği, özellikle manevî yaşantılar ve yaratan hakkında inanca dayalı bilgi vermenin yanı sıra, insanın bu bilgiler doğrultusunda yaşamını sürdürmesini de sağlamaktır.¹⁰³

Dinsel bilgi, Tanrı, âhiret yaşamı ve ahvâli, mizan, sırat, cennet ve cehennem gibi gaybî varlıkların gerçeklikleri konularda belli inanç ilkelerine, değişmeyen esaslara bağlı kalan bir bilgi türüdür. Dinsel bilgi, insan, yaşam ve dünya hakkında her soruya yanıt veren total bir bilgidir; dinsel bilginin cevapsız bırakacağı hemen hemen hiçbir soru yoktur.¹⁰⁴

Dinsel ifadeler, bilgi verme iddiasında olan, ancak hiçbir yanlışlayıcı kanıtın kendilerine uygulanmadığı ya da genellikle analogik veya sembolik olarak doğru kabul edilmesi gereken ifadelerdir. Bu tür ifadeler, sıradan betimleyici, tarihsel ya da literal/lafzî olarak alınmak için düzenlenmiş açıklayıcı ifadelerden çok daha fazla, tam bir yöneliş durumu ve bağlanma objesi ya da objeleri sunma fonksiyonuna sahiptir.¹⁰⁵

Dinler, özellikle tek tanrılı dinler, Kutsal Metinlere dayanmaktadırlar. Bu Kutsal Metinlerde ise esas olarak Tanrı, insan ruhunun mahiyeti, insanın kaderi, insanın bu dünyadaki yeri/konumu, insanla Tanrı arasındaki ilişkiler hakkında metafizik türden birtakım ifadeler/iddialar, açıklamalar yer aldığı gibi, geçmiş insan topluluklarının başından geçenler (kıssalar), evrenin yapısı ve nasıl meydana geldiği (yaratılışı), gök cisimlerinin nasıl hareket ettikleri vb. konularında metafizik diyemeyeceğimiz, daha

¹⁰²Fethi Kerim Kazanç, “İlahiyat Alanında Dinsel Bilgi Düzeyinin Niteliği: Üretme, Denetleme, Karşılaştırma ve Yükseltme Çabası”, *Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği: Uluslararası Sempozyum (16-18 Ekim)*, ed. Mahmut Ay ve Rabiye Çetin, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2016, ss. 144-145, (ss. 123-168).

¹⁰³Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, ss. 106, 138-139.

¹⁰⁴Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, s. 139.

¹⁰⁵Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, s. 194.

çok tarihsel, jeolojik, astronomik, biyolojik olarak nitelenebilecek bilgiler de verilmektedir.¹⁰⁶

Her halükarda dinsel bilgi ile bilimsel bilginin gerek kaynakları, gerek doğrulanma biçimleri, gerekse amaç ve işlevleri bakımından birbirlerinden farklı oldukları aşîkârdır. Dinsel bilgilerin kaynağı kutsal metinler, bu kutsal metinleri insanlara tebliğ eden Peygamberler ve son tahlilde bu metinleri gönderen Tanrı'dır. Eski Ahit, Yeni Ahit ve Kur'ân'ın, Tanrı'nın sözü, Tanrı'nın kelamı oldukları kabul edilir. Halbuki bilimsel bilginin kaynağı, insan zihni, insan deneyidir. Dinsel bilginin doğrulanma biçimi; onun tarihî, coğrafi, astronomik vb. bilimsel bir test ve sınamadan geçirilmesi şeklinde olamaz. Ancak, kaynağı olan varlığa göndermede bulunarak doğru olduğunun güvencesinin verilmesi şeklinde olabilir. Kur'ân'da geçen herhangi bir ibarenin ya da ifadenin doğruluğunun teminatı, ancak Tanrı'dır. Altı iman esasına bağlı olarak, Tanrı'ya inanan, ister istemez Kur'ân'a da inanır. Oysa bilimsel bilgi, herkes tarafından kabul edilen birtakım insanî yetilere, insan zihni ve insan deneyine göndermede bulunup dayanılarak doğru olduğu gösterilebilen bir bilgidir. Dinsel bilgilerin amacının insanları bilgili kılmaktan çok, dindar/inançlı kılmak, ahlâklı kılmak, kurtarmak ve hidayete erdirmek olduğu da söylenebilir. Buna karşılık, bilimsel bilginin böyle bir amacı veya niyetinin olmadığı şimdiye kadar onunla ilgili söylenenler ve anlatılanlardan açığa çıkartılabilir.¹⁰⁷

Kesinliğe sahip bir açıklama, amacın bilgisini gerektirir; şeylerin neden şimdi oldukları gibi oldukları ve neden başka türlü olmadıkları sorusuna cevap bulmayı gerektirir. Ama doğadaki amaçlılığa ilişkin araştırmalar bilimin konusu değildir. Bilimin amacı şeyleri ve süreçleri uygun biçimde betimlemek ve açıklamaktır. Amaçla ilgilenen disiplinler, din ve mitostur. Bilim, o güne dek verilmiş en ayrıntılı açıklamaları vermeye çalışır ve bunu çağın ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda, yeni terimler ve paradigmlar geliştirerek yapar. Klasik teoriler, birçok durumda geçerli olan modellerdir, ama asla nihai hakikatleri temsil ediyor olarak görülemezler.¹⁰⁸

Teologların önermeleri, zaman zaman tahayyül edilemez ve resmedilemez durumları aktardıkları gerekçesiyle anlamsız addedilip bir kenara atılmıştır. Bununla birlikte kuantum teorisi ve başkaca kimi gelişmelerin de aynı ölçüde tahayyül edilemez olan ve geleneksel iki değerli mantığı geçersiz kılan bir fizikî gerçekliği betimledikleri pekâla söylemek mümkündür. Söz konusu argümanla genellikle modern dönemin epistemolojisinden daha mütevazî bir bilgi görüşüne gereksinim duyulduğuna işaret edilmek istenir; gerçeklik, dilimizin ve kavramlarımızın yakalayıp

¹⁰⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, BB101 Yayınları, Ankara 2017, s. 300.

¹⁰⁷ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 303.

¹⁰⁸ Bkz. Peter Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 289.

kavrayabilmemizi/resmedebilmemizi mümkün kıldığı herhangi bir şeyden daha kompleks ve gizemlidir.¹⁰⁹

Muhafazakar bakış açısı veya muhafazakâr Hristiyanlar, bilimi ve teolojiiyi kısmen kesişen bilgi bütünleri olarak görme eğilimi gösterirler. Buna göre, Tanrı, biri İncil diğeri ise tabiat olmak üzere iki kitapta açınılanır veya vahyolunur. İdeal terimlerle düşünöldüğünde, bilim ve teolojinin gerçekliğı/hakikatin tek ve tutarlı bir yorumunu ortaya koyması gerekir. Oysa gerçekte, bilimin verileri ve sonuçlarının, özellikle evrenin yaşı ve insan türünün kökeni bağlamında Kitab-ı Mukaddes'le açıkça çeliştiğı yerler vardır. Liberaller ise, dini ve bilimi, birbirleriyle etkileşim içinde olmayan, çatışmayı imkânsız kılacak kadar farklı ilgileri olan, birbirlerini tamamlayan disiplinler olarak görürler. Bu yaklaşımın kökleri, saf akılla (bilim) pratik akıl (ahlâk) arasında keskin bir ayrım yapan Immanuel Kant'a kadar geri götürölebilir. Aynı yaklaşımın daha yakın zamanlarda geliştirilen versiyonları ve ifade biçimleri, doğal dünyanın ne ve nasıl olduğunu ele alan bilimi, anlamla meşgul olan din ile karşı karşıya getirir veya onları farklı dilleri kullanan disiplinler olarak karşıt hale getirir.¹¹⁰

6. Bilimin Bazı Özellikleri

Bilim, bilimsel sonuç veya ürün olarak, herhangi bir biçimde düzenlenmiş doğru bilgiler bütünü olarak tanımlanabilir. Bir araştırma biçimi veya yöntemi olarak ise o, birtakım zihinsel ve uygulamayla ilgili işlemler toplamıdır. Gözlem yapma, varsayım ileri sürme, deneyimde bulunma, kuram oluşturma vb. etkinlikler, bu tür zihinsel veya uygulamayla ilgili işlemlerden bazılarıdır.¹¹¹

Bilim, olguları açıklamaya çalışan, bir yanılla eylemsel (gözlem, deney, sayım, ölçme vb.), öbür yanılla zihinsel (kavramsal, hipotez, indüktüf ve dedüktif çıkarım) bir etkinliktir. Bilim olgudan kurama gider. Bilim, olgular hakkında doğrulanabilir kuramlar geliştirir.¹¹²

Bilim derken, zaman ve mekân dünyasında yer alan şeylerin, olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep-sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfetmeyi; bu konuda elde edilen verileri dedüktif bir sistem içinde toplamayı ve nihayet bütün olup-bitenlerin hangi temel yasalara göre cereyan ettiğini belirlemeyi amaç edinen beşeri faaliyetler kastedilir.

Bilim, esas itibariyle, olgu ve olaylarla meşgul olur ve değer dünyasını dışarıda tutmaya çalışır. Bu ikinci çabasında ne ölçüde başarılı yahut bazılarına göre, başarısız olduğı bugün halâ tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Özellikle

¹⁰⁹ Murphy, "Din ve Bilim", c. IV, s. 493.

¹¹⁰ Bkz. Nancey Murphy, "Din ve Bilim", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayınları, Ankara 2006, c. IV, s. 487, (ss. 487-494).

¹¹¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 73.

¹¹² Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi (Ders Notları)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003, s. 12.

sosyal bilimlerde, değerden bağımsız bir faaliyetin imkânsız olmasa da, çok güçlü olduğu bilinen bir husustur.¹¹³

Bilim, beşerin sadece ampirik bilgilerini kapsamaktadır. Bilim, bazen aralarında doğa ve insan bilimlerinin de bulunduğu her türlü deneysel bilgiyi içine aşmaktadır. Bazen de bilim deyince, yalnızca doğa bilimleri kastedilmektedir. Deneysel bilginin bütün boyutlarıyla mı söz konusu olduğu, yoksa sadece ampirik doğa bilimlerinin mi kastedildiği meselesinde ihtilaf vardır. Çoğu bilim adamı, ikinci kısmı dikkate almıştır, fakat genel anlamıyla deneysel bilimlerden de söz etmek mümkündür.¹¹⁴

Deneysel bilimleri diğer bilimlerden ayıran temel özellikler vardır. Kısaca deneysel bilimin aşağıdaki özellikleri taşıdığı söylememiz mümkündür.

a. Betimleme: Ernst Mach’a göre, bilim, fenomenleri betimlemekten başka bir şey değildir. Bilimin nasıl yapıldığını anlamanın en doğru yolu, bilimsel çalışmaları, faaliyetleri ve araştırmaları adım adım izlemektir. Betimleme, gözlem, sayma-ölçme ve şemalaştırma evrelerinden geçer. Çünkü ona göre, buradaki evreler arasında, birbirinden kesin olarak ayrılmış, bir öncelik-sonralık sorunu yoktur. Şu kadar var ki bilimin işleyişi hakkında ele alış bakımından biz yine de bir sıralamaya uymak durumunda kalırız.¹¹⁵

b. Gözlem ve Deney: Doğrulamacı bilim kuramına göre, bir kuramın doğruluğu, gözlem veya deney yoluyla doğrulanması ve temellendirilmesine dayanır. Gözlemde, gözleyen doğanın akışına müdahale etmeksizin olup bitenleri izler. Deneyde ise, deney yapan kimse, olguların kendi doğal akışları içinde ortaya çıkmasını beklemeksizin, yapay olarak onları üretir. Gözlem, bilimsel araştırmanın konusunu teşkil eden olaylar grubu ile ilgili bir problemin ortaya konmasını, bir sorunun sorulmasını mümkün kılan bir veri toplama faaliyetidir. Gözlem, gelişigüzel bir toplam faaliyeti olmayıp, bilinçli bir biçimde bir problemle, bir soruyla ilgili olarak veri toplamadır. Geçerli bir gözlem; bir amaca yönelik, sonucu, bir sorunun yanıtlanmasına, bir problemin çözülmesine veya bir varsayımın terkedilmesine yarayan gözlemdir. Bilim adamı, kendisini edilgin bir şekilde gözlemlerin akışına bırakmaz, aksine, önceden belli bir problemle, bir soru ile ilgili olarak bilinçli ve seçici gözlemler yapar.¹¹⁶

c. Nesnellik (Nesnel Olma): Deneysel bilimin metodu deney ve gözlemdir. Fakat her deney makbul değildir. Bilakis, herkesin erişebileceği, ölçülebilir, disipline edilebilir ve tekrarlanabilir deney kastedilmektedir. Yani “özneler arası denenebilirlik” özelliği taşınalıdır. Nesnel ve bilimsel araştırma, herkesin

¹¹³ Aydın, *Din Felsefesi*, ss. 211-212.

¹¹⁴ Hüseyin, “Bilim ve Din”, s. 252.

¹¹⁵ Ömer Naci Soykan, *Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne*, Küyerel Yayınları, İstanbul 1998, s. 55.

¹¹⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, ss. 83-84.

yapabileceği ve çıkacak sonucu test edebileceği araştırmadır. Dolayısıyla doğrudan, umumi ve tekrarlanabilir duyuusal deneyim, bilimin temelidir.

Bilimsel bilginin özelliği, onun insandan bağımsız veya bütün insanlar için müşterek, nesnel bir alana ait olmasıdır. Bilimin nesnelliği, konusunun nesnelliğinin bir sonucudur. Nitekim bundan dolayı o, yine nesnel olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir.

Bilim objektif ve yansızdır. Bilim, öznel değerlendirmelere değil, nesnel sonuçlara ulaşmak ister. Bilimsel yargılarımızda, şahsî faktörler, hisler vb.'nin rol oynamaması gerekir. Bilimsel faaliyet, gayr-i şahsîdir. Burada bilimsel sonuçlarla bu sonuçların hayata intikali durumunda ortaya çıkan başka sonuçları ve bu sonuncularla ilgili kavramlarımızı, hükümlerimizi birbirine karıştırmamız gerekir. Sözgelisi, bilimsel sonuçların bugün hayatımıza geniş ölçüde etki ettiğini hiç kimse yadsıyamaz. Buna karşın, hiçbir hayat tarzı veya dünya görüşü için kelimenin tam manasıyla bilimsel sıfatını kullanamayız. Çünkü bilimsel dünya görüşü sözündeki bilimsel terimi, ait olduğu sınırların ötesine götürülmüş bir terimdir. Dünya görüşleri her çeşit beşerî faaliyete göre oluşur ve onların hepsini içine alır. Bir dünya görüşünde din, sanat, estetik, ahlâk vb. de vardır.¹¹⁷

d. Hipotez (Hipotezin Varlığı): Deneysel bilimin bir diğer özelliği, daima insan zihninin karşılaştığı bir hipotezin peşine düşmesidir. Tabii ki bu, bilimin zihinsel bir şey olduğu ve herkesin dünyayı bir şekilde kavradığı anlamına gelmez. Aksine bilimin tercihli olduğu ve herkesin seçip tercih ettiği hipotezle herhangi bir deney ve testin ardından geleceği anlamına gelir. Hipotezin rolü, neyin peşinden gitmesi gerektiğine dair araştırma sahasını açıklığa kavuşturmadır.

e. Teori (Teorinin Varlığı): Fenomenlerin bilimsel yorumu için her zaman teoriye muhtacız. Teoriler, dünyanın veya bir parçasının tasviri ve betimlemesini verirler. Bir fenomenin yorumu, onun büyük resme yerleştirilmesi anlamına gelmektedir.

f. Tercihli Olma (Seçicilik): Bilim seçicidir. Bilim her türlü olguya değil, önemli olgulara yönelir. Deneysel bilim tercihlidir. Bu bakımdan bilimde bir fenomenin tüm yönlerini araştırma ve test etme hevesi ve merakına yer yoktur. Bu yüzden, deneysel bilimin metodu, bir foneminin bir yönünü veya bazı yönlerini tercih etmemiz ve onu araştırmaya koyulmamızdır.

g. Tümel Olma: Bilim genelleyicidir. Bilim tek tek olguları gözlemlemekle yetinmez, olgular arasında kimi ilişkiler bulmaya çalışır. 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.

¹¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 212.

Bilim geçerli genellemelere gitmeye çalışır. Gerçi bilim adamı, sürekli olarak gözlem ve deneylerle meşgul olur, veriler toplar, tek tek olayları ve olguları gözden kaçırmamaya gayret eder. Fakat bütün bunları “genelde olanın tek tek tezahürleri” olarak görür. Bir tek defa olan bir şey, bu anlamda, bilimin konusuna girmez. Bazı ilâhiyatçıların, mucizelerin bilimin konusu gibi ele alınmasına itirazın sebebi veya sebeplerinden biri, bilimin böyle bir özelliğe sahip olmasıdır.¹¹⁸

h. Varsayımsal Kabiliyet: Bilimsel teorinin varsayımsal kabiliyeti vardır ve onun yardımıyla/sayesinde olayın geleceği bilinebilir. Varsayım veya bir anlamda kuram, henüz doğruluğu test edilip sınanmamış bir iddia ya da hipotezdir.

ı. Yanlışlanabilirlik: Deneysel bilimler yanlışlanabilirlerdir. Şu anlamda ki, bilimsel yasalar dünyada bazı fenomenlerin vuku bulmasını imkânsız sayar. Fakat söz konusu fenomenler vuku bulursa, teori çürütülmüş olacaktır. Dolayısıyla yanlışlanabilirlik, bilimsel yasaların bir gün çürütülebileceği anlamına gelmemektedir. Aksine, varsayımsal olarak onu yanlışlayan bir deneyin gerçekleştirilebileceği manasındadır.¹¹⁹

Bilim, teorilerinin doğru olduğunu kanıtlamak yerine, onları yanlışlamaya çalışmak suretiyle gelişir. Yanlış olduğu gösterilen bir teori, bir tarafa atılır ya da en azından değişikliğe uğratılır. Bilim, şu hâlde, tahmin ve çürütme yoluyla ilerler. Bir teorinin mutlak bir doğru olmasından söz edilemez. Bütün teoriler, bilimsel sınanmanın onları yanlışlamayı başarabilmesi durumunda, gözden geçirilebilirler. Bu görüş bilim tarihinde tanık olunan ilerlemeye fazlasıyla uygun düşmektedir. Dünyayı evrenin merkezine yerleştiren Batlamyusçu evren görüşü, Kopernikus’un evren görüşü; Newton fiziği de Einstein fiziği tarafından aşılmıştır.¹²⁰ Nitekim Karl Popper, her varsayımı, aksi kanıtlanıncaya kadar doğru saymak, bir karşı-örnek çıkınca, onu terk etmek üzere korumayı savunmaktadır.¹²¹ Bu yönüyle bilim eleştirel bir bakışa sahiptir. Fizikçi Richard Feynman, Popper’ın de etkisiyle, bilimsel yönteme yanlışlayıcı yaklaşımını ortaya koymuştur. Nitekim ona göre, sonuçlarımız yaptığımız deneylerle uyuşmuyorsa, tahminimiz yanlıştır. Bu basit ifade bilimin özüdür.¹²²

i. Paradigma Kavramı: Teoriler, paradigmalardan bağımsız değildir. Tam tersine bir teori, yalnızca kabul görmüş problem çözümleri kümesi olarak anlaşılabilir. Bir paradigmayı diğerine tercih etmek, son tahlilde bir hayat tarzının diğerine tercihinin dile getirmektir. Thomas Samuel Kuhn, bir teoriye inananları, çok sayıda kabul edilmiş problem çözümünün sahipleri olarak sayar ve normal araştırmanın, nasıl

¹¹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 212.

¹¹⁹ Hüseyin, “Bilim ve Din”, ss. 253-254.

¹²⁰ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, ss. 135-136.

¹²¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 83.

¹²² Bkz. Tim Lewens, *Bilimin Anlamı*, çev. Kerem Kaynar, İletişim Yayınları, İstanbul 2019, s. 35.

problem çözümlerinin doğrudan model alma yoluyla başka problemlere teşmil edilmesinden ibaret olduğunu gösterir. Hiçbir şey bundan bağımsız, bunun üzerinde ve dışında değildir. Böylece paradigmanın ustaca kullanımı sayesinde bilim adamları terimlerine anlamlarına, yasaların ve genellemelerine imalarına ve dolayısıyla teorilerin içeriğine ilişkin bir duyarlılık elde ederler.¹²³

Tebliğ sahibi Düzgün, tebliğinde paradigma kavramına önemli bir yer vermektedir. Çünkü Düzgün'e göre, Kuhn, bilimsel teoriler geliştirmenin gözlemleyenden ve yargılarından bağımsız gerçekleşemeyeceğini savunmuş ve bu durumu 'paradigma' kavramını devreye sokarak açıklamıştır. Kuhn'a göre, gözlemleyenden tamamen bağımsız, onun yargılarının yönlendirmesine kapalı bir alan yoktur. Her türlü bilimsel eylem, varlığın hakikatini elde etme teşebbüsünün teorik olarak ifadesidir ve her teori, o teoriyi geliştirene bağlı ve bağımlıdır. Bu sebeple insanın tabii gerçekliklere yaklaşırken tarafsız davrandığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bütün 'gerçekler' teori yüklüdür. Belli bir veriyi yahut bilgiyi tercih etmek (ve diğerlerini bir kenara bırakmak) bu teori yüklü olmanın ve olayları gözlemleyen öznenin bu süreçte ne kadar aktif olduğunun göstergesidir. Düzgün, bir bilgiyi tercih edip diğerini bırakmamızı belirleyen şeyin bu *paradigma* kavramı olduğunu altını çizmektedir. Aslında paradigma kavramı, epistemolojik, ahlaki, metafiziksel ve teolojik bağlılıklarımızdan oluşan durumdur ve bir teorinin lehinde veya aleyhinde olmayı belirleyen de odur.

7. Teolojik Dil

Dil, sözleri, deyimleri, deyimleri, tümce yapısı ile kavranana belli bir form kazandırır. Kavrananı böler ve sınıflar. Bu nedenle dil hazinesi, kendisini benimseyene önceden biçimlendirilmiş bir düşünmeyi de sunar. Bunun için, "*Dil bizim için düşünüyor*" diye söyleyebiliriz. Dili bizden önce bizim için başarılmış bir düşünme olarak karşımıza çıkar. Biz dilde yalnız bir düşünmeyi değil, bir değerlendirmeyi de hazır buluruz. Sözcüklerimizde belli birtakım değerlemeler, nesnellik kazanmışlardır. Bu yüzden dilin anlam dünyamız, değer duygumuz ve bununla birlikte davranışlarımız ve yaşam pratiklerimiz üzerinde de bir etkisi söz konusudur.¹²⁴

Dil, bizim için bir güçtür; düşünmemizi, değerlemelerimizi belirleyen bir güçtür. Biz onu hazır buluruz, yapısı içinde büyüyüp gelişmekle kendimizi ona göre biçimlendirmiş oluruz. Bireyin dil bakımından yaratıcı olmasıyla da, bu bağıntıdan bir şey değişmez. Dil, canlı bir organizma gibidir. İlk organizma sonradan bozalsa da, ortaya çıkan yeni güç, yeniden bir organizma kurar. Böylece doku kesiksiz olarak daha büyük ve çeşitli planlara göre sürüp gider. Yaşayan dil duruş halinde olmaz. Yaşayan bir dil durmaz, sürekli olarak değişir. Gerçi bireyin sınırlı hayatı

¹²³Barry Barnes, *T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, ss. 109, 197.

¹²⁴Macit Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, ss. 70-71.

bakımından görüldüğünde, bu değişme çok yavaş ilerler; bu değişmeyi, olsa olsa, tarihsel zaman ölçüleri ile kavrayabiliriz. Ancak birey de kendince yeni deyişler arayıp bulmakla, bu değişimde yaratıcı ve kımıldatıcı bir rol oynar. Bu yaratıcılık, söz ustalarında, şairde ve yazarda, daha yüksek bir ölçüde olur. Böylece dilin içinde bulunan yaşam ilkesi, dille birlikte düşünceyi de geliştirir.¹²⁵

Dil, bize ruh durumlarımızı ve ortak dünyamızdaki nesneleri resmedip betimler. Ancak dil, bize sadece dünyanın yansız ve yalın bir kopyasını vermez, dilde bir de nesnelerin özne ile canlı olarak kaynaştığını da görürüz. Çünkü dil, sadece ortaklaşa bilgilerimizin, hepimiz için geçerli bilgilerin bir toplamı olan “logos” değildir, dilde bir de “psyche” saklıdır. Logos, dünyamızdaki varlıkları nesnel bir düzen içine yerleştirmeye çalışır; psyche ise nesne ile kaynaşıp ona kendi benliğinin formunu kazandırmak ister. Bundan dolayı her millî dil, bireyseldir, daha doğrusu tektir. Bu yüzden her dilin kendine özgü bir dünya görüşü ve anlam haritası vardır. her dilde bu evren düzeninin başka bir biçimde yorumlandığını müşahade ederiz. Bu ayrılığı yapan şey, dillerin başka başka gelişme basamaklarında bulunmalarından, nesnelerin her dil için ayrı önemleri olmasından ve bir de dillerin türlü bilgi alanlarına ayrı açılardan gitmelerinden kaynaklanır. Dillerin bu çokluğu, bize dünyamızın düzen ve anlamını çeşitli bakımlardan yorumlama olanağını kazandırmıştır. Kısaca, bir dilde bireysel bir insan grubunun, bir milletin özel ruh ve yaşama biçimi tinsel bir form kazanır. Bu yüzden, bir milletin özelliği, en iyi dilin de kavranır.¹²⁶

Yüzyıllar boyunca birikmiş, şekil kazanmış olan dili baştan aşağı değiştirmek kimsenin elinde değildir. Ancak millî kültürün bütünü gibi, bu kültürün öteki alanları gibi yaşayan dil de devinen bir şeydir, geçmişten gelerek bugün üzerinden geleceğe doğru sokulan bir oluşturmaktır. Bu oluş dilin kendi oluşudur, ama bu oluşu taşıyan, gerçekleştiren de, yine tek tek kişilerdir. Dil, yalnız başına değişmez, içinde yer aldığı kültürün bütününe devinimine ayak uydurur. Onun için kültürün bütününe bir andaki durumu dilde de kendini açığa vurur. Kültürü yürüten, ne sadece madde ne de sadece idea’dır. Kültürün yapısında varlık çeşitlerinin hepsinin payı olduğuna göre, gidişinin belirlenmesinde de bunların yer yer, zaman zaman rolleri olur.¹²⁷

Düzgün, dili, nesneler hakkında konuşma ve nesnelerden hareketle konuşma olarak iki şekilde ele salmıştır. Aslında bu bakış açısının temelinde teolojik dil ile bilimsel dile meşruiyet zemini bulma düşüncesi yatmaktadır.

Düzgün’e göre, dil ve dünya sürekli akış halinde olduğundan, bunlarla ilgili hiçbir doğru şey söylenemez. Bu yüzden, temsil edilen, başka bir deyişle, adlandırılan/gözlemlenen veya kendisinden bahsedilen şey, hiçbir zaman dil

¹²⁵Bkz. Bedia Akarsu, *Wilhelm Von Humboldt’ta Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, ss. 70-71; Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, s. 71.

¹²⁶ Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, ss. 72-73.

¹²⁷ Gökberk, *Değişen Dünya Değişen Dil*, s. 74.

aracılığıyla tam olarak adlandırılmaz (s. 8). *Bu bütünsellik/bütüncülük temelli ve tamamlayıcı yaklaşım, Tanrı, evren, insan ve hayat gibi meseleler karşısında insanı indirgemecilikten kurtarır, ona, bu meselelerin açıklama ve anlaşılmasına yönelik olarak daha geniş bir zihinsel perspektiften bakmaya imkan sağlayacaktır.*

Tebliğ sahibi Düzgün'e göre, dilin varlıkla ilişkisini açıklama, anlama ve anlam katma şeklinde üç temel kategori olarak ele almak mümkündür. Teolojinin açıklama ve anlamaya ek olarak "anlam katma" amacıyla olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü insan, evreni, çevreyi ve olayları değerlendiren ve onlara değer atfeden bir varlıktır. Daha doğrusu, anlam katma ve değer atfetme, insanın en önemli varlık tarzıdır.

Bilim adamları, ahlâka betimleyici (deskriptif) tarzda yaklaşır ve ahlâkî bir değerlendirme yapmaksızın ahlâk olgusunun tespitine yönelik tavır alırlar. Ahlâka normatif olarak yaklaşan din ise, birtakım ahlâkî ilkeleri ortaya koyar, bir hayat modeli oluşturmayı ve önermeyi hedefler. Felsefe ise ahlâkî, XX. yüzyıla kadar normatif olarak ele aldığı gibi, özellikle XX. yüzyılla birlikte felsefenin ahlâka yaklaşımı analitik olmuştur. Analitik yaklaşımda ahlâk filozofu; iyi, kötü, doğru, yanlış, ödev, özgürlük ve sorumluluk gibi ahlâk kavramlarının anlamlarını açıklar, ahlâk ilkelerinin mantıkî açıdan tahlilini yapar, bu ilkelerin doğruluğunu tespit edilip edilemeyeceğini sorgulamaya tabi tutar.¹²⁸

Düzgün'ün düşüncesinde, nesneler hakkında konuşan bilim ile nesnelerden hareketle konuşan din, biri zihinsel, diğeri ise duygusal boyuta yönelerek, kapsayıcı ve kuşatıcı bir işlemi birlikte tamamlarlar. Zira bilimin etkinlik alanı olarak âlem/âfâk, sayılamayacak kadar çok dinsel çağrışımlara ve göstergelere sahiptir. Bu durumda, aynı alana referansta bulunan bilimsel dil ile teolojik dil, birbirini tamamlayan diller kullanarak, herhangi bir indirgemeye gerek duymadan bütüncül bir gerçeklik resmi ve tablosunun ortaya çıkmasına aracılık edebilirler (s. 8).

Bilimsel faaliyetin özünde, tabiatı denetleme ve kontrol etme iddiası yatar. Teolojinin varoluşsal sorunlarla ilgilenir ve onlara cevap aramaya çalışır. Nitekim Düzgün'e göre, bilimin tabiatı kontrol etme iddiasının aksine, teolojinin hayata dair nihaî sorular sorması, kişisel sorumluluk alanıyla ilgili belirlemelerde bulunması dolayısıyla, daha çok bir aktör dili kullanırken, bilim bir izleyici dili kullanmaktadır (s. 9).

Düzgün, teolojik dilin, kendisini bizatihi ortaya koyma durumunda olmayan gerçekliklerle ilgili ipuçları elde etme teşebbüsü olduğunu ve bütünüyle söz konusu varlığı temsil etmesinin, yapısı gereği mümkün olmadığını belirtmektedir. Sonlu (beşerî) ve sonsuz (ilâhî) arasındaki ilişkinin niteliği, bu iki alan arasındaki ilişkide kullanılan dili, salt özne-nesne ilişkisine indirgemeyi engellemektedir (s. 9).

¹²⁸Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDVY, Ankara 2003, ss. 4-5; Ali Yıldırım, *Din Dilinin Ahlâkî Yorumu*, Elis Yayınları, Ankara 2015, s. 117.

Din dili, her şeyden önce bir tecrübe bütünlüğünden süzülen bir dil olduğundan, onu, hukuk dili, bilim dili gibi sınırları az çok belli, başlı başına bir dil ve söylem olarak tanımlamak mümkün değildir. Doğrusu, dinî bağlamda söylenmiş ifadeler, son derece çeşitlidir. Açık veya gizli dualar, niyazlar, tövbeler, temenniler; hamd, şükür ve güven ye duygusu içinde dile getirilmiş söz ve yakarışlar; Kutsal metinlerdeki tarihi kayıtlar ve kıssalar, mitolojik unsurlar; mucizeler, kerâmetler, hukuki ve kozmolojik beyanlar, yaratılışla ilgili açıklamalar; vaazlar ve uyarılar yanında dinî tecrübe ve zevk hali ile ilgili bâtinî ya da mahrem boyutlu dışa vurumlar; dinî davranış ve ahlâk kurallarını dile getiren ifadeler, hep din çerçevesinde söylenmiş ifadelerdir. Özünde karmaşık olan bu ifadeler, nihâî ve evrensel olanın mahiyeti, topyekûn teslimiyeti ve bağlılığı sağlayan ve ikna eden kudret ya da bir şeyin ne olduğuna ilişkin temel anlayış ilkelerini ve bakış açılarını bildirir. Din dili ile ilgili felsefî söylemler ve tartışmalar, bu alabildiğine farklılık arz eden ifadeler toplamının olsa olsa, çok küçük bir bölümü üstünde durur. *Son tahlilde din dilinin konusunu büyük ölçüde Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve sıfatları; Tanrı-insan ve Tanrı-tabiat ilişkisi ile ilgili kelâmî (teolojik) ifadeler oluşturur.*¹²⁹

Din dili, temsil, mecaz ve sembollerden oluşur ve birtakım anolojik kullanımlara yer verir. Temsilî dil, din dilinin bilgisel yönünün korunmasında birtakım imkânlarla sahip görünse de, ciddi eleştirilere de hedef olmuştur. Her şeyden önce, bu dilde benzeyenler arasındaki büyük, hatta aşılmaz görünen farklılık ortadan kaldırılmakta veya en azından önemsiz hale getirilmektedir. Öte yandan, nispet analojisindeki eşitleme bir yerde kabul edilse bile, taraflardaki terimlerin neye delalet ettiği hususu kapalı kalmaktadır. Temsilî dil, İslâm dünyasında Mâturidî, Fârâbî ve Hıristiyan dünyasında Thomas Aquinas tarafından savunulmuştur.¹³⁰

Dilin analojik olarak kullanılabileceğini savunan anlayışa göre, din Tanrı ve metafizik alan hakkında kullanıldığında bir analogi yapmaktadır. İslâm dünyasında Mâturidî ve Farabî'nin ortaya attığı, özellikle Farabî'nin Tanrı'nın zatı hakkındaki ifadelerle ilgili olarak geliştirdiği bu teorinin klasik temsilcisi T. Aquinas'tır. Farabî'ye göre, meselâ, Tanrı'nın zatı hakkındaki “haz”, “sevinç” ve “mutluluk”u, insanın en yüksek seviyeden idrak ettiği şeylerle karşılaştırarak anlayabiliriz. Ancak Tanrı ile insan arasında gerçekte asla böyle bir nispetten bahsedilemez. Böyle bir nispet olsa bile, son derece önemsizdir, bizim duyduğumuz haz, sevinç ve mutlulukla İlk Olan'ın duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında hiçbir nispet yoktur. Rasyonalist bir filozof olarak, metafizik alan hakkında bilginin mümkün olduğunu savunan Farabî, Tanrı'nın zatı dışındaki her şeyin bilinebilir olduğunu kabul ettiğinden, onun analogi teorisini sistematik olarak savunduğu ifade edilemez. Aquinas'ın analojik din dili anlayışı, kelimelerin tek anlamlı ve çok anlamlı

¹²⁹ Bkz. Turan Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 12.

¹³⁰ Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, s. 23.

anlaşılması gerektiği, din dilinin Tanrı ve yaratıklar arasındaki bir ilişki açısından değerlendirilmesi gerektiği ilkesine dayanır.¹³¹

8. Doğrulamacı Tahliller: Anlam ve Doğrulama İlkesi

John Wilson'a göre, doğruluk, ifadelerle ilgili konu olup, ya yargılara ya da inançlara uygulanır. Bir ifadenin doğruluğu, onun ne anlama geldiğini, nasıl doğrulandığını ve tam bir delille ona nasıl inanıldığını bilme gibi üç şarta bağlıdır. Doğruluğun şartları, bilgi ve kesinliğin şartlarıyla aynıdır. Ampirik ifadeler, son tahlilde duyu tecrübeleriyle doğrulanır. Analitik ifadeler, mantık kurallarıyla ilgili tecrübelerimizle ve bilgimizle doğrulanır. Wilson, değer ifadeleri ve metafiziksel ifadeler için bir iletişim çatısı oluşturmada bize yardımcı olabilecek ve faydalı bir biçimde kullanılabilecek farklı tecrübe türlerinin bulunduğunu ileri sürer. Burada o, özellikle metafiziksel ifadelerin anlamı ve doğrulanmasının belirlenmesinde kullanılabilecek farklı yol ve yöntemler aramakta ve dolayısıyla bu ifadelerin farklı açılardan incelenmelerini talep etmektedir. O, böyle bir incelemeden, metafiziksel ifadelerle ilgili, hepimizin sahip olduğu en azından birtakım tecrübelerin ortaya çıkabileceği kanaatindedir. Ona göre, benzer tecrübeleri bulup ortaya çıkararak ve bunları tanımlamak için kimi işaretleri kullanmada uzlaşarak güvenli bir metafiziksel dil geliştirebiliriz. Herhangi bir din veya metafiziğin gerek lehinde herkeşe aleyhindeki bir peşin yargının bizi gerçek durumu kavramaktan alıkoymasına müsaade etmemeliyiz. Şu halde herhangi bir metafiziksel ifadenin doğru veya yanlış olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz; anlamlı ve doğrulanabilir olduğu da söylenemez. Her şeye rağmen, en azından gelecek adına bir ümit vardır.

132

Din dili konusunda ileri sürülmüş muhtelif izah tarzlarından her birinin birtakım güçlükleri bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar, din dilinin mahiyetine ilişkin felsefi ve teolojik yönden önemli açıklamalarda bulunmakla birlikte, hiçbir köklü bir çözüm getirmemiştir. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren konu başka bir açıdan ele alınmış ve teizmin, Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin iddialarının tasvir edici, yani bilgi verici olup olmadıkları Mantıkçı Pozitivizmin kabul ettiği ilkeler göz önünde bulundurularak tartışmaya konu edilmiştir. Mantıksal deneycilik olarak da bilinen bu felsefe okulu, deneysel delillerle sınırlı bir anlayışa bağlı kalarak, felsefeyi tüm metafizik unsurlardan, dolayısıyla dinden arındırmaya çalışmıştır. Viyana Çevresi düşünürlerince ortaya atılan ve savunulan bu görüşte mantığa ve bilime büyük bir önem ve öncelik verilir. Onlar, doğal bilimlere ilişkin pozitivistik bir anlayışa göre kurulmuş bir yöntemle felsefede reform yapmak istiyorlardı; dolayısıyla her türlü

¹³¹ Bkz. J. Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford University Press, New York 1989, s. 65; Turam Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 72; Frederick Ferre, *Din ilinin Anlamı -Modern Mantık ve İman-*, çev. Zeki Özcan, İstanbul 1999, ss. 92-93; Latif Toklat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 29.

¹³² John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu ve Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss. 92-106.

geleneksel düşünme biçimlerine karşı çıkararak, yeni mantık ve yeni bilimle felsefeyi yeniden kurmaya çalışıyorlardı. Bu yöntemin “anlam” ve “doğruluk” ölçütleri ve kriterlerine uymayan tüm önermeler, anlamsız ve saçma, dolayısıyla dilden atılması gereken ifadeler ve iddialar olarak görüldü.¹³³

Metafizik hakkındaki dilin anlamsız olduğunu savunan anlayışa göre, sadece ampirik olarak doğrulanabilir olan önermeler anlamlıdır. Dolayısıyla bir önermenin anlamlı ve bilgi verici olması, onun ampirik olup olmadığına bağlıdır.¹³⁴ İlk dönemdeki anlayışıyla Wittgenstein, Moritz Schlick, SA. J. Ayer ve Rudolph Carnap gibi mantıkçı pozitivistler bu düşüncededirler.¹³⁵ Bu akıma göre, dinsel ve metafizik önermeler, deneysel olarak doğrulama kriterine uymadıkları için anlamsızdırlar. Mantıkçı pozitivist filozofların mantıkî tahlil yöntemlerini din diline uygulamaları ve bu hususta araştırma ilke ve ölçütü olarak bilimsel araştırma ilkelerini benimsemeleri, dinî ifadelerin ya da önermelerin anlamsızlık alanına ait ifadelermiş gibi anlaşılması gerektiği şeklinde bir sonucun doğmasına sebebiyet vermiştir.

Viyana Çevresi düşünürlerinin benimsediği katı doğrulamacı ilkesine göre, bir önerme ya da iddianın doğruluğu, ya duyu tecrübeleriyle sonuç alıcı bir şekilde doğrulanabilir olması, veya teolojik önermelerde olduğu gibi, bir zihin işlemi sonunda doğru kabul edilmesine bağlıdır. Buna göre, doğrulama ilkesine uymayan tüm metafiziksel, dinî, ahlâkî ve estetik önermeler anlamsız ve saçma görülerek reddedilir. Söz gelişi, “Tanrı sözcüğü, deney ötesi bir şeye işaret eden metafiziksel bir kullanımdır. Bu sözcük, fiziksel bir varlığa işaret etmekten soyutlanmış olduğundan anlamsızdır. Kısaca, Tanrı’nın varlığını ne analitik, ne de deneysel yollardan gidilerek kanıtlamak mümkündür. Zira doğrulama ilkesine göre, düzeltilmesi mümkün olmayan hiçbir önerme hem kesin, hem de bir şey iddia diyor olamaz. Dolayısıyla eğer “Tanrı vardır” önermesi anlamlı, ama takviye ve tashih edilmesi/temellendirilmesi imkânsız bir ifade olarak kabul edilecek olursa, bu durumda o önerme, ya iddialı ve olurlu veya zorunlu olarak doğru, ama iddiasız bir önerme olarak kabul edilmek durumundadır. Teizmin tanrısı açısından bu şıkların ve seçeneklerin her ikisini de kabul etmek mümkün değildir. Öyleyse, “Tanrı vardır” önermesi, anlamsız ve boş bir ifade olmaktan öteye gidemez.¹³⁶

Ne var ki, bir anlam kıstası olarak doğrulama ilkesinde daha sonra bir yumuşatmaya ve esnekliğe gidilmiştir. Bunun büyük ölçüde sebebi, açıkça anlamlı olduğu ve doğrulamacılar tarafından da öyle kabul edildiği halde çok sayıda ifadenin, bu ilkeye

¹³³ Bkz. Turan Koç, *Dilin Ötesi: Kur’ân’ın Dil ve Üslubu Üzerine*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, ss. 27-28.

¹³⁴ A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1984, ss. 16-17.

¹³⁵ Ferre, *Din ilinin Anlamı -Modern Mantık ve İman-*, s. 42; Stephan Evans, *Philosophy of Religion*, Inter Varsity Press, Illinois 1985, ss. 144-145.

¹³⁶ Koç, *Dilin Ötesi: Kur’ân’ın Dil ve Üslubu Üzerine*, s. 28.

tam olarak uyulduğunda anlamsız sayılması gerekeceği endişesine bağlanmıştır. Yani doğrulama ile anlamlı olma arasında bir özdeşlik kurulduğunda, özellikle bilimde “genel yasalar” olarak dile getirilen ifadeler konusunda birtakım güçlükler ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, doğrulama ilkesini savunanların anlamlı ifadeleri, salt totolojik önermelerle deneysel yollardan doğrulanabilir olan önermelere inhisar ettirmeleri, teistik dil bağlamında yapılmış hakikat ve bilgi iddialarına karşı olduğu kadar bazı bilimsel iddialara karşı da aşırı ve aceleci bir tutumu sergilediği şeklinde eleştiriye maruz kalmıştır. *Din ve din dili açısından bu anlayışa yöneltile eleştirilerin başında, bizzat duyu tecrübesinin duyu-nesneleri tecrübesinden daha fazla bir şey olabileceği ve dille ifade edilemeyen tecrübenin olabileceği gibi hususlar gelmektedir.*¹³⁷ Böylece pozitivistin, dinî ve teolojik iddiaları anlamsız olarak reddetmesinin, yetersizlik ve keyfilik taşıdığı genellikle kabul edilir hale gelmiş ve filozoflar, bir dizi yeni yöntemlerle teolojik-dinî söylemleri yeniden sorgulamaya başlamışlardır. Bilgi ve doğrulamaya yönelik pozitivistler tarafından önerilen kriterler, dindar bireyler için kabul edilemez mahiyettedir. Bilgiye yönelik kriterlerin kabulü, bir dinin temel yapısını oluşturan inançları tehlikeye sokacaktır. Çünkü dindarlar, dinsel önermelere, tarafsız bir araştırma ve sınamanın konusu olan kuramlar olarak yaklaşmazlar. Dolayısıyla inananın birçok durumda, inandığı şeyi yanlışlayan olan olarak muhtemel verilere izin vermeyeceğine işaret etmeliyiz.¹³⁸

9. Genel Değerlendirme ve Sonuç

İnsanın yaşam sorunları karşısında evreni, doğayı, insanı, toplumu ve tarihi sorgulama, anlama ve açıklama gereksiniminden kaynaklanan bilim ile din, temel özellikleri ve amaçları açısından farklılık gösterebilir bile, sonuç itibarıyla birbirinden yalıtılamaz ve kopartılamaz, karmaşık ve bütüncül bir yapı ve gerçekliğin ortak unsurlarıdır. Esas alınan öncüllere ve tarihsel koşullara göre farklı görümlere bürünse de, din-bilim ilişkisi, en temelde insanı kapsayan doğa ve kozmoloji zemininde gerçekleşir. Dolayısıyla doğa tasarımıyla yaşanan herhangi bir değişim ve kırılma, ister istemez din tasavvurunda da karşılığını bulmaktadır. Bu karşılıklı münasebette bilimin soruları, araştırma tarzı, bulguları ve ulaştığı nihai sonuçlar dinî alanı etkilerken, dinî inançlar, kabuller, mistik yönelişler, metafizik aksiyomlar, ahlâkî teşvik veya sınırlandırmalar da bilimsel çabaları yönlendirir. Bilim ve din, temelde evrenin kişisel yorumu ve açıklamasında buluşma imkanı elde eder. Öyle ki, burada bilim teoloji ile tatmin edilmiş ümidini, teoloji ise bilimle ampirik görev ve ilgilerini bulur.¹³⁹

Tebliğ metni, daha ziyade dini savunma amacına dayalı ön kabuller ya da önermeler çerçevesinde hazırlanmıştır. Ama bu önermelerin bilimsel anlayış ve bilim dilinde

¹³⁷ Koç, *Dilin Ötesi: Kur’ân’ın Dil ve Üslubu Üzerine*, ss. 28-29.

¹³⁸ Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, ss. 9, 193-198.

¹³⁹ Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, s. 306.

ne ifade ettiği de yer yer temellendirilmiştir. İndirmeci bir tavırdan sakınılmış, ister din isterse bilim olsun, her iki alana da bütüncül bir yaklaşım sergilenmesi savunulmuştur. Bu da, Düzgün'ün doğru ve isabetli bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Tebliğ sahibi Düzgün, her iki alanın da, aynı gerçeklik üzerinde farklı yollarla konuştuğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Düzgün'ün çalışması, bize İşlam düşüncesinde din-bilim ilişkisini yeniden kurma ve açıklamamızda ufuk açıcı bilgiler ve çözümler sunmaktadır.

Teolojik önermelerin, salt inanca dayalı olarak temellendirilmesi zor görünmektedir. Öyleyse bu önermeleri, bilimsel dil ve yöntemlerle takviye edilerek desteklemekte fayda vardır. Çünkü bu önermelerin, görünür âlemde karşılığının bulunduğunu gösterebilecek bir halde dile getirilmesi elzemdir.

Batılı düşünürlerin ve bu arada Russell'ın Hıristiyanlık için ve genel olarak bütün dinler için sergilediği teolojik yaklaşım ve bakış açısının, özellikle İşlâm düşüncesi ve kelamı açısından tutarlı olmadığının altını çizmekte fayda vardır. İşlam düşüncesinde din-bilim münasebeti, genellikle akliyyât-nakliyyât, akıl-nakil, felsefe-din, ilişkisi bağlamında tartışma konusu edilmiştir. Batı düşüncesinin aksine, İşlam düşüncesinde din-bilim çatışması ya da kavgasından söz etmek mümkün değildir. Nitekim Düzgün'e göre, makul olan husus, din ve bilimin farklı alanlarda çalışırken, birbirini tamamlayacak tarzda hareket etmesi, sınır konularında ise çatışma riskini minimize edecek bir dil geliştirmesidir (s. 10).

Geleneksek teoloji, alternatif bir düşünce biçimi veya disiplini değil, sanattan bilime kadar diğer bütün alanların belirleyicisi konumundaydı. Modern anlamda bir bilim telakkisini değil, dinsel dünya görüşünün bir parçası olan dinselleştirilmiş bir bilim anlayışını benimsediği için geleneksek teoloji açısından kesin bir bilgi ayırımı (din-bilim) mümkün değildir. Ne var ki artık geleneksel teolojinin gücünü kaybetmesi ve içinde bulunduğumuz dönemin bilim çağı olarak nitelendirilmesi sebebiyle, din yönlendirici ve belirleyici konumunu kaybederek alternatif bir entelektüel disipline dönmüş, fakat terk edilmesi mümkün olmamıştır. Bundan dolayı, eğer tutarlı ve kapsamlı bir dünya görüşü geliştirilip ortaya konulacaksa, kökenleri açısından birbirinden farklı birer bilgi ve deneyim kaynakları olan dinle bilimin verilerinden eşit ölçüde istifade edilmesi zorunludur. Dinle bilim arasında bir çatışma ya da kavga olduğu ve bu yüzden bu alanların birbirinden tamamen bağımsız veya ayrılmış alanlar olarak ele alınması gerektiğini savunanlar tarihsel açıdan haklı ya da haksız birtakım gerekçelere ve tutamlara sahip olsalar bile, bilgi ve deneyimimizin organik bütünlüğe kavuşmasını sağlayabilmenin tek yolunun uzlaşma olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴⁰ Böylece bilim-din ilişkisi doğru bir biçimde kurularak evren, doğa, insan, hayatı daha iyi tanıma ve anlama imkanına kavuşmuş oluruz.

¹⁴⁰ Mehdi, "Bilim ve Din", c. II, s. 500.

Din-bilim ilişkine dair anlayışların en olumsuz, bazı pozitivist ateistlerce savunulan “çatışma” tezidir. Bertrand Russel gibi filozofların dile getirdiği çatışmacı anlayışa göre, bilim ve din her zaman çatışmıştır ve çatışmanın nedeni de, din adamlarının bilgi ve bilim konusundaki tekeli tutumları, yani hakikati kendi tekellerinde bulundurma iddialarıdır. Bu iddiaların ikisi de, belki Hristiyanlık ve Kilise’nin bilime karşı tutumu açısından doğru yönler taşısa bile, İslâm dini ve İslam tarihinde din ve ilim adamlarının birbiriyle ilişkileri açısından gerçeğe tekabül etmemektedir. Birinci iddia olan, bilim ve dinin her zaman çatıştığı tezi, Rönesans sonrasında Batıda gelişen modern bilim ve Kilise’nin engizisyon mahkemeleri açısından doğru olsa bile, bilim, Rönesans ile Batı’da başlamış değildir; insanlığın ortak çabalarının ürünüdür ve tarihsel sürecin her döneminde farklı kültürler ve medeniyetler içinde gelişerek gelişim ve ilerlemesini devam ettirmiştir. İslam dünyasında aşırı yorumlara girişmeden ortaya konan her türlü bilimsel bilgi, Kur’an’ın Müslümanlara yüklediği araştırma ödevinin bir parçası olarak ve kâinattaki âyetlerin/göstergelerin okunuşu olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla İslam kültüründe bu yolda çaba harcayan bilim adamlarıyla herhangi bir çatışma ya da kavganın meydana geldiğine tanık olmamaktayız.¹⁴¹

Sonuç olarak, İslâm düşünce tarihinde ciddi bir din-ilim kavgasının yaşanmış olduğu söylenemez. Ama bu kimi bilim insanlarının birtakım zorluklarla karşılaşmadıkları anlamına gelmez. Bunun kaynağını dinin kendisinde değil, dinin sağlıklı ve doğru bir biçimde anlaşılması ve yorumlanmasında aramak gerekir. Şu halde İslâm düşüncesi açısından din-bilim ilişkisi, uyuşma, uzlaşmacı ve tamamlayıcılık ilkeleri doğrultusunda kurulmuştur. Çatışma ya da kavga, daha çok zihniyetler ya da anlayışlar arasında meydana gelen bir mücadeledir. O zaman yapılması gereken şey, bu zihniyetlerin ya da yaklaşımların iddialarını gözden geçirmesi ve tutarsızlıklarını ortadan kaldırmasıdır. Böylece daha sağlıklı ve doğru bir din-bilim münasebeti kurma olanağımız söz konusu olacaktır. Her ne kadar başlangıçta değişim tam manasıyla öngörülemez ve kısmî bir değişim olsa da, her şey zamanla değişmektedir. Aslında en güçlü düşünürlerin izleyenlerin kendilerinden öncekilerin isimleriyle anılsalar bile, zaman zaman onlarla aynı fikri savunmadıklarını görmekteyiz. Dolayısıyla bilim ve din hakkındaki temelleri çok iyi kurulmuş, üzerine çok sağlam argümanlar geliştirilmiş ve iyi niyet timsali fikirlerin, zamanla değişebilme, hatta reddedilebilme ve çürütülebilme eğiliminde olduğunu söylememiz mümkündür.

Bibliyografya

Akarsu, Bediau, **Wilhelm Von Humboldt’ta Dil-Kültür Bağlantısı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

¹⁴¹Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, DEM Yayınları, İstanbul 2012, s. 174.

- Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, BB101 Yayınları, Ankara 2017.
- Arslan, İshak, **Çağdaş Doğa Düşüncesi**, Küre Yayınları, İstanbul 2011.
- Atay, Hüseyin, “İslâm Dünyasının Bilim Tarihi”, **KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Kahramanmaraş 2007, c. V, Sayı: 10, (ss. 5-24).
- Sayı: 10, Kahramanmaraş 2007.
- Aydeniz, Hüsnü ve Topaloğlu, Fatih, “Din-Bilim İlişkisinin Tarihsel Arka Planı”, **Din-Bilim Okumaları**, Elis Yayınları, Ankara 2015, (ss. 11-18).
- Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1987.
- Ayer, A. J., **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. V. Hacıcadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1984,
- Bakrakdar, Mehmet, “İslâm’da Bilim Ahlâkı”, **İslâm Ahlâkı ve Sevgi 2006 Yılı Kutlu Doğum Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri**, TDVY, 2007.
- Barbour, Ian G., **Bilim ve Din: Çatışma - Ayrışma - Uzlaşma**, çev. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Barnes, Barry, **T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler**, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Blackstone, William T., **Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri**, çev. Tuncay İmamoglu, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.
- Blackwell, Richard J., “Galileo Galilei”, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, **Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi**, Say Yayınları, Ankara 2016, (ss. 142-148).
- Celâî Hüseyinî, Seyyid Lütfullah, “Bilim ve Din”, **Güncele Meselelerin Kelam Disiplini İçinde İncelenmesi: Yeni Kelam**, çev. Kenan Çamurcu, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2017, (249-305).
- Dress, Willem B., “Postmodernism and Dialogue Between Religion and Science”, **Zygon**, vol. 3, no. 4 (December 1997), (ss. 532-537).
- Düzgün, Şaban Ali, **Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları**, Beyaz Kule, Ankara 2008.
- Evans, Stephan, **Philosophy of Religion**, Inter Vaesity Press, Illinois 1985.
- Ferre, Frederick, **Din ilinin Anlamı -Modern Mantık ve İman-**, çev. Zeki Özcan, İstanbul 1999.
- Gökberk, Macit, **Değişen Dünya Değişen Dil**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- Gökdoğan, Melek Dosay, “Bilim Tarihi ”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, c. II, Ebabil Yayınları, Ankara 2006, (ss. 473-496).

Gül, Fikri, **Bertrand Russell'da Bilim, Felsefe ve Din**, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

al-Hayani, Fatma Agha, “İslam ve Bilim: Çatışma ya da Uyum”, **Din-Bilim Okumaları**, Elis Yayınları, Ankara 2015, (ss. 231-246).

Herry, John, **Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri**, çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul 2008, ss. 79-80.

Hoodbhoy, Pervez, **İslâm ve Bilim (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savaşı)**, çev. Eser Birey, Cep Kitapları, İstanbul 1993.

Işık, Aydın, **Mutlu Bir Karamsardan Din Üzerine Russell**, Lotus Yayınevi, Ankara 2008.

Kahl, J. , **The Mistery of Christianity**, London 1967.

Kazanç, Fethi Kerim, “Ali Fuad Başgil'in Düşünce Dünyasında İlim-Din Münasebeti: Teolojik ve Felsefî Bir Yaklaşım”, **Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil**, ed. Cevdet Yılmaz, Çarşamba Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 2011, (ss. 113-170).

Fethi Kerim Kazanç, “İlahiyat Alanında Dinsel Bilgi Düzeyinin Niteliği: Üretme, Denetleme, Karşılaştırma ve Yükseltme Çabası”, **Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği: Uluslararası Sempozyum (16-18 Ekim)**, ed. Mahmut Ay ve Rabiye Çetin, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2016, (ss. 123-168).

Kazanç, Fethi Kerim, **Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları**, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

Kılıç, Recep, **Ahlâkın Dini Temeli**, TDVY, Ankara 2003.

Koç, Turan, **Dilin Ötesi: Kur’ân’ın Dil ve Üslubu Üzerine**, İz Yayıncılık, İstanbul 2018.

Koç, Turan, **Din Dili**, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.

Latif Tokat, **Dinde Sembolizm**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Lewens, Tim, **Bilimin Anlamı**, çev. Kerem Kaynar, İletişim Yayınları, İstanbul 2019.

Makdisi, George, **İslâm’ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı’da Beşerî Bilimler**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

Masood, Ehsan, **İslâm ve Bilim**, çev. Şafak Tümer, Picus Yayınları, İstanbul 2010.

Mehdi, Nebi, “Bilim ve Din”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, c. II, Ebabil Yayınları, Ankara 2006, (ss. 497-501).

Murphy, Nancey, “Din ve Bilim”, **Felsefe Ansiklopedisi**, ed. Ahmet Cevizci, c. IV, Ebabel Yayınları, Ankara 2006, (ss. 487-494).

Özlem, Doğan, **Bilim Felsefesi (Ders Notları)**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2003.

Russell, Bertrand, **Dünyamızın Sorunları**, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul 1962.

Russel, Bertrand, **Saadet Yolu**, çev. Nurettin Özyürek, Varlık Yayınları, İstanbul 1966.

Russel, Bertrand, **Din ve Bilim**, çev. Akşit Göktürk, Say Yayınları, İstanbul 1994.

Russel, Bertrand, **Bilimden Beklediğimiz**, çev. Avni Yakalıoğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1969.

Russel, Bertrand, **İlim, Cemiyetler ve İnsanlığın Geleceği**, çev. İlhami Kaya, Boğaziçi Yayınları, Ankara 1974.

Russel, Colin A., “Bilim ve Din Çatışması ”, çev. Cihan Alan, **Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi**, Say Yayınları, Ankara 2016, (ss. 31-38).

Serdar, Ziyaüddin, **İslâm, Bilim ve Kültürel İlişkiler**, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, İstanbul 2011.

Sezgin, Fuat, **İslâm’da Bilim ve Teknik I-V**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, İstanbul 2008.

Soskice, J. Martin, **Metaphor and Religious Langue**, Oxford University Press, New York 1989.

Soykan, Ömer Naci, **Bilgi ve Betimleme: Pozitivizm ve Ernst Mach Üstüne**, Küyerel Yayınları, İstanbul 1998.

Tillich, Paul, “Din, Bilim ve Felsefe”, çev. Aliye Çınar, **U.Ü.İ.F.D.**, Sayı: 2, Bursa 2001.

Warburton, Nigel, **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000,

Whitfield, Peter, **Batı Biliminin Dönüm Noktaları**, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2008.

Wilson, David B., “Bilim ve Din Tarihyazımı”, çev. Cihan Alan, **Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi**, Say Yayınları, Ankara 2016, (ss. 16-30).

Wilson, John, **Dil, Anlam ve Doğruluk**, çev. İbrahim Emiroğlu ve Abdullatif Tüzer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

Yaran, Cafer Sadık, **Din felsefesine Giriş**, DEM Yayınları, İstanbul 2012.

Yıldırım, Ali, **Din Dilinin Ahlâkî Yorumu**, Elis Yayınları, Ankara 2015.

Din ve bilimin birlikte zikredilmesi, her iki olgu arasında bir biçimde inşa edilmiş bir ilişkinin olmasından değil; çağdaş bir olgu olarak dinsel bilginin doğrulanmasında bilimin aracı olarak kullanılması, dinsel metinlerin icat edilmiş veya belirlenmiş bilimsel verilerle açıklanması vs. amaçlarda ortaya çıkmaktadır. Felsefenin Müslüman topluluklarda yerleşmesinden sonraki dönemde ortaya çıkan temel sorun akıl-nakil ilişkisiydi. Kelamcılar akıl-nakil ilişkisini kelam ilminin bir konusu olarak kabul ettiler. Burada akıl gerçekte felsefi bilgiyi ifade etmekteydi ki günümüzde bilim olarak ifade edilen bilgiler o dönemde felsefenin içerisinde yer almaktaydı. Akıl ve nakil karşılaşmasında felsefe yani akıl nakle üstün geldi. Bunun sonucunda da nakilde yer alan kavramlar, felsefenin tanımlamasına göre anlaşıldı. Modern zamanlarda insana ait olanı bilim temsil etmektedir. Bu nedenle bu tartışma temelde Tanrı'ya ait olduğuna inanılan ile insana ait olanın karşılaşmasıdır. Bu iki olgu arasında ayrılık, bazı yönlerden ortaklık veya aynılık gibi üç anlayıştan söz edilebilir ki bu tebliğde bu üç anlayış tartışılacaktır. Barbour ise din ile bilim arasında dörtlü bir tipoloji sunmak ve bunları da çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon olarak belirlemektedir.¹⁴² Gerek akıl ve nakil ilişkisi ve gerekse de din ve bilim ilişkisine ait çok sayıda yazın mevcuttur. Bu yazınlara gerektiği durumlarda göndermeler yapılacaktır.

a. Din Nedir?

Din sözcüğünün Arami-İbrani, Arapça ve Farsça dillerine ait olduğuna ilişkin çeşitli görüşler olsa da¹⁴³ Kur'an'da kullanılan bir sözcük olmasından hareketle Araplar tarafından bilindiğine dair herhangi bir şüphe yoktur. Din; Bir kimsenin otoritesini ilan etmesinden sonra yönetimini uygulayacak adamlarını belirlemesi, yönetim yasalarını oluşturarak kendi otoritesine boyun eğdirdiği insanlara bildirmesi ve bu insanları yasalarına uygun davranmalarına göre cezalandırmasını ifade eden yönetsel yapıdır. Bu yönetsel yapı asıl olarak beşeri düzlemde ortaya çıkmıştır ki Kur'an'da da "kralın dini" ile buna işaret edilmektedir.¹⁴⁴ Bunun anlamı, Tanrı'nın beşeri

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fak., eyar@firat.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9231-7480

¹⁴² İan G. Barbour, *Bilim ve Din*, trc. Nebi Mehdiyeve-Mübariz Camal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 27.

¹⁴³ Bu görüşler için bkz. D. B. Macdonald, "Din", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 590; Günay Tümer, "Din", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/312-320; İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 43-46.

¹⁴⁴ Yusu'f 12/76.; Bu ayetin tefsirinde yorumcular kralın dininin kralın egemenliği veya kralın hükmü ve yargısı anlamında geldiğini söylemektedirler. Bkz. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Dimeşk:

düzlemde ortaya çıkan yapıları dikkate alarak yani beşeri kavrayışa uygun olarak kendi yapılarını açıkladığıdır. Dini yönetsel yapı olarak bütüncül değil de parçacı değerlendirenler din sözcüğün dinin öğelerine işaret edecek şekilde anlamlarını zikretmektedirler.¹⁴⁵

Bir yapı olarak din; otorite, dinin uygulamasında yer alan görevliler, otoritenin yasaları, yasaların halka bildirilmesi için elçi ve dine itaat eden bağlıların sorgulanması ve cezalandırılması şeklinde beş öğeden oluşmaktadır. Bu anlam asıl olarak iman nesnelerini içermektedir ki iman nesneleri Kur'an'da açıklanmıştır. Bu nesneler; Allah, melekleri, kitapları, elçileri ve ahiret günüdür.¹⁴⁶ Allah otoritesini inşa etmekte, bu otoritenin uygulanması için adamlarını seçmekte, yasalarını oluşturmakta, bu yasaları elçileri aracılığıyla insanlara bildirmekte ve insanları da yasaya bağlılıklarına göre cezalandırmaktadır. Kelam ilminde bu yapıda yer alan öğeler iman nesneleri/*mümenu'n bih* olarak isimlendirilir ki iman nesneleri iman filinin *be* harf-i ceriyle geçişli olduğu nesneleri içermektedir. Bu beş nesneye ek olarak *âmene* fiilinin *be* harf-i ceriyle geçişli olduğu *ğayb* vardır. *Ğayb*; insanın duyu organları aracılığıyla doğrudan veya bir araç ile dolaylı olarak kavrayamadığı bilgi alanına denilmektedir. *Gaybın* bu tanımında her ne kadar görme duyusunun işlevi dikkate alınmış olsa da bütün duyu organları bu tanımlamada etkindir. Şehadet de asıl olarak insanın görme duyusu dikkate alınarak kavramsallaştırılmıştır ancak insanın bütün duyu organlarıyla kavradığı alan için kullanılmaktadır.

Müessesetu'r-Risâle, 2000), 16/188; Buna ek olarak insanlar arasında “insanlar kralın dini üzerdirler” şeklinde bir sözün de genel olarak bilindiği belirtilmektedir. Bkz. Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Âdâbu'l-Mulûk*, (Kahire: Âlemu'l-Kitâb, 2007), 36; Hâkim Cuşemî, *et-Tehzîb fî'l-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Mısırî, 2018), 7/3690.

¹⁴⁵ İzutsu'ya göre dinin üç temel anlamı vardır. Bunlar da; adet ve huy, karşılık vermek ve taat'tır. Bkz. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 208; İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 11-14; Tevfik Yücedoğru, *Din, İman ve İslam'a Dair*, Bursa: Emin Yayınları, 2012, 21-25; Mevdudî, din kelimesinin Kur'an'da kullanımlarını incelemiş ve bu sözcüğün yapı olarak dört temle dayandığını belirtmektedir. Bunlar da; a. Yüce egemenlik sahibindne gelen üstünlük ve galibiyet, b. egemenlik sahibine boyun eğen tarafından itaat etmek, tapınmak, hizmetkarlık etmek, c. Suçlar için öngörülen cezalar ya da sınırlar, kanunlar ve uyulan yol, d. Muhasebe, yargılama, cezalandırma veya mukafatlandırma. Bkz. Ebu'l-Âlâ Mevdudî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, trc. Osman Cılacı-İsmail Kaya, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 110; Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 47-83.

¹⁴⁶ İman nesnelerinin açıklandığı ayetler için bkz. el-Bakara 2/98, 285; Nisâ 4/131, 136 vd. Hüseyin Atay, iman esaslarının Kur'an'da tespitine dair dört kaide ileri sürmektedir. Bunlar da; iman edilmesi emredilen şeyler, iman esasıdır, iman edilmesi övülen şeyler iman esasıdır, iman edilmemesi yerilen şeyler iman esasıdır ve inkar edilmesi tehdit edilen şeyler iman esasıdır şeklindedir. Bkz. Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992), 29-30; Ancak bu ilkelere göre *gaybın* da bir iman esası olması gerekirken, Atay bu esası açıklamamıştır.

İman nesnelerinin Allah, melekleri, yasaları, elçileri ve ahiret günü şeklindeki tertibi asıl olarak Kur'an'da yer almaktadır ki bu düzenleme ile dinsel yapıyı açıklamamız mümkün olmaktadır. Bu düzenlemede kitapların iman nesnesi olarak elçilerden önce yer alması; yasaların insana elçiler aracılığıyla bildirilmeden önce beşeri dinde kral veya ilahi dinde Tanrı tarafından oluşturulmuş olmasındandır. Bunun anlamı elçi seçildikten sonra yasanın oluşturulmadığı; yasa oluşturulduktan sonra elçinin belirlendiğidir. Kitap sözcüğü sözlük anlamında yazılan bir nesneye denilse de, bir iman nesnesi olması durumunda yasa anlamındadır. Beşeri düzlemde yasalar insan tarafından yazıldığından ötürü, ilahi yasalar da yazma fiili ile ifade edilmiştir. Bu durumda yasalar elçilere indirilmeden önce vaz edilmiş ve daha sonra elçi aracılığıyla insana bildirilmiştir. İnsan ise gerçekleştirdiği olumlu ya da olumsuz fiillerine göre ki burada olumluluğu ve olumsuzluğu belirleyen şey, bir fiilin varlığıdır- cezalandırılmaktadır. Bu ceza gününe de ahiret günü denilmektedir.

İman nesnelerinin veya dinin öğelerinin din sözcüğünden türemiş sözcüklerle ifade edilmediği ve *milik* sözcüğü ile ifade edildiği de görülmektedir. Buna göre otorite *melik*, otoritenin adamları melek/*melâike*, otoritenin egemen olduğu alan *milik* ve otoritenin yönetilenler üzerindeki egemenliği de *melekût*tur. Bu kullanımda kral tarafından gönderilen ileti *ulûke/risâle* olarak isimlendirilmektedir.¹⁴⁷ Belki de bu anlamlar İbn Fâris'in belirttiği *milik* sözcüğünün asıl anlamının "bir varlıktaki güç" anlamında olmasındandır ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁸ Çünkü gerçek bir otorite güce dayanmakta ve varlığını güçle inşa etmektedir.

Kur'an'ın iman nesnelerini açıklamasında melek, kitap ve elçinin ona izafe edilmesi, bu nesnelerin otorite ile ilişkisinin belirgin olarak vurgulanmasından ötürüdür. Bunun anlamı meleklerin onun görevlendirmesiyle otoriteyi uyguladıkları, yasaların ona ait olduğu ve elçilerin de onun görevlendirmesiyle toplum içerisinde görev icra ettikleridir. Elçilerin insanlar arasından seçenin o olması, otoritenin ona ait olmasındandır. Bunun içindir elçiler Allah'ın görevlendirmesiyle iş yapmaktadır. Nitekim "*Rabb'in adına tebliğ et*"¹⁴⁹ ayeti, elçinin görevini Allah'ın görevlendirmesiyle yaptığını ve elçinin de başkalarına davetini Allah yani dinin sahibi adına yaptığını açıklamaktadır.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî- İbrâhîm Sâmîrî, (Dâr'u ve Mektebet'u Hilâl, trs), 5/380.

¹⁴⁸ Ahmed İbn Fâris, *Mucem'u Mekâyîsu'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/351.

¹⁴⁹"*Bismî*" ifadesinin bu şekilde tercüme edilmesi ve elçilerin Allah'ın görevlendirmesiyle/adına tebliğ etmeleri hakkında bkz. Erkan Yar, "Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1(2006), 73-90.

¹⁵⁰ Allah'ın elçi olarak görevlendirdiği Süleyman'a, casusu tarafından es-Sebe'de her şeye sahi olan ve büyük bir saltanat kurmuş olan kadın hakkında bilgi verilmiş ve onların Allah'ı bırakıp da güneşe tapındıkları belirtilmiştir. Bunun üzerine Süleyman büyük bir otoritesi olan Allah'tan başka ilah olmadığını belirtmiş ve onu Allah'ın dinine davet etmiştir. Süleyman ona verilmek üzere gönderdiği mektubuna "*Rahman ve Rahim olan Allah Adına*" başlamış

Dinin kuramsal yapısı her ne kadar kralın dininden alınmış olsa da, Kur'an beşeri düzlemdeki dinlerle ilgilenmemektedir. Belirli bir yüce yaratıcı inancına sahip temel altı dinden söz etmektedir. Bunlar da “*Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sâbîler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve Allah'a ortak koşanlar var ya; Allah, kıyamet günü onların aralarında mutlaka hüküm verecektir. Çünkü Allah, her şeye şahittir*”¹⁵¹ ayetinde açıklanmıştır. Son vahyin insanlara indirildiği süreçte üç büyük dinin var olduğu görülmektedir. Bunlar da; ortak koşanlar, iman edenler ve bir yasası olanlardır. İman edenlere hitap *innellezîne âmenû* ortak koşanlara hitap *innellezîne eşrekû* şeklindeyken, dana önceden kendilerine bir yasa belirlenmiş olanlar *ehlul-kitâb* olarak adlandırılmıştır. Kendilerine bir yasa verilenler de Yahudiler ve Hristiyanlar olarak yer almaktadır. Allah tarafından inzal edilen son dine inananlar için “iman edenler” hitabı yerine *müminûn* veya *müslimûn* şeklinde de hitap edilmektedir. Ancak ayetlerin başında hitap cümlesi oluşturulurken genel olarak *innellezîne âmenû* denilmekte ve isme değil de fiile vurgu yapılmaktadır. Bununla bağıntılı olarak isimlerin fiillerle kazanılmış olmasından ötürü fiilin isme öncelenmesinin fiilin önemine vurgu yapmak için olduğu söylenebilir. Kur'an açısından şirk de bir dindir. Nitekim “*sizin dininiz size ve benim dinim de bana*”¹⁵² ayetinde şirk de din olarak isimlendirilmiştir.

b. Dinin Öğeleri ya da İman Nesnelerinin Açıklanması

İman nesneleri iman fiilinin geçişli olduğu nesneleri açıklamaktadır. İman fiilinin bu özelliği bu nesnelerin açık ve bilinir olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü iman ancak kesin olan nesnelere geçişlilik ifade edebilir. Dinin yapısında yer alan yukarıda zikrettiğimiz öğeler kelam ilminde iman nesneleri/*mümenu'n bih* olarak isimlendirilir ki iman nesneleri iman fiilinin be harfi ceriyle geçişli olduğu nesneleri içermektedir. Bu beş nesneye ek olarak *âmene* fiilinin *be* harfi ceriyle geçişli olduğu gayb vardır. *Ğayb*; insanın duyu organlarıyla doğrudan veya bir araçla dolaylı olarak kavrayamadığı bilgi alanına denilmektedir. Bu tanımlamada her ne kadar görme duyusunun işlevi dikkate alınmış olsa da bütün duyu organları bu tanımlamada etkindir. *Ğayb* bir iman nesnesi değil, iman nesnelerinin ortak niteliğidir. Çünkü Allah duyu organlarıyla kavranılan bir varlık değil; ayetleri duyularla kavranılan ve akli istidlal sonucu varlığı bilinen varlıktır. Melekler; duyularla kavranılamamakta, yasaların elçilerin inzal edilişi duyularla kavrayışın dışında kalmaktadır. Elçi, duyuların alanında olmasına rağmen, elçinin kendisiyle nitelendiği vahyin inzali insanın kavrayışının dışındadır. Ahiret günü ise henüz varlık bulmadığından duyu organlarının alanının dışındadır.

olduğu, yönetici kadının mektubu aldığındaki ifadesinden anlaşılmaktadır. Bu mektubun “Allah adına/*bismillâh*” olması, Süleyman'ın bu çağırışı krallığı adına yapmadığı ve onun Allah'ın dinini kabul etmesi için yaptığına işaret etmektedir. Bu anlatımlar için bkz. en-Neml 27/30.

¹⁵¹ el-Hacc 22/17.

¹⁵² el-Kâfirûn 109/6.

Kelam ilmi; iman nesnelerini konu alan bir ilimdir. İman nesnelerinin de zikrettiğimiz beş öge olarak yer alması, bu ilmin gerçekte dini inceleyen bir olması demektir. İşte bu anlamda ilahiyat/*theology* gerçekte dini konu alan bir bilimsel disiplin olarak tanımlanabilir. Bu tanım iman edilen bütün nesneleri kapsayacaktır. Ancak Müslümanların geliştirdikleri ilimler içerisinde dini farklı yönleriyle inceleyen disiplinler ortaya çıkmıştır. Sözelimi tefsir ilmi Allah'ın sözlerinin anlamlarını ve onun bu sözlerle ne kastettiğini araştıran bir ilimdir. Ancak kelam ilmi tanrısal sözlerin anlamlarıyla birlikte kitap yani ilahi yasalarla ilişkin genel ilkeleri de incelemektedir. Fıkıh ilmi sonradan kazandığı anlamda dinin uygulama alanına indirgenmiştir ki gerçekte şeriatlar de dinin bir ögesidir.

Geleneksel kelam sistemlerinin dini konu almadığı görülmektedir. İlk olarak kelam sistemi geliştiren Mutezilenin kelam sistemi daha çok Allah merkezli bir sistemdir. Bu ekol; Allah'ın varlığını, fiillerini, fiillerinin dayandığı ilkleri konu alan beş asıl/*el-usûlu'l-hamse* üzere sistemi inşa etmektedir. Ehl-i Sünnet'in geliştirdiği sistem her ne kadar akılla bilinenler/*el-akliyyât* ve vahiy ile bilinenler/*es-semiyyât* olarak inşa edilmiş olsa da üç asıl/*el-usûlu's-selâse* dinin öğelerini içermektedir. Ancak sorun Ehl-i Sünnet'in asılları beş olarak veya kabul ettiği kader inancıyla birlikte altı asıl olarak incelememesi ve üçe indirgemiş olmasıdır. Asıllar üçe indirgenince melek ve kitap konusu elçilikle ilişkili konular olarak incelenmiş ve gerektiği önemi görmemiştir. Bununla bağıntılı olarak da bu ekol içerisinde de dinin inşasında yer alan öğeler bir sistem içerisinde incelenmemiştir. Bütün bunların da ötesinde Ehl-i Sünnet'in iman nesnelerini üç asıl olarak incelemesinde Mutezile kelam ekolünün sistematik kelamın asıllarını beş olarak belirlemesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Dinin kurucu ögesi olan varlık, dinin her ögesinin kendisine dayandığı varlıktır. Eğer din ilahi bir din ise bu kurucu öge Tanrı'dır. Bunun içindir ki iman nesneleri belirlenirken Allah, dinin sahibi konumunda yer almaktadır.¹⁵³ Dinin uygulanmasında yer alan varlıklar da onun melekleridir. Yasalar onun yasaları ve bu yasaların indirildiği beşeri düzlemdeki elçi de onun elçisidir. Din gününde otorite olan da odur. Kur'an'da Allah hakkındaki anlatımlar ve onun isimleri, onun yaratıcı olmasıyla birlikte, çoğunlukla dinin kurucu ögesi olmasıyla ilişkilidir. Kur'an'ın anlatımlarında Allah'ın gökte ve yerde olan her varlığı kendi otoritesine boyun eğdirdiği belirtilmektedir. Onun göğe yönelmesi, bir varlık alanı olarak gökyüzünü yaratmasını değil; kendi otoritesini inşa etmesi olarak anlatılmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da yönetsel olarak üç varlık alanı yer almaktadır. Bunlar da gök, yer ve ikisi arasındakilerdir. Gök ile kastedilen Tanrı'nın yönetimi gerçekleştirdiği mekan veya daha genel bir ifade ile yönetimin merkezi, yer ile kastedilen yönetilen insanlar ve ikisi arasındakiler ile kastedilen de dini uygulayan görevliler yani meleklerdir. Bu

¹⁵³ Halil Hacımüftüoğlu, *Allah'ın Krallığı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 145.

nedenle gök ve yer arasındakilere işaret edilirken canlılara işaret edilen *men* ismi mevsulü kullanılmaktadır.

Dinin inşasında her varlığın otoriteye boyun eğmesi gereklidir. “*Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah'ın takdiridir*”¹⁵⁴ ayetinde her göğe Allah'ın işini bildirmesi, Tanrısal yönetim sisteminin yedi evreden oluşması nedeniyle bu evrelerde yer alan görevlilere işlerinin bildirilmesi anlamındadır. “*Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez O'na boyun eğmişken ve O'na döndürülüp götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?*”¹⁵⁵ ayetinde onun otoritesine boyun eğenlere akıllılara işaret edilen ismi mevsul ile işaret edilmesi, dininin elemanlarına işaret etmek içindir. Yerde ve gökte olan hiçbir şey ona gizli kalmamakta¹⁵⁶ yani onun yer ve gök üzerinde mutlak egemenliği vardır. O, yerde ve gökte olan her şeyi bilmektedir.¹⁵⁷

Otoritelerin inşasında ve uygulanmasında önemli rollerden birisi meleklerin rolüdür. Kur'an'da bütün yersel ve göksel işleri yürüten melek inancından söz edilmemekte; dinin inşasında ve uygulanmasında görevli meleklerden söz edilmektedir.¹⁵⁸ Bu nedenle onların konumu gök yani otorite ve yer yani yönetilenler arasındadır.¹⁵⁹ Bu melekler, beşeri düzlemdeki dinlerde kralın yönetimde yer alan görevlilerine denk düşmektedir. Meleklerin dinin yapısında yer alan bütün öğelerle ilişkili görevleri vardır. Onların otoriteye karşı görevleri vardır ki onlar otoritenin karşısında saf olarak dururlar ve otoriteyi olgun sıfatlarla anarlar.¹⁶⁰ Onların görevleri işleri paylaşmak ve uygulamaktır.¹⁶¹ İşleri paylaştıranlar *mukassimât'u emr* ve uygulayanlar da *müdebbirât'u emr* olarak isimlendirilmektedirler. Onların yasalarla ilgili görevleri, yasaları insanlar arasından seçilmiş olan elçiye iletmektedir.¹⁶² Onlar yargılama meydanında da saf olarak duracaklardır ve izin verilmedikçe konuşmayacaklardır.¹⁶³

¹⁵⁴ Fussilet 41/12.

¹⁵⁵ Âlu İmrân 3/83.

¹⁵⁶ “*Şüphesiz yerde ve gökte Allah'a hiçbir şey gizli kalmaz*” (Âlu İmrân 3/5) ayeti varlık alanındaki oluşların ona gizli kalmamasını değil, yönetilenlerin ve yönetim erkinde yer alanların fiillerinin ona gizli kalmayacağını açıklamaktadır. Krş. İbrâhîm 14/38; Neml 27/75 vd.

¹⁵⁷ el-Hacc 22/70.

¹⁵⁸ Melek inancı kelim kitaplarında genel olarak elçilikle ilişkili kabul edilmiş ve nübüvvet konusunda anlatılmıştır. Bununla birlikte Suyûti melek konusu incelediği bir eser yazmıştır. Bkz. Celâluddîn Suyûti, *el-Habâik'u fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûni Zağlûl, (Beyrut: Dâtu'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985).

¹⁵⁹ es-Secde 32/4; es-Saffât 37/5; ed-Duhân 44/7 vd.

¹⁶⁰ es-Saffât 37/164-166.

¹⁶¹ ez-Zâriyât 51//4; en-Nâziât 79/5.

¹⁶² el-Bakara 2/97; eş-Şuarâ 26/194 vd.

¹⁶³ es-Sebe 78/38; el-Fecr 89/22.

Bir dinin inşası açısından yasaların oluşturulması, otoriteye bağluların yönetimi açısından gereklidir. Bu yasalar *kitâb* olarak adlandırılmaktadır ki yasanın kitap olarak isimlendirilmesi yazılmasından ötürüdür. Bu durumda yazmak; yasa koymaktır. Bunun içindir insanlar için belirlenen yükümlülükler “size yazıldı”/ *kutibe aleykum* şeklinde ifade edilmektedir.¹⁶⁴ Yasa hakkında bilgisiz olanlar yani toplumda geçerli dinsel yasaları bilmeyenler *ümî* olarak adlandırılmıştır. Bunun için Muhammed (a.s.) önceki dinsel yasaları bilmediğinden *ümî* bir elçi olarak isimlendirilmiştir.¹⁶⁵ Bir şeyin yazılmış olması ona uyulmasını gerektirdiğinden, Allah’ın kendi değişmez fiilleri de onun kendisine yazması olarak açıklanmıştır.¹⁶⁶ Bu ifade biçimi aslında yazmanın bir özelliği veya eylemi bir şeyin doğasına/kendisine yerleştirmek şeklindeki anlamında ortaya çıkmaktadır. Nitekim şeytanın özelliği de insanları saptırmak ve onları ateşe götürmek olduğundan, onun bu özelliği onun üzerine yazılmış şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶⁷ Yasalar üst bir yetkeden ortaya çıktığından yasaların yönetilenlere iletilmesi *inzâl* veya *tenzîl* olarak adlandırılmaktadır.¹⁶⁸ Bu yasalar belirli bir nesneye yazılarak yönetilenlere iletildiğinde yasaların içerisinde olduğu nesnelere *sahife* (ç. *suhûf*) denilmektedir.¹⁶⁹ Musa’nın (a.s.) ise kendisine bildirilen yasaları levhalara yazdığı Kur’an tarafından aktarılmaktadır.¹⁷⁰

Yasaların elçilere bildirildiği gece “ölçü gecesi/ *leyletu’l-kadr*” olarak adlandırılmaktadır ki bu adlandırma asıl olarak beşeri düzlemle ilişkilidir. İlâhi düzlemde gece ve gündüz gerçekleşmemektedir. Çünkü gece ve gündüzün oluşumu dünyanın güneş etrafından dönüşüyle ilişkilidir ve bu da insanın bulunduğu konumda ortaya çıkmaktadır. Allah’ın yasalarını gece insana melekleriyle göndermesi, olgusal olarak tahta oturan kralın tahta oturmasından/ *culûs* sonra yasalarını oluşturması ve hazineden arşa oturma onuruna insana ihsanda ve inamda bulunulmasını anlatmaktadır. Yasaların insanlara bir gecede indirildiğine ait anlatımlar olduğu gibi, bir ay içerisinde indirildiğine ilişkin anlatımlar da yer almaktadır ki bu ay da Ramazan ayıdır.¹⁷¹

¹⁶⁴ el-Bakara 2/178, 180, 183, 216, 246.

¹⁶⁵ Ümmî sözcüğünün anlamı ve özellikle de Muhammed’in (a.s.) ümmî olarak nitelenmesi konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Ancak Kur’an’da Tevrat’ı yani yasayı bilmeyenler ümmî olarak nitelenmiş (el-Bakara 2/78), Medine’de elçi ile tartışanlar kendilerine kitap verilenler/ *ehlu’l-kitâb* ve ümmîler/ *ümîyyîn* belirlenmiş, (Âlu İmrân 3/20), elçi daha önceki bir yasaya tabi olmayanlar arasında çıkarılmış (Cuma 62/2) ve elçinin kendisi de önceki yasaları bilmediğinden ümmî (el-A’râf 7/157-158) olarak nitelenmiştir. İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, (Dâr’u İbn Affân, 1997), 2/110-111.

¹⁶⁶ el-Enâm 6/12.

¹⁶⁷ Bkz. el-Hacc 22/4.

¹⁶⁸ Bkz. el-Bakara 2/231; Âlu İmrân 3/3, 7; en-Nisâ 4/140 vd.

¹⁶⁹ Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36; el-Ala 87/18 vd.

¹⁷⁰ El-el-A’râf 7/145, 150, 154.

¹⁷¹ el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/3; el-Kadr 97/1, 2, 3.

Yasaların bazı genel özelliklerinin olması gerekir. Yasaların girişinde yasaları yazanlara özgü bazı işaretler konulur ki bu işaretler mushafta yani yasaların yazılı olduğu nesnede yasaların başlangıç harfleri olarak yer almaktadır. Müslüman geleneğinde bu harfler kesik harfler/*el-hurûf el-mukatta'* olarak adlandırılmaktadır ki bu kesik harflerin anlamlarına ait çok sayıda teori bulunmaktadır.¹⁷² Halbuki bu harflerin başlangıç olarak kullanıldığı surelerde bu harflerin hemen ardından kitâp yani yasa hakkında açıklamalar mevcuttur.¹⁷³ Bu durum Kur'an'ın Arap harflerinden oluştuğu şeklindeki bir anlayışı zorunlu olarak gerektirmemektedir. Çünkü bu harflerin çeşitli surelerde farklılaşması söz konusudur. Surelerin başında yer alan kesik harflerin, yasaların yazdırıldığı görevlilerin simgeleri olması muhtemeldir. Çünkü krallar yasa yazmazlar ve yazdırırlardı. Beşeri düzlemde yasa yazdırma geleneğinde usul bu olduğundan, ilahî yasaların girişinde de bu harflerin yer aldığı söylenebilir. Yasaların yazıldıkları nesneler *sahife* (ç. *suhuf*) olarak isimlendirilmektedir ve Allah'ın gönderdiği elçilerin içerisinde değerli yasaların olduğu temiz sayfeleri okudukları belirtilmektedir.¹⁷⁴ Bazı yasaların önceki sahilelerde de var olduğunun belirtilmesi, bu yasaların her dönemde ihtiyaç duyulan genel yasalar olduğuna vurgu yapmak içindir.¹⁷⁵

Yasaların “her şeyi içeren”, “hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı”, “her türlü meselin getirildiği”¹⁷⁶ özelliklerine sahip olması gerekir. Çünkü yasaların eksik bırakılması yasanın sahibinin yönetsel eksikliğine işaret ettiği gibi yasanın bütüncüllüğünü ve bununla bağıntılı olarak uygulanabilirliğini de ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda insan yaşamını devam ettirebilmesi için başka yasalara da ihtiyaç duyacaktır. Allah'ın kendi yasasını nitelendirirken dediği “her şey” ifadesi, bir konuyla ilgili olan her varlığı ifade ettiği gibi, çoğu kere de “her şey” ifadesi mübalağa olarak kullanılmaktadır. Sözelimi “*Ben, onları yöneten, kendisine her şeyden verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm*”¹⁷⁷ ayetinde yönetici konumundaki kadına her şeyin verilmiş olması, onun bu konumda olması için gereksinim duyduğu her şeyin ona verilmiş olması anlamında olup; var olan her şeyin ona verilmesi anlamında değildir. Yasalar nitelemesinde de yer alan “her şey” ifadesi yasaların alanına giren her şey anlamındadır. Nitekim Tevrat da Allah'tan insana gönderilen bir yasa

¹⁷² Kesik harfler hakkındaki anlayışlar için bkz. Rağib İsfahânî, *Tefsîr*, Thk. Muhammed Abdulazîz Basyûnî, (Tanta: Câmiat'u Tanta, 1999), 1/71-76; Hakîm el-Cüsemî, *et-Tehzîb'u fi't-Tefsîr*, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, (Kâhire: Dâru'l-Kutub'l-Mısırî, 2018), 1/220-222.

¹⁷³ Bu şekildeki görüş İbn Abbâs'a nispet edilmektedir. Bkz. İsfahânî, *Tefsîr*, 1/70.

¹⁷⁴ Bkz. el-Beyyine 98/3-4; Diğer kullanımlar için bkz. Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36; Abese 80/13 vd.

¹⁷⁵ Tâhâ 20/133; el-A'lâ 87/18.

¹⁷⁶ el-İsrâ 17/89; el-Kehf 18/54; er-Rûm 30/58 vd.

¹⁷⁷ en-Neml 27/23; Nitekim Süleyman kendi otoritesi nitelerken “*kendisine her şeyin verildiğini*” söylemektedir. Bkz. en-Neml 27/16. Yönetici kadının “büyük bir tahtı olan” şeklinde nitelenmesi, onun tahtının niceliksel büyüklüğüne değil, onun yönetiminin niteliksel büyüklüğüne atıfta bulunmaktadır.

olduğundan, onda da her şeyin açıklanmış olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁸ Ancak belirli dönemlerdeki alimler Kur'an'ın her şeyi içerdiğini ve hatta ilmin bütün fenlerini içerdiğini iddia etmektedirler.¹⁷⁹

Yasaların gerektirdiği eylemlerin “göç yetirilebilirliği” insan tarafından uygulanması açısından gereklidir. Yasalara insanın güç yetirebilmesi açısından değil de Allah inancı açısından bakanlar, Allah'ın insana güç yetiremediği bir şeyle mükellef kılmasının caiz olduğu kanaatine varmışlardır.¹⁸⁰ Bu kanaat asıl olarak onların dilediğini yapan Allah inançlarından ortaya çıkmış olmasına rağmen, vahyi de bu şekilde yorumlamışlardır. Olguda uygulanabilir olmayan hiçbir yasa insan tarafından benimsenmez. İnsan tarafından benimsenmeyen nitelikteki bir yasanın da insana gönderilmesi anlamsızdır. İnsan gerçekleştirilebilir yasalardan sorumlu olduğundan, onun iyi olarak kazandıkları kendi yararına ve kötü olarak da kazandıkları kendi zararına. Bu ilke Kur'an'da “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararına”¹⁸¹ şeklinde yer almaktadır. Bununla birlikte bir kimseyi gücünün yetmediği bir şey ile mükellef kılmak zulümdür ki Allah kimseye zulmetmez.¹⁸²

Tanrı tarafından belirlenen yasa/kitâb insanlar arasından seçilen birisine indirilmekte ve bununla insan için *şeriat* ve *minhâc* oluşturulmaktadır. Şeriat sözcüğünün Arap dilindeki asıl anlamları incelendiğinde şu anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Bir kimse suyu aldığı, onu içmek için ağzına koyması anlamına gelir. Nitekim deniz kıyısında veya denizin içerisinde hayvanların su içmesi için oluşturulan mekanlara *eş-şirâ* veya *el-meşrea* denilmektedir. *Hâzihî şir'at'u zâke* denildiğinde bir şeyin benzeri olmak kastedilmektedir. Bir evi nitelemek için *şâri'* (ç. *şevâri'*) denildiğinde herkesin gelip geçtiği bir yol üzerindeki ev kastedilir. Yaya bağlı olan ipe *şirâ'* denilmektedir. Geminin *şirâ'* denildiğinde yelkeni kastedilir ki odunların üzerine gerilmiş geniş bir bezdir ve rüzgar ona doğru estiğinde gemi hareket etmektedir.¹⁸³ Sözcükler ilk anlamlarını somut nesnelerde yani olguda kazanırlar ve soyut

¹⁷⁸ el-A'râf 7/145.

¹⁷⁹ Rağıb İsfahânî, Kur'an'ın ilmin bütün fenlerini içerdiğini söylemektedir ancak onun kast ettiği ilmin fenleri belağat, eser ilmi, umum ve husus vs. dile ait ilimlerdir. Bkz. Rağıb İsfahânî, *el-l'tikâdât*, thk. Şimrân el-İclî, Beyrut: Dâru'l-Eşref, 1988, 177.

¹⁸⁰ Eşari kelamında Allah'ın insana güç yetiremediği bir şeyi teklif etmesi yani güç yetirilemeyen teklif/et-teklîf'u mâ lâ yutâk caizdir. Bkz. Ebu'l Meali Abdu'l Melik el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâtiu'l-Edille fi Usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Alî Abdulmunim Abdulhamîd, (Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1950), 226-228.

¹⁸¹ el-Bakara 2/286; krş. en-En'am 6/152; el-A'râf 7/42 vd.

¹⁸² Bu anlam “Biz hiçbir kimseye gücünün yettiğinden fazla yük yüklemeyiz. Katımızda hakkı söyleyen bir kitab vardır. Onlar zulme, haksızlığa uğratılmazlar” (Mü'minûn 23/62) ayetinde mevcuttur.

¹⁸³ Bu anlamlar için bkz. Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/252-255; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Dırrîd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Münîr Baalebekî, (Beyrut: Dâru'l-İlm'i Lilmelâyin, 1987), 2/727; İbn Fâris, *Mu'cem'u Mekayisi'l-Luğa*, 3/262; Cemâleddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sasr, 1414), 8/175-179; Muhammed b. Yakûb Fîrûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 732-733.

anlamları ise bu anlamlarla ilişkisinden ötürü sonradan kazanmaktadırlar. Şeriat sözcüğünün nesnelerle ilişkili anlamlarında herkes yani bütün için geçerli olgular kastedilmiştir. Her hayvan denizden aynı yerden su içmekte, herkes için geçerli olana benzer/*misl* denilmekte, geminin bütünü hareket ettirdiğinden yelken için kullanılmakta, okun bir bütün olarak gönderilmesini sağladığından yaya gerilen ipe bu sözcük kullanılmaktadır. Dindeki şeriata bu ismin kullanılması ise dinin her birey için genel geçer ilke ve kuralları belirlemiş olmasındandır.¹⁸⁴ Kur'an'da şeriat sözcüğüyle birlikte kullanılan *minhâc* ise açık yol anlamındadır.¹⁸⁵

Kur'an'da “dinden bir şeriat koymak/*şerea lekım mine’-d-dîn*” ifadesi, din olarak belirlenen hükümlere atıfta bulunmaktadır.¹⁸⁶ Ancak bununla birlikte şeriatın çeşitli topluluklar için farklılaşmasına da atıflar mevcuttur. Sözelimi “...*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı...*”¹⁸⁷ ayetinde insanların farklı topluluklara ayrıldıkları ifade edilmektedir ki burada kastedilen farklı gelenek ve göreneklere yani töreye sahip topluluklar olmalarının imkanındır. Bu ayetin yorumunda Taberî, Katade’nin görüşünü nakletmekte; şeriat ve minhâc’tan kastın adetler ve yollar olduğunu, Tevrat’ın bir şeriat, İncil’in bir şeriat ve Kur’an’ın da bir şeriat olduğunu, Allah’ın onlarda dilediğini haram ve dilediğini de helal kıldığını, bunu yaparken de amacının ona itaat eden veya isyan edeni bilmek olduğunu ve buna karşın dinin tek olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁸ Bu durumda bu ilke dinin yapısı dikkate alınarak “tek din, farklı şeriatlar”¹⁸⁹ olarak ifade edildiği gibi, şeriatların zamansal değişimi dikkate alınarak da “sabit din, dinamik şeriat”¹⁹⁰ olarak da isimlendirilmektedir. Ancak bu farklılık veya dinamikliğin dinlerin gönderildiği elçilerin vefatından sonraki süreci kapsayıp kapsamadığı veya şeriatın kaynağının insan veya Tanrı olduğu olgusunu açıklamayı amaçlamamaktadır.

Şeriatlar, asıl olarak insan tarafından belirlenen yaşama dair ilke ve kurallardır ki kaynağı insandır. Vahiyler şeriat koymak yerine insan tarafından belirlenen kurallara uymayı emretmektedir. Bu yargıyı iki farklı gelenekteki iki uygulama ile açıklamak

¹⁸⁴ Bazı Arap sözlük yazarları dindeki şeriata bu ismin verilmesini farklı gerekçeler indirgemektedirler. Halil b. Ahmed, Allah’ın din işinde kulları için belirlemeleri, namaz, oruç, hac vb. şeylere sarılmalarını emrettiği şeylerdir” demektedir. Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, 1/253; Bkz. İbn Fâris, dindeki *şirat* veya *şeriat* sözcüğün su içilen yer anlamından aldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Fâris, *Mu’cem’u Mekayisi’l-Luğa*, 3/262; Şeriat; Allah’ın din ile ilgili koyduğu namaz, oruç, hac, zekat ve diğer iyi fiiller gibi tekrar eden eylemler olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhkem’u ve’l-Muhîtu’l-A’zam’i*, thk. Abdulhamid el-Handevî, (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), 1/370; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 8/176.

¹⁸⁵ Bkz. Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, 3/392.

¹⁸⁶ eş-Şurâ 42/13, 21.

¹⁸⁷ el-Mâide 5/48.

¹⁸⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10/385.

¹⁸⁹ Taberî, *age*, 10/385.

¹⁹⁰ Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, 36.

istiyorum. Yahudiliğin belki de en temel ilkesi, “cumartesi dinlenmesi”dir ki haftanın bir günü olarak yedinci günün sebt olarak isimlendirilmesi, asıl olarak Allah’ın varlığı altı günde yarattıktan sonra yedinci günde dinlenmesi inancına dayanmaktadır. İsfahânî, sebtin asıl anlamının bir şeyi kesmek olduğunu, yolculuğu kesmek, saçını kesmek, burnunu kesmek gibi kullanımların olduğunu ve bu güne sebt denemesinin nedenin de Allah’ın yaratmaya ilk gün olan Pazar günü başlaması ve altıncı gün olan Cuma günü bitirmesi olduğunu belirtmektedir.¹⁹¹ Tevrat’ta yer ve göğün bütün öğeleriyle yaratılışının altı günde tamamlandığı yedinci güne gelindiğinde dinlendiği, yedinci günü kutsadığı ve onu kutsal bir gün olarak belirlediği açıklanmıştır.¹⁹² Sina Dağı’nda Tanrı tarafından Musa’ya verilen on emirden biri de Cumartesi günü çalışmamaktır.¹⁹³ Yahudilik şeriatının temel uygulamalarından olan Cumartesi yasağına ait Kur’an’ın anlatımlarında bu inancın dayandığı evrenin altı günde yaratıldığı inancı doğrulanmakta; ancak Allah’ın yedinci gün dinlendiği inancı yadsınmaktadır.¹⁹⁴ Hatta bu anlatımların temel amacının Allah’ın gökleri ve yarattıktan sonra yedinci günü dinlenmediği şeklinde kendisiyle ilgili bir inançta odaklaştığı da söylenebilir. Çünkü bu anlatım temel vurgusu onun yorulmadığı ve bununla bağıntılı olarak dinlenmediğidir.

Yahudilikte Allah’ın gökleri ve yeri altı günde yaratması ve yedinci günü dinlenmesi ile ilgili olarak Kur’an anlatımlarının diğer bir odak noktası cumartesi yasağını ihlal edenlerle ilişkilidir. Gerçekte cumartesi yasağına ilişkin insanın veya genel olarak varlığın doğasına ilişkin bir gereklilik söz konusu değildir. Nitekim İslam dini söz konusu olduğunda cumartesi yasağı söz konusu değildir ve önceki şeriatlarda var olan bu yasağın nesh edildiğine ilişkin bir anlatım da mevcut değildir. İslam’da alışverişin yasaklandığı tek vakit, Cuma günü salat vaktidir.¹⁹⁵ Yahudilikte Cumartesi çalışmama ilkesini ihlal edenlerin Kur’an’da eleştirilmesi ve onların aşağılık maymunlara benzetilmesi,¹⁹⁶ bu yasayı ihlalin büyük bir suç olduğunu nitelemektedir.

¹⁹¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfresât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru’l-Kalem h. 1412), 392.

¹⁹² Yaratılış 2:1-5; Mısır’dan Çıkış 16:20-26.

¹⁹³ Mısır’dan Çıkış 20:1-17; Yasanın Tekrarı 5:1-21.

¹⁹⁴ el-A’râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7 vd.

¹⁹⁵ el-Cuma 62/9.

¹⁹⁶ el-Bakara 2/65; el-A’râf 7/166; Kur’an’ın İsrailoğullarınan cumartesi yasağını ihlal edenler hakkında onların maymunlara gibi oldukları yani davranış olarak onlara benzetilmesini bazı müfessirler onların maymuna mesh edilmesi şeklinde anlamaktadırlar. (Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 2/168-172; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te’vilât’u Ehli’s-Sunne*, thk. Meedî Baslûm, (Beyrut: Dâru’l-Kurubi’l-İlmiyye, 2005), 1/488; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut: Dâr’u l-İhyâi’t-Turâsi’l-Arabi, 1420), 3/341-342; Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nûket’u ve’l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdî’l-Maksûd b. Abdî’r-Rahîm, (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, trs.), 1/135; Bu anlayış Kur’an’ın genel anlatımlarına ve bu olayla ilgili özel anlatımlarına uygun değildir. Ancak müfessirler bu şekildeki yorumlarından bu yasağı ihlalin önemli bir suç olduğunu kanaatlerini yansıtmaktadır.

Şeriatların topluluklara göre değişim göstermesine ilişkin diğer bir örnek, Araplarda ayların sayısının on iki olması ve bunlardan dördünün de haram ay olmasıdır ki bu düzenleme “*Şüphesiz Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram aylardır. İşte bu, Allah’ın dosdoğru dinidir. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin. Fakat Allah’a ortak koşanlar sizinle nasıl topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir*”¹⁹⁷ ayetinde açıklanmış ve ayların on iki olması ve dördünün de haram aylar olması din olarak tanımlanmıştır. Ancak burada temel problem, ayların on iki olması ve bunlardan dördünün haram aylar olması, Arap toplumuna ait bir düzenleme olmasıdır. Bu ayette söz konusu düzenlemenin köklülüğüne atıfta bulunulması için “*Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısı*” nitelemesi yer almaktadır. Ayların sayısının on iki olması ve bunların dördünün de haram aylar olmasının, ayların belirlenmesinde ölçüt alınan ayın hareketlerinde belirgin bir işareti mevcut değildir. Ayın hareketlerine bakarak ancak ayların başlangıç ve bitişini belirlemek mümkündür.

Arapların haram aylar yasası, bütün kabileler tarafından belirlenmiş ve uyaşılmış bilinen aylardan oluşmaktadır. Bu nedenle hac mensekleri de bu aylarda yerine getirilmektedir.¹⁹⁸ Bu aylarda savaşmak ancak belirli şartlarda mümkün olmaktadır ki o da düşmanların saldırısıdır.¹⁹⁹ Ancak Araplarda var olan bu şeriatın doğal gerekliliği mevcut değildir. Diğer bir deyişle bu aylarla ilgili hükümler ayların kendi doğasından kaynaklanmamaktadır ve bir toplumdaki bütün fertlerin uyaşmasıyla geçerlilik kazanmaktadır. Toplumsal uzlaşmaya aykırı olarak takvimle oynayanlar,²⁰⁰ küfürde aşırı gitmişlerdir. Bu aylarda savaşmak haram olmasına rağmen, Muhammed’in (a.s.) vefatından sonara halifeler muhaliflerle fıcar savaşları yapmışlar ve bu yasayı ihlal etmekle sonrakiler tarafından suçlanmamışlardır. Bu yasanın ihlalinin çokluğu karşısında da “haram aylar” anlayışı yerine “üç aylar” anlayışı gelişmiş, bu ayların faziletine ilişkin rivayetler üretilmiş ve bu ayların başlangıç, orta ve sonlarına kutsal geceler serpiştirilerek bu ayların fazileti pekiştirilmiştir.

Dinin öğelerinden son öge insanın fiillerinden ötürü yargılanması evresidir ki bu güne de “din günü” denilmektedir. Bu isim doğrudan Kur’an’da yer almaktadır ki Allah “*din gününün meliki*” olarak isimlendirilmektedir.²⁰¹ Başka bir bağlamda ise dinin gerçekleşmesi/inne’d-dîne levâkı’ ile insanların fiillerinden ötürü yargılanmaları din olarak ifade edilmektedir.²⁰² Buna ek olarak da insanın

¹⁹⁷ et-Tevbe 9/36.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/97.

¹⁹⁹ et-Tevbe 9/2-5.

²⁰⁰ et-Tevbe 9/37.

²⁰¹ el-Fâtiha 1/4.

²⁰² ez-Zâriyât 51/6.

yargılanması anlamında din sözcüğü “gerçekten biz öldükten ve kemik olduktan sonra mı yargılanacağız”²⁰³ ayetinde yargılanmak anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanımlar insanın fiillerinden ötürü yargılanmasının ve cezalandırılmasının dinin alanında olduğuna işaret etmektedir. İnsanların yargılandığı güne “din günü” denilmesi, yönetilenlerin dine uygun olan ve olmayan fiillerinden ötürü yargılanmaları anlamındadır. Bu ifade her ne kadar mevcut Mushaflarda din gününün sahibi/*mâlik* olarak yer alsa da şaz kıraatlerde din gününün kralı/*melik* şeklinde okunuşu da mevcuttur.²⁰⁴ Din gününün *mâlik* ifadesi o günde hiçbir otoritenin olmadığına gönderme yapsa da, “din gününün kralı” da aynı anlama atıfta bulunmaktadır.

Abdulcebâr, Allah’ın din gününün kralı olmasını, Allah’ın ona güç yetirmesi olarak anlamaktadır. O şöyle demektedir. “Çünkü bizden bir kimse evinin mâlikidir denildiğinde, onun orada antlaşma ve fiiller yapmak suretiyle tasarrufta bulunmaya güç yetirdiği anlaşılmaktadır. Bu kullanımda ev zikredilmekte, oradaki fiiller kastedilmektedir. Burada sözün doğru olması için hazf edilen şey açıkça belirtilse bu durumda anlayış o evinin satışı, hibe edilmesi ve imar edilesinde yetkilidir anlaşılır. Ancak burada şunu açıkça belirtmek gerekir ki *mâlik* demek bir şeye güç yetirmek demektir. Bu durumda o evinde tasarrufta bulunmaktan engellenmemiş demektir. Başkasının evinde tasarrufta bulunmaktan engellenmiş olduğundan bizden bir kimse için o başkasının evinde *mâlik* denilmez”²⁰⁵ Ancak bu ayet ister *mâlik* ve isterse *melik* olarak okunsun burada kastedilenin din gününde onun mutlak otoritesinin olduğu, yargılamanın onun dinine göre gerçekleştiği, mutlak olarak yargılamanın onun tarafından yapılacağıdır. Bu anlama “O gün onlar ortaya çıkarlar. Onların hiçbir şeyi Allah’a gizli kalmaz. Bugün egemenlik/mülk kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah’ındır”²⁰⁶ ayeti de delalet etmektedir. Ancak dünyada insana otorite/mülk verilmiştir. Bu nitelemelerin asıl amacı insanın ahirette otoritesinin olmayacağı ve Allah’ın mutlak tek otorite olacağının vurgulanmasıdır. Buna ek olarak *melik* sözcüğü Allah hakkında Kur’an’da kullanılmaktadır.²⁰⁷

c. Otoriteye Bağlılık İfade Eden Söz ve Fiiller

Otoritenin inşa edilmesi ve insana bildirilmesinden sonra otoriteye bağlılığı açıklanmasına iman denilmektedir ve otoriteye boyun eğenler ona karşı bu güvenini açıklamaktadırlar. İman; sözcük olarak korkunun zıddı olan güven anlamındadır. Bu

²⁰³ es-Saffât 37/53; Cahiliye Arapları ölümle birlikte toprak ve kemik olduklarına inanmakta, dirilişi inkar ettikleri gibi sorgulanmayı da inkar etmektedirler. Bu anlatımlar için bkz. el-İsrâ 17/49, 78; el-Müminûn 23/35 vd.

²⁰⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/148; Bu ayetteki ibareyi *melik* olarak okuyanlar bu okunuş daha çok övülen bir okunuş olduğunu, bir yücelte ile birlikte büyük küçük her şey üzerinde egemenlik kurmayı içerdiğini söylemişlerdir. Bkz. Çuşemî, *et-Tehzib*, 1/202.

²⁰⁵ Abdulcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhid’i ve’l-Adl*, (Kâhire: 1962), 5/207.

²⁰⁶ el-Mü’min 40/16; Krş. el-En’âm 6/73; el-Hacc 22/56 vd.

²⁰⁷ Örneğin bkz. Tâhâ 20/114; el-Mü’minûn 23/116.

anlamda da Kur'an'da yer almaktadır.²⁰⁸ Bu kullanımlarda korku hali can güvenliğinin olmamasını ifade ederken, güvenlik hali insanın can güvenliği içerisinde yaşamasını ifade etmektedir. Rağıb İsfehânî, imanı “insanın güvende olması ve korkunun giderilmesi”²⁰⁹ olarak tanımlamaktadır. Ancak kelimcilerin iman tanımları, doğrudan iman kavramını tanımlamak amacıyla değil, büyük günah işleyen/*mürtekibu'l-kebîre* bir kimsenin durumunu açıklamak amacıyla. Büyük günah işleyen bir kimsenin durumunun Muhammed'in (a.s.) ölümünden hemen sonra tartışılması ise bu konunun siyasi bir konu olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu tanımla birlikte siyasal otoriteye görevler ortaya çıkmaktadır. Bir kimsenin mümin olması, dini inşa edene karşı olan güvenini ifade etmektedir. Çünkü dini inşa edenin de *mümin* niteliği vardır ki bu da onun dini uyguladığı insanlara güven vermesi anlamına gelmektedir.²¹⁰

İmanın doğrulamak/*tasdik* olarak tanımlanması, gerçekte imanı bir hal olmaktan çıkarıp söze indirgemektir. Kelamcıların iman tanımlarında zihin, dil ve organların etkili olduğu görülmektedir. İmanın doğrulamak olarak tanımlanması, onu zihinsel bir olgu olarak tanımlamak anlamına gelmektedir. İmanın dil ile açıklanması/*ikrâr* onu toplumsal alanda ortaya çıkarmak ve imanla ilişkilendirilmiş toplumsal görevleri yerine getirmek içindir. İmanın organlarla ilişkilendirilmesi ise bir kimsenin imanının gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmesi anlamındadır. İmanı zihinsel alanla ilişkili bir eylem olarak kabul edenler imanı tasdik olarak tanımlamakta ve bunu delil olarak da “*Ey babamız! Biz yarışa girmiştik. Yûsuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık. Onu kurt yemiş. Her ne kadar doğru olsak da sen bize karşı güvensizsin*”²¹¹ ayetini sunmaktadırlar.²¹² Halbuki bu ayette babalarının onların sözlerini doğrulamaması değil; onlara karşı güvensizliği konu edinilmektedir. Çünkü Yahudilikte var olan ocağa adama geleneği, bir kimsenin hür kadından doğma ilk çocuğunu ocağa yani eve adaması ve onun da dinsel hizmetleri yürütmesi şeklinde biçimlenmiştir. Dinsel otorite olan babaları, büyük çocukları dinsel hizmetleri yerine getirecek yeterlilikte görmediğinden daha küçük yaştaki çocuğunu ocağa adamayı planlamaktadır. İşte kardeşlerinin Yusuf'a karşı düşmanlıkları buradan kaynaklanmaktadır.

Otoriteye bağlılığın imandan sonra ifadesi itaattir. İtaat; bir otoriteye gönüllü bağlılığı ifade etmektedir. İtaat sözcüğünün aslı *tav'* ki bu da bir otoriteye zorlama olmaksızın bağlanmayı ifade etmektedir. Bu nedenle bu sözcük Kur'an'da

²⁰⁸ en-Nisâ 4/83; Kureyş 106/4.

²⁰⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 90.

²¹⁰ el-Hasr 29/23.

²¹¹ Yûsuf 12/17.

²¹² Eşarî, imanın tasdik anlamında olduğunu, buna da Kur'an'ın kendisiyle inzal olduğu dilin ehlinin icma ettiğini belirtmektedir. Bkz. Ebu'l Hasen Ali b. İsmail el-Eşarî, *Kitâbu'l-Luma' fi Redd'i Ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, (Kahire: Matbaat'u Mısır, 1955), 123; İmanın tanımında Kur'an'a atıfta bulunması, dil ile ikrarı ve organlarla ameli imandan bir parça olarak görenleri reddetmek için olduğu söylenebilir.

zorlama/*kerh* sözcüğünün zıddı olarak yer almaktadır. Bununla bağıntılı olarak gökteki ve yerdeki herkesin istekli olarak veya zorunlu olarak Allah'ın otoritesine boyun eğmesi, gönüllü olarak veya zorunlu olarak infak etme²¹³ anlamlarında kullanılmaktadır. Bir olgu ve olay karşısında gönüllülük, herhangi zorlayıcı bir dış etken olmaksızın kabullenmeyi ifade ederken, zorunluluk ise dış etkenin zorlamasıyla kabullenmektir. İtaat sözcüğü Kur'an'da Allah, elçisi ve yetkilendirilmiş kişiler/*ulu'l-emr* olarak yer almaktadır. Allah'a itaat onun dinine gönüllü olarak bağlanmayı ifade ederken, elçiye itaat de onun görevlendirmesiyle eylem yaptığı Allah'ın dinine gönüllü bağlanmayı ifade etmektedir.²¹⁴ “*Dinde zorlama yoktur*”²¹⁵ ilkesi gerçekte bu dine itaatın gönüllülük ilkesine bağlı olarak gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Otoriteye bağlılığın eylem düzeyindeki üçüncü olarak ifadesi *ittiba'* veya *teb'*dir. Belki de iman ve itaat zihinsel düzeyde dine bağlılığı ifade ederken, *ittiba'* eylemsel düzeyde genel bağlılığı ifade etmektedir. İttiba', bir kimsenin izinden gitmek anlamına gelmektedir ki bu bazen bedensel olarak peşinden gitmeyi ve bazen de örnek almayı ifade etmektedir.²¹⁶ *İttiba'* sözcüğünün bir kimsenin peşinden girmek anlamını, Arapların *tebi'i* sözcüğünü annesini izleyen yavru hayvan ve *mütbi'* sözcüğünün de yavrusu tarafından izlenen hayvan anlamında kullanmaları desteklemektedir.²¹⁷ Buna bağlı olarak *ittiba'* sözcüğünün bir kimseyi veya nesneyi izleyerek davranış oluşturmak anlamında olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle de Allah'a itaat emredilirken, vahye veya elçiye *ittiba'* mümkün olmaktadır.

Bir dine bağlılığı ifade eden ritüeller günlük, yıllık ve ömürlük olarak biçimlenmiştir. Salat günlük, zekat yıllık ve hac ada ömürlük olarak bağlılığı ifade etmektedir. Zekat ise dinin sahibinin yönettiği insanlara karşı ihsanına ve cezalandırmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dini kabullenme ve bağlılığı ifade eden bir fiil olarak salat; insanın atıfları kabullenilmiş biçimsel hareketlerle belirli zamanlarda otoriteye bağlılığı ifade eden eylemler bütünüdür. Bu eylemler otoritenin huzuruna çıkmadan önce ve otoritenin huzurunda yapılmaktadır. Salat öncesinde yapılan eylemler *şart* olarak isimlendirilmektedir ki şartlar bir eylem için gerekli olan ancak eylemin gerçekleşmesini gerektirmeyen şeylerdir. Salatin şartları temizlik, avretin örtülmesi, otorite tarafından belirlenmiş kibleye yönelmek, vaktin

²¹³ Âlu İmrân 3/83; et-Tevbe 9/53; er-Ra'd 13/15; el-Fussilet 41/11.

²¹⁴ Ehl-i Sünnet genel olarak buradaki *ulu'l-emr* kavramını siyasal otorite olarak yorumlamaktadır. Çünkü bu anlayış açısından krallar Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir ve onlara biat etmek gerekir. Onlara itaat etmeyen veya itaatın dışında çıkan, cahiliye ölümü üzere ölmüştür. Bu anlayış için bkz. Seâlibî, *Âdâbu'l-Mulûk*, 25-27.

²¹⁵ el-Bakara 2/256.

²¹⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 162.

²¹⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 163.

girmesi, insanın zihinsel yönelimi olarak niyet şeklindedir. Bütün bunlar da gerçekte ilk olarak beşeri düzlemde kral ile görüşme öncesinde yapılan eylemlerdir.²¹⁸

Salatın başlaması ile otoritenin huzurundaki eylemler ortaya çıkmaktadır. Salat başkasına yapıldığından salatta yapılan fiillerin başkalarına dönük atıfları söz konusu olmaktadır. Ancak salatın insanın kendisine dönük bir eylem olarak düşünülmesi durumunda insanın Allah dışında kendi düzleminde kutsallaştırılan varlıkların huzurunda saygı eylemlerini yapmayıp sadece Allah'ın huzurunda bu eylemleri yapması ve böylece insanın kişiliğinin gelişmesine katkıda bulunacak şekilde yorumlanabilirdi. Ancak bu amacın gerçekleşmesi saygı ifade eden bu eylemlerin başka varlıklara -ki bu varlıklar bazen insan ve bazen de kutsallaştırılan çeşitli varlıklar olmaktadır- yapılmasından sonra Allah'a yapılmıştır. Yani salatta yapılan bu eylemler atıflarını Allah'a yapılmadan önce diğer varlıklara yapılmasında kazanmışlardı. Otoritenin huzuruna girilmesiyle otoriteyi büyülemek, otoritenin gönderdiği yasaları bildiğini ima eden sözleri okumak, eğilmek, secdeye kapanmak ve oturmaktır. Şâşi, insanların kralların karşısında onlara saygı gösterdiklerini, bedenlerini durdurmak için ellerini ellerinin üstüne koyduklarını, kendilerine ihsanda bulunan krallar için dil ile övgü ifadelerini kullandıklarını, insanın en değerli organı olan yüzünü yere sürmekle onlara saygı gösterdiğini belirtmektedir.²¹⁹

Otoritenin huzurunda otoritenin büyülenmesi yani *tekbîr*, bir şeyin her varlıktan büyük olduğunun ilan edilmesidir. Arapçada büyüklük ifade eden diğer sözcüklerin değil de *kibr* sözcüğünün kullanılması, bu sözcüğün kapsayıcılığından kaynaklanmaktadır. Allah'ın *aliy* ismi, bir şeyin diğer bir şeye bitişik olmaksızın yukarıda olmasını ifade eden bir isimdir.²²⁰ Bununla birlikte *azîm* bir şeyin büyüklüğüne atıfta bulunmaktadır.²²¹ Ancak bu her iki isim de *kebîr* ismi ile birlikte kullanılmaktadır.²²² Bununla birlikte gerek salatta ve gerekse salat dışında bir fiil olarak da Allah'ın büyülenmesi istenmektedir.²²³ İnsanın tanrısal sözleri salatında okuması, gerçekte bu sözlere bağlılığını ifade etmektedir. Ancak Kur'an'da salatta Kur'an okunmasını emreden bir ifade mevcut değildir. Ancak Fatiha suresinin her rekatta okunması genel kabul görmüştür ki bu sure Allah'ın bütün insanların Rabb'i oluşunu ve insanların fiillerinin karşılığının verileceği açıklamakta ve onun mutlak ilah olmasından ötürü ondan isteklerde bulunmaktadır. Ruku'; bir kimsenin baş ve

²¹⁸ Şâşi, şeriatlarda var olan bu temizliğin türünden bazı topluluklarda var olduğunu, insanlar diğer insanlarla görüşmeden önce temizlendikleri, reislerle tazim için bunları yaptıklarını, kendisiyle aynı seviyedeki insanlarla ise güzel bir birliktelik için yapıldığını, bir kimse bir reis ile görüşmek istediğinde su alarak etrafını temizlediği, sakalını yıkadığını ve böylece kendi renginin ışığını başkasına gösterdiği ve bu nedenle de bunun şeriatı vudu' olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Ebu Bekir Muhammed b. Ali b. İsmâil eş-Şâşi, *Mehâsinu's-Seria fi Furûi's-Şâfiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2007), 48.

²¹⁹ Şâşi, *Mehâsinu's-Seria*, 77.

²²⁰ Allah'ın *aliy* ismi için bkz. el-Bakara 2/255; el-Hacc 22/62; el-Mü'min 23/12;

²²¹ Azîm ismi için bkz. el-Bakara 2/255; Lukmân 30/30.

²²² el-Bakara 2/255; el-Hacc 22/62; el-Mü'min 23/12; el-Bakara 2/255; Lukmân 30/30.

²²³ el-Bakara 2/185; el-Müddessir 74/4; el-İsrâ 111 vd.

sırtının yere paralel olacak şekilde eğilmesi suretiyle başkasına saygısını ifade etmesidir. *Ruku'*; salat ile ilişkili olmaksızın da Kur'an'da yer almaktadır.²²⁴ Secde; insanın ellerini, ayaklarını ve alnını yere koyarak başkasını yüceltmesidir. En genel anlamda bir güce boyun eğmek de secde sözcüğüyle ifade edilmektedir. Secdenin ifade ettiği egemenliği ve yüceliği kabullenme atfı, eğilmek/*ruku'* fiilinden daha etkilidir. Bir tür olarak insan varlıkları çözümleyip ve onlar hakkında teoriler geliştirince kendilerinde bu özellik olamayan meleklerin ona secde etmesi bizzat Allah tarafından istenmiş ve onlar da İblis hariç hepsi secde etmişlerdir.²²⁵ Firavun'un sihirbazları, Musa'nın fiilindeki üstünlüğü görünce üstünlüğü kabul ettiklerini göstermek için secdeye kapanmışlardır.²²⁶ Üstün bir fiil karşısında secde etmemek fiili örtmektir ki İblis'in beşere secde etmemesi lafzen "cinlerden oldu" veya "kafirlerden oldu" şeklinde ifade edilmektedir ki bunun anlamı onun beşerin üstün özelliklerini örttüğüdür.²²⁷ Bir mekana girerken secde etmek, o mekanda geçerli dini yani otoriteyi kabul ederek oraya girmektir. Çeşitli tarihsel şehirlerde güvenlik açısından inşa edilen surlarda şehre girmek için kapılar konulmuştur. Bu kapılardan secde edilerek girilmesi, orada geçerli dinin yani otoritenin kabul edilmesi anlamına gelmektedir.²²⁸

Belirli mekanlara girerken uygulanacak kurallar ve saygı biçimleri insan tarafından belirlenmiştir. Dinin sahibi otoritelere karşı söylemde kullanılacak sözcükler de yine insanın uygulamalarında ortaya çıkmaktadır. Bu söz ve eylemler genel olarak yüceleştirilmiş ve kutsallaştırılmış yerler veya otoritelerle ilişkilidir. Kralların huzuruna girerken insanların eylem ve söylemleri de ve bunlara ilişkin atıflar da yine insan tarafından oluşturulmuştur. Kralın makamına girişe ait bir anlatım "*Ebeveynini arşa yükseltti ve onlar da ona secde ettiler*"²²⁹ şeklinde yer almaktadır ki bu da kralın makamına girildiğinde secde edilerek girilmesinin gerektiğidir. Kur'an burada olguyu olduğu gibi anlatmaktadır. Ancak müfessirler Allah'tan başka kimse için secdenin caiz olmayacağından hareketle buradaki secdenin ona saygı göstermek anlamında olduğunu söylemektedirler. Bu durumda secde ibadet secdesi ve saygınlık/şeref secdesi olarak sınıflandırılmaktadır.²³⁰ Halbuki secdenin biçimi ve atıfları beşerî düzlemde ve bu biçim ve anlam ile Allah'a dönük bir eylem olarak gerçekleştirilmektedir.

²²⁴ el-Mâide 5/55; el-Mürselât 77/48; el-el-Bakara 2/43, 125; el-Hac 22/77

²²⁵ el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-İsrâ 17/61 vd.

²²⁶ Tâhâ 20/70

²²⁷ Bu ifadelerin yer aldığı ayetler için bkz. el-Bakara 2/34; Kehf 18/50.

²²⁸ Allah Yahudilere köye veya şehre kapısında secde ederek girmelerini istemektedir. el-Bakara 2/58; en-Nisâ 4/154; el-A'râf 7/161 vd.

²²⁹ Yûsûf 12/100.

²³⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/267-270; Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye: Beyrut 2005), 6/289; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-Arabî, 1407), 2/508; Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: (Dâr'u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 18/511.

Salatta bu eylemlerden sonra oturma/*ka'de* ise bir kimsenin otoritenin huzurunda onun emirlerini dinlemek için hazır oluşunu ifade etmektedir. Her ne kadar salatta oturma ile ilişkili olarak Kur'an'da herhangi bir ayet olmasa da, insanın namaz dışında ve ardında Allah'ı zikretmesi emredilen ayakta, otururken ve yatarken konumlarından birisi olarak yer almaktadır.²³¹ Çünkü insanın en temel üç konumu vardır ki bunlar da ayakta durma, oturma ve yatmadır. Bu durumda bu anlatımların insanın her konumda Allah'ı zikretmesi şeklinde anlaşılması mümkündür. Salatın bütün bu öğelerinde bedenin duruşuyla birlikte baş, el ve ayakların biçimi de önemsenmiştir. Baş sürekli olarak dik durmakta, eller ayaktaiken bağlanmaktadır ki el bağlamak da itaati ifade etmektedir. Eğilme anında eller duruşun gerektirdiği biçimde dizlere, secde konumunda yere ve oturma konumunda da dizlere konulmaktadır.

İnsan salat eylemini kendi düzleminde biçim ve anlam olarak belirledikten sonra bu eylemleri Allah'a yapmak onun dinini benimsediği anlamına gelmektedir. Salat vakte bağlı bir eylemdir ve günlük olarak kılınmaktadır. Ancak Cuma günü öğlen vaktindeki salatta, alışverişin bırakılması ve toplu olarak/*cemaât* kılınması şartı vardır. Cuma gününün Araplarda ticaret ve eğlence günü olarak belirlenmiş olması, bu günün söz konusu işlevlerini vahyin inzal sürecinde de yerine getirdiği görülmektedir. Gerçekte cuma günü öğlen vaktinde kılınan salat, diğer salatlardan farklı olmayan öğlen salatıdır.²³² Cuma gününde gerçekleştirilen salatta, otoritenin ticaret üzerinde etkinliğinin ve ticaretin otoritenin koyduğu kurallara göre gerçekleştirilmesi gerektiği ima edilmektedir.

Zekat; sözlükte temizlemek anlamına gelmektedir²³³ ve terim olarak da bir otoritenin mali olarak desteklenmesidir. Bir dini kabul etmenin ritüel olarak salat ile birlikte mali olarak göstergesi zekat olduğundan, Kur'an'da genel olarak salat etmek ile birlikte yer almaktadır.²³⁴ Zekat; bir dini benimseyen bir kimsenin kendi ürettiği mallardan belirli bir kısmını dinin uygulayıcısına vermesidir.²³⁵ Bu durumda zekat ve Kur'an'da onunla aynı anlamda kullanılan sadaka infaktan farklıdır.²³⁶ Zekat bir yükümlülük olmasına kaşın, infak bir kimsenin gönüllülük temelinde gereksinimi olan insanlara mali desteğidir. Zekat bir otoriteye mali desteği ifade ettiğinden, halife Ebu Bekir döneminde zekat vermeyenlerle savaşılmış, zekatın bir dini ve onu

²³¹ Bu anlatımlar için bkz. Âlu İmrân 3/191; en-Nisâ 4/103.

²³² el-Cuma' 62/9-11.

²³³ Halil b. Ahmed, zekatın mal ile ilişkili olarak kullanılmasında asıl anlamının temizlemek olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ferâhîdî, *Kİtâbu'l-Ayn*, 5/394;

²³⁴ Bkz. el-Bakara 2/43, 83, 110, 177, 277 vd.

²³⁵ İsfahânî, zekatın asıl anlamının Allah'ın bereketinden ortaya çıkan arma olduğunu ve bunun dünyevi ve uhrevi olan için kullanıldığını belirtmekte, ekinde bereket ve artış ortaya çıktığında *zeka'z-zer'u* denildiğini söylemektedir. Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, 380.

²³⁶ “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka al ve onlara destek ol. Çünkü senin desteğin onlar için sükündür. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir” (et-Tevbe 9/103) ayetinde sadaka zekat ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

uygulayan otoriteyi benimsemeyi ifade eden bir mali yükümlülük olması nedeniyledir.²³⁷

Allah ve elçisinden antlaşma içerisinde olunan müşriklere bir uyarı ile başlayan tevbe suresinde, müşriklerin haram aylarda rahatça gezip dolaşmaları, antlaşmaya aykırı olarak inanların aleyhinde çalışmamaları ve bundan vaz geçmeleri, antlaşma şartlarına bağlı kalanlara karşı inananların da antlaşma şartlarına bağlı kalmaları, Müslümanların aleyhinde faaliyetlerde bulunanların ise haram aylar çıktıktan sonra bulundukları yerde öldürülmeleri, bu fiillerinden tevbe ederek salat eden ve zekat verenlerin serbest bırakılması emredilmektedir.²³⁸ Bu anlatımların devamında *“Fakat tövbe edip, namazı kılar ve zekâtı verilerse, artık onlar sizin dinde kardeşlerinizdir. Bilen bir kavme ayetleri işte böyle ayrı ayrı açıklarız”*²³⁹ ayetinde ise eylemlerinden pişmanlık duyarak salat edip ve zekat verenlerin dinde kardeş oldukları ifade edilmektedir. Bu anlatımlarda onların iman etmelerinden söz edilmemekte; ancak onların eylemlerinden pişmanlık duyduktan sonra salat etmeleri yani otorite boyun eğdiklerinin bedensel göstergelerini gerçekleştirmeleri ve zekat vermeleri yani otoriteye mali görevlerini yerine getirmeleri durumunda dinde kardeş oldukları ifade edilmiştir. Bu ise salatın ve zekatın bir dini kabul etmek anlamına geldiğine ve dinin kabul etmenin de bir bütün olarak dinin öğelerini kabul etmeyi ifade ettiğini göstermektedir.

Oruç; bir dinin sahibinin iradesine ve belirlemesine uygun olarak insanın yılın belirli vakitlerinde yeme ve içme gibi temel gereksinimleriyle birlikte cinsel ilişkiden kaçınma eylemdir. Oruç, yönetilenlerin emirlere uyma yeteneklerinin geliştirilmesi amacıyla ittika orucu, dinin sahibinin yönetilenlere dönük bir eylemine karşılık olarak şükür orucu ve işlenen bazı suçlara karşılık olarak keffaret orucu olmak üzere üçe ayrılmıştır. İlk olarak; Kur'an'da sayılı günlerde/*eyyâmu 'n-na'dûdât*²⁴⁰ tutulan sakınma orucunun önceki topluluklara da yazıldığı belirtilmiş ve bu oruca gücü yettiği halde tutmayanların miskin yiyeceği fidyе vermeleri emredilmiştir. İkinci olarak; şükür orucu insanlara hak ve batılı gösteren Kur'an'ın ramazan ayında indirilmiş olması nedeniyle bu ayda tutulan oruçtur. Üçüncü olarak; keffaret orucu

²³⁷ Bu konuda Ebû Hanife'ye nispet edilen bir görüşte, eğer bir topluluk adil bir imama zekatı inkar ederek zekat vermeyi red ederse ona ridde ehlinin hükmünün uygulanacağı, ancak zekatın farz olduğunu itiraf ederek onu vermezse onun Müslümanların başisi olacağı belirtilmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, trs), 98.

²³⁸ et-Tevbe 9/1-5; Bu ayetleri yorumunda Maturîdî, ayette “iman ederlerse” ifadesi olmamasına rağmen, eğer iman etmez, salat etmez ve zekat vermezlerse onlarla savaşmanın gerekli olduğu, çünkü Allah'ın onların iman etmeleri, salat etmeleri ve zekat vermeleri durumunda savaşı onlardan kaldırdığını söylemektedir. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/293.

²³⁹ et-Tevbe 9/11.

²⁴⁰ Sayılı günlerin Muharrem ayının ilk on günü veya her ayın üç günü olduğuna ilişkin görüşler mevcuttur. Buna ek olarak bu orucun ramazan orucunun emredilmesiyle birlikte mensuh kılındığına ilişkin görüşler de mevcuttur. Bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/225; Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 5/240-241;

ise aralarında antlaşma bulunan bir topluluktan bir kimseyi hata ile öldüren bir kimsenin azat edecek bir kölesi olması durumunda iki ay peş peşe oruç tutması²⁴¹ ve kadınlarına zihar yaparak ayrılacak olanların eşlerine dönmek istemeleri durumunda onlara dokunmadan önce bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmaları ve buna güç yetiremeyenlerin peş peşe iki ay oruç tutmaları emredilmektedir.²⁴² Oruç, önceki topluluklarda da bilindiğinden ve tutulduğundan, onlardan farklı olarak Müslümanlara şu iki ayrı hüküm konmuştur. Onlardan birincisi; oruç gecelerinde eşlere yaklaşmak caiz görülmüş ve ikincisi de onlarda oruç akşam beyaz iplik siyah iplikten ayrılınca başlamasına rağmen, Müslümanlarda fecirde beyaz iplik siyah iplikten ayrılınca başlamasıdır.²⁴³

Dininin benimsenmesine ilişkin yaşam boyu bir defa yapılması gerekli bir ritüel olarak hac, otoritenin belirlemiş olduğu mekanda ve zamanda *tavaf*, *sa'y* ve *vakfe* olmak üzere belirlenmiş bedensel hareketleri yapmaktır. Bir kimse hac ile otoriteye bağlılığını ve onun dinini kabul ettiğini ifade etmekte ve insanın yeryüzündeki yaratılış amacını ve görevlerini simgesel olarak gerçekleştirmektedir. Hacda bir mekan etrafında dönmek/*tavâf*, iki mekan arasında koşmak/*sa'y* ve bir mekanda durmak/*vakfe* eylemleri vardır. Gerçekte bunların hepsi harekettir. Her ne kadar vakfe hareketsizliği ifade etse de, buradaki duruş tefekkür etmek içindir. İnsan bazen bir varlık etrafında dönmekte, bazen iki şey arasında koşmakta ve bazen de bir mekanda durmaktadır. Bunların yedi defa yapılması, yaratılışın yedi günde olmasıyla ilişkilidir. Çünkü yedi rakamı yaratılışı simgelemektedir. İnsanın şeytan taşlaması, yeryüzünde dinin kurucusunun emrettiği şekilde görevlerini icra ederken, onu bu görevini yapmaktan engelleyenlerin uzaklaştırılmasına atıfta bulunmaktadır. İnsanın saçını keserek hac görevini bitirmesi,²⁴⁴ o toplumda kölelerin saçlarını kesmelerinden ötürü insanın otorite karşısında kendisini köle olarak hissetmesine atıfta bulunmaktadır.

Salat eyleminde kible olarak belirlenen mekan ile hac ritüelinde tavaf edilen mekan gerçekte dinin kurucusu tarafından belirlenmiş mekandır. Vahyin inzal sürecinde kiblenin değişmesinin İslam'ın bir din olarak kimlik kazanmasında önem arz etmektedir. Muhammed'in (a.s.) Medine'ye hicretinden sonra salatını Beytu'l-Makdis'e dönerek kıldığını bilinmektedir. Hicretin on yedinci ayında yani ikinci senesinde kiblenin Beytu'l-Makdis'ten el-Mescidu'l-Haram'a çevirildiği çeşitli rivayetlerde belirtilmektedir..²⁴⁵ Kibelenin çevrilmesine ilişkin Kur'an'ın anlatımlarında Muhammed'in önceki kiblesine ilişkin rahatsızlığı ve beklentilerinin de yer alması, kiblenin önemine ve işlevine işaret etmek içindir. Nitekim "*Biz senin*

²⁴¹ en-Nisâ 4/92.

²⁴² el-Mücâdele 58/3.

²⁴³ el-Bakara 2/187.

²⁴⁴ el-Bakara 2/196; el-Feth 48/7.

²⁴⁵ Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdükâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990), 1/186.

yüzünü göğe çevirdiğini görmekteyiz. Elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. Yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü hep onun yönüne çevirin. Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir”²⁴⁶ ayetinde onun söz konusu psikolojisi açıklanmıştır.

Yakûbî, Emevilerin kednilerine özgü bir kible yapmalarını şu şekilde açıklamaktadır. “Abdumelik b. Mervân Şamlıları Mekke’ye gidip hac etmetken engellemiştir. Çünkü o dönemde Abdullah b. Zübeyr hacıları kendisine biat ettiriyordu. Abdumelik bunu görünce hacıların Mekke’ye gitmelerini engelledi. Allah’ın haccetmeyi farz kıldığı Allah’ın evini haccetmetken kim engeller diyenler için de, şöyle dedi: Şihab ez-Zuhrî, Allah’ın elçisinin yolculuğun üç mescide yapılacağını, bunların da el-Mescidu’l-Harâm, benim mescidim ve Beytu’l-Makdis’in mescid olduğunu nakletmiştir. Bu mescid el-Mescidu’l-Harâm’ın yerine geçer. Allah’ın elçisinin miraca çıkarken ayağını koyduğu taş da, sizin için Kabe yerine gerçer. O bu taşın üzerine bir kubbe yaptırdı. Oraya bazı yazılar astı. Oraya görevliler tayin etti. İnsanlar da Kabe’nin etrafından tavaf ettikleri gibi orada tavaf ettiler.”²⁴⁷ Bu olay kiblenin ve hac mekanının bir otoritenin kabul ve reddinde etkisine atıfta bulunmaktadır.

d. İnsanın Bir Eylemi Olarak Bilim

İlim; “bir nesnenin ne olduğuna dair bir inanç” veya kavrayış ve bilgi²⁴⁸ olunca, gerçekte özne ve nesne arasındaki ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Kur’an’da varlık şey (ç. eşyâ) olarak isimlendirilmiştir.²⁴⁹ Bu durumda Allah’ın da bir varlık olması nedeniyle “şey” olduğu söylenebilir.²⁵⁰ Onun bir şey olarak kabul edilmesi onu da ilmin nesnesi olarak kabul etmek anlamına gelmesine rağmen, onun mahiyetinin olmaması onu ilmin konusu değil de marifenin konusu olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Bunun anlamı, evrendeki olaylardan hareketle onun bilgisinin mümkün olduğu; ancak onun varlığının kavranmasının da mümkün olmadığıdır. İlim ve bilim gerçekte aynı şeydir ancak bilimin ilimden ayrı olduğu yargısı,

²⁴⁶ el-Bakara 2/144.

²⁴⁷ Ahmet b. Ebi Yakûb, *Târîhu’l-Yakûbî*, Abdu’l-Emîr Mehna, (Beyrut: Şirketu’l-A’lamî, 2010), 2/177-178.

²⁴⁸ Ebu’l-Muîn Nesefî, kelamcılarının ilim tanımlarını zikretmetke ve bunların eleştirisini yapmaktadır. Bu tanımlarda özne ile ilişkili olarak ilim inanç/*itikâd*, kavrayış/*idrâk* ve marifet olarak tanımlandığı görülmektedir. Nesnenin neliği/*mâhiyet* hakkında öznedeki olgu, gerçekte bilim olmakTadır. Kelamcılarının ilim tanımları için bkz. Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratu’l-Edille fî Usûli’d-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/9-19.

²⁴⁹ el-Kamer 54/49; et-Tûr 52/35.

²⁵⁰ Mâturidî kelamcıları Allah için şey sözcüğünün kullanılabileceğini söylemektedirler. Örneğin Nesefî, “Allah için şey demek caizdir. Çünkü onun şey olduğunu ispat etmezsek, onu yok saymış oluruz. Çünkü var olanın zıddı var olmayandır. Onu yoksaymayı nefyetmek ve şeyi ispat etmek gereklidir” demektedir. Bkz. Ebu’l-Muîn Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, (Dimeşk: Mektebet’u Dâri’l-Ferfûr, 2000), 99.

özellikle bilimi tamamen insanın varlık hakkındaki çıkarımları olarak görme arzusunun bir ürünüdür. Bu durumda dinsel bilgi bilimin dışında kalmakta ve varlık hakkındaki ölçüme dayalı sistematik çıkarımlar bilgi olmaktadır. İlmi, özenin varlığın ne olduğuna dair yargısı ve bilimi de öznelerden bağımsız olarak varlıktaki düzen şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu durumda varlık hakkındaki çıkarımlar öznelerin değişim ile değişmemektedir. Çünkü bilim bir kimsenin zihinsel yargısından bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır.

Bilim, insana ait bir etkinliktir. İnsan doğası gereği varlıkları isimlendirmektedir ki onun bu doğası, “*Adem’e bütün isimleri öğretti*”²⁵¹ nitelemesinin özünü oluşturmaktadır. İnsanın varlıkları isimlendirmesi onların doğasını çözümlemesinden sonra gelmektedir. Çünkü insan olgu ve olayları gözlemlemekte, yapısını çözümlemekte, karşılaştırmakta ve eleştirmektedir. Bu süreç sonunda olgu ve olayları betimlemekte ve tanımlamaktadır. Bu süreç, gerçekte insana aittir ve Allah insan adına olgu ve olayların neliğinden söz etmemektedir. İnsan, varlıkları çözümlemesi ve onlar hakkında teoriler üretmesi nedeniyle meleklerin secdesini hak etmektedir. Bu durumda insanın en temel doğasının varlıkları çözümlemek ve bununla bağıntılı olarak ilim üretmek olduğu söylenebilir.

Kur’an’ın varlık hakkındaki anlatımlarından, varlık hakkında bilim üretmenin imkanını ima vardır. Çünkü bu anlatımlarda varlığın bir ölçüye göre yaratıldığı²⁵² vurgulanmaktadır ki bu ölçüden varlıktaki düzen meydana gelmektedir. İnsan da varlıktaki düzenden hareketle bilim üretmektedir.

Kur’an’da ilim sözcüğü farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Bu kullanımlarda olgu ve olaylar hakkında ilim edinmek hem insanın bir fiili ve hem de Allah’ın bir fiili olarak yer almaktadır. Allah’ın bazı insanlara katından ilim vermesi,²⁵³ onlara vahyetmesi anlamındadır. Çünkü vahiy de olgu ve olaylar hakkındadır ve bu anlamıyla insanda bir kavrayış oluşturmaktadır.

Bilim varlıklarla ilişkilidir. Varlıkta da olgu ve olaylar geçerlidir. Olgu; bir varlığın değişime maruz kalmamış durumunu ifade ederken, olay bir varlıktaki değişimleri açıklamaktadır. Kur’an sürekli olarak insanın varlıkları gözlemlemesini emretmektedir. Bu anlatımlar genel olarak görme duyusunu ifade eden *re’y*, *basar* ve *nazar* sözcüklerinin zihne nispet edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu sözcükleri gözün eylemi olduğuna insanın duyularıyla varlığı kavramasını ifade etmekteyken, zihnin/*kalb* eylemi olarak kullanıldığında görüş, basiret teori ifade etmektedir. Ancak Kur’an’ın insandan varlığı incelemesini istemesi, onun varlığı

²⁵¹ el-Bakara 2/37; Kur’an’da Allah’ın Adem’e bütün isimleri öğretmesini, insanın varlıkları çözümleme ve tanımlama doğası olarak yorumlamamız, Adem’i bir varlık türü olarak beşer anlamamız nedeniyledir. Ancak bu ifadenin insanın doğasının ve bu doğanın meleklerden üstün yönlerinin anlatılması bağlamında zikredilmesi, asıl olarak Tevrat’ta varlıklara isim verenin insan olduğunun belirtilmesi nedeniyledir. Bkz. Yaratılış 2:19.

²⁵² el-Kamer 54/49; et-Talak 65/3.

²⁵³ el-Kehf 18/65.

çözümleyerek varlığı oluşumunu, mevcut durumunu ve gelecekteki durumunu incelemesi değildir. Gerçekte o, insanın varlıktaki düzeni kavrayarak bu düzeni var edeni bilmesi ve böylece onun insana gönderdiği dini kavramasıdır. Bu durumda dinin insandan incelemeler yapmasını istemesi ile bilimsel incelemeler amaç yönünden farklılaşmaktadır. Russel'in deyiimiyle "bilim gözlem yoluyla, gözleme dayalı düşünce yoluyla, evrendeki tek tek olguları, bu olguları birbirine bağlayan yasaları bulmaya, böylece gelecekteki olayları da önceden bilinmelerini sağlamaya çalışmaktır."²⁵⁴

Din ve bilim arasında kurulan ilişkide, bir dinin kutsal kitabına iman edenlerin ve o kutsal kitabın ilkelerini tebliğ eden elçiye nispet edilen sözlerin gerçek anlatımlar olarak kabul edilmesi önemli bir nedendir. Sözelimi dünyanın başlangıcına ilişkin Kur'an'ın anlatımlarının temelinde Yahudilikte kabul edilmiş olan evrenin başlangıcına ilişkin anlatımların özellikle de yedinci gün Tanrı'nın dinlendiği inancının yadsınması amaç edinmekte; varlığın başlangıcının gerçekliğini açıklamak amaç edinilmemektedir. Bunun iki nedeni vardır. Biri söylevin bilimsel açıklamalar yapma gibi bir amaç edinmemesi ve diğeri de muhatabın varlığın başlangıcına ilişkin anlatımları bilgi seviyesi nedeniyle anlama yetkinliğinin olmamasıdır.

Kur'an'ın anlatımlarının bilimsel verilere uygun olarak yorumlanması yönteminde, bilimsel veriler mutlak doğru kabul edilmekte ve ilahi metin bu verilere uygun olarak yorumlanmaktadır. Bilimin kendisini dinsel anlatımlara uydurma gibi amacının olmadığı açıktır. Bunun nedeni bilimin kendi yöntemiyle nesneler üzerinde incelemeler olması ve bu incelemelerin de gözlem ve ölçmeye dayanmasıdır. Ölçüme dayalı verilerin tekrarlanması mümkün olduğundan, insan zihni tekrarlanan verilerin delalet ettiği gerçeklikler konusunda şüphe duymamaktadır. Bilim; bu ölçümleri yaparken dinsel anlatımları dikkate almamaktadır ve alması da gerekmemektedir. Çünkü dinsel anlatımlar zaman ve mekanla ilişkili olduğundan, o anlatımların geçekliğe uygun olup olmamasının ötesinde, insanların bildiklerinden hareketle bazı ilkelerin kavratılması yöntemi söz konusudur.

Dinsel inançlar ve ritüeller, insanın ikna olmasıyla ilişkilidir. Bu nedenle Kur'an'ın pek çok anlatımlarının sonunda "eğer inanırsanız"²⁵⁵ ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla dinsel anlatımlar son tahlilde bağlılarının imanına indirgenebilir. Ancak bilimsel açıklamalar ölçmeye dayandığından, tekrarlanabilmektedir. Din ve bilim arasında çatışmanın çıkmasının temel iki nedeni olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi dinsel anlatımlarda olgu ve olayların nedeni olarak Tanrı gösterilmektedir. Bunun da ötesinde onun izni olmadan bir yaprak dahi yere düşmemektedir. Bu tür anlatımları yorumlayan inananlar, bu anlatımları onun ontolojik yasaları olarak yorumlamak yerine, bütün olayları Tanrı'nın fiillerine bağlamaktadırlar. Bilim ise olgu ve olayları somut nedenlere bağlamaktadır. Din ve bilim arasında oraya çıkan

²⁵⁴ Bertnard Russel, *Din ve Bilim*, trc. Akşit Göktürk, (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 12.

²⁵⁵ eş-Şuara 26/24; ed-Duhân 44/7; ez-Zâriyât 51/20.

çatışmanın ikinci nedeni ise teistlerin Tanrı'nın bir fiili olarak mucizeye de inanmaları ve böylece Tanrı'nın olaylardaki neden-sonuç ilişkisi bozduğuna ve olağanüstü olaylar gerçekleştirdiğine inanmalarıdır. Bilim ise olgu ve olaylardaki düzenin ancak somut bir neden ile bozulacağını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Din ve bilim arasında çatışma, her birinin diğerini tehlike görme ve yok sayma amacından kaynaklanmaktadır. Gerçekte din bilim arasında kurulan ilişkiden sonra ortaya çıkan çatışma, kutsal metinlerin anlatımlarını dışsal anlamlarıyla kabul eden anlayışlardan kaynaklanmaktadır. Bu durum, dinsel anlatımların zaman ve mekan üstü olduğunu benimseyen evrenselciler açısından da böyledir. Bu anlayış dinsel metinlere bütüncül değil de parçacı yaklaştığından, çatışma kaçınılmaz olmaktadır.

Din ve bilim arasında uyuşmanın olması gerekliliği, modernistler açısından gereklidir. Çünkü modernistler, dinsel anlatımları güncel bilgi birikimi ile açıklamak arzusundadırlar. Bu açıklamada bilimsel veriler mutlak doğrular kabul edilmekte ve dinsel metinler bu verilere uygun bir biçimde yorumlanmaktadır. Bu anlayış açısından din ve bilim arasında olması gereken uyuşma, bilimin konusu olan varlığın yaratıcısının Allah olması ve vahyi indirenin de Allah olmasından ortaya çıkmaktadır.

Din ve bilim; aralarından herhangi bir ilişki olmayan bağımsız iki olgudur. Bu bağımsızlık, din ve bilimin yapı ve amaçlarından kaynaklanmaktadır. Dinin yapısı, dünyada insanları yönetme için bizzat insanın kendisi tarafından oluşturulmuştur. Bu yapı vahyin inzal edildiği dönemden önce oluşmuş ve insan tarafından kabullenilmiştir. Allah da kendi dinini insan tarafından oluşturulan bu yapıya uygun olarak biçimlendirmiştir. Bu açıdan din asıl olarak insan için yönetsel bir yapıdır. Bu yönüyle iman nesneleri gerçekte insanın bu yönetsel yapıda belirlenmiş fiillerinden sorumluluğuna imanını içermektedir. Tarihsel süreçte yine insan tarafından biçimlenmiş ritüeller, bu yapıya bağlılığı ifade etmektedir. Belki de bu yaklaşım din konusunda tarihselcilerin bakış açısını yansıtmaktadır ki bu anlayışa göre dinin temel amaçlarını başka biçimlerde anlatmak da mümkün olmaktadır. Ancak bu bakış açısı, yaşama dair nihai anlamlar ortaya koymada başarılı olamamaktadır.

Kaynakça

Abdulcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi 't-Tevhid'î ve'l-Adl*, Kâhire: 1962.

Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1992.

- Barbour, İan G., *Bilim ve Din*, trc. Nebi Mehdiyev-Mübariz Camal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Cuşemî, Hâkim, *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cuşemî, Hâkim, *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cuveynî, Ebu'l Meali Abdu'l Melik, *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ- Alî Abdulmunim Abdulhamîd, Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1950.
- Cüsemî, Hakîm, *et-Tehzîb'u fî't-Tefsîr*, Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî, Kâhire: Dâru'l-Kutub'l-Mısırî, 2018.
- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Ebû Yakûb, Ahmet b., *Târîhu'l-Yakûbî*, Abdu'l-Emîr Mehna, Beyrut: Şirketu'l-A'lamî, 2010.
- Eşarî, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma' fî Redd'i Ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Kahire: Matbaat'u Mısır, 1955.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî- İbrâhîm Sâmirî, Dâr'u ve Mektebet'u Hilâl, trs
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *Kâmusu'l-Muhîd*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hacımuftuoğlu, Halil, *Allah'ın Krallığı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- İbn Dırrîd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Münîr Baalebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm'i Lilmelâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed, *Mucem'u Mekâyîsu'l-Luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sasr, 1414.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdukâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâil, *el-Muhkem'u ve'l-Muhîtu'l-A'zamî*, thk. Abdulhamîd Handâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000.
- İsfehânî, Rağîb, *el-İ'tikâdât*, thk. Şimrân el-İclî, Beyrut: Dâru'l-Eşref, 1988.
- İsfehânî, Rağîb, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdulazîz Basyûnî, Tanta: Câmîat'u Tanta, 1999.

- İsfahânî, Râğîb, *el-Müfreât fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem h. 1412)
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Macdonald, D. B., “Din”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Mâturidî, Ebû Mansûr, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2005).
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Ahkâmu's-Sultâniyye*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, trs.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket'u ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, trs.
- Mevdudî, Ebu'l-Âlâ, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, trc. Osman Cilacı-İsmail Kaya, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, Dimeşk: Mektebet'u Dâri'l-Ferfûr, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Russel, Bertnard, *Din ve Bilim*, trc. Akşit Göktürk, (İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Seâlibî, Ebû Mansûr, *Âdâbu'l-Mulûk*, Kahire: Âlemu'l-Kitâb, 2007.
- Suyûtî, Celâluddîn, *el-Habâik'u fî Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâtu'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Şâşî, Ebu Bekir Muhammed b. Ali b. İsmâil, *Mehâsinu's-Serîa fî Furûi's-Şâfiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2007.
- Şâtibî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, Dâr'u İbn Affân, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil'i Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tümer, Günay, “Din”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yar, Erkan, “Sözün Başlangıcı Ya Da Başlangıcın Sözü”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 1(2006).
- Yücedoğru, Tevfik, *Din, İman ve İslam'a Dair*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407.

“Din ve Bilimin Anlam ve Alanı” Adlı Bildirinin Müzakeresi

Prof. Dr. Orhan AKTEPE*

Prof. Dr. Erkan Yar'ın bu bildirisi dört başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta “Din nedir?” sorusuna cevap aranmaktadır. Din kelimesinin kaynağı araştırılmakta ve Kur'an'da kullanılmasından dolayı kelimenin Araplar tarafından bilindiği ifade edilmektedir. Bildiride “Din” kelimesinin: “Bir kimsenin otoritesini ilan etmesi ve yönetimini uygulayacak kimseleri belirlemesi, yönetimine uymayanları cezalandırmasını ifade eden yönetsel bir yapı” anlamına geldiği kaydedilmektedir. Buna göre din; otorite, otorite sahibi, otoritenin kuralları ve bu kuralları uygulayanlar gibi unsurlardan oluşmaktadır. Bildiride zikredilen bu fikrin kaynağının, Kur'an'daki “kralın dini(Yusuf, 12/76) ifadesinden alındığı anlaşılmaktadır. Bildiri sahibine göre; bu yönetsel yapı Tanrının beşerî düzlemde ortaya çıkan yapıları dikkate alarak ve beşeri akla uygun olarak dinleri belirlemesiyle ortaya çıkmıştır. Dindeki iman edilecek konular da buna göre düzenlenmiştir.

Prof. Dr. Erkan Yar'a göre; Allah otoriteyi temsil eder, bu otoritenin uygulanması için elçiler seçer, yasalar oluşturur, bu yasaları elçileri aracılığı ile insanlara bildirir ve insanları da bu yasalara bağlılıklarına göre yargılayacaktır. Din denilen konu da bundan ibarettir. Bildiri sahibi, Hacc suresi'nin 17. Ayetinde sayılan inanç sahipleri arasında şirk koşanların da yer alması ve Kafirun suresinin son ayetinde “Sizin dininiz size, benim dinim bana” buyurulması sebebiyle şirki de sistematik dinler gibi bir din olarak kabul ettiği izlenimini vermektedir. Ancak Kâfirûn suresinin son ayetindeki “din” kelimesinin, dinin sözlük anlamlarından biri olan “âdet, örf ve tutulan yol” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bildiri sahibinin dini, “otorite sahibi ve otoritesinin uygulanması” olarak gördüğü göz önünde bulundurulursa, müşriklerin Tanrı diye kabul ettikleri putların acaba hangisi otorite sahibidir? Müşrikler hangi otoriteye itaat ediyorlardı? ,diye sormak gerekir. Burada da açıkça bir çelişkinin bulunduğu görülmektedir. Hâlbuki ayette(109/6) geçen din kelimesinin sistematik bir din olarak kastedilmediğini, sadece sözlük anlamında kullanıldığını belirtseydi, daha isabetli olurdu.

Bildirinin ikinci başlığı “Dinin Öğeleri ya da İman Nesnelerinin Açıklanması” şeklindedir. Bu kısımda dinin iman esaslarının sözlük anlamları ve semantik açıdan değerlendirilmeleri yapılmaktadır. Genel olarak her din bir yaratıcı tanrı fikrine dayanmaktadır. Bildiri sahibi de Allah'a iman konusunu işlerken tüm varlığın yaratıcısının Allah olduğunu, bundan dolayı da dinin asıl öğesinin her şeyi yaratan Tanrı'nın olduğu düşüncesini savunmaktadır. Tanrı, aynı zamanda yerde ve gökte

* Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

olan her şeyin kendi otoritesine boyun eğdiğini beyan etmiştir. Dinin inşasında, her varlığın bu otoriteye boyun eğmesi şarttır.

Bildiri sahibi, otoritenin uygulanmasında önemli rollerden birinin meleklerle olduğunu ifade etmektedir. Melekler aynı zamanda gökyüzü ile yani otorite ile yeryüzü yani yönetilenler arasında elçilik görevini üstlenmişlerdir. Burada kral ile elçiler arasındaki münasebete benzetme yapılmaktadır. Otoritenin emir ve yasaklarının insanlara iletilmesinin önemli öğelerinden biri de kitaplara inanmaktır. Kitap yazı anlamına gelmektedir ki bu da yasa koymak demektir. Bu yasalar insanlar arasından otorite tarafından seçilmiş kişilere indirilmiştir. Bu kişilerin otoritenin koyduğu yasaları uygulamalarından da şeriatlar oluşmuştur. Burada dinin tek, şeriatların farklı olduğuna da işaret edilmektedir. Dinin öğelerinden sonuncusu da insanların fiillerinden dolayı ahirette yargılanmalarının gerekli olduğunu kabul etmektir.

Bildirinin bir diğer başlığı da “ Otoriteye Bağlılık İfade Eden Söz ve Fiiller” adını taşımaktadır. Prof. Dr. Erkan Yar bu bölümde önce “İman” kavramı üzerinde durmakta, ardından da itaat ve ittiba kavramlarını açıklamaktadır. Bu iki kavramın da otoriteyle ilgili olduğunu söylemektedir. Bu kavramlarla ilgili açıklamalar yaptıktan sonra “salat”ı temizlik, avretin örtülmesi, kibleye yönelmek, vaktin girmesi ve niyet gibi şartlarını saydıktan sonra bütün bunların gerçekte ilk olarak beşeri düzlemde kral ile görüşme öncesinde yapılan eylemler olarak bir benzetme ile yorumlamaktadır. Ona göre salat otoriteye saygı göstermek ve ona itaatten ibarettir.

“Oruç”, yönetilenlerin emirlere uyma yeteneklerinin geliştirilmesi amacıyla ittika orucu, dinin sahibinin yönetilenlere dönük bir eylemine karşılık olarak şükür orucu ve işlenen bazı suçlara karşılık olarak keffaret orucu olarak sınıflandırılmaktadır.

“Zekât” ise sözlükte temizlenmek anlamına gelmekte, terim olarak ta otoritenin mali olarak desteklenmesi demektir. Zekât bir otoriteye mali desteği ifade ederken, yoksullara ve muhtaçlara yapılan yardım sadaka olarak isimlendirilmektedir.

“Hac” dinin benimsenmesine ilişkin yaşam boyu bir defa yapılması gerekli bir ritüel olarak değerlendirilmektedir. Bir kimsenin hac yapması otoriteye bağlılığını ve onun dinini kabul ettiğini ifade etmektedir. Hac esnasında yapılan tavafin ve sayın yedi defa olması yaratılışı simgelemektedir. Görüldüğü gibi ibadetlerle ilgili kavramlar otorite anlayışı ile ilişkilendirilmekte, zahiri anlamlarının dışında bazı farklı yorumlar da yapılmaktadır.

Bildirinin son kısmı “İnsanın Bir Eylemi Olarak Bilim” başlığını taşımaktadır. Prof. Dr. Erkan Yar bu başlık altında önce “Bilim” ile “İlim” arasındaki farka işaret etmekte, ilahiyatın bir ilim olduğunu söylemekte, bilimin insanla ilişkisini Allah’ın Adem’e isimleri öğretmesi ile başladığını beyan etmektedir. Ona göre bilim, varlık hakkındaki ölçüme dayalı sistematik çıkarımlardan ibarettir. O, Kur’an’ın sürekli olarak varlıkların gözlemlenmesini ve yaratılışları hakkında araştırmalar

yapılmasını emrettiğini belirtmektedir. Buna rağmen ona göre din ile bilim arasında uzlaşma olamayacağını ve bunun da iki nedeni olduğunu söylemektedir. Ona göre birinci neden; dindarların ontolojik yasaları Tanrı'nın fiillerine bağlamaları, olgu ve olayları somut nedenlere bağlamamalarıdır. İkinci neden ise; Tanrı'nın olaylara müdahale etmesi sebebiyle, neden- sonuç ilişkisini bozmasına inanılmasıdır. Bilim ise; olgu ve olaylardaki düzenin ancak somut bir neden ile bozulacağını ortaya koymaktadır. Keşke Prof.Dr. Erkan Yar bu iddiayı gündeme getirirken karşıt görüşlere de yer verseydi daha objektif davranmış olurdu. Çünkü tabiat kanunlarının zorunsuzluğunu savunan bilim adamlarının olduğu da bir vakiadır.

Bu bildirinin üzerinde dil ve üslup bakımından bir değerlendirilme yapılmasının da yararlı olduğu kanaatindeyim. Bildiride ikircikli bir dil kullanılmıştır. Bir tarafta işlevleri olmayan sadece sözlüklerde yer alan “yetke” gibi veya hiçbir sözlükte yer almayan “duyukarka” gibi kelimeler kullanılmakta, öbür taraftan da “ tavaf, say, vakfe, Mescidü'l- Haram” gibi Türkçe karşılıkları olan kelimeler kullanılmaktadır. Yine “mü'menün bih” kelimesinin yani iman esasları yerine “nesne” kelimesinin kullanılması da bunlara eklenebilir. Nesne kelimesi, dilbilgisi, fizik, kimya ve astromi gibi alanlarda kullanılmış olsaydı bu anlayış doğru olabilirdi(Bkz. TDK Türkçe Sözlük, Ankara, 1983, II, 880). Ama imanın konusu olan vahiy, melek ve ahiret günü gibi kavramların yerini, nesne kelimesi acaba karşılar mı? Allah için “şey” kelimesinin kullanılmasını caiz görenler olduğu gibi, caiz olmadığını savunan alimler de vardır. Onların da görüşlerine yer verilseydi daha doğru olurdu. Üslup konusuna gelince; bildiri sahibi dine ve dini konulara dışarıdan bakan birinin üslubunu kullanıyor, izlenimi vermektedir. Acaba bu tarafsızlık adına mı yapılmıştır? Doğrusu bunu anlayamadım.

Ateistlerin Din ile Bilim Çatışır İddialarının Değerlendirilmesi

Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO*

Özellikle geçen yüzyılda popülerleşen bir iddiaya göre bilim ve din birbirine düşman iki rakip disiplindir. Bu iddia yaşadığımız yüzyılda biyolog Richard Dawkins başta olmak üzere çeşitli popüler bilim yazarları tarafından daha da körüklenmiştir. Bu görüşü savunanlar Yeni Ateistler olarak anılırlar. Bu kişilere göre bilim, Tanrı'yı devre dışı bırakmış, gereksiz bir hipotez haline getirmiştir. Bu görüşü savunanlar Tanrı'yı ve dinleri, evrendeki olguları açıklayan bir mitoloji benzeri birer hipotez olarak görürler. Mesela antik Yunanda bazı insanlar yıldırım, Zeus'un eylemleri ile açıklıyorlardı. Günümüzde bilim yıldırımın oluşumunu Zeus'a ihtiyaç duymadan, tamamen doğal nedenlerle açıkladığı için Zeus'u yanlışladığı söylenebilir. “Yeni Ateistler”, İbrahimi dinlerin Tanrı'sının da benzer şekilde bilim tarafından yanlışlandığını iddia ederler. İddia edildiği gibi Tanrı evrendeki olguları açıklamak için oluşturulmuş mitolojik bir karakter midir? Modern bilim Tanrı'yı devre dışı bırakmış mıdır? Bu iddiayı bir sonraki bölümümüzde değerlendireceğiz.

Yeni ateistler Tanrı'yı gereksiz görmekle kalmaz, dinlerin bilime tehdit oluşturdukları gerekçesi ile yok edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu görüşü savunanlar, doğa ve fizik yasaları dışında bir varlık ya da gerçeklik olduğunu reddederler ki bu “Doğalcılık” olarak bilinen dünya görüşüdür. Felsefe literatüründe iki tip doğalcılıktan bahsetmek mümkündür. Birincisi “Metafiziksel Doğalcılık” dediğimiz görüştür. Bu iddia ontolojik (varlıkbilimsel) bir iddiadır ve dolayısı ile felsefi bir pozisyonudur. Metafiziksel Doğalcılığa göre uzay-zaman ve onun içindeki fizik ile tarif edilen cisimler dışında bir gerçeklik yoktur. Tanrı, uzay-zaman içinde fiziki bir varlık olmadığı için, metafiziksel doğalcılık Tanrı'nın varlığını savunan felsefi pozisyon olan Teizm ile çelişir. Yeni ateistlerin hepsi Metafiziksel Doğalcıdır. Doğalcılık deyince anlaşılacak ikinci kavram ise “Metodolojik Doğalcılık”tır. Bu epistemik (bilgi teorisi ile alakalı) bir pozisyonudur. Metodolojik Doğalcılık ilkesine göre bilim yaparken bütün açıklamalar doğa yasaları ve doğal nedenlere atıfla yapılmalıdır ve cin, peri gibi doğaüstü varlıklara atıf yapmaktan kaçınılmalıdır. Metodolojik Doğalcılık, epistemik ya da farklı bir deyişle metodolojik bir pozisyon olduğu için evrenle ilgili bir tarif içermez. Nitekim Metodolojik Doğalcılığı benimseyip savunan çok sayıda dindar felsefeci mevcuttur. Metodolojik Doğalcılık gibi epistemik ilkeler aslında kolay kolay bir felsefi pozisyonla çelişemezler. Bir kişi eğer Metafiziksel Doğalcılığı benimsiyorsa, doğa dışında bir gerçeklik olmadığı için otomatikman Metodolojik Doğalcılığı benimseyecektir. Diğer taraftan, Metodolojik Doğalcı Metafiziksel Doğalcılığı

* İbn Haldun Üniversitesi.

benimsemek zorunda değildir. Uzay-zaman içindeki fiziki olguları sadece fiziki olgularla açıklamakta ısrar etmek, doğa dışında bir gerçeklik olduğunu inkâr etmeyi gerektirmez. Bu olgular gerçekten de sadece fiziki olgularla açıklanabiliyorsa bile, bu durumdan doğa dışında bir gerçeklik olmadığı anlamı çıkartılamaz.

Metodolojik Doğalcılığın bilimin bir metodu olup olmadığı bilim felsefecileri içinde yaygın olarak tartışılan bir durumdur. Bu iddiayı kısaca aşağıda ele alacağız. Yeni ateistler gibi felsefeye aşina olmayan insanlar yaygın olarak Metodolojik Doğalcılık ile Metafiziksel Doğalcılığı birbirine karıştırmaktadır. Metodolojik Doğalcılığın da bilimin bir metodu olduğu fikrinden hareketle, bilimin Metafiziksel Doğalcılığı gerektirdiğini düşünürler. Bu hata sonucunda -ki bilimle dinin çatıştığını savunan çoğu kişi bu hataya düşmektedir- Metafiziksel doğalcılıkla bilimi birbirine karıştırmaktır. Bu çok büyük bir hatadır. Nitekim Metodolojik Doğalcılığın önemli savunucusu ve bu terimin mucidi bilim felsefecisi Robert T. Pennock, bu terimi Metafiziksel Doğalcılığın bilimin bir parçası olmadığını vurgulamak için ortaya atmıştır.

Metafiziksel doğalcılık iddiası, Yeni ateistlerin ortaya koyduklarından farklı olarak en az dini iddialar kadar metafiziksel bir iddiadır. Bu iddiayı deneysel olarak doğrulamak ya da yanlışlamak mümkün değildir. Zira uzay-zaman dışında var olan bir şey varsa ve bu şey uzay-zamanla düzenli bir şekilde nedensel ilişkiye girmiyorsa bu şey deneylerde ortaya çıkamaz. Deneyler sadece kendileri ile nedensel ilişkiye giren şeyleri tespit edebilirler. Dolayısı ile “Doğa dışında hiçbir şey yoktur.” iddiası bilimsel bir iddia değildir. Doğalcılık ile dinlerin birbiriyle çatışma halinde olduğu doğrudur. Ancak asıl sorulması gereken soru “Bilim, dinle çatışır mı?” olmalıdır. Doğalcılık mı, din mi bilimle daha büyük bir uyum içerisindedir? Bilim, din için önemli midir? Şimdi bu sorulara cevap arayalım.

Doğalcılığın bilime getirdiği sınırlamalar

Bu bölümde bilime metafiziksel doğalcılık gözlüğü ile bakmanın etkilerini ele alacağız. Bu soruya eşdeğer olarak ilk soracağımız soru metodolojik doğalcılığın bilimin metodu olup olmadığı olacaktır.

Bilimin dinle ve doğalcılıkla olan ilişkisine göz atmadan önce kısaca bilimin tanımını yapalım. Bilim, yaşadığımız evren ile ilgili gerçekleri, deneysel verileri sistematik bir biçimde inceleyerek bulmayı amaçlayan disiplindir. (Buradaki tanıma matematik veya mantık gibi biçimsel bilimler dâhil değildir. Bu bölümde bilimden anladığımız şey fizik, kimya, sosyoloji, tarih gibi ampirik bilimlerdir.) Dolayısı ile bilimin iki temel özelliği vardır. Bilim, ilk olarak, dış dünyayla ilgili gerçekleri bulmayı amaçlar, ikincisi de bunu ampirik yöntemlerle yapar. Bilim bu haliyle “doğa dışı” ile ilgili herhangi bir yorum yapmaz. Ancak ona doğalcılık gömleğini giydirdiğimiz zaman, bilime “Doğa dışında hiçbir şey yoktur.” varsayımını dayatmış oluruz. İlk bakışta çok masum görünen bu varsayım, bilime ciddi sınırlamalar getirmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bilimin amacı gerçeği bulmaktır ve

eğer doğaüstünü bilimden dışlarsak ve eğer evrende de böyle doğa dışı nedenlerden ortaya çıkan olgular varsa bilim hiçbir zaman bu gerçeklere ulaşamayacaktır. Dolayısı ile bilime doğalcılığı dayatmak, onun ulaşabileceği alanları kısıtlamak demektir. Bunu daha iyi anlamak için şöyle bir örnek verelim. Diyelim ki çok önemli bir siyasetçi ölüyor, doktorlar da adamın öldüğü konusunda hemfikir oluyorlar. Ancak odada bulunan biri, siyasetçiyi dirilteceğini söylüyor ve elini adama koyar koymaz ölü siyasetçi diriliyor. Odada siyasetçinin biyografisini yazan bir tarihçi de var. Şimdi tarihçi bu olayı eserine nasıl aktarmalıdır? Olay doğaüstü gözüküyor diye olayı görmezden mi gelmelidir? Tarih, doğaüstü şeylere yer veremez diye yaşananları kitabına koymamalı mıdır? Yoksa tarafsızlığını bozup olayı başka türlü mü yansıtmalıdır? Peki ya odadaki doktorlar? Onlar bu adamın hayata döndüğü gerçeği bilindik doğal süreçlerle açıklanamıyor diye yaşananları görmezden mi gelmelidirler? Adamın yaşadığı gerçeğini raporlarına düşmeleri uygun olur mu?

Tabi ki uygun olur, tarihçi olayı tabi ki tarafsızca yazmalıdır. Çeşitli felsefi görüşleri gerçeğe bilim arasına koymak çok yanlış bir yaklaşımdır. Tabi ki doğaüstü bir şey olmayabilir, tabi ki yaşadığımız evren dışında bir şey olmayabilir ama bırakalım da bunlara bilim cevap versin. Orta Çağ'da İncil'e dayanarak bilime sınırlama getirenleri eleştiren doğalcıların, kendi felsefi görüşleriyle bilime sınırlama getirmeleri şaşırtıcıdır. Bu çok "masum" bir sınırlama gibi gelebilir, ama tarih boyunca böyle birçok "masum" sınırlama bilimin ilerlemesine engel olmuştur. Geçen yüzyılda kendilerini bilimin savunucusu olarak gören mekanik materyalistler bilimin sadece mekanik nedenleri incelemesi gerektiği savunuyorlardı. Onlara göre evren mekanik olduğu için bu "masum" ve gerçekçi bir varsayımdı, "bilimsel" yaklaşımdı. Ancak kuantum teorisi mekanik olmayan, sebeplerin sonuçları mecbur etmediği bir evren tablosu ortaya attı. O dönemler bu bilim savunucuları kuantum teorisinin bilimsel olmadığını savundu. Ancak kuantum mekaniği tüm zamanın en etkili ve önemli bilimsel teorileri arasında yerini aldı. Yine kendini "bilim savunucusu" ilan eden bir takım bilim adamı ve düşünür geçen yüzyılda bilimin evrenin sonsuzdan beri var olması gerektiğini varsayması gerektiğini savunmuşlardı. Zira evrenin zamanda başlangıcı olduğu iddiası yaratılışı çağrıştırıyordu ve bilim böyle bir görüşü savunamazdı. Ancak bu dayatma da bilimi yavaşlattı, zira bilimsel veriler evrenin büyük bir "patlama" ile sınırlı bir zaman önce ortaya çıktığına işaret ettiğinde, bilim savunucuları bu bilimsel teoriye de savaş açtılar. "Nature" gibi saygın bir dergide bile, evrenin zamanda başlangıcı olduğunu iddia eden "Büyük Patlama" teorisine "felsefi olarak kabul edilemez" olduğu gerekçesi ile saldırılar geldi²⁵⁶. Ancak "Büyük Patlama" teorisi tüm bu saldırılara rağmen kozmolojinin en çok kabul gören teorisi oldu. Tüm bu örneklerden çıkarmamız gereken sonuç, bilime herhangi bir felsefi görüş yüklemenin, bu görüş ne kadar "sezgisel" ya da "masum" olursa olsun yanlış

²⁵⁶ Bakınız: John Maddox, "Down with the Big Bang", *Nature* 340 (1989), s. 425.

olacağıdır. Bilimi başarılı kılan şey deneysel olması ve gerçeğin peşinden özgürce koşmasıdır. Bilim gerçeğe özellikler, koşullar atfetmez. Gerçek, zamanla yüzünü gösterecektir. Doğa dışında bir gerçek varsa ve bu bir şekilde deneysel verilerimize girebilirse, belki bir gün bilim bu gerçeği de bulacaktır.

Burada ele aldığımız itiraz size biraz yapay gelmiş olabilir. Ancak, Metodolojik Doğalcılığın bilime sınırlamalar getirdiği başka örneklerle de ortaya konabilir. Mesela bilim, astrolojiden, duru-görüye, telepatiden, sarkaçla su bulmaya kadar bir sürü doğaüstü olarak niteleyen iddiaları teste tabi tutmuş ve yanlışlamıştır. Bir kişi insanların düşüncelerini cinler aracılığı ile okuduğunu iddia ederse, bu doğaüstüne atıf yapan bir iddia olduğu için Metodolojik doğalcılıkla çelişecektir. Dolayısı ile Metodolojik doğalcılık bu iddianın bilim sınırları dışında olduğunu, bu konuda bilimsel araştırma yapılamayacağını ima edecektir. Oysa bu iddia çeşitli protokoller altında kolayca teste tabi tutulabilir. Mesela bu kişinin rastgele insanların, rastgele oluşturdukları düşünceleri okuması istenebilir. Eğer bu görevde başarısız olursa, o zaman bu kişinin iddiası deneysel olarak yanlışlanabilecek, eğer başarılı olursa ise deneysel olarak doğrulanacaktır. Bu deneyde elde edilecek sonuç da anlamlı olacaktır, hele de deney tekrarlanabiliyorsa. Bu örneğin de gösterdiği gibi bazı doğaüstü iddialar deneysel teste tabi tutulabilirler, bir ilkeye atıfla bu iddiaları reddetmek dogmatik bir yaklaşım olacaktır ve gerçekten de bilimin kapsamını daraltacaktır.

Metodolojik Doğalcılığın ikinci bir sorununu anlamak için bir başka sınırlama örneği daha ele alalım. Modern fizikteki en önemli sorunlardan biri “Kuantum Kuramı” ile Einstein’ın kütle çekim teorisi olan “Genel Göreliliğin” birleştirilmesi. Bu teoriyi birleştirmeye aday günümüzdeki bazı kuramlar uzay ve zamanın kendisini, uzamsal ve zamansal olmayan başka cisimlere indirgemektedirler. Diğer bir deyişle bu kuramlar uzay-zaman dışındaki cisimlere, yani yukarıdaki tanımla doğa dışı cisimlere atıf yaparlar. Elbette ki bu bilim insanları, bu cisimlere doğaüstü demezler. Bu da yukarıdaki tanımın değiştirilmesi gerektiği anlamına gelir. İyi ama uzay-zamana atıf yapmadan doğal tanımlamayacaksak, nasıl tanımlayacağız? Bu Metodolojik Doğalcılığın ikinci büyük sorunudur. Bu tarz sorunlarla karşılaşmamak için Metafiziksel Doğalcılar genelde pozisyonlarını şu şekilde tanımlarlar: Bilimin atıf yaptığı cisimler ve özellikler dışında cisimler ve özellikler yoktur. Bu tanım, Kuantum Yerçekimi kuramlarının ortaya attığı bu uzay-zaman cisimler doğal olacaktır. Ancak bu tanım Metodolojik doğalcılık açısından sorunludur. Bu tanım altında Metodolojik doğalcılık şöyle bir form alacaktır: Bilim yaparken sadece bilimin var dediği cisim ve özelliklere atıf yapmalıyız. Ancak bu tanım ya daireseldir ya da kısıtlayıcıdır. Buradaki “bilimin var dediğinden” kasıt “bugünkü bilimin var dediği” ise bu sorunlu ve kısıtlayıcı bir tanımdır. Zira bilim değişkendir, bugün bilimin var dediği cisimler yarın bilimsel teorilerde yer bulmazken, bambaşka cisimler bilimin içinde yer bulabilir. Dolayısı ile bilimi sadece bugünkü bilimin içinde geçen cisimlerle yapmada ısrar etmek çok hatalı bir stratejidir ve aşırı kısıtlayıcıdır. Dolayısı ile Metodolojik doğalcılık reddedilmelidir. Diğer taraftan

“bilimin var dediği” ifadesi, “bügünkü bilimin var dediği” şeklinde yorumlanmaz, ucu açık bırakılırsa, Metodolojik doğalcılık içi boş bir ilkeye dönecektir. Zira bilim açıklama ve teorilerinde zaten var dediği cisimlere atıf yapar. Bu durumda ilke gereksiz ve değersiz bir ifadeye dönüşecektir.

Bu sorunu atlatmak için Metodolojik Doğalcılığı “Bilim sadece doğal cisimlere atıf yapmalıdır” ya da “Bilim Doğa-Dışı unsurlara atıf yapmamalıdır” şeklinde tanımlamaya çalışanlar olabilir. Ancak bu tanımlar işe yaramayacaktır, zira Doğalcılığı “doğal” ya da “doğa dışı” kavramları ile tanımlamaya kalkmak dairesel akıl yürütmektir. Bu analizin ortaya koyduğu gibi hem Metodolojik hem de Metafiziksel Doğalcılığı tanımlamak epey zordur. Uzay-zaman ve enerji üstünden yapılacak tanımlar, bilimin atıf yaptığı bazı cisimlere doğal değildir demeyi gerektirecektir. Diğer taraftan bunlara atıf yapmayan tanımların hepsi sorunludur ve bilimin parçası olacak anlamlı bir ilke ortaya koyamaz. Bu bölümde ele aldığımız tanım sorunundan hareketle çağımızın en önemli bilim felsefecisi Bas Van Fraassen Metafiziksel Doğalcılığın muğlak bir pozisyon olduğunu, bundan dolayı ampirik olarak doğrulanıp yanlışlanamayacağını iddia ederek eleştirmiştir²⁵⁷.

Metodolojik doğalcılık alehyinde iki önemli argüman verdik. Peki Metodolojik doğalcılık lehinde hiç argümanımız yok mu? Bu sorunun cevabı evettir. Metodolojik doğalcılık lehinde “başarı argümanı” diye isimlendirebileceğimiz bir argüman vermek mümkündür. Metodolojik doğalcılık görüşünü savunanlar, doğa yasalarına, doğal cisim ve nedenlere atıflar yapan bilimsel kuramların, doğaüstüne atıf yapan iddialara açık bir şekilde üstün geldiğini iddia ederler. Onlara göre bilimsel devrim, doğa dışına atıf yapan mistik ilkelerin peşinden gitmeyi terk edip, onun yerine mikrop, gen, atom gibi doğal/fiziksel cisimlere atıp yapmakla gerçekleşmiştir. Bu da bilim yaparken doğal cisim ve nedenlere atıp yapmaya devam etmek için iyi bir gerekçedir. Doğa dışı unsurları bilime sokmak sadece bilimi yavaşlatacaktır. Bu görüşü savunan felsefecilere göre bilim tarihinden çıkarmamız gereken ders, doğa dışına atıf yapan açıklamalardan uzak durmamız gerektiğidir.

Yukarıdaki argümanlardan çıkarmamız gereken sonuç nedir? Bana göre hem sınırlama argümanı hem de başarı argümanını ikna gücü olan argümanlardır. İkisi de önemli noktalara atıf yapmaktadır. İki argüman ilk bakışta karşıt sonuçlara götürüyormuş gibi gözükse de, aslında iki argümanla da uyumlu bir pozisyon kurmak mümkündür. Bir kişi benim “Zayıf Metodolojik Doğalcılık” ilkesini kullanabilir. Bu ilkeye göre bilim mümkün olduğunca bilindik doğa içindeki nesne ve ilkelere atıf yapmalı, bunlar başarılı olduğu sürece alternatif bir doğaüstü açıklama aramamalıdır. Ancak bilim ilkece doğaüstü açıklamalara açık olmalıdır. Bu açıklık bilim adamını Metafiziksel doğalcılık gözlüğünden kurtaracaktır.

²⁵⁷Bas Van Fraassen, *The Empirical Stance*, (New York: Yale University Press, 2002).

Bilim ve Doğalcılık Arasındaki Gizli Çatışma

İlk bakışta bilim ve doğalcılık oldukça uyumlu gözükmektedirler. Hatta doğalcılar kendilerini bilimin tek savunucusu olarak tanıtmaktadırlar. Ancak bu görüntü detaylara indiğimiz zaman bozulmaya başlar, hatta doğalcılığın bilimle çeşitli açılardan çeliştiği ortaya çıkar. Burada bu gizli çatışmanın baş gösterdiği beş noktaya göz atacağız.

Bilim ve doğalcılık arasındaki çatışmanın temelinde “tümevarım problemi” olarak bilinen felsefi problem yatmaktadır. Doğalcılar, bilginin deneysel yollardan elde edildiğini savunurlar (Oysa bu iddia da bilimsel bir iddia değildir, zira iddianın kendisini de deneysel teste tabi tutmak mümkün değildir). Doğalcılar bunun dışında matematiksel ve mantıksal önermeleri de kabul ederler, ancak genel olarak onların bilgi üretmediklerini savunurlar. Bilimin temel yöntemi tümevarımdır. Tümevarım sonlu sayıda gözlem önermesinden, genel bir prensip çıkarma işlemidir. Mesela yaptığımız gözlemlerde iki ters yüklü parçacığın birbirini çektiğini defalarca gözlemledikten sonra, “Ters yüklü parçacıklar birbirini her zaman çeker” genel ilkesini çıkarırlarız. İşte bu işlem tümevarımdır. Bilim tümevarımla çalışır. Dolayısı ile tümevarım metodunun güvenilirliği, bilimin güvenilirliğine eşittir. Peki, ama tümevarım işlemi ne kadar güvenilirdir? Yanlış genellemeleri bir kenara bıraktığımızı farz etsek de genel olarak tümevarım işlemi güvenilir midir? İşte bu soru doğalcı dünya görüşünde sorulduğunda ciddi problemler yaratır. Tümevarıma güvenmemiz için, evrenin değişmediğini, fizik yasalarının hep aynı olduğunu varsaymamız gerekir. Aksi halde yarın ters yüklü parçacıkların birbirini çektiği iddiasının doğru olup olmayacağı belirsiz olur. Tüm bilimsel teoriler kuşku altında kalır. Dolayısı ile tümevarıma güveneceksek, evrensel yasaların değişmediğini varsaymamız gerekmektedir. Peki, evrensel yasaların değişmediğini nereden biliyoruz? İşte problem burada başlamaktadır, zira doğalcıların bu soruya verdiği cevap da tümevarıma dayanmaktadır. Şöyle ki; onlara göre evren yasalarının bugüne kadar değişmemesi yine değişmeyeceğini gösterir. İyi ama bu cevap bizi döngüsel mantığa sokar, zira tümevarım kullanımını tümevarımla gerekçelendirmemiz mümkün değildir. Bu “İncil’in Tanrı sözü olduğunu nereden biliyorsun?” sorusuna “Çünkü İncil’de yazıyor.” cevabını vermekten farksızdır. Bazıları bu noktada bilimin yönteminin tümevarım değil yanlışlama olduğunu söyleyecektir. Bu iddiaya göre bilim önce hipotezler üretir, daha sonra bu hipotezleri deneysel olarak teste tabi tutar. Testi geçemeyen hipotezler elenir, geçenlere ise güvenimiz artar. Ancak bu yaklaşım problemi çözmez, zira bu sefer de “Yanlışlanan bir teorenin yarın doğru olmayacağını nereden biliyoruz?” sorusu karşımıza çıkacaktır. Hatta testi geçen teorenin, “Yarın aynı testte başarısız olmayacağını nereden biliyoruz?” sorusu ortaya çıkacaktır. Yanlışlamanın başarılı olduğunu varsaymak için evren yasalarının değişmezliğini varsaymamız gerekmektedir, aksi takdirde yukarıdaki sorulara olumlu cevap veremeyiz. Ancak yukarıda da gördüğümüz gibi evreni yöneten yasaların değişmediğini gerekçelendirmenin tek yolu tümevarımdır. Sonuç olarak

bilimin metodu yanlışlama olsa bile, yanlışlanmaya güvenmemiz için, tümevarıma güvenmemiz gerekmektedir. Yani yanlışlamaya atıf yapmak bizi tümevarım probleminden uzaklaştırmaz. Sonuçta doğalcı bakış açısında bilim döngüsel mantığa dayanan bir metot (tümevarım) üstüne kurulmuş bir disiplin olduğu için, çıkardığı sonuçlara güvenmek doğru değildir. Felsefecilerin yüzyıllardır bildiği bu çekişme, halk tarafından bilinmemektedir. Öte yandan Newton da doğalcılığa gitmenin bizi böyle bir sonuca götüreceğini biliyordu.

Ancak doğalcılık ile bilim arasındaki tek gerginlik tümevarım problemi değildir. İkinci bir problem de doğalcı dünya görüşünün insana evrende atadığı statüden doğmaktadır. Bilime güvenmemiz için insanın bilgi üreten akli fonksiyonlarına güvenmemiz gerekir. Ancak doğalcı bakış açısına göre şans eseri, kontrolsüz güçler tarafından ortaya çıkan bir madde yığını olan insanın gerçek bilgi üretebilmesi gariptir. Meşhur Amerikalı felsefeci Alvin Plantinga bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Eğer akli melekelerimiz, doğalcıların düşündüğü gibi oluşmuşsa, o zaman onların nihai amacı ya da fonksiyonu (tabi bir amaç veya fonksiyonu varsa) hayatta kalma gibi bir şey olacaktır. ...Fakat o zaman başlangıçta sezgisel olarak onların fonksiyonları arasında gerçek inançlar üretmek olacağı kuşkuludur.”²⁵⁸ Eğer evrim teorisi doğalcı bakış açısıyla yorumlanacak olursa o zaman insan hayatta kalmayı ve çoğalmayı fonksiyon edinmiş bir madde yığınıdır, dolayısı ile yaptığı çıkarımlara güvenmek fazla sağlıklı olmayacaktır. Nitekim Darwin de teorisinin bu şekilde yorumlanmasının rasyonalite ve bilime tehdit oluşturduğunun farkındaydı ve William Graham’a 3 Temmuz 1881’de yazdığı mektupta daha düşük hayvanların aklından evrimleşen insan aklının herhangi bir değeri olup olmadığının ya da çıkardığı sonuçların doğru olup olmadığının şüphe altında olduğunu söylemişti.²⁵⁹ Ancak bu şüpheyi doğuran evrim teorisi değil, onun doğalcı okunuşudur. İnsanın “kör şans” eseri mi, yoksa tanrısal yönlendirme ile mi evrimleştiği deneysel olarak cevaplanamayacak, bilimsel olmayan felsefi bir sorudur. Doğalcılar, tamamen felsefi nedenlerden birinci seçeneği seçmektedirler. Bu kuşkuyu işte bu seçim ortaya çıkarmaktadır. Tartışılmaz bir biçimde insan kapasitelerinin en önemli ürünü bilimdir. Dolayısı ile evrimin doğalcı yorumu ile bilim arasında ciddi bir zıtlık vardır. Tabi bilimsel bir teori olan evrim de doğalcının kuşkusundan nasibini almaktadır.

Bilim çeşitli çıkarımlar yapmak ve nicel bir karaktere sahip olmak için matematiğe ihtiyaç duyar. Fizik ya da kimyayı matematiksiz düşünmek mümkün değildir. Matematiğe ve onun sonuçlarına güvenmemiz ve onları bilimde kullanabilmemiz

²⁵⁸ Alvin Plantinga, *Warrant & Proper Function*, (New York: Oxford University Press, 1993), s.214.

²⁵⁹ Francis Darwin (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, (London: John Murray, Albermarle Street, 1887), cilt 1, s. 315-316.

için onun tutarlı olması gerekmektedir. Aksi takdirde eğer matematik tutarsızsa, bilimsel sonuçların doğruluğu, matematik yoluyla yapılan çıkarımların güvenilirliği sarsılacaktır. Ancak matematiğin tutarlı olduğu gösterilmemiş ve nitekim Gödel tarafından bunu yapmanın mümkün olmadığı ispatlanmıştır. Aritmetik içeren herhangi bir sistemin tutarlı olduğunu sistemin kendi içinde göstermek mümkün değildir, bu Gödel'in meşhur "Eksiklik Teorisi"nin bir sonucudur. Nitekim doğalcı bakış açısında matematik insan aklının bir ürünüdür, insan aklının bu bakış açısında ne kadar değersiz olduğunu yukarıda gördük. İnsan aklının ürünü olan bir sistemin doğayı detayları ile tasvir etmesi de gariptir. Sonuç olarak doğalcı bakış açısında matematiğe güvenip güvenemeyeceğimiz belirsiz kalmaktadır. Matematik şu ana kadar tutarlı gözüküyor olabilir ama gelecekte bir tutarsızlık çıkmayacağının bir garantisi yoktur. Bu da bütün matematiksel sonuçları kuşku altında bırakır. Dolayısı ile matematiğin bilime uygulanabilirliği ve uygulanırken çıkan sonuçlar da aynı kuşkudan nasibini alır.

Doğalcılık bakış açısında insan tamamen kör şans sonucu ortaya çıkmış bir varlıktır, herhangi bir değeri yoktur. Hayat ve tüm uğraşlarımız anlamsızdır. Nasıl yaşadığımızın ne yaptığımızın pek bir önemi yoktur. Sonuçta yok olacağız ve hayat bir rüyadan farksız değil. Bu durum en çok ahlak ve ona olan güvenimizi sarsmaktadır. Ama bu aynı zamanda bilimle uğraşmak için bir motivasyonumuz olmadığına da işaret etmektedir. Eğer doğalcılık doğruysa bilimle uğraşmak ya da ona güvenerek yaşamak için herhangi bir sebebimiz yoktur. Bilim adamının yaptığı çalışmaların bir organize suç örgütünün çalışmalarından değer olarak bir farkı yoktur. Üfürükçülere güvenenleri, astroloji ile hayatına yön verenleri suçlamamız için hiçbir neden yoktur. Doğalcılık, bilimsel motivasyonları tamamen yıkıcı, kötümser bir hava yaratmaktadır.

Bilimsel teoriler seçilirken, estetik olmalarına özen gösterilmektedir. Eğer deneysel verileri aynı şekilde açıklıyorlarsa, aday teorilerden daha güzel olanı seçilir. Hatta Nobel ödüllü ünlü fizikçi, kuantum mekaniğinin kurucularından Dirac'a göre bilim insanları güzel teoriler ortaya atmak için uğraşmalıdır. Bu estetik teori, aynı sonuçları açıklayan daha az estetik teoriden daha karmaşık olacaksa bile yine o tercih edilmelidir. Doğalcı bakış açısıyla bakıldığında bu arayış gariptir. Neden bilimsel teoriler estetik olmalıdır ki? Hatta estetik kavramının kendisi bile doğalcı bakış açısında anlamını kaybetmektedir. Dirac ve birçok fizikçinin estetik arayışı irrasyoneldir, yanıltır. Ancak pratik göstermektedir ki Dirac haklıdır, fizik yasaları doğalcı bakış açısında beklenenin aksine ciddi bir güzellik taşımaktadır.

Doğalcılık ve bilim arasındaki gerginlikler listesi daha da geniştir. Ancak asıl konumuz bu olmadığı için burada duruyor ve şimdi din ile bilim arasındaki anlaşmazlık iddiasına geçiyoruz.

Bilim ve Din Arasında Bir Çatışma Var Mıdır?

Bu bölümde “dinî dünya görüşü”ne teizm diyeceğiz. Teizm, doğalcılıktan farklı olarak evrenin üstün bir varlık tarafından yaratıldığını ve muhafaza edildiğini savunan dünya görüşüdür. Bu üstün varlık üç büyük din olan Musevilik, İslam ve Hristiyanlıkta savunulan Tanrı’dır.

Teizmin bilimle çatışma halinde olduğu inancı çok yaygındır. Ancak bu inanç çok yersizdir. Zira Newton’un da tüm hayatı boyunca savunduğu gibi, samimi bir dindar için Tanrı’nın eseri olan doğa ile, Tanrı kökenli olduğuna inandığı inanç arasında bir çelişki olmamalıdır. Hatta Newton’un da açık bir biçimde ifade ettiği gibi doğa, Tanrı’nın ikinci kitabıdır ve bilinçli bir dindarın doğa yasaları ve bilimi görmezden gelmesi mümkün değildir. Tarihte bazıları Tanrı adına bilime savaş açmışlarsa bile, bu onların teistik dünya görüşünü kavrayamamalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim başta İslam’ın kutsal kitabı Kuran olmak üzere, tüm kutsal kitaplar doğadaki düzene atıfta bulunmakta, bizi fizik yasalarını incelemeye yönlendirmektedirler. Doğalcılıkta insanın bilim yapması ve bilime güvenmesi için bir motivasyonu olmadığını söylemiştik. (Zira doğalcılık anlayışına göre hayatta hiçbir şeyin derin bir anlamı yoktur.) Ancak teistik bakış açısında Newton’un da vurguladığı gibi doğa Tanrı’nın ikinci kitabıdır ve detaylı bir biçimde “okunup” anlaşılmalıdır. Peki din ile bilimin savaş halinde olduğu görüntüsü nereden çıkmaktadır?

Her şeyden önce Orta Çağ’daki Dünya merkezli Evren modeli ile Güneş merkezli Evren modeli arasındaki çatışmada Kilise’nin Galileo’yu yargılamasının bu görüntüdeki payı büyüktür. Ancak bu olaydan yola çıkarak teizm ile bilim arasında bir çatışma olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Güneş merkezli modelin tüm savunucuları dindar kişilerdi, Kopernik de dindar bir papazdı. Güneş merkezli Evren’i savunmasının arkasında bilimsel nedenlerin yanında dinî nedenler de vardı. O dönemin Dünya merkezli modelinde gezegenler farklı hızlarla ve ilmek olarak bilinen karmaşık yörüngelerde hareket ediyorlardı. Sanılanın aksine yörüngeler dairesel değildi. Kopernik’e göre bu hem İncil ile hem Aristo’yla çelişiyordu. Gezegenlerin hızları sabit, yörüngeleri dairesel olmalıydı, bunu yapmanın tek yolu Güneş’i merkeze almaktı. Kopernik’in bu inancının arkasında dinî ve felsefî nedenler yatıyordu. Kepler, Galileo’dan çok daha önce Güneş merkezli Evren’i savunmuş, hatta gezegenleri eliptik yörüngelere oturtmuştu. Kepler aşırı dindar bir bilim adamıydı, matematiği Evren’e başarıyla uygulayan ilk bilim insanlarından ve bu uygulamanın arkasında Tanrı’nın evreni matematiksel bir planla yarattığı ve insanların bu planı anlayabileceği düşüncesi vardı. Bilimsel yazıları mistik ve dinî argümanlarla doluydu.²⁶⁰ Galileo da aynı şekilde dindar bir insandı. Nitekim

²⁶⁰ Kepler’in astronomisinin arkasındaki dinî argümanları incelemek için bakınız: Peter Barker ve Bernard R. Goldstein. “Theological Foundations of Kepler’s Astronomy.” *Osiris* 16: *Science in Theistic Contexts*. (Chicago: University of Chicago

Galileo'nun yargılanmasında dinî otoriteler arasındaki siyasi çatışmalar -özellikle Protestanlar ve Katolikler arasındaki çekişme- etkili olmuştu. Galileo'nun yargılanması tabi ki hatadır ama olayla ilgili çizilen resim yanlıştır. Galileo'yu suçlayan Kardinal Roberto Bellarmine 12 Nisan 1615'de kaleme aldığı bir mektupta Güneş merkezli sistemi reddetme sebebinin kanıt eksikliği olduğunu belirtmektedir. Eğer Güneş'in merkezde olduğu yönünde güçlü kanıtlar verilirse, İncil'in Dünya'nın merkezde olduğu yönünde yorumlanan pasajlarını yeniden gözden geçirmeye hazır olduğunu ifade etmektedir.²⁶¹ Ne var ki günümüzde, o dönemlerde Güneş merkezli modelin, Dünya merkezli modeli açıkça saf dışı bıraktığı, din adamlarının buna rağmen kanıtları görmezden geldiği izlenimi hâkimdir. Hâlbuki bu izlenim gerçeği yansıtmamaktadır. Her şeyden önce Dünya hareket ediyorsa paralaks olarak bilinen yıldız hareketlerinin gözlemlenmesi gerekirdi. Paralaks o dönemlerde gözlemlenmemişti. Yine Dünya hareket ediyorsa, Dünya'daki cisimlerin neden savrulmadığı, neden göğe bırakılan balonun hızla bizden uzaklaşmadığı açıklanamıyordu. O dönemde Newton'un hareket yasaları daha ortada yoktu. Teleskoba güvenilip güvenilemeyeceği de aynı derecede tartışmalıydı, zira o dönemlerde gelişmiş bir optik teorisi yoktu. Optik teorisi için de Newton'u beklememiz gerekmekteydi. Dolayısı ile Galileo'nun yaptığını iddia ettiği gözlemler de kuşkuluydu. O dönemde bir insan rasyonel nedenlere dayanarak Dünya merkezli Evren'i pekâlâ savunabilirdi. Nitekim söylenilenin aksine Dünya'nın merkeze yerleştirilme sebebi tamamen teolojik değildi. Aristo fiziğine göre toprak ile su, evrenin merkezine doğru gider, hava ve ateş ise evrenin merkezinden uzaklaşır. Dolayısı ile bu inanca göre toprak ve su, evrenin ortasında birleşip Dünya'yı oluşturmuştu, Güneş ise ateş olduğu için merkezden uzaktaydı. Dolayısı ile Dünya'nın neden merkezde olması gerektiği o dönemin fiziği ile açıklanabiliyordu. Diğer taraftan o dönemin fiziğiyle Güneş'in neden merkezde olduğunu açıklamak mümkün değildi. O dönemin fiziğine güvenen birinin, hatta ateist bir bilim adamının bu nedenden dolayı Dünya merkezli bir modeli savunması normaldi. Nitekim Güneş'in neden merkezde olması gerektiğini, Dünya'nın neden merkezde olmadığını açıklayan kişi Newton olacaktı. Galileo'nun modeli zaten kendisinden önce yaşayan Kepler'inki kadar karmaşık da değildi, yörüngeler daireseldi, hız sabitti. Kepler haklı olarak gezegenleri eliptik yörüngelere yerleştirmiş, gezegenlerin hızlarını doğru olarak ve kesin matematiksel denklemlerle Galileo'dan önce ifade etmişti. Dolayısı ile sanılanın aksine Kilise bilimsel kanıtları görmezden gelip dinî nedenlerden dolayı Güneş merkezli modeli reddetmemişti. Dünya merkezli model bilimsel ve akli olarak savunulabilirdi. Sonuç olarak Galileo'nun yargılanması yanlış olmakla birlikte Galileo'nun teorisini eleştiren din adamlarının da haklı bilimsel gerekçeleri vardı. Dahası İslam dünyasına baktığımız zaman "Galileo vakası"na

Press, 2001).

²⁶¹ Galileo Galilei, *Discoveries and Opinions of Galileo*, çeviren Stillman Drake, (Garden City: Doubleday, 1957) s.162-164. (Bellarmine'den Foscarini'ye, 12 Nisan 1615);

benzeyen bir olay bulmak mümkün değildir. İslam'ın çıkışıyla, doğuda bilimin yükselişi paralel olmuştur. Yani Galileo vakasındaki hatalı tavır tüm dinlere mal edilemez. Dolayısıyla bu olaya bakarak teistik görüşün bilimle çeliştiğini söylemek yanlış olacaktır.²⁶²

Nitekim yaygın kanaatin aksine, Antik dönem ve Orta Çağ'da merkezde olmak iyi bir şey değildi. Güneş merkezli model aslında insanlığın değerini arttırıyordu. Zira Orta Çağ insanına göre dünyanın merkezi cehennemin olduğu yerdı. Gökyüzü mükemmelken Dünya'da bozulma vardı.

İkinci çatışma iddiası evrim teorisi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Evrim teorisinin bazı dindarlar tarafından reddedildiği doğru olmakla birlikte, insanlara evrim teorisi diye sunulan tezin çoğu zaman evrim teorisinin doğalcı versiyonu olduğu da bir gerçektir. İnsanın kör süreçler tarafından, tamamen şans eseri olduğu iddiası sanki evrim teorisymiş gibi sunulur. Oysa bu iddia tamamen felsefi bir iddiadır ve bu iddiayı deneysel olarak sınamak mümkün değildir. İnsanın doğal seçim ve mutasyonlar yoluyla doğal bir çerçevede olduğu tezi ise çoğu teistik görüşle çelişmez. Nitekim Darwin'den çok daha önce İslam âlimleri bugünkü evrim teorisine çok benzeyen teoriler ortaya atmışlardır. Bu teoriler 8. ile 15. yüzyıl arasında Câhız, Birûnî, İbn Tufeyl, El Maksidi, El Zencânî, Kınalızâde Ali Efendi gibi çok sayıda dindar İslam âlimi tarafından savunulmuştu. İslam dini, insanın hangi süreçlerle yaratıldığı konusunda kesin hükümler vermez.²⁶³ Dolayısıyla İslam teizminin evrim teorisine bir düşmanlığı yoktur ve İslam teizmi deneysel kanıtların götürdüğü yere gitmeye hazırdır. Nitekim evrim-din çekişmesi diye sunulan şey, yukarıda da belirttiğimiz gibi doğalcılık-din çekişmesidir. Çoğu biyolog, dünya görüşleri olan doğalcılığı evrim teorisine sokmaya ve bu şekilde dine saldırmaya çalışmaktadırlar. Bu durumda evrim teorisi ile din arasında bir çekişme varmış görüntüsü vermektedir. Nitekim başta insan genomu projesi başkanı Francis Collins olmak üzere birçok saygın biyolog evrim teorisine dayatılmaya çalışılan doğalcı yorumu eleştirmekte, evrimle teizmin uyumlu olduğunu savunmaktadırlar.²⁶⁴ Sonuç olarak evrim-din çatışması değil, evrimin doğalcı yorumu ile dinin çatışması vardır.

²⁶² Galileo vakası dışında gene Hristiyan dünyada Hypatia'nın öldürülmesi ya da Bruno'nun idam edilmesi çok sayıda başka örnek verilir. Ancak bu örneklerden hiçbirisi din-bilim çatışmasını temsil etmez. Bruno bir bilim insanı değil bir din adamı idi ve öldürülme sebebi dini görüşleri idi. Öldürülme gerekçeleri içinde dünya merkezli modeli savunması anılmıyordu bile. Benzer şekilde Hypatia'nın öldürülmesinde bilimsel görüşlerinden çok siyasi görüşleri vardı.

²⁶³ **Bu görüşün teolojik ve felsefi tartışması için bakınız:** Caner Taslaman, *Evrım Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2005)

²⁶⁴ Evrimin doğalcı yorumunun eleştirisi ve evrimle dinî görüşün nasıl uyumlu olacağını bir biyologun kaleminden okumak için bakınız: Francis Collins, *The Language of God*, (New York: Simon & Schuster 2007), Bölüm 7 ve 10.

Bu, din ile bilim arasında değil, dine rakip bir dünya görüşü olan doğalcılık ile din arasındaki bir çatışmadır.

Bazıları evrim teorisinin hayatın rasgele olarak ortaya çıktığını göstererek, aslında doğalcılığı doğruladığını iddia edebilir. Ancak bilimsel evrim teorisinde kullanılan “rastgele” (random) kelimesi ile günlük hayatta kullandığımız “rastgele” kelimelerinin birbirinden farklı anlam taşıdıklarına dikkat etmek gerekir. Çağımızın önemli biyologlarından Ernst Mayr, biyolojide kullanılan “rastgele” kelimesini şu şekilde tanımlamaktadır:

“Mutasyon ya da değişim rastgeledir dediğimiz zaman kastettiğimiz şey yeni genetik özellikler ile verilen ortamdaki organizmanın adapte olma ihtiyacı arasında bir ilişki olmadığı iddiasından ibarettir.”²⁶⁵

Önemli biyoloji felsefecilerinden Eliot Sober de Mayr’a benzer bir “biyolojik rastgelelik” tanımı vermektedir:

“Mutasyonların yararlı olacağını saptayıp, mutasyonun gerçekleşmesine neden olan fiziksel bir mekanizma (onların içinde veya dışında) yoktur.”²⁶⁶

Hatta bu itirazın önemli savunucularından, yukarıdaki alıntının sahibi Michael Ruse da bu tanımlara çok yakın bir rastgelelik tanımı vermektedir:

“Biyolojik evrimin “ham maddesi” (diğer bir deyişle mutasyonlar) rastgeledir, ki bundan kasıt onun ihtiyaca göre gerçekleşmemesidir.”²⁶⁷

Fakat “rastgeleliği” bu anlamda anladığımız zaman, evrimin Tanrı’nın varlığı ile çelişmediği açıkça görülebilir. Daha ziyade burada “tesadüf” ifadesiyle kastedilen şey, canlılarda Lamarckçı bir yapının olmadığıdır. Yani canlılar dış koşulları sezip, genetik yapılarını koşullara göre değiştirmezler. Genetik değişimler çevre koşullarından bağımsız bir şekilde gerçekleşir ve çevre kendine uygun olmayan mutasyonları eler. Bu tarz bir iddia ise hiçbir şekilde Tanrı’nın bu dış koşulları yaratıp canlıları bu yöntemle ortaya çıkardığı iddiası ile çelişmez.

Üçüncü bir itiraz da dinlerin mucizelerle doğa yasalarını dışladığı, bilimin ise mucizeleri yanlışladığı dolayısı ile dinlerle bilim arasında çözülemeyen bir çatışma olduğudur. Mucizelerle bilimin çatıştığı iddiası iki yanlış iddiaya dayanmaktadır. Birincisi mucizelerin doğa yasaları ihlalinin içermesi gerektiridir. Ancak bu iddia doğru değildir, mucizeler doğa yasaları ile çelişmeyen düşük olasılıklı anlamlı olaylar olarak tanımlanabilir. Peygamberi öldüreceği sırada bir kişinin kafasına meteor çarpması sonucu ölmesini çoğu dindar mucize olarak yorumlayacaktır.

²⁶⁵ Ernst Mayr, *Towards a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, (Cambridge: Harvard University Press, 1988) s. 98.

²⁶⁶ Eliot Sober, “Evolution Without Metaphysics?”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion* c.3, ed. J. Kvanvig, (Oxford: Oxford University Press, 2011).

²⁶⁷ Michael Ruse, *Philosophy of Biology Today*, (Albany: State University of New York Press, 1988), s. 75

Ancak burada bir doğa yasası ihlali yoktur. Düşük olasılıklı bir olay anlamlı şekilde gerçekleşmiştir. Pekâlâ dinlerin ortaya attığı mucizeler de böyle düşük olasılıklı anlamlı olaylar olabilirler. Mesela denizin Musa peygamber aracılığı ile yarılmasının olasılıksal olarak düşük ihtimalli bir olay olan su moleküllerinin yarısının bir tarafa, diğer yarsının diğer tarafa hareket etmesi olduğu, aslında burada bir yasa ihlali olmadığı söylenebilir. İkincisi mucizeler gerçekten doğa yasalarının ihlali olsa bile, bunlar tekrarlanmayan tekil, peygamberlere özgü nadir olaylardır. Nadir, tekrarlanamayan tekil olaylar olmalarının sonucu olarak mucizeler bilimsel araştırmalara konu olamazlar. Bir olgunun bilimsel olarak araştırılabilmesi için tekrarlanabilir olması gerekir, oysa mucizeler tekrarlanamazlar. Dolayısı ile bilimden hareketle mucizeleri reddetmek pek mümkün değildir. Dolayısı ile mucizelerin bilimle çeliştiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Newton gibi önemli bilim insanları mucizeleri Tanrı'nın eli ile gerçekleşen doğa yasaları ihlali olarak görmüş, bunda bilimle bir çatışma görmemiştir.

Diğer taraftan, teistik bakış açısı doğalcılığın çözemediği sorunlara çözüm üretmektedir. Evrenin değişmezliği artık sorunlu değildir, çünkü geleneksel teizmin Tanrı'sı fizik yasalarını yaratıp muhafaza etmektedir. Tanrı doğasının değişmez olduğu çeşitli argümanlarla gösterilebilir. Mesela Tanrı, zamanın dışındadır, zira zamanın da yaratıcısıdır ve zamanın dışında bir varlığın değişiminden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü değişimler tanım gereği zaman kavramını içerirler. Tanrı'nın doğasının değişmediği ve O'nun fizik yasalarını muhafaza ettiği görüşü bizi fizik yasalarının değişmezliğine götürmektedir. Fizik yasalarının değişmemesi de, yukarıda da belirttiğimiz gibi tümevarım kullanımını gerektirmeye yetmektedir. İkinci sorun zaten doğalcılıktan vazgeçtiğimiz anda ortadan kalkar. Matematiğin fizikte kullanımı sorunu da teizm bakış açısında yok olur, zira teistler geleneksel olarak matematiği Tanrı'nın zihnindeki düşünceler olarak görmektedirler. Dahası kutsal kitaplarda evrenin matematiksel ölçülerle yaratıldığı iddiası yer almaktadır. Dolayısı ile evreni anlamada matematiğin kullanılmasında bir gariplik yoktur. Fizik yasalarının estetik olması da, onların yaratıcısının Tanrı olduğu görüşüyle uyum içindedir. Bu yüzden fizik yasalarında estetik aramak gayet normaldir. Motivasyon sorununun da Newton'un "Tanrı'nın ikinci kitabı olarak doğa" doktrini göz önünde bulundurulduğunda kaybolduğunu yukarıda belirtmiştik.

Sonuç olarak bilim ve dinî dünya görüşü arasında hiçbir çekişme bulunmamaktadır. Tam tersine bilim ve din uyumlu bir biçimde çalışmaktadırlar. Diğer taraftan doğalcılık ile bilim arasında ciddi uyumsuzluklar vardır. Newton, dünya tarihinin en önemli bilim adamı olarak din-bilim uyumunu yakalamayı başarmıştır. Dindar bir insanın bilimde nasıl devrimler yaratabileceğini, dinî motivasyonların ne denli önemli bilimsel teorilere yol açabileceğini göstermiştir. Newton, Descartes'la birlikte, Aydınlanma olarak bilinen akılcı hareketin kurucularındandır. Newton da Descartes da dindar insanlardır. İkisi de Tanrı'sız bir resmin bizi irrasyonellik ya da şüpheciliğe götüreceğini savunmuş, Tanrı'yı dünya görüşlerinin merkezine

koymuşlardır. “Aydınlanma” hareketi ile doğalcılık günümüzde maalesef birbirleriyle karıştırılmaktadır. Din nasıl bilimle uyumluysa, aydınlanma ile de aynı şekilde uyumludur. Önemli dinler, başta Kuran’da tarif edilen İslam, akla büyük önem vermektedir. Yukarıda bahsi geçen doğalcılıkla bilim arasındaki gerginliklerin çoğu, aydınlanma ile doğalcılık arasında da mevcuttur. Zira doğalcılıkta, şans eseri oluşan bir madde yığını olan insan beynine güvenmek için en ufak bir neden bile yoktur. Aydınlanma aynı zamanda evrensel hukuk ve ahlakı oturtmaya çalışan bir dünya görüşüdür. Bunu ise teistik dünya görüşü dışında gerekçelendirmek zordur. Hukuk ve ahlak da doğalcı bakış açısında anlamını yitirmektedir.

Kaynakça

Barker, Peter ve Bernard R. Goldstein. “Theological Foundations of Kepler’s Astronomy.” *Osiris 16: Science in Theistic Contexts*. (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

Collins, Francis. *The Language of God*, (New York: Simon & Schuster 2007).

Darwin, Francis (ed.). *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, (London: John Murray, Albermarle Street, 1887), cilt 1.

Fraasen, Bas Van. *The Empirical Stance*, (New York: Yale University Press, 2002).

Galilei, Galileo. *Discoveries and Opinions of Galileo*, çeviren Stillman Drake, (Garden City: Doubleday, 1957) s.162–164.

Maddox, John “Down with the Big Bang”, *Nature* 340 (1989), s. 425.

Mayr, Ernst. *Towards a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*, (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

Plantinga, Alvin. *Warrant & Proper Function*, (New York: Oxford University Press, 1993).

Ruse, Michael. *Philosophy of Biology Today*, (Albany: State University of New York Press, 1988).

Sober, Eliot. “Evolution Without Metaphysics?”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion* c.3, ed. J. Kvanvig. (Oxford: Oxford University Press, 2011).

Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2005)

“Ateistlerin Din ile Bilim Çatışır İddialarının Değerlendirilmesi”

Başlıklı Tebliğin Müzakeresi

Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ*

Tanrı'nın gerekli olduğu düşüncesi üzerine kurgulanmış olan metin, din ya da Tanrı düşmanlığının geçen yüzyılda popülerleşmediğini, bilakis asırlar boyu devam ettiğinden bahseder. Bugün için bu konuda son derece etkin olan Richard Dawkins ise belli bir geleneğin bugünkü temsilcisidir.

Bu yaklaşımı benimsemiş görünen Yeni ateistler, Tanrı gereksiz hipotezindedir. Bu kişilere göre hakikatin ölçüsü olan bilim, Tanrı'yı yok sayıyor ve hatta gereksiz buluyor. Yine metin, bu hipotezin hiç de sağlıklı olmadığını söylemektedir. Bir anlamda güçlü savunma yollarına başvuruyor. Burada olması gereken şey, din-bilim kavgasının mâkûliyetidir. Yani bu çekişme kavgası ve dışlanmaya varmadan ileri sürülen deliller üzerinden gitmelidir.

Bize göre asıl soru, en nihayetinde insanın bakış açısından kurtulamayan ve hakikat iddiasında olan modern bilim, Tanrı ve dini yaratılış dışı/etkisiz eleman, olgu dışı kabul edebilir mi? Böyle bir yetkisi ve de hakkı var mıdır? Ya da din/Tanrı, bilimi yasaları göz ardı ederek ilke koyabilir mi?/Koymuş mudur? Yeni ateistlerin iki iddiası da bunların üzerinde inşâ edilmiştir. Yani modern ateistler, kâinatın/dünyanın ve de hemen her şeyin oluşumu ve işleyişinde Tanrı'yı gereksiz görmeleri ve dini/Tanrı'yı bütünüyle devre dışı bırakmaları üzerine kendilerine bir dünya kurmuşlardır.

Yazarın metin boyunca üzerinde durduğu gibi, ateizmin felsefi/bilimsel teorisi mahiyetinde olan ‘metafiziksel doğalcılık’ teizmle örtüşmez. Bunun gibi ‘metodolojik doğalcılık’ ise yeni ateistlerin en çok kullandığı bilimsel yaklaşımdır. İlkine göre, uzay-zaman içindeki fizikte Tanrı'ya yer yoktur. İkincisinde ise bilim yaparken sadece doğa yasalarına atıf yapılır. Ancak onların iddia ettiği gibi bu yaklaşım kişiyi ateizme götürmez, zira dindar felsefeciler/bilim insanları da bunu yapmaktadır. Hepsini karıştırmak suretiyle, metodolojik doğalcıların da metafiziksel doğalcı olduklarını ileri sürmek doğru değildir. Ateistler bu yanlış sıklıkla yapmaktadır.

Bir yönüyle metodolojik doğalcılığın din-bilim ilişkisinde savunulur yanı olsa da metafizik doğalcılığın yok gibidir. Zira metafiziksel doğalcıların söyledikleri ilmi değildir. Hatta bunlar, deneyin ortaya koyduğu sonuçlar olamaz. Deneyle ispatlanamayan şey için ‘yoktur’ demek, sağlıklı bir tutum değildir. İnsanoğlu,

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

deneye sokmadığı nice şeylere inanmakta/kabul etmektedir. ‘Ben görmüyorsam yoktur’ ya da ‘doğa dışında gerçeklik yoktur’ demek, gerçek olamaz.

Neticede bilimin farklı bir yorumu olan doğalcılık dinle çatışır, peki bilimin kendisi dinle çatışır mı? Yani bilim dinin argümanlarını deneye sokarak ispat etme derdi var mıdır? Bilindiği gibi amprik ilimler dünya/evren ile ilgili gerçeklikleri deneysel verileri sistematik biçimde inceleyerek bulmayı amaçlayan disiplindir. Bu noktada bilimin amacı olanı ‘tespit etmek’tir. Dış dünyayla ilgili gerçeklikleri amprik yöntemle bulmaya çalışan bilim ile dinin kendisinin çatışması söz konusu olamaz. Çünkü dinin, ‘dış dünyanın tespiti’ diye bir amacı yoktur. Bilim, doğa dışı yorum yapmamakla, kendi haddini bilir, bilmelidir. Doğa dışıyla ilgilenmeyen bilimin bu alanda söz söylemesi de abestir. Bu nedenle din-bilim çatışmasından da bahsedilemez. Olsa olsa bazı din ve bilim yorumları çatışabilir. Bu şekilde bir doğalcılığı merkezine alan bilim, kendi kendini sınırlamış olur. O nedenle de onun sınırlarını dışına çıkıp hüküm vermesi yanlıştır.

Yazarın metinde vermiş olduğu ‘ölü diriltme olayı’na, bilimin yarın için bugünden söyleyeceği şeylerin olmaması adına tolerans gösterilebilirse de, oldukça yanlış bir kurgudur. Bize göre bu konuda dinin sabiteleri göz ardı edilmektedir. Mamafih bilime sınır getirmek, sadece mekanik/deneysel şeyleri inceleme yapması demek, onun felsefesinin olmaması anlamına gelir ki, bilim insanı buradan geri dönmez. Bilim insanı olarak olmasa bili, insan olarak dinle ilgili konulara girmek durumundadır.

Süreç içinde hem din ve hem de bilim dünyasının elini rahatlatan yöntem kuantum fiziği oldu. Kuantum teorisi, ‘nedenler her zaman aynı sonucu vermez’ dedi. Ona göre ‘sebepler sonuçları mecbur etmez.’ Önce reddedildi, ancak daha sonra kendini kabul ettirdi. Gariptir, bugün için bilim düşmanlığı yapanlar, bu teoriyi dillerinden düşürmemekte ve kendi hurafelerine bilimsel basamak oluşturmaktadır.

Bazı bilim savunucuları, bilimsel olmasa bile ideolojik bir edayla bilimin evrenin ezeli olduğunu kabul etmesi gerektiğini söylediler. Yakın zamanlarda devreye sokulan Big-Bang teorisi bunu bozdu. Oysaki bilim deneysel olanla ilgilenirdi. Bu işin deneylecek bir tarafı henüz yoktur. Özgürce gerçeğin peşinde koşan bilim, yol boyunca din düşmanlığından ve onun argümanlarına cevap yetiştirmekten uzak durmalıdır. O nedenle bilim, test edemediği doğa olaylarını dışlamamalı, farklı bir açıklaması olabileceği konusunda ihtiyatlı durmalıdır. Cin örneğinde olduğu gibi bazı oluşumlara açık kapı bırakmalı ya da ‘ben bu konuda son sözü söyleyecek merci değilim’ demelidir. Oysaki metodolojik doğalcılık bilime sınırlama getirir, getirmemelidir. Bilim, ‘bugünkü bilme/bilimsel sonuçlara göre’ diye ihtiyatlı konuşmalıdır.

Yazıda sıklıkla değinilen metodolojik doğalcılığın aleyhindeki argümanların da bilimsel metodolojiyi takip etmesi lazımdır. Bunlara göre bilim, doğa içi nedenlere atıf yapmalıdır. Doğa dışı atıf yapan bilim ilerlemez. Bu yaklaşım, son derece doğru

bir tespit olarak görülmektedir. Ancak doğa dışı atıfları da bilim değil, inanış olarak görmek lazımdır. Mesela Âhret olayı bilimle değil, imanla gündem edilir. Ancak bilim yine de doğa içi atıflarla sınırlı kalmamalı, doğaüstü atıflar, açıklamaların da yararlı olabileceğini ifade edebilir. Yani deneysel bilim olmasa bile bilim felsefesiyle uğraşanlar, ‘Âhret yoksa bile bunun insan davranışları için son derece faydası vardır’ diyebilmelidir. Tıpkı bunun gibi, antropolojik bulguların dediği üzere bazı ilkel toplumlarda Tanrı fikrinin olmasından hareketle, ‘Tanrı yoksa bile, üst otorite için yaratılmalıdır/yaratılmıştır’ yaklaşımı üzerinde düşünme yapılabilir.

Bilim ve doğalcılık arasındaki çatışmaya dinin karışması uygun değildir. İster bilimin sıklıkla kullanmış olduğu ‘tümevarım metodu’ olsun isterse de yakın zamanlarda kullanılmaya başlanmış olan ‘yanlışlama teorisi’ olsun, bilimin bu gibi güçlü metodolojik argümanlarından dinin yararlanması söz konusudur. Ancak bu iki metodun da kusursuz olduğu düşünülmemelidir. Doğa yasalarının tespit edilemeyen yönleri olabileceği hassasiyeti üzerinden giden herkes, tümevarımın sonsuz güvenli/geçerli bir durum olduğundan bahsedemez. Aynı şekilde bugün yanlışlanabilen şeyler, yarın yeni metotlarla doğrulanabilir. Bilim de tıpkı şuurlu insan gibi havf ve reca arasında arafta durmalıdır.

Metodolojik doğalcıların ileri sürdüğü gibi, eğer ki insan rastlantısal bir varlık ise, onun doğadaki bu konumuna uygun olarak kalıcı bir şekilde bilim üretmesi mümkün değildir. Yani insanın bilim üretmesi planlanmış olmalıdır. Kör şans sonucu bilim üretebilecek kapasitede bir varlığın oluşması, nasıl mümkün olur? Diyelim oldu, bu varlık niçin bilimle meşgul oluyor? Demek ki onun içine araştırma merakı konulmuştur. Bu soruya cevap verecek olan felsefe ve dindir, bilim değildir. Ancak bilim insanların da dinsel kabulü ve de felsefesi olduğu düşünülürse, zaman zaman bu iki alan karışabilmektedir. Nihayetinde bilim insanı hangi disiplin üzerinden kesin konuşuyor, iyi tefrik edilmelidir.

Bilimin kesin kabul ettiği şeylerin değişme olasılığı bulunuyor ise, onun da haddini bilmesi lazımdır. Bilim matematik kesinlikte konuşmalı ancak yarının ne getireceği bugünden hesaplanmamalı, açık kapı bırakılmalıdır. Aynı zamanda bilimsel teoriler, varlığı son derece estetik/anlam içi/güzel bir şekilde anlatılmalıdır. Güzel olmak, yaratılışın amacıdır. Yaratanın da sanatıdır. Bu noktada din ile doğa yasalarının çatışmadığını söyleyen hatta doğayı Tanrı’nın ikinci kitabı olarak gören Newton’a hak vermek lazımdır. Tanrı’nın iki eseri arasında çelişki olmaz. Bizler de aynı şeyi söylüyoruz. Kavganın çıktığı zaman dilimi olan Orta Çağ’da her iki taraf da dindar kesim idi. Yani ‘dünya merkezli evren teorisi’ni savunan Kilise ile ‘güneş merkezli evren teorisi’ni savunan Galile de dindarlıklarıyla temayüz etmişlerdi. Asıl kavga kanıt eksikliğinden çıksa da dindarların alan kapma yarışı olarak görülebilir.

Bu çatışmanın bu denli olan şeklinin İslâm dünyasında olmamasının değişik nedenleri bulunmaktadır. Zira bu dönemde İslâm dünyasında ilim/bilim adeta yitik bir mal gibiydi. Dini baskı nedeniyle bilim insanları ses çıkaramaz durumdaydı.

Değişik nedenlerden ötürü bilimin zamanüstü yorumu ilgi görmemişti. Yakın zamanlarda Müslüman dünyasının ilgilendiği şey, evrim teorisinin doğalcı yorumudur. Yaratılışın amacını söyleyen din, yaratılış sürecini anlamayı ise biyoloji disiplinine bırakmıştır. Oysaki evrim teorisinde ifade edilen rastgele/bilimsel rastlantı ile dildeki rastlantı aynı şey değildir. Bilimde ki rastlantı, ‘o konuda herhangi bir zorunluluk yok’ demektir.

Dinin mucizeyi kabul edip, doğa yasalarını dışladığı söylenir. Oysaki mucize, doğa yasalarını dışlamaz. Mucizeler düşük olasılıklı olaylar demektir. Yasanın ender görülen hâlleridir. Bilimin mucizeleri dışlaması doğru değildir. İlgilenmemesi daha doğrudur. Bilim tekrarlanabilir olaylar üzerinden yol alır. Mucizevî olaylar tekrarlanabilir değildir. Mesela denizin yarılması gibi. Oysaki bu gibi olayların daha sağlıklı açıklaması bulunmaktadır.

Teistik anlayış insanın pek çok problemini çözer. Bilimin içinde doğduğu yasaları yaratan Allah’tır. Onların muhafazası da O’nun işidir. Tanrı, zamanın dışında, diğerleri ise içindedir. Fizik yasaların zamanın dışındaki bir Tanrı tarafından yaratılması demek, onun değişmez olduğunu gösterir.

Neticede bilim ile din arasında çatışmanın olmadığı, varsayılan çatışmanın bilim ve din yorumlarından kaynaklandığını söylemeliyiz. Dindarlık bilime engel değil, aksine onu motive edici bir unsurdur. Dinin hem bilimle ve hem de aydınlanmayla uygun yorumları bulunabilir. Her şeyden evvel, din varsa hukuk ve ahlâkın bir anlamı olur. Rastlantısal varlığın bunlara ihtiyacı olamaz. Yaptığından hesaba çekilecek olma duygusu, bilimsel değil dinî ve de ahlâkî bir kazanımdır. Suç ve Ceza ile Karamazof Kardeşler adlı romanlarında, ‘Tanrı yoksa her şey mubahtır!’ diyen Dostoyevski’ye hak vermek suretiyle, Tanrı’sız bir dünyanın nelere mal olacağı hesap edilmelidir. O yüzden dinin ‘bilim düşmanlığı’, bilimin de ‘din düşmanlığı’ yapma lüksü bulunmamaktadır. Hiçbir disiplin kendini mutlak hakikatin yerine koyarak konuşmamalıdır. Hatta kendi üstüne vazife olmayan konulara da girmemelidir.

2. BÖLÜM
ARAP AKADEMİK DÜNYASINDA
DİN-BİLİM İLİŞKİSİNE DAİR
BİRTAKIM YAKLAŞIMLAR

Utilizing Kalām Re-creation in Physics, Biology and Theology

Prof. Dr. Mohammed Basil ALTAÏE*

Summary

The Mutakallimun devised the notion of re-creation of accidents (properties of natural objects) within their atomic theory on theological basis. This notion stands as one of the fundamental principles of their part of ilm al-Kalam which deals with topics of natural philosophy (Daqīq al-Kalām). An extensive analysis of the principles of daqīq al-Kalam has been given in my book *Daqīq al-Kalam: the Islamic approach to natural philosophy*. I find that the principle of re-creation can be utilized efficiently to solve one of the most fundamental theoretical problems in quantum mechanics. I have shown that this principle can explain the origin of the Heisenberg uncertainty principle, and provide us with an explanation to many aspects of the quantum phenomena.

In this article I will analyze the measurement problem and show that the principle of re-creation can provide better explanation of the quantum phenomena and can provide us with new predictions in quantum mechanics.

This new explanation resolves the discrepancies between the wave properties of particles and the particle properties of waves, elaborate the controversy about the applicability of quantum mechanics to single particle systems and an ensemble of particles, explaining at the same time the statistical nature of quantum mechanics.

Introduction

Quantum mechanics is the best theory available now to explain the natural phenomena in the microscopic world. Quantum measurement is the backbone of applied quantum mechanics; however, it is a common understanding among physicists that understanding quantum measurement is still a problem that requires a solution in order to clarify the deep implications of quantum theory. There is no consensus among physicists: instead, we have different views and interpretations regarding how quantum measurements can be interpreted. Physicist now can do without agreed interpretation for the quantum measurement since, for practical purposes, they only need the mathematical tools to perform calculations. But for the further development of quantum theory and the wider utilization of its implications in natural sciences and theology it will be necessary to resolve this problem.

In this talk I will present a new interpretation of quantum measurement based on the notion of continued re-creation of the physical properties of systems. This

* Department of Physics, Yarmouk University, 21163 Irbid, Jordan

interpretation is based on the principle of re-creation which is borrowed from kalām. Using this, I will try to explain some of the basic principles of quantum mechanics on a conceptual level only, avoiding mathematical details. Then I will try to foresee some of the implications of this interpretation in physics and biology. I will also glance upon some philosophical and theological implications.

Early development of quantum theory

The discovery of the wave properties of particles, the particle properties of waves, and the discreteness of many observables in the atomic realm has established the need for a new description of entities in the microscopic world. At the beginning of the twentieth century many basic problems in atomic physics were addressed, leading to the establishment of quantum mechanics as a paradigm to explain the observed dual properties of the atomic realm, where particles exhibit wave-like properties and waves exhibit particle-like properties.

The most fundamental notions of early quantum mechanics were based on observations that particles behave like waves. The main difficulty in realizing a wave-like description for the particles lays in the fact that particles are localized, whereas waves are extended. This problem was overcome by Louis de Broglie's in 1924 suggestion that a particle can be represented by a plain wave which has a wavelength inversely proportional to its momentum. This notion was soon utilized to obtain a description of particles in terms of a de Broglie wave-packet with the wavelength being that of the group of waves representing the particle. This description opened the way to formulating the classical localized particle mechanics in terms of a new wave mechanics. Accordingly, a wave equation was devised by Erwin Schrödinger in 1926 to describe the time development of atomic particles under any field of force²⁶⁸. The need to consider high velocities required the introduction of a special relativistic formulation of the problem and led to the well-known Dirac equation for the electron, which was discovered few years later²⁶⁹.

The wave-mechanical description of particles set by Schrödinger was best realized by saying that a particle is a wave-packet, which is composed by superposing many basic plane waves. These plane waves are phases which constitute different states of the physical system (the object). This description soon led to describe the physical system in terms of a sum of all the possible states available. This representation was called the Superposition Principle. Here we should note that the states are not all equally probable, rather the probability to find the system in one of the available states depends on how frequently that state recur. This established the probabilistic nature of the physical systems. And because we do not know beforehand in which

²⁶⁸ E. Schrödinger, *Ann. Phys. (Leipzig)* 79, (1926): 361.

²⁶⁹ P. A. M. Dirac, Dirac, P. A. M. "The Quantum Theory of the Electron". *Proceedings of the Royal Society of London. Series A*, 117 (778), (1928): 610–624.

state the system will reside, at any time, physicists realized that the quantum systems are indeterminate.

Shortly before Schrödinger had formulated his wave equation, during the early summer of 1926, Werner Heisenberg²⁷⁰ conceived the idea of representing physical quantities by a set of complex numbers. This was soon elaborated by Born, Jordan and Heisenberg himself into what has become known as the 'matrix mechanics', the earliest consistent theory of quantum phenomena²⁷¹.

Both views, the wave-mechanics of Schrödinger and the matrix mechanics of Heisenberg, are said to be equivalent despite differences in some basic concepts and formulation.

The mathematical structure of quantum mechanics is based on the representation of physical systems as wave functions (designated by $|\psi\rangle$ a mathematical expression describing the system). Any value for the physical properties of the system can be obtained through applying the corresponding mathematical operator (which is a mathematical operation on the system representing the act of measurement) on that wave function. But as the system can be found in different states then we expect to have different possible values for the same physical observable, though being under the same physical conditions.

These entities, the wave functions and the operators, are not well-understood in physics, yet it can be used as a mathematical tool. Results of theoretical calculations can be obtained and compared with experiments. Within the standard mathematical formulations, the physical system is assumed to be formed of several possible states all summed up in the wave function $|\psi\rangle$. Once we make a measurement on the system, we find it in one of those possible states. So, it is said that our act of measurement is picking up the system in that special state in which it exists. Different measurements may find the system in different states. Theoretically, it is thought that in absence of measurement the system exists in a "superposition state" of all those possibilities in which it could exist.

The fact that the calculations of quantum mechanics have predictive power that can be verified experimentally makes the mathematical structure and the methodology very attractive and trustful even though such formalism lack convincing interpretations. However, there are several questions that find no answer within the available interpretations. Some of the important questions are

²⁷⁰ W. Heisenberg, *Über quantentheoretische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen*, *Zeitschrift für Physik*, **33**, 879-893 (1925).; *Math. Ann.* 95, (1925/26): 683.

²⁷¹ M. Born, W. Heisenberg and P. Jordan, *Zur Quantenmechanik II*, *Zeitschrift für Physik*, **35**, 557-615, (1925).

(1) Does quantum mechanics apply to microscopic systems only or is it applicable to macroscopic systems too? is there is a border between the microscopic and macroscopic worlds?

(2) Does the superposition principle represent a factual ontological representation of reality or does it arise as a fictitious epistemological artifact of the wave mechanical representation of the physical system?

(3) How can quantum indeterminism be understood in the physical context?

(4) How can we explain quantum entanglement taking into consideration that it appears like a spooky action-at a-distance?

In addition to several other questions concerning the objectivity of the quantum systems, causality and indeterminism, the traditional interpretation of quantum systems and the appearance of quantum phenomena seem to be obscure and would need to be explained in a clear physical context.

The founders of quantum mechanics tried to resolve the question regarding how the system being in the superposition state would jump into one given state upon measurement by saying that the wave function of the system collapses to one of the possible states when performing the measurement²⁷². This interpretation introduced the role of the observer into the act of measurement, therefore implying that our consciousness determines the state of the physical system. This interpretation may imply that the superposition state is a factual ontological state despite that we do not realized it consciously. Erwin Schrodinger scenically objected to the ontological status of the superposition state by his famous Cat Paradox²⁷³.

The Re-creation Proposal

There has been several interpretation of quantum mechanics other than the Copenhagen interpretation. I will not go through these interpretations. Rather I will present my suggestion which is based on the re-creation principle which I borrow from the original kalām discourse²⁷⁴. Here I set two postulates

Postulate P (1): All physical observables (measurable properties) of a system are subject to continued re-creation.

Postulate P (2): The frequency of re-creation is proportional to the total energy of the system.

²⁷² Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*, (New York: John Wiley & Sons, 1974): 57.

²⁷³ Schrödinger, Erwin. "Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik (The present situation in quantum mechanics)". *Naturwissenschaften*. 23 (48): 807–812. (November 1935); Trimmer, John D. "The Present Situation in Quantum Mechanics: A Translation of Schrödinger's "Cat Paradox" Paper". *Proceedings of the American Philosophical Society*. 124 (5): 323–338, (1980).

²⁷⁴ M. B. Altaie, *Daḳīq al-Kalām: the Islamic Approach to Natural Philosophy*, 2nd Arabic Edition, KRM, 2019, English Edition (in press).

The first postulate would imply that the observables of a physical system are generally multivalued. In each re-creation cycle the physical observable can have a new value. This explains the multistate spectrum of the physical systems. These states will be discrete and the distinction between them will depend on the rate of re-creation.

There would be some observables which are mutually related to form a group of complementary observables by which once an observable is re-created another complementary observable is generated. For example, re-creating the position would generate momentum since re-creating the position implies movement. So, the position x and the momentum p are said to be complementary. Similarly, energy and time will be complementary observables.

This would imply that upon measuring the position and the momentum, for example, there would be an inherent uncertainty. This would verify the bases for the Heisenberg Uncertainty relations. This can be proved easily if we require the time development of the physical system be unitary.

$$\left(\frac{\text{[Diagram 1]}}{X} \right) \bigg| \text{[Diagram 2]} \bigg| \text{[Diagram 3]}$$

The second postulate would imply that the system processing high energy content will have high re-creation frequency, which implies narrow width of states. This means that classical systems (macroscopic systems) will practically have a continuous spectrum. The second postulate can be quantitatively formalized by Planck's expression $f=E/h$ where f is now understood as the re-creation frequency, E is the total energy and h is the Planck constant.

Explaining the Quantum Phenomena

I do not claim that I have a full-fledged theory of re-creation, but I can see that this proposal can be developed to produce objective explanations for all the quantum phenomena. First, the probabilistic nature of the quantum systems is now understood because the system is naturally under continuous change at a rate defined by the re-creation frequency. For a free system where the external potential is zero, the values of the observables follows the normal statistical distribution. The width of this distribution depends on the re-creation frequency. The higher the re-creation frequency the narrower is the spectral band for that observable. Thus, the observable is expected to take values near to the initial value possessed upon the first creation, i.e., the initial conditions. The nearer the value of a given observable to its initial value, the higher is its probability.

Second many other quantum phenomena can be explained using this proposal. For example, it is often claimed that the double slit experiment performed by shooting single electron at a time, and the appearance of interference fringes, can be

explained by assuming that the electron is passing through the two slits simultaneously. Therefore, such a behavior is considered absurd. However, the calculations based on the re-creation proposal shows that this is indeed the case for realistic systems. Practically when we enlarge the distance between the two slits the interference pattern disappears; the electron has no time to pass through the two slits simultaneously. Furthermore, the apparent superposition of the quantum states, quantum tunneling effect, quantum entanglement, the quantum Zeno effect, and many other phenomena can also be explained with the same approach²⁷⁵.

Biological evolution can also be addressed using the re-creation proposal, several events in genetical evolution can be studied and many questions can be answered in this respect. The discrepancy between random mutations and adaptive genetical mutations can be resolved using the re-creation proposal.

The role of the quantum phenomena in explaining consciousness may be better understood through realizing such phenomena to take place as a result of re-creation too. In this case we can get the quantum phenomena to be involved in explaining the process of biological evolution.

Theological questions

Perhaps the most important question here is the one related to divine action, and the relationship between the creator and the created. This would now be understood through the continuous connection between the creator and the created which is established through the continued re-creation process. In the eyes of God everything is determined, but in our eyes the world is indeterministic. This is because Allah is the creator and he is the re-creator. We cannot determine what value for an observable to be re-created at any time. We can only calculate the physical value and the probability for each observable. But no one can tell when such a value will occur upon measurement.

This proposal then may explain the occurrence of a miracle, which is now to be understood as a very low probability event. The creator is the one who is controlling the occurrence of events, and he is at liberty to choose any of the available values for the observables which makes the happening of the event possible. Very low probability events are possible in quantum mechanics. This might give an insight to explain miracles. However, the detailed mechanism remains to be studied further²⁷⁶.

The re-creation proposal is very promising, and I hope that researchers in theology of kalām would pay attention to the wealth embodied in the basic principles of daqīq al-Kalām and utilize them in resolving problems in theology and following new

²⁷⁵ M.B. Altaie, Re-Creation: A Possible Interpretation of Quantum Indeterminism, In M. Fuller (ed.) *Matter and Meaning*, Cambridge Scholar Publishing, 2010: 21-36.

²⁷⁶ C. Lameter, *Divine Action in the Framework of Scientific Knowledge*, (Christianity in the 21 century 2005).

rational approaches to construct the new kalām to solve some fundamental problems in the philosophy of science and theology.

رسالة العقل للعلامة محمد باقر بن حسين البالكي

Dr. Mesud Muhammed Ali FEREC*

مستخلص

تتناول رسالة العقل دراسة علمية لأسباب العلم وما يتعلّق به من ذبول، وتبيّن معنى عميقاً للعقل ويوجّه قول المتكلّمين: مرجع كلّ الإدراكات العقل، وتبيّن أيضاً مراد العلماء في أسباب العلم من كونها ثلاثة مع أنّها أكثر، وتبحث عن الحواس الباطنة ووظيفتها ممثلة، وتشير إلى طريق إثباتها بين الفلاسفة والمتكلّمين، وتوجّه إنكار بعض المتكلّمين لها، وهل الأوفق إدراجها في العقل أم عدّها أسباباً على جدّه، وتشير إلى قابليّة الروح والنفس للإحساس سلباً وإيجاباً، وتبيّن المقصود من الآيات التي تنفي السمع والبصر والشعور عن الكافر، وإثباتها للمؤمن.

الموضوع	الصفحة
القسم الأول: قسم الدراسة:	
سيرة العلامة البالكي موجزاً وتتضمّن ما يأتي:	
ولادته:	
اسمه ونسبه:	
لقبه:	
إشارة إلى نشاطه العلمي:	
وفاته:	
التعريف بالرسالة، وفيها:	
قيمة الرسالة العلمية	
اسم الرسالة ونسبها للمؤلف:	
منهجي في التحقيق	
القسم الثاني: قسم التحقيق، ويتضمّن:	
1- العلم الإسمي مصدر الإدراكات	
2- نور العقل وموانع ظهوره	
3- ما يترتب على النور الساري	
4- تركيب الدماغ ومحلّ الحواس الباطنة	

* Irak Erbil Selahaddin Üniversitesi, Felsefe Bölümü Dr. Öğr. Üyesi.

5 - وظيفة الحواس الباطنة	
6- تحقيق في الحواس الباطنة	
7 - تصرف المتصرف الإيجابي والسلبي	
قائمة المصادر والمراجع	

مقدمة

إنَّ العقلَ أفضلُ ما منَّ الله به على عباده؛ لأنَّه سبحانه خلق الموجودات وتفضَّل عليها بالإيجاد وبدوام الإمداد، فهما نعمتان ما خرَّج موجودٌ عنهما ولا بدَّ لكلِّ مكوِّنٍ منهما نعمةُ الإيجاد ونعمةُ الإمداد، لكنَّ لَمَّا اشتركت الموجودات في إيجاده وإمداده أراد الحقُّ تعالى أن يُميِّزَ بعضها على بعضٍ؛ ليظهرَ سبعةَ تعلقاتٍ إرادته وإِسراعَ مشيئته، فميِّزَ بعضَ الموجودات بالنموِّ كالنبات والحيوان البهيميِّ والأدميِّ، فظهرتِ القدرةُ فيه - أي: في الأدميِّ - ظهوراً أجلى من ظهورها في الموجودات الغير نامية، فلمَّا اشتركتْ هذه الثلاثة في النموِّ أفرَدَ الحيوانَ الأدميَّ وغير الأدميِّ بوجودِ الحياةِ فشارك الأدميُّ في ذلك الحيوانَ البهيميِّ، فظهر بقدرته فيه ظهوراً أجلى من ظهوره في الناميات، فأراد أن يُميِّزَ الأدميَّ عنه - أي: عن البهيميِّ - فأعطاه العقلَ وفَضَّلَه لذلك على الحيوان، وكَمَّلَ به نعمته على الإنسان، فمن عرَفَ هذا الاهتمام من قِبَلِ الخالقِ بنعمةِ العقلِ استحيى من الله أن يُصرفَ عقله إلى تدبير ما لا يوصله إلى قربه.

هذه الرسالة العلمية القيِّمة التي ألَّفها العلامة المحقِّق محمد باقر البالكي لم يسبقها جزافاً، بل كانت نتيجةً جهدٍ مثَّصل، ومعرفةٍ أسرار المسائل، فاستقرَّت في وجدانه عبَّرَ عنها بأدقِّ عبارة، فتقدَّم لنا البرهان العلمي من خلال دراساته التي أجراها من أنَّ في الكونِ موجوداتٍ روحيةً، منها قدراتُ الإدراكِيةِ الخارقة لدى الإنسان.

وأيضاً بالنسبة لموضوعنا أعني - رسالة العقل - فإنها تقودنا إلى معرفة الله بوصفه الخالق للقدرات الروحية للإنسان لا الدماغ أو الجسم الفيزيائي؛ لأنَّه مجردُ مادةٍ وخلايا وذرات وهي في النهاية مجرد كميات من الذرات، وفائق الشيء لا يعطيه، أي: لو فرضنا إنتاج المادة من المادة فهي لا تُعطي أشياءً روحيةً كالعقل والعلم قطعاً، ومن هذا المنطلق تجلَّى عظمةُ خالقِ هذا العالم الروحيِّ.

ومن الجانب الأخلاقي تُشير الرسالة إلى أنَّ النفس الأمانة بالسوء تؤثر سلباً على المتصرف - إن غلبت - وتوجِّهها حسب ما تريد، وتكون مسيطرةً عليها في التحليل والتركيب الذين يؤدِّيان إلى إحداث الشبهات والأفكار الهدامة والمخالفة للواقع؛ ولهذا أحببتُ تحقيقَ هذه الرسالة.

اقتضى منهجُ الرسالة تقسيمه على قسمين؛ لذا عقدتُ خُطَّتِي في هذه الرسالة على النحو التالي: قسم الدراسة، وقسم التحقيق.

تطرَّقتُ في القسم الأوَّل إلى الحديث عن التعريف بالمؤلف ويشتمل على مولده واسمه ونسبه ولقبه ومنزلته العلمية ووفاته. وتحدثتُ فيه عن اسم الكتاب ونسبته للمؤلف وقيمته العلمية، ومنهجي في التحقيق.

أما القسم الثاني، أي: التحقيق فهو عرضُ الكلام عن النصِّ تحققيقاً.

هذا. وأسألُ الله أن يكون عملي هذا لوجهه الكريم وخدمةً للعلم والعقل، وما توفيقني إلَّا بالله، إنَّه المولى ونعم النصير.

القسم الأوَّل: قسم الدراسة

سيرة العلامة البالكي موجزاً وتتضمن ما يأتي:

ولادته:

وُلد الشيخُ محمدُ باقرُ البالكي، في يوم الجمعة الثامن عشر (18) من شهر شَوَّال سنة السادسة عشرة وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة (1316هـ)، الموافق لـ«1897م» في قرية «نزاز».

اسمه ونسبه: هو محمدُ باقرُ بنُ الشيخ حسين خان الملقَّب بـ«ناغا طهورة»= شيخ العشيرة»، وهو ابنُ منوذر خان بن حسين خان بن خسرو خان بن محمد خان بن منوذر خان⁽²⁷⁷⁾ من أحفاد خان أحمد خان المشهور الأردلاني⁽²⁷⁸⁾.

وهو - رحمه الله - من مواليد قرية «نزاز» التابعة لمحافظة (سنه) في كردستان إيران، إسمه الأصلي هو «محمد باقر»، ولكنه اشتهر بـ«الشيخ باقر البالكي».

لقبه:

لقَّب بالبالكي نسبةً إلى قرية «بالك»؛ وذلك لكونه مدرِّساً في تلك القرية لفترة طويلة، فُنسب إليها فقيل: «الملا باقر البالكي»، وله ألقابٌ أخرى وهو: المدرسي؛ لكثرة تدريسه ورجوع علماء المنطقة إليه في المسائل الصعبة والغامضة، وغريق⁽²⁷⁹⁾ هو لقبه الشعريُّ فلقَّب نفسه بالغريق في بحر العصيان هضماً للنفس. ولُقِّبَتْ عائلته التي يُنسب إليها بـ«المدرسي»، فيكون اسمه ولقبه هو: الشيخ محمد باقر «المدرسي»⁽²⁸⁰⁾.

277. ينظر: البالكي محمد باقر، زندقى نامة (السيرة الذاتية) مخطوطة: 1. المدرسي عارف محمد باقر، جامع الفوائد، إنتشارات كردستان، سنندج، ط 1: 75. الفنائي عبدالله مصطفى صالح، ذيانى عالمى ذى الجناحين ماموستا ملا باقر بالكي (حياة عالم ذى الجناحين الأستاذ الملا محمد باقر البالكي)، مجلة «ثقبرة و» (المنهج): 10. 11، العدد 15. الروحاني، بابامردوخ، تأريخ مشاهير الكرد- العرفاء، العلماء، الأدباء، الشعراء، ط 1، مطبعة ثنطون، الناشر سروش، 1366 الهجرية الشمسية: 398/2. البالكي محمد باقر، التوفيق بين الشريعة والطريقة، ترجمة من الفارسية: الملا محمد البدائي: تعليق: د. خالد رفعت الفقه، بيروت، لبنان، ط 1: ورقة الغلاف. المدرّس، عبدالكريم محمد، علماؤنا في خدمة العلم والدين، عنى بنشره: الشيخ محمد علي القرداغي، دارالحرية للطباعة، بغداد، ط 1، 1403هـ=1983م: 125. المقالة الشخصية مع مجله الملا عارف المدرسي يوم 2005/5/17.

2. الأردلانيون: كانت لهم أمانة كبيرة من الإمارات الكردية الشهيرة بالأمانة الأردلانية، حيث جعلوا من «حسن آوا» ومدينة «سنندج» (سنه) مركزاً لسلطتهم. ينظر: الروحاني، بابامردوخ، تأريخ مشاهير الكرد- العرفاء، العلماء، الأدباء، الشعراء: 3/ 231- 301. مردوخ، آية الله، تأريخ الكرد وكردستان وتوابعها أو تأريخ مردوخ، الناشر: كتابفروشى غريقي، سنندج، إيران، ط 2: 2/ 17489. الخال، محمد، الشيخ معروف النودهى البرنجي، مطبعة التمدن، بغداد 1381هـ=1961م: 13.

279 ينظر: البالكي، محمد باقر البالكي الميوانى (الغريق)، ديوان المدرس الكردستانى، ط 1، المطبعة الخورشدي، 1406 هـ: 5.

280. ينظر: البالكي، محمد باقر، زندقى نامة، السيرة الذاتية: 1. المدرسي، عارف محمد باقر، جامع الفوائد: 5. الفنائي، عبدالله مصطفى صالح، حياة عالم ذى الجناحين الأستاذ الملا محمد باقر البالكي، مجلة «ثقبرة و» (المنهج): 10. 11، العدد 15. الروحاني، بابامردوخ، تأريخ مشاهير الكورد: 398/2. البالكي،

إشارة إلى نشاطه العلمي:

كفى له فخراً بأن كان صاحب الدرر الجلالية وشرحها الألفاظ الإلهية⁽²⁸¹⁾ في مجلدين وهي في مستوى المواقف وشرحها بشهادة بعض من الفحول في العلوم العقلية، ولم يكن أثارُه حصراً في علم واحد بل له آثارٌ في العلوم العقلية والنقلية، لكن بعضها مفقودٌ وبعضها مخطوطٌ والبعض الآخر مطبوعٌ: فله آثارٌ في التفسير. وفي الحديث. وفي علم الكلام. وفي أصول الفقه. وفي الفقه الإسلامي. وفي التصوف. وفي المنطق. وفي النحو والصرف. وفي البلاغة. وفي الأدب.

ومن خدمته للإسلام والمسلمين ما يتحدث بنعمة الله في التدريس ونشر العلم، فيقول: [إنَّ هذا الفقير المحرَّرَ محمدَ باقرَ بحمدِ الله تعالى نشرْتُ الشريعةَ الشريفةَ في صدورِ ألوفٍ من المسلمين، وبلغَ عددُ مَنْ أجزَّته بتدريسِ جميعِ العلومِ العقليةِ والنقليةِ مائةً وثمانيةً وسبعينَ مُجازاً]⁽²⁸²⁾، وله مجازون كثيرون فيما بعدَ هذا المكتوب، بل قال عنه ابنه الشيخ عارف المدرسي - حفظه له -: عددٌ من أخذَ عنه الإجازةَ العلميةَ ما يقاربُ ثلاثَ مائةٍ (300) من طلبَةِ العلم، هذا ماعدا الذين درَّسوا عنده أوقاتاً كثيرةً ولم يتمكَّنوا من أخذِ الإجازة عنده⁽²⁸³⁾.

وله منهجٌ علميٌ رصينٌ، كما يشير إليه في مقدمة كتابه القيم في الحكمة والكلام: [إني مُجيبٌ إلى ما سُئِلْتُ من طرَفِ العلماء والطلبة، من تحريرِ مقاصدِ فنِّ الكلامِ آتياً بالحقِّ الصريحِ الذي قادني الدليلُ إليه، وإنْ خالف ما عليه الجمهورُ؛ إذ الصراط المستقيم هو أن يستدلَّ الشخصُ ثم يدَّعي، أي: يكون المطلوبُ تابعاً للدليل، لا أن يدَّعي ثم يستدلَّ؛ إذ الدعوى ربَّما تستحكم في القلب غلطاً، فجعلُ الدليلَ تابعاً لها جهلٌ مركبٌ]⁽²⁸⁴⁾.

وفاته:

بعد حياة حافلة بالعلم والعمل والعبادة والبقاء على ما هو عليه إلى أن لَبَّى نداءَ رَبِّهِ: [يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً] الفجر: 27-28، بقرية «بالك»، في التاسع عشر من شهر ذي القعدة سنة ألف وثلاثمائة وإحدى وتسعين الهجرية (1391هـ)، وكانت جنازته مشهودةً وعظم الأسف عليه، وورِي جثمانه في المقبرة المعروفة بـ«ثيرمحمد» في بالك، هكذا ودَّع العالمُ الجليلُ الدنيا بعد أن عاش خمساً وسبعين سنةً.

التعريف بالرسالة، وفيها:

التوفيق بين الشريعة والطريقة: ورقة الغلاف. المدرسي، علماؤنا في خدمة العلم الدين: 125. المدرسي،

عارف محمد باقر، سيرة موجزة خطية توجد نسختها لدى الباحث.

281. البالكي: محمد باقر بن حسين الأردلاني (ت1391هـ): الألفاظ الإلهية شرح الدرر الجلالية،

كتبه: د. خالد رفعت الفقيه، الناشر: الشيخ محمد عثمان سراج الدين، استانبول، ط1،

1414هـ=1993م: 63/1.

282. البالكي، رسالة خطية في رابطة المرشد، كتبه الفنائي تلميذه عبد الله مصطفى صالح: 4.

283. مقابلة شخصية مع ابنه الملا عارف المدرسي يوم 2005/5/17، حين تحقيق رسالة حقيقة

البشر. البالكي، التوفيق بين الشريعة والطريقة: ورقة الغلاف.

284. البالكي، الألفاظ الإلهية شرح الدرر الجلالية: 63/1.

1- قيمة الرسالة العلمية:

تبرز قيمة هذه الرسالة الصغيرة العلمية من تأصيل مصدر الإدراكات وجعله ضابطاً وقدرًا مشتركاً ومرجعاً بحيث يتيسر به تفسير عشرات الآيات والأحاديث وتفسير أقوال العلماء، وتوجيه أقوال الفلاسفة وعلماء الكلام في وجود الحواس الباطنة بين النفي والإثبات وتحديد وظائفها ممثلة لها، وقيمتها أيضاً تبرز ببيان الوظيفة الأصلية للروح الحيواني المادي التي هي جسم لطيف غير مرئي في جسم الإنسان، والروح الإنساني الظاهري المادي المسمى بالنفس الأمارة بالسوء التي هي جسم لطيف غير مرئي أيضاً، والروح الإنساني غير المادي المسمى بالروح المجرد عن المادة التي لها تعلق غيبي بالإنسان، وعلاقة بعضها ببعض، وبيان الوظيفة الثانوية للنفس قبل تركية النفس الأمارة وأسارتها للحاسة لمتصرفة التي هي من الحواس الباطنة، وقابلتيهما بعد التزكية.

هذا. لم أقف على مثل هذا التحقيق لغيره من العلماء، إذن هو مما انفرد به حسب ما أطلع عليه الباحث.

اسم الرسالة ونسبها للمؤلف:

لقد نص العلامة البالكلي على هذه الرسالة مرتين:

الأولى: في الصفحة الأخيرة من هذه الرسالة نص المؤلف على أنها من مکتوباته، من خلال إحالته تفصيل الموضوع إلى كتاب مشهور له، وبالتالي نص الناسخ على اسم المؤلف أيضاً، حيث يقول: [هذه نبذة يجب حفظها لكل طالب علم، وفصلناه ذلك في كتابنا كالدّر الجلالية وشرحها⁽²⁸⁵⁾. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. (باقر مد ظله) كتبه مهدي مفخر].

الثانية: توجد هذه الرسالة في المجموعة الثانية من المجموعات السبع من مخطوطات العلامة محمداقرب البالكلي، ولدى الباحث نسخة منها⁽²⁸⁶⁾.

2- منهجي في التحقيق:

أما عملي في هذه الرسالة فهو كالآتي:

أولاً: وضع ترجمة موجزة للمؤلف.

ثانياً: حرصت بقدر الطاقة على تنقية النص من الأخطاء النحوية واللغوية.

ثالثاً: نسب الآيات القرآنية إلى سورها مع بيان رقم الآية.

رابعاً: خرجت الأحاديث النبوية إن وُجد، وضبطت نص الحديث استناداً إلى كُتب الحديث.

خامساً: وضعت العناوين لكثير من المسائل، ووضعت ذلك بين معقوفين []. كما وضعت بين القوسين () أو بين الخطّين - في الهامش والمتن توضيحاً لفهم معنى العبارة ورفع غموضها.

سادساً: شرحت في حواشي الرسالة ما في متنها من غريب اللغة أو صعب المتناول منها.

سابعاً: ترجمت لكل رجل من الرجال الذين ذكرهم المؤلف ترجمة تُبين قدر الرجل ومنزلته وسنة وفاته، وأهم مؤلفاته، مع بيان مصادر الترجمة.

(285) البالكلي: محمد باقر، الألفاظ الإلهية شرح الدرر الجلالية: 1/ 257 - 310.

286. البالكلي، المجموعة الثانية من مخطوطاته: 272، 276.

القسم الثاني: قسم التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

[العلم الإسمي مصدر الإدراكات]

اعلم أن الله إذا نفخ الروح في بدن الطفل خلق له صفة نورانية⁽²⁸⁷⁾ باقية من أول حياته في الدنيا والقبر والقيامة ولو بتجدد الأمثال⁽²⁸⁸⁾ يدرك بها إذا وجدت الشروط وارتفعت الموانع الأشياء الجزئية المحسوسة وغيرها والكلية دينية ودنيوية تسمى علماً اسمياً كلياً وعقلاً⁽²⁸⁹⁾ وعاقلة ظاهرة إذا استعملتها النفس الإنسانية الظاهرة، وتسمى عاقلة باطنة إذا استعملتها الإنسانية الباطنة، وتسمى إحساساً إذا استعملتها الروح الحيواني الذي به الجس والحركة الإرادية. بها يسمع الشخص ويدوق ويصير ويشتم ويلبس. ويتخيل، أي: يدرك المحسوسات بعد الغيبة، ويتوهم أي: يدرك المعاني الجزئية المادية كعطشه وجوعه وعداوة زيد. ويتعقل⁽²⁹⁰⁾، أي: يدرك غير المحسوسات الظاهرة والباطنة من المعقولات⁽²⁹¹⁾.

287 وإنما كانت نورانية؛ لأنه كما أن شرط رؤية البصر وجود نور في محله وإحاطة نور بالمرئي كذلك شرط إدراك العقل وجود نور في محله وإحاطة نور بمعلومه حتى أن الغزالي قال: إن العقل هو ذاك النور أو الصفة النورانية كما في الإحياء وغيره. (منه)

288 إشارة إلى أن أهل الحق يقولون بتجدد الأعراض في كل آن وغيرهم يقولون ببقائها. (منه)

ذكر المؤلف كثيراً هذا الموضوع. مسألة النور. في كتبه ورسائله منها: الرسالة الجامعة لتحقيق مسألة الكلام على رأي الأشعر المخطوطة: 9، فيقول: [..... ثم اعلم إن الله تعالى ينشر نوراً في جميع دَرَات وجود البشر المادية ويتعلق بجانبه الروحي أيضاً، يحصل له بسبب ذلك النور قوة في جميعها يقدر بها على الإحساس والتوهم والتخيل والتعقل، لكن غطاء عالم الخلق (أي: عالم المادة) ستر البصر إلا في الباصرة والسمع إلا في السامعة وكذا سائر الحواس الظاهرة (كالذوق إلا في اللسان والشم إلا في الخيشوم، أما اللمس فإنه لبقاء الحياة عليها عادة موجود في جميع دَرَات الوجود سوى بعض المكان كالظفر والشعر) وستر الباطنة (وهي الحس المشترك والحافظة والواهمة وخزينة الخيال والمتصرف) إلا في محالها المخصوصة في الدماغ].

(ويزول هذا الغطاء بوسائل في الدنيا لبعض البشر كالأنبياء والأولياء عليهم السلام، وللمؤمنين في الآخرة، وبعد رفع الغطاء يُفسر الأقوال المستعصية والأفعال الخارقة، أي: أن حصول الخوارق ليس على العادة بل بعد زوال الغطاء على النور وإطلاقها من أسارة الماديّات).

289 هذا العنوان. أي: العقل. عنوان دائم لتلك الصفة النورانية أما القيد الأخير. من الظاهرة والباطنة وغيرها. يختلف باختلاف المستعمل فإذا استعملتها النفس الظاهرة تسمى عاقلة ظاهرة وباعتبار استعمالها من قبل النفس الباطنة. أي: الروح المجرد. تسمى عاقلة باطنة، وباعتبار استعمالها من قبل الروح الحيواني المادي تسمى إحساساً.

290 إلى هنا يشترك فيه جميع الحيوانات إنساناً أو غيره والتعقل مختص بالإنسان. (منه)

فإذا تولّد وأراد إدراك شيء خلق الله له صفةً نورانيّةً يُدرك بها خصوصاً هذا الشيء وتُسمّى علماً جزئياً اسمياً.

فالعلم بالمعنى الأول أمرٌ واحدٌ وسيلةٌ لإدراك كلّ شيءٍ وعليه يُحمل قول بعض الأئمّة بأنّ العلم مع تعدّد المعلوم. والعلم بالمعنى الثاني متعدّد بتعدّد المعلومات، وعليه يُحمل قول بعضهم (كالماتريدية) بتعدّد العلم بقدر تعدّد المعلوم⁽²⁹²⁾.

291. مثّل المؤلف بمثال محسوس دور النفوس الثلاثة ووظيفة كلّ منها، فيقول: مثلاً: إذا فعل شخص عبادةً ظاهرةً فأصل كونه في المكان من وظيفة جوهره؛ لأنّ الشخص جوهر قائم بنفسه، وأصل تمكّنه وإشغاله المكان من وظيفة جسمه وهيكله؛ لأنّ الجسم ما يُشغل مكاناً، وأصل حركاته وسكناته وأصواته في أثناء العبادة من وظيفة نفسه الحيوانية؛ لأنّ النفس الحيوانية مبدأ الحسّ والحركة، فالحركة كلّها منها تنشأ، وأصل الهيئات المخصوصة وترتيب الحركات لأفعاله وأقواله من وظيفة نفسه الإنسانية الظاهرة؛ لأنّ وظيفتها الإدراك، ومنها يصدر ترتيب الحركات؛ لأنّ الترتيب لا بدّ له من الإدراك ليفرق بين الحركة العشوائية والمرتبّة؛ هذه الأمور يشترك فيها الإنسان كلّهم؛ لذا تصدر الصلاة من الفاسق والمنافق بلا خشوع وبلا إخلاص النية، ويمكن صدور الصلاة من الكافر أيضاً بلا خشوع واعتراف قلبه، لأنّه يشترك مع المؤمن في الأمور المذكورة، لكن أصل كونها لله وتبيّه له فيها للروح المجرّد أي: من وظيفة الروح وهو الفارق بين المؤمن وغيره؛ وهذا الأخير لا يمكن صدوره من الكافر مادام كافراً؛ ومن ثمة قال النبي ﷺ: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى إِلَى صُورِكُمْ} الظاهرة المادّية {وَأَعْمَالِكُمْ} الظاهرة الخالية من الإخلاص التي هي وظيفة الروح الحيواني والنفس الأمّارة؛ لأنّه ربما يصدر من غير المؤمن (ولمّا يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ) المجرّدة (وَيَنبِئُكُمْ) التي هي وظيفة الروح.

والحديث كما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، برقم (6707): 11/8: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ وَلَا إِلَى صُورِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ}. وَأَشَارَ بِأَصَابِعِهِ إِلَى صَدْرِهِ.

ومعلوم أيضاً أنّ العبادة الظاهرية المكوّنة من الأفعال والأقوال لو لم تكن مقارنةً بالنية لله لم تكن عبادةً. والنية وظيفة الروح، فإذا لم يكن في الإنسان الروح المجرّد لم يحصل للشخص عبادة؛ لأنّه بدونها لا تتحقّق العبادة. وبالتالي من وظيفة الروح إرجاع الهيكل الظاهر في الأعمال إلى الله بتوجيه النية له تعالى؛ لأنّ الروح نفسها متوجهة دائماً إلى الله إلّا إذا كانت مغلوّبة للنفس الأمّارة والشيطان، فإنّ غلب الروح عليهما تحوّل النفس وباقي القوى إلى ما يرضي الله تعالى، وهذا أي: تقوية دور الروح على النفسين الأمارة والحيوانية هي الغاية القصوى للتصوّف الحقيقي، لتبديل النية من الدنيا إلى الله في كلّ شيء. تنظر: بالكلي، الدرر الجلالية وشرحها الألفاظ الإلهية: 123. 122/2.

292. قال المؤلف في (رسالة حول الكسب والاختيار) المخطوطة: 3: [فإذا أراد تصوّر شيء أو تصديقه توجه إليه علماًه الإسمي ويسمّى هذا التوجّه علماً حديثاً، وقال الماتريدية: لا يكفي هذا العلم الكلي بل

وقال في العقائد النسفية: [أسباب العلم ثلاثة، الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل]⁽²⁹³⁾ انتهى، فمرأه بالعلم العلم الجزئي، وبالعقل العلم الكلي⁽²⁹⁴⁾.

فإن قيل: عطف العقل على ما سبق يقتضي أن إدراك الحواس لا يحتاج إلى العقل وهذا يناقض ما ذكرنا: قلنا: أجب عنه شارحه بأن السبب المؤثر العادي بالحقيقة العقل وأما الحواس فطرق للإدراك لكن للاهتمام بها جعلها أسباباً، وفصل حق التفصيل⁽²⁹⁵⁾.

إذا توجه إلى المعلوم أسرى الله تعالى في ذرات وجوده نوراً آخر يحصل به قوة جزئية أخرى يعلم بها خصوص هذا الشيء ويسمى هذا علماً اسمياً جزئياً وهو متعدّد بتعدد المعلومات. وعلى هذا (الرأي) متى العقائد النسفية وشرحها للعلامة الثاني (الفتازاني) حيث أراد بالعلم في قوله: (وأسباب العلم ثلاثة)، هذا العلم الإسمي الجزئي؛ ولذا فسره الشارح بصفة تنجلي إلخ لا بصورة حاصلة، و(أراد) بالعقل السبب الثالث (في قوله: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) العلم الكلي كما أفاده المحققون وأشار له شارحها بتعريف العقل بما عرّف به.

293 الفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله: شرح العقائد النسفية، مطبعة الباقر، دار الكردستان، إيران، ط 1، 1997م: 17، 19.

والمعنى: أسباب العقل الإسمي الجزئي ثلاثة الحواس والخبر الصادق والعقل الإسمي الكلي، وهذه الثلاثة تُسمى استعداداً، وهذه الثلاثة أسباب واستعداد للعبد لمواجهة علم الله تعالى وفيضائه منه على غيره تعالى؛ كما أشار له في قوله: [ويشترط عادة علم غير الله بالاستعداد للعلم، ومواجهة علم الله].
البالكى، الدرر الجلالية وشرحها الألفاظ الإلهية: 286/1 - 287.

294 أجب المؤلف هنا عن سؤالٍ مقدّر بقوله: فإن قيل: عطف العقل على ما سبق (من الخبر والحواس) يقتضي أن إدراك الحواس لا يحتاج إلى العقل (لأن العطف يدل على مغايرة المعطوف والمعطوف عليه)، وهذا يناقض ما ذكرنا أن الصفة النورانية وسيلة لإدراك كل شيء.

قلنا: إن السبب المؤثر العادي بالحقيقة العقل وأما الحواس فطرق للإدراك (أي: طرق للإدراك التعقلي) لكن للاهتمام بها بحسب المحل (وأهمية الوظيفة) جعلها أسباباً. البالكى: محمد باقر بن حسين الأردلاني (ت 1391هـ): حقيقة البشر، دراسة وتحقيق وتعليق: د. مسعود محمد علي، دار القمطاطي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1441هـ = 2019م: 765.

295 العقل بين الإفراط والتفريط :

العقل المتعارف ليس كل شيء وليس لا شيئاً بل هو وسيلة في عملية الإدراك لكن ليس مستقلاً، بل احتاج إلى الحواس في المحسوسات، وإلى الخبر في الغيبات للوصول إلى اليقين، وهذه القاعدة تُعدّ منهجاً من مناهج المعرفة.

لماذا أن العقل هو الأداة لإدراك كل مجهول وخافية، لكن ليس مباشراً بل بوسيلة غيره؟ لأن المجهول الذي نريد أن ندرّكه أحد شيئين:

إذ هو أن يكون من المحسوسات الخاضعة لمنهج التجربة والملاحظة كالمحسوسات الظاهرة، أو يكون من الغيبات التي لا تخضع لهذا المنهج، أي: لا يمكن أن تقع تحت سلطان أي من الحواس التي يتمتع بها الإنسان، كالمجهولات الغائبة في الماضي السحيق، أو الآتي البعيد، دون أن يكون بينك وبينها أي جسر من الآثار بالنسبة للمجهولات الماضية، أو أي جسر من المقدمات بالنسبة للمجهولات المقبلة الآتية.

وبالنسبة لِكِلَا هَذَيْنِ النوعين، فإنَّ العقل لا يقوي وحدَه على اجتذاب الحقيقة وكسبها وإدراكها سليمة صافية من الريب.

أمَّا الأشياء الغيبية فلا بدَّ من الاستعانة بالخبر. والأشياء المادية الخاضعة للحس، فلا بدَّ فيها مع العقل من الاستعانة بالتجربة والملاحظة. العقل هو الأداة الباحثة والمنقبّة، والتجربة الحسية هي مقياس الدقّة في الفهم وميزان الصواب والخطأ فيه. ومهما أوغل العقل في البحث والتنقيب، واقتنص النتائج وعاد بالأحكام، فلسوف تبقى الريبة حائمة حولها، ولسوف يظلُّ احتمالُ الخطأ والصواب وارداً في حقّها، حتى يدعّم الباحث أحكامه ونتائجُه بالتجربة الحسيّة.

واحتياج العقل في فهم أشياء ماديّة إلى مؤيّدات التجربة الحسيّة، كان ولا يزال، محلّ اتّفاقيٍّ عند سائر الباحثين والعلماء، ولا نحسب أن أيّ خلافٍ أو جدلٍ يمكن أن يتسرّب إليه.

وباتّجاهٍ عكسيٍّ نرى ضرورةَ العقل في عمليّة المعرفة؛ إذ عمليّةُ الحواس والخبر الصادق متأخرتان عن عمليّة العقل؛ إذ صحّةُ النسبة متوقّفة على صحّة المعنى الذي اشتمل عليه القرآن الكريم أو غيره من الأخبار الصادقة، وذلك بمطابقة الأحكام الواردة فيه للواقع. وثبوت صحّة ما ورد فيه لا يمكن أن تكون بنفس القرآن الكريم منعاً للمصادرة بل بالاعتماد على غيره، وهو العقل؛ إذ لا شيء متاح لنا يمكن الاعتماد عليه في هذا الباب غير العقل.

وبهذا نفهم بالضرورة مدى الحاجة للعقل في إثبات صحّة الشريعة الإسلاميّة، كما يمكننا أن نفهم أيضاً قول بعض السادة الأشاعرة والماتريدية: [يجب تقديم العقل على النقل] أي: في إثبات صحّة الخبر؛ وذلك لأنّ صحّة القرآن الكريم ونسبته لله تعالى لا يمكن أن تكون إلّا بالعقل، فهو مقدّم عليه من هذه الناحية لا مطلقاً.

والقول السابق يختلف تماماً الاختلاف مع ما ذكره صاحبُ جمع الجوامع: 92/1: [وحكمت المعتزلة العقل]، لأنّ القول الثاني يجعل العقل حاكماً على الشرع، دون الأوّل.

وكما لا يخفى على أهل البصائر أنّ [وجوب تقديم العقل على النقل] كدليل لإثبات صحّة المدلول متقدّم في الدّهن فقط على المدلول، وأمّا في الرتبة المعنويّة فقد يكون المدلول أشرف من الدليل بل وقد يكون المدلول متقدّم على الدليل في الخارج أيضاً، كما أنّ القرآن والأحاديث النبويّة الشريفة المدلولين أشرفان من العقل الدالّ على صحّتهما. فلا بدَّ أن ننظر إلى العقل بهذه النظرة الوسطيّة لا هو كلُّ شيءٍ وليس في حيّز العدم خلافاً للمادّيين والسوفسطائيّين كما سيأتي.

ثم إنَّ العقل بالمعنى الأوَّل سارٍ - أي: منتشرٌ - في جميع ذرَّاتِ البدن ظاهرها وباطنها، وفي (296) النفوس الثلاثة الحيوانية، والإنسانية الظاهرة التي بها إدراك العلوم والصنائع كلها، والنفوس (297) الإنسانية الباطنة التي بها العبادة والقرب من الله وسائر وظائف الإسلام إلا أنَّ الإنسان لشدَّة احتياجه إلى اللامسة بقيت سرابها إلا في الظفر والشعر والسنن والقلب والكليَّة والكبد والطحال والرئة، وغطى ظلمات عالم

هناك ملاحظتان تُبيِّن الإفراط والتفريط في شأن العقل:

الملاحظة الأولى: عدم حصر العلم في الحسوسات فقط، فالمنهج التجريبي منهج متفق عليه بين العقلاء، لكن القانون المنكس المقلوب لدى الفلاسفة التي تُسمَّى بالوجوديين ومن نحا نحوهم، وتطلُّ للأسف. قائماً، والذي يقول بكلِّ جرأة وصراحة: إنَّ التجارب الحسية هي وحدها العلم، أمَّا الدراية العقلية فوهم، ولا علاقة لها بالعلم قطُّ!!! فحصر العلم في جزء صغير منه هو التجريبات فقط ظلمٌ أمَّا ظلمٍ ارتكب في حقِّ العلم. هذا تفريطٌ وتنقيصٌ من شأن العقل، ولا بدَّ أن ندرك هذه الحقيقة المنطقية، وفي الوقت نفسه كان ينبغي أن لا يخفى تطبيق هذه القاعدة المنطقية على الفلاسفة الوجوديين ومن شاھهم ولكنها تطلُّ. وبأسف للأسف. خفية إلى اليوم، حتى بالنسبة إلى كثير من العلماء والفلاسفة في هذا العصر.

الملاحظة الثانية: تحديد مجال العقل ومطابقة معلوماته بالواقع، فالمنهج الخطير العكسي مما سبق هو خطورة جعل الحقائق الموجودة في الواقع موجوداتٍ نسبيةً ذهنيةً، وهذا مرفوضٌ تحت أيِّ اسمٍ كان، فكان هناك أناسٌ في الفلسفة اليونانية سُمي بالسوفسطائيين مكوَّنة من العندية والعنادية واللاأدرية، فالطائفة الأولى. التي هي المعنية بالنسبة لدراستنا. يقول: كلُّ شيء حسب زعم الإنسان، فإن اعتقد أنَّ الماء حجرٌ فحجرٌ وهكذا، أي: لا يمكن عند هؤلاء وجود حقيقة واقعية يكون مقياساً ومرجعاً في الفرق بين الحق والباطل ويقاس به ما في الذهن، بحيث إن طابق ما في الذهن الواقع فحقٌ وصدق وإن لم يطابق فباطلٌ وكذبٌ. وهذه النظرة إلى العقل إفراطٌ في حقِّ العقل وتجاوزٌ به عن حدوده. وبالتالي هذه حملة على الإنسانية وسحقٌ لجهودها الجبارة عبر التاريخ، بحيث يُنكر كلُّ ما أتت به؛ لأنَّه ليس إلا تصوراتٍ ذهنية لا واقع يُصدقهم، وهذا أرضٌ خصبةٌ لإنكار كلِّ ما يحلو عند أرباب النسبية. هذه الرسالة تؤكد على ضرورة العقل وضرورة الحواس والعلاقة بينهما.

296 عطفٌ على قوله [في جميع ذرات البدن]، أي: إنَّ العقل بالمعنى الأوَّل سارٍ ومنتشرٌ في النفوس الثلاثة الحيوانية، والإنسانية الظاهرة، والنفوس الإنسانية الباطنة.

297 عطفٌ على ما سبق، وعبر عن التعلُّق التجردِّي بالسريان بسبب عطف النفس الباطنة على النفس الأمانة والنفس الحيواني وهما ماديتان، فقال: إنَّ العقل بالمعنى الأوَّل سارٍ ومنتشرٌ في النفس الباطنة، أي: في الروح المجرد، والروح المجرد عن المادَّة ليس مادياً حتى يسري النور فيه، بل العقل متعلِّقٌ به تعلُّقاً تجرُّدياً.

المشاهدة الحواس الأخر ظاهرة وباطنة لكن الله بمحض فضله أبقي البصر في العينين والسمع في الأذنين والشم في الخيشوم والذوق في جُرم اللسان و(أبقى) الحواس الباطنة في المحال الآتي ذكرها.

إما يترتب على النور الساري

ولهذه السراية قال الإمام الأشعري⁽²⁹⁸⁾: يجوز أن يُحسَّ بكلِّ حاسة محسوسات الحواس الأخر، وسمع⁽²⁹⁹⁾ سيِّدنا موسى - عليه السلام - كلام الله بجميع ذرات وجوده من غير مقابلة ولا جهة ولا كيف، ويَرى⁽³⁰⁰⁾ المؤمنون والمؤمنات الله تعالى في الجنة ويسمعون كلامه بجميع ذرات الوجود من غير مقابلة ولا جهة ولا كيف⁽³⁰¹⁾.

تركيب الدماغ ومحل الحواس الباطنة

ثم أعلم أنَّ الدماغ⁽³⁰²⁾ وتسمَّى بالفارسيَّة مغرَّس كرة مرَّغبة من نصفَي كرة، نصفها المقدَّم في مقدَّم الرأس ونصفها المؤخَّر في مؤخَّره، وفي بُطنها (أي: في داخلها) ثلاث كرات صغيرة كلُّ منها مرَّغبة من

298 . هو عليُّ بنُ إسماعيل بنُ إسحاق أبو الحسن من نسل الصحابيِّ الجليل أبي موسى الأشعري (رضي الله عنهما) مؤسس مذهب الأشاعرة كان سلطاناً أئمة المتكلمين والمجتهدين في الأصول، وُلِدَ في البصرة عام (260هـ)، وتلقَّى مذهب المعتزلة وتقدَّم فيه ثم رجع وجاهد بخلافهم، تُوفيَّ ببغداد عام (324هـ)، وله مصنَّفات وقيل بلغت ثلاث مائة كتاب منها: (الرُّدُّ على المجسِّمة) و(مقالات الإسلاميين) و(الإبانة) و(مقالات الملحدين والرُّدُّ على ابن الراوندي) وغير ذلك. ينظر: طبقات الشافعية: 28/1. ابن خلكان وفيات الأعيان في أبناء الزَّمان: 326/1.

299 عطف على قوله [قال الإمام]، أي: وهذه السراية سمع إلخ.

300 عطف على قوله [قال الإمام]، أي: وهذه السراية يرى المؤمنون إلخ.

301 . وجود هذه الحوارق الثابتة دليلٌ على النور المذكور لكن تفسير الأقوال المستعصية والأفعال الخارقة ممكنٌ ومبنيٌّ على رفع الغطاء على النور الموجود في جميع ذرات الوجود وإطلاقها من أسارة النفس الأمانة بالسوء والبدن، ومن لم يعلم مرادهم وقع في خيِّص بيِّص.

302 وهنا لا بدَّ من وقفة؛ لننظر إلى المحاكمة بين المؤلف وبين العلامة التفتازاني حول الحواس الباطنة، فالثاني يُنكرها والأوَّل يوضح إنكاره، وذلك بتحرير محلِّ النزاع في التقرير التالي:

ولعلَّ هذا مراد المتكلمين من نفْيهم الحواس الباطنة كما أشار له شارح العقائد النسفية بقوله: [وأما الحواس الباطنة التي يُثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الأصول الإسلامية]. التفتازاني، شرح العقائد النسفية: 21.

يعني كيفية إثباتها لا يستقيم مع الأصول العقديَّة من أنَّ الله فاعلٌ مختارٌ أو بعبارة أخرى ليس الحواس وسيلةً إحصائية كما زعمت الفلاسفة بل وسائلٌ عاديةٌ كسائر الوسائل وإنكارٌ بعض المتكلمين للحواس الباطنة إنكارٌ لطريقة إثباتها لا بمعنى أنها غير موجودة قطعاً لوجود آثارها كما ذكرنا وكما سيأتي، على أنَّ التفتازاني نفسه يثبت الحواس الباطنة في كتابه شرح المقاصد: 22/2: [وأما الحواس الباطنة هي أيضاً على حسب ما وجدناه خمس وإن احتمل إمكان غيرها].

نصفَي كُرّةٍ بحيث لو تفاصَلَ نصفَا الكُرّةِ الكبيرةِ وقع نصفٌ من كلٍّ منها في نصفٍ من الكبيرةِ كهذه الصورة.

فالنصفُ المُقدَّم من الكُرّةِ الصغيرةِ السافلةِ محلُّ الحسِّ المُشترَك ونصفُها المؤخَّرُ محلُّ الخيالِ وجميعُ الكُرّةِ الوسطيّةِ محلُّ المتصرّفةِ والنصفُ المُقدَّم من الكُرّةِ العالِيَةِ محلُّ الوهم ونصفُها المؤخَّرُ محلُّ الحافظة.

[وظيفةُ الحواسِ الباطنة]

ووظيفةُ الحسِّ المُشترَكِ أمران: كونُها خزينَةً للمحسوساتِ الظاهرةِ جميعها، وإدراكُها بعد غيبتها عن الحواسِ الظاهرةِ. ووظيفةُ الخيالِ أمران: حفظُ ما في الحسِّ المُشترَكِ عن الزوال، وحفظُ ترتيبه.

مثلاً إذا رأيتَ زيداً بسنتينِ قبلَ هذا الزمانِ وعَمَرُوا قَبْلَهُ بِسَنَةٍ فَإِنْ تَذَكَّرْتَهُمَا معَ هذا الترتيبِ فهذا علامةُ اختزانِ الحسِّ المُشترَكِ لهما و(علامةُ) حفظِ الخيالِ لهما ولترتيبهما، وإنْ نَسِيتَهُمَا أو أَحَدَهُمَا فهو إمّا لعدمِ اختزانِ الحسِّ المُشترَكِ (في أولِ الأمرِ) أو عدمِ حفظِ الخيالِ لهما (بعدِ اختزانِ الحسِّ المُشترَكِ)، وإنْ تَذَكَّرْتَهُمَا لكنْ نَسِيتَ الترتيبَ فذلك لعدمِ حفظِ الخيالِ له⁽³⁰³⁾.

ووظيفةُ الوهمِ أمران: إدراكُ المعاني الجزئيةِ الماديةِ وتسميُ وجدانياتٍ واخترائها منها. ووظيفةُ الحافظة: حفظُ ما في الوهم، وحفظُ ترتيبه. فهي للوهم كالخيالِ لحسِّ المُشترَكِ.

مثلاً: إذا أدركتَ عداوةَ زيدٍ لك بِسنتينِ قَبْلَ هذا (الزمانِ) وعداوةَ عمروِ بسنةٍ قَبْلَ هذا (الزمانِ) فَإِنْ تَذَكَّرْتَهُمَا كَذَلِكَ فَقَدْ بَقِيَ في الوهم وحفظهما الحافظةُ وإنْ نَسِيتَهُمَا أو أَحَدَهُمَا فذلك إمّا لعدمِ اختزانِ الوهم (في أولِ الأمرِ) وإمّا لعدمِ حفظِ الحافظةِ (بعدِ اختزانِ الوهم) وإنْ نَسِيتَ الترتيبَ فقط فذلك لعدمِ حفظِ الحافظةِ⁽³⁰⁴⁾.

ثم ذَكَرَ الخِلافَ بَيِّنَ البُلْغَاءِ وَالمُتَكَلِّمِينَ وَيُوقِّعُ بَيْنَهُمَا فيقول: إِنَّ المرَادَ بِالْحَسِّ في بَحْثِ المُشَبَّهِ والمُشَبَّهِ بهِ المحسوساتِ الظاهرةِ في وقتِ حُضُورِ الصورةِ فيها، وَإِنَّ المرَادَ بِالْخِيَالِ الذي يُستفادُ من بعضِ عباراتهم أَعْمُ من الحسِّ المُشترَكِ والخزينةِ التي هي الخيالُ ومن الواهمةِ والحافظةِ التي هي خزينةُ للواهمةِ (يعني الخيالِ عندِ البُلْغَاءِ يشملُ كافَّةَ الحواسِ الباطنةِ سِوَى المتصرّفةِ، والحسُّ عندهم يشملُ المحسوساتِ الظاهرةَ كُلَّهَا)، وَأَنَّ المرَادَ بالعقلِ الذي يُستفادُ من بعضِ عباراتهم أَعْمُ من التعقّلِ والتوهُّمِ وليس المرادُ بالعقلِ الصورةَ التعقليَ فقط. إذنْ عدمُ ذِكْرِ الواهمةِ في عبارةِ البُلْغَاءِ بسببِ إندراجها في العقلِ أو في الخيالِ لا عدمه رأساً. نُقِلَتْ هذا البحثُ من الفارسيّةِ إلى العربيّةِ في رسالةِ تَرْكِيبِ مَغْزٍ سَرِّ «تَرْكِيبِ الدِّماغِ» المخطوطة للمؤلف: 2.

303. لِأَنَّ حِفْظَ الترتيبِ وظيفَةُ الخيالِ؛ وَمِنْ ثَمَّةِ إِذَا رَأَيْتَ شَخْصَيْنِ مُتَعاقِبًا تَحْضُرُ صُورُهُمَا معَ عِلْمِكَ بِتَعاقُبِ رُؤْيَيْهِمَا، وَهَذَا الحِزْنُ والحِفْظُ لصورِ المحسوساتِ بعدَ غيبتهما من الحواسِ الظاهرةِ من النسيانِ دليلٌ على وجودِ ما يَحْفَظُها وهي الحواسِ الباطنةِ.

304. لِأَنَّ حِفْظَ ترتيبِ الوجدانيّاتِ وظيفَةُ الخيالِ؛ وَهَذَا الإدراكُ لصورِ الوجدانيّاتِ والحِزْنُ والحِفْظُ بعدَ غيبتهما من الواهمةِ من النسيانِ دليلٌ على وجودِ ما يُدْرِكُها ويَحْفَظُها وهي قُوَّةُ الواهمةِ وقُوَّةُ الخيالِ.

ووظيفته المتصرفية أمران: تركيب المحسوسات الظاهرة أو الباطنة أو المعقولات بعضها من بعض أو تحليلها⁽³⁰⁵⁾ إما صديقين أو كاذبين، مثلاً في الحس المشترك بياض وجه زيد وصفرة وجه عمرو. وفي الوهم صدقة الأول (أي: زيد) وعداوة الثاني (أي: عمرو) وفي العاقلة مفهوم الجزئي والكلي.

فإن قالت: زيد جزئي أبيض الوجه صديق لي وليس أصفر الوجه ولا عدو لي، فالإيجاب تركيب صادق، والسلب تحليل صادق⁽³⁰⁶⁾.

وإذا قالت: زيد كلي وعدو لي وأصفر الوجه وليس بجزئي ولا صديق لي ولا أبيض، فالسلب تحليل كاذب والإيجاب تركيب كاذب⁽³⁰⁷⁾.

والحاصل إن الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة بمنزلة الجند والمتصرف بمنزلة الأمير، والروح الحيواني والإنسانية الظاهرة والباطنة بمنزلة السلطان لكن ربما تغلب المتصرفة السلطين إما لعدم مساعدة الآلات أو لشبهة أو لإغواء الشياطين.

مثلاً: إذا مريض الشخص وصار صفراوياً ليدرك مرارة العسل ويتسلمها الحس المشترك وكان في عاقلة الشخص أن كل عسل حلو فإن راعى المتصرف تلك الكلية علمت أن مرارة العسل لاختلال ذائقته، وقالت: هذا العسل حلو في ذاته مر في ذائقته، وإن زعمت أن العسل مر في ذاته وإدراك الحلاوة في المرات السابقة إنما كانت بواسطة غير العسل، قالت: كل عسل مر لا حلو فعطت وأغلطت النفوس الثلاثة⁽³⁰⁸⁾.

وبالجملة بناء الوسوس والأفكار الواهية والخيالات الباطلة وتركيب المدومات كجبل زيبق (تركيب) الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين على غلط المتصرف في التركيب والتحليل. وهذا معنى قولهم: العقل المشوب بالوهم، فالمراد بالوهم (هنا) غلط المتصرف⁽³⁰⁹⁾.

305. التركيب هنا: عبارة عن إثبات شيء لشيء وهو القضايا الموجبة. والتحليل: عبارة عن نفي شيء عن شيء وهو القضايا السالبة.

306. أي: أخذ من الحس المشترك الصورة الصحيحة ومن الواهمة المعنى الوجداني الصحيح ومن العاقلة المعقول الصحيح.

307. لأنه جعلت الكواذب قضية موجبة وجعلت الصواب قضية سالبة والعكس الصحيح، أي: أخذ من الحس المشترك الصورة الكاذبة ومن الواهمة المعنى الوجداني الكاذب ومن العاقلة المعقول الكاذب.

308. أي: الروح الحيواني والإنسانية الظاهرة والباطنة.

309. أي: قد تكون تلك الصفة النورانية التي تُسمى عقلاً مشوبة بتغليب المتصرف؛ إذ القوة الإدراكية الإحساسية لدى الروح الحيواني راجعة إلى العقل الإسمي المبدء لجميع الإدراكات. والقوة الإدراكية للتعقّلات لدى النفس الإنسانية الظاهرة، أي: النفس الأمانة بالسوء راجعة إلى العقل الإسمي المبدء والقوة الإدراكية للتقرب والعرفان لدى النفس الباطنة، أي: الروح المجرد راجعة إلى العقل الإسمي المبدء لكن هذه النفوس قد تكون مغلوطة والمتصرف غالباً، فإذا كانت غالباً انعكست المسألة واستعملت المتصرفة قوى النفوس بطريق غير صحيح، وهذا التغليب يُسمى وهمًا. ويحتاج الشخص إلى مجاهدة النفس وتركيتها لنجاة نفسها لتلك الأسارة.

ومن قال: إنَّ المراد به الوهم السابق - أي: المُدرك للوجدانيات - فإنما هو لأنَّ تلك الحواسَّ بمنزلة المَرَايا المتقابلة في كلِّ منها صورٌ ما في غيرها فما في المتصرفة يحصل في الوهم⁽³¹⁰⁾. فمن سخر المتصرفة للعاقلة فاز بسعادة الدارين ومن عكس خسر فيهما.

[تحقيق في وجود الحواس الباطنة]

إذا علمت ذلك - أي: ما مرَّ - فأعلم أنَّه كما إذا اختلَّ بالمرض محلُّ الحواسَّ الظاهرة اختلَّت هي (أي: الحواسَّ الظاهرة).

مثلاً: إذا عمى العين زال البصر، كذلك إذا اختلَّت محالُّ الحواسَّ الباطنة اختلَّت هي، مثلاً إذا كبر الشخص وضعفت دماغه اختلَّت حواسُّه الباطنة فلا يحفظ الأشياء، وإنَّ حفظها تكلفاً نسيها سريعاً.

ولذلك - أي: لاختلالها باختلال محالِّها - أثبتت الفلاسفة⁽³¹¹⁾ والصوفيَّة ومحقِّقوا المتكلمين والمفسِّرين والمحدِّثين كإمام الحرَّمين⁽³¹²⁾، والغزالي⁽³¹³⁾، والإمام الرازي⁽³¹⁴⁾، والبيضاوي⁽³¹⁵⁾،

310. ليس المراد بالعقل هنا القوة العاقلة التي من شأنها معرفة المعقولات فحسب بل المراد أسارة القوة المدركة كلِّها بتغليب المتصرفة أي: أسارة الروح الحيواني التي وظيفتها الإحساس والحركة، وأسارة الروح الإنساني الظاهري المادي الأمانة بالسوء التي شأنها ووظيفتها العلوم والصناعات، وأسارة الروح المجرد عن المادَّة التي شأنها إخلاص النية لله في كلِّ تصرُّف بشرط غلبته على النفس الأمانة؛ ذلك لأنَّ القوى المدركة من الحواسَّ الظاهرة، والباطنة، والقوة العاقلة كلُّها راجعة إلى ذلك النور المسمَّى بالعقل، وشعبة منه، أي: إذا انعكست القوة الواهمة المدركة للوجدانيات بالوجدانيات الكاذبة لدى المتصرفة تُسمَّى الواهمة حينئذ العقل المشوب بالوهم، أي: الواهمة المشوبة بتغليب المتصرفة؛ لأنَّ الوجدانيات راجعة إلى العلم الإسميَّ المبدئي، وكذا سائر الحواسَّ؛ لذا قالوا: العقل المشوب بالوهم.

311. هل القول بالحواس الباطنة لدى المحقِّقين من المتكلمين تقليدٌ لما قاله الفلاسفة؟ ليس القول بالحواس الباطنة تقليدٌ لما قاله الفلاسفة بل هناك خلافاً جوهريٌّ بين الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين في طريقة إثباتها؛ فإنَّ الفلاسفة جعلوا الحواسَّ الظاهرة والباطنة وسيلةً إعداديةً، وغيرهم من أهل الملل جعلوها وسيلةً عاديةً. فالوسيلة الإعدادية عندهم بمعنى أنها لا يقدر الله أن يخلق الأثر بدون تلك الأسباب، ولا يقدر أن لا يخلقها مع وجودها؛ لأنَّ الله عندهم موجب لا مختارٌ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، أي: إنَّ الله عندهم ليس له إرادة يفعل بما ما يشاء، بل الأمور عندهم موقوفٌ على العلة والمعلول، فالآثار معلولٌ ولا بدَّ له من العلة الناقمة وهي العلة الأولى المنحصرة في الله والثانوية وهي العلل الأخرى. فإن لم تتحقَّق العلة الثانويَّة لم تتحقَّق النتائج والآثار وإن تحقَّقت تحقَّقت النتائج. فالإدراك هنا آثاري لا يمكن بدون الأسباب أي: بدون الحواس.

لكنَّ الله عند المسلمين مختارٌ له أن يخلق الأثر بدون الأسباب وله أن لا يخلقها مع وجود الأسباب كما هو حاصل في نار سيِّدنا إبراهيم، فالنار علَّة الإحراق فمع وجودها لم يخلق الله الإحراق، وأسباب البرودة منتفية في تلك النار مع أن البرودة مخلوقة فيها، وعلى هذا البيان يكون الفرق جلياً بين الفلاسفة والمسلمين في طريق الإثبات للحواس الباطنة، لذا نرى تحفُّظ بعض المتكلمين من القول بالحواسَّ الباطنة كما مرَّ.

312. إمام الحرمین: هو عبدالمملک بن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني ثم النيسابوري ضياء الدين

الحواس الباطنة وجعلوها أسباباً للعلم برأسها؛ ولأنّها شُعَبَاتٌ من العقل الكلّي الساري كما مرّ، ولم يُعْذَرْ
جمهور المتكلّمين أسباباً برأسها، فالنزاع لفظي، والحقّ (الرأي) الأوّل⁽³¹⁶⁾⁽³¹⁷⁾.

الشافعيّ وُلِدَ سنة(419هـ)، وهو صاحبُ التصانيف الشهيرة منها: (الشامل في أصول الدين)،
(البرهان في أصول الفقه)، (ومدارك العقول) توفي (478هـ) ودُفِنَ في داره. ينظر: سير اعلام النبلاء:
468/18 . هدية العارفين: 1/626.

313. الغزالي: هو مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ الطوسيّ أُعْجِبَتْهُ العصر حُجَّةُ الإسلام ومحجَّة الدين
أبو حامد الغزاليّ جامعُ أَشْتَاتِ العلوم والميرز في المنقول منها والعقول، وُلِدَ في «طابران» قَصْبَةِ
«طوس» بخراسان سنة (450هـ) وله نحو مئتي مُصَنَّف منها: «إحياء علوم الدين» و «والمستصفى»
و «جواهر القرآن ودرره» و «اليسيط والوسيط والوجيز في الفقه الشافعيّ» و «وتهافت الفلاسفة» و
«المنقذ من الضلال»، وتُوفِّيَ سنة (505هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: 6/194 . شذرات
الذهب: 4/10. تبيين كذب المفتري: 300-306. وفيات الأعيان: 1/463.

314 (الفخر الرازي: أبو عبد الله فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين التميمي البكري الرازي، وُلِدَ في
(ريّ) سنة 544هـ وتُوفِّيَ في: (هراة) سنة 606هـ، فقيهٌ شافعيّ ومن أئمّة الأشاعرة البارعين في
الكلّام، وله مصنّفات، منها: (مفاتيح الغيب) أو (التفسير الكبير)، (المطالب العالية من العلم
الإلهي). ينظر: وفيات الأعيان: 4/248. شذرات الذهب: 5/21. طبقات الشافعية: 8/81.
الأعلام: 6/312.

315 . هو الإمام ناصرالدين أبو الخير، عبد الله بن عمر بن محمد بن عليّ البيضاوي، وُلِدَ في بلدة
«البيضاء» قرب شيراز في بلاد الفارس، وإليها يُنسَب، برّع في الفقه وأصوله وفي التفسير، تولى قضاء
شيراز وكان شديداً في الحق فعزل عن القضاء، فانتقل إلى مدينة تبريز مشغولاً بالإفتاء والتدريس
والتصنيف إلى أن وافاه الأجل فيها سنة (685هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: 4/325،
وطبقات الشافعية للأسنوي: 1/283.

316. هنا لابدّ من وقفة لتوضيح مسائل مختلف فيها حول الحواس الباطنة، ذكرنا المسألة الأولى أنّ القول
بالحواس الباطنة ليس تقليداً للفلاسفة؛ لاختلاف طريق الإثبات بينهما. وذكرنا أيضاً إنكار الحواس
لدى بعض المتكلّمين من أنّه ليس إنكاراً بوجهٍ مطلق بل إنكاراً لإثباتها على مذهب الفلاسفة أمّا
وسائل إعداديّة لا عاديّة. وهنا نذكر مسألتين أخريّين حول الحواس الباطنة تتميماً للفائدة وتوضيحاً
للمسألة:

المسألة الأولى: التوفيق بين الجمور ومحققي المتكلّمين من أنّ الحقّ هو الإقرار بوجود الحواسّ
الباطنة من أمّا وسائل عاديّة للإدراك وليسَتْ إعداديّة متفق بين الطرفين، لكنّ الخلاف بين عديّها
سبباً برأسها أم إدراجها تحت العقل، فعدم القول بها لدى الجمهور ليس بمعنى إنكارهم لها بل بمعنى
أنّهم لم يهتموا بالحواسّ الباطنة قدر اهتمامهم بالحواسّ الظاهرة، فنظروا إلى الباطنة من أنّها شعبة من

العقل الإسمي المبدء للإدراكات، ولم يُعدّها أسباباً برأسها بحسب محالّها، والمحقّقون اهتمّوا بها اهتمامهم بالحواسّ الظاهرة، فهم كما جعلوا الحواسّ الظاهرة أسباباً برأسها بسبب محالّها. كذلك جعلوا الحواسّ الباطنة أسباباً برأسها بحسب محالّها المخصوصة. فالكلّ متّفقون على أنّ أصل المدرك هو النور الساري المسمّى بالعقل لكن بحسب الآثار والحلّ عُدّت الحواسّ الظاهرة سبباً برأسها عند الجميع، وأمّا الحواسّ الباطنة عُدّت سبباً برأسها عند المحقّقين فقط.

وظهر هنا أيضاً مراد قول المتكلمين: (إنّ مرجع الكلّ العقل) أي: مرجع جميع الإدراكات هو العقل بحسب الأصل لكن تتنوّع بحسب الحلّ إلى الحواسّ الظاهرة والباطنة والعقل المعروف لدى الناس، إذن هذا العقل المتعارف شعبة من العقل الكلّي، والحواسّ الظاهرة والباطنة أيضاً شعبتان منه .
البالكي، رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا: 168.

المسألة الثانية: بعد إثبات الحواسّ الباطنة لدى الجمهور والمحقّقين، نسأل: هل الأولى بل الحق أن تُعدّ الحواسّ الباطنة أسباباً برأسها أو مندرجة تحت العقل؟ الجواب: إنّ الحقّ عدم إنكارها والحقّ أيضاً إدراجها تحت العقل كما يقول المؤلّف: [إنّ الحقّ الموافق لظاهر القرآن جعل أسباب العلم ثلاثة، الحواسّ الظاهرة، والخبر الصادق، والعقل، كما قاله المشايخ، وإدراج الحواسّ الباطنة في العقل] البالكي، رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا: 764.

إنّما يكون الحقّ عدم عدّها أسباباً برأسها؛ لأنّ الآية ذكّرت السمع إشارة إلى الخبر الصادق؛ لأنّ الخبر يُسمع بالسمع، وذكّرت الأبصار إشارة إلى الحواسّ الظاهرة، وهي عمدة بين الحواسّ الباقية؛ إذ بها تُنظر إلى الأنفس والآفاق، وذكّرت الفؤاد إشارة إلى العقل، واندرج الحواسّ الباطنة تحته.
هل الذين قالوا بكون الحواسّ الباطنة سبباً برأسها مخالفين للقرآن؟ أجاب المؤلّف عن الذين يعدّون الحواسّ الباطنة أسباباً برأسها منهم الإمام البيضاوي، فيقول: إنّ قيل: لماذا عمّم البيضاوي ما اختصرته آية: [وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ...] النحل: 78، وذلك في تفسيره: 235/3، فقال: [أداة تتعلمون بها فتحسون بمشاعركم جزئيات الأشياء فتدركونها ثم تتنبهون بقلوبكم لمشاركات ومباينات بينها بتكرار الإحساس حتى تحصل لكم العلوم البديهيّة، وتتمكنوا من تحصيل المعالم الكسبية بالنظر فيها. لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ كي تعرفوا ما أنعم عليكم طوراً بعد طور فتشكروه]. فقوله (فتحسّون بمشاعركم) فالمشاعرُ جمعُ تدلُّ على غير السمع والبصر من الشّمّ والذوق واللمس والواهمة والחס المشترك. ومن جهة أخرى: لم يقل: فتحسّون بها، بل قال: [فتحسّون بمشاعركم]، مع أن المقام مقام إضمار. ألا يكون هذا عدولاً عن مراد الآية؟! لا بدّ أن نفكّك الجهات حتى نأمن من الأغلوطات، كما بيّن المؤلّف بقوله:

قلنا: قدّ ذكرنا في بحث العقليّ أنه سارٍ في جميع ذرّات الوجود المادية والمعنويّة، وهو من حيث الحال المخصوصة يُسمّى بإحدى الحواسّ الظاهرة والباطنة. فمرجّع كلّ علم هو العقل حقيقة، لكن لَمّا كان معظم الدينيّات ثابتاً بحسب السمع أو البصر جعلهما سببَيْن زائدين، فالله تعالى (في الآية) نظر

إتصرف المتصرف الإيجابي والسلبى

ثم إن المتصرف باعتبار استعمالها في المحسوسات فقط أو مع المعقولات تُسمى مُتخيلة ومُخيلة، وباعتبار استعمالها في المعقولات فقط تُسمى متفكرة ومُفكرة.

فإذا قيل (جملة): [إن الله هو الواجب الوجود الخالق المعبود]، استعمل العقل الروح الحيواني في سماع هذا اللفظ فلا يقدر على غيره⁽³¹⁸⁾، والنفوس الإنسانية الظاهرة⁽³¹⁹⁾ في إدراك هيبته ومعانيه ودقائقه وإجراء القواعد النحو والصرف والبلاغة والكلام عليه، والنفوس الإنسانية الباطنة⁽³²⁰⁾، في الإيمان به والقرب به إلى الله، (وهذا بالنسبة لعموم الناس، لكن للخواص من الأنبياء والأولياء يختلف كما يقول) حتى تصير (النفوس الإنسانية) تُشاهد تلك الصفات بعينها⁽³²¹⁾؛ إذ كما أن الحواس توجد للروح الحيواني كذلك توجد لكل من النفوس لكن بعد تركية النفس الإنسانية الظاهرة (الأماره بالسوء)، وسماع⁽³²²⁾ لذيق خطاب: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارجعي إلى ربك راضية مرضية. فأدخلي في عبادي. وأدخلي جنتي الفجر: 27-30، في الدنيا⁽³²³⁾ أو في القبر أو في القيامة، وأما قبلها (أي: قبل التركية) فهي

إلى هذا.

والبيضاوي نظراً إلى تعدد خصوص محالّ المشاعر، وأشار إلى أن الفؤاد لا يعلم شيئاً بلا وساطة المشاعر؛ فلذا لم يضمّر وأظهر. وهذا يعلم أن الحق الموافق لظاهر القرآن جعل أسباب العلم ثلاثة، وإدراج الحواس الباطنة في العقل. بالكلي، رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا: 764-765.

(318) أي: لا يقدر على غير الإحساس؛ لأن الروح الحيواني مبدأ الحس والحركة أي: دور الحواس الظاهرة والباطنة والحركة الإرادية مربوط بها وراجع إليها؛ لذا كانت الحيوانات تشترك مع الإنسان فيها؛ لأن لها تلك الروح، وتبقى تلك القوى الظاهرة والباطنة تحت أمر الروح الحيواني إلا إذا كانت مغلوقة للمتصرف كما مرّ.

(319) عطف على قوله [الروح الحيواني]، أي: استعملت العقل النفس الأتارة بالسوء التي هي منشأ العلم والصناعات، وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات.

(320) عطف على قوله [الروح الحيواني]، أي: استعملت العقل النفس الباطنة أي: الروح المجرد عن المادّة التي هي منشأ العرفان والقرب من الله تعالى ومنشأ الإخلاص، وبها يمتاز المؤمنون بعضهم من بعض من جهة ويمتازون عن الكافرين من جهة أخرى.

(321) أي: يحتاج الروح قبل تركية النفس وتصفية الروح للإحساس إلى الروح الحيواني لكن بعدها فباستطاعته أي يحس بلا حاجة إلى الروح الحيواني.

(322) عطف على قوله [تركية النفس]، أي: بعد سماع لذيق خطاب إلخ.

(323) كما حكاها القرآن من سيدنا يعقوب عليه السلام: [إني لأجد ريح يوسف] يوسف: 94، ولم يشمه الحاضرون بل اتهموه و: [قالوا تالله إنك لفي ضلالك القديم] يوسف: 95، وهذا الشم ليس ظاهرياً ولا يشمهم بل هو شم بعد تركية النفس يحصل لأحباب الله. وكما رأى سيدنا موسى . عليه السلام: [إذ

فاقدة للحواس في أمور الدين سيما إذا كان الشخص كافراً، وتفقد للباطنة (أي: تفقد الحواس أيضاً النفس الباطنة التي هي الروح المجرد عن المادة)، وإليه الإشارة بقوله تعالى: [صُمْ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ] البقرة: 171⁽³²⁴⁾.

هذه نبذة يجب حفظها لكل طالب علم، وفصلناه ذلك في كُتُبنا كالدرر الجليلية وشرحها⁽³²⁵⁾. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. (باقر مدّ ظلّه) كتبه مهدي مفاخر.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق احسان عباس، دار الثقافة، لبنان، د.ت.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1406 هـ - 1986م.
- ابن عساكر علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ) تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1404هـ.
- البلباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم (ت: 1399هـ) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية استانبول، 1951م.
- البالكي: محمد باقر بن حسين الأردلاني (ت1391هـ): الألفاظ الإلهية شرح الدرر الجلالية ، كتبه: د. خالد رفعت الفقيه، الناشر: الشيخ محمد عثمان سراج الدين، استانبول، ط1، 1414هـ=1993م.
- البالكي: محمد باقر بن حسين الأردلاني (ت1391هـ): التوفيق بين الشريعة والطريقة، ترجمة: الملا محمد البدائي: تعليق: د. خالد رفعت الفقيه، بيروت، لبنان، د. ت.

رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ افْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا طه: 10، مع أن زوجته معه لم ترها، فهو رؤية بعين النفس والروح بعد تركية النفس، لا بعين الظاهر. وهناك كشوفات لأولياء الله كثيرة كما هو مذكور في طبقات العلماء.

(324) أي: بتزكية النفس تنصفي الروح أيضاً وتفتح حواسه. لذا ذكر مانع النفس الأمانة فقط فقال: [وأما قبلها]، فنفي الإحساس راجع إلى نفيها للنفس الأمانة بالنسبة للمسلمين غير المرتكين بمعنى نفسهم الأمانة بالسوء ليس لها السمع إلى التوجيهات الإلهية ولا البصر إلى رؤية حقيقة الحقائق الدينية ولا اللسان إلى الاعتراف بها، لكن روحهم له الإحساس بما ذكر بحسب مراتب إيمانهم. وأما النفي بالنسبة للكفرة فراجع إلى نفي الحواس لنفسهم الأمانة والروح معاً، أي: روحهم ونفسهم ليس لهما إحساس السمع للتوجيهات الإلهية ولا البصر إلى رؤية حقيقة الحقائق الدينية ولا اللسان إلى الاعتراف بها.

(325) البالكي: محمد باقر، الألفاظ الإلهية شرح الدرر الجلالية: 1/ 257 - 310.

- البالكلي: محمد باقر بن حسين الأردلاني (ت1391هـ): **حقيقة البشر**، دراسة وتحقيق وتعليق: د. مسعود محمد علي، دار القمطاطي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1441هـ=2019م.
- البالكلي، محمد باقر، رسالة **تركيب مغز سرّ «تركيب الدماغ»** المخطوطة، ولدى الباحث نسخة منها.
- البالكلي، محمد باقر، زندطی نامه (السيرة الذاتية) مخطوطة.
- البالكلي، **المجموعة الثانية من مخطوطاته**، ولدى الباحث نسخة منها. التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله: **شرح العقائد النسفية**، مطبعة الباقري، دار الكردستان، إيران، ط1، 1997م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله الشافعي (ت: 791هـ): **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1401هـ=1981م.
- الخال، محمد، **الشيخ معروف النودهى البرزنجي**، مطبعة التمدن، بغداد، 1381هـ=1961م.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت: 748هـ): **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث- القاهرة، 1427هـ=2006م.
- الروحاني، بابامردوخ، **تأريخ مشاهير الكرد- العرفاء، العلماء، الأدباء، الشعراء**، ط1، مطبعة تنطونن، الناشر سروش، 1366 الهجرية الشمسية.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (المتوفى: 771هـ) **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.
- العطار، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى: 1250هـ) **حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- الفنائي عبدالله مصطفى صالح، ذيانى عالمى ذى الجناحين ماموستا ملا باقر بالكي (حياة عالم ذى الجناحين الأستاذ الملا محمدباقر البالكلي)، مجلة «ثقيرة و» (المنهج)، العدد 15.
- المدرسي، عارف محمدباقر، **جامع الفوائد**، إنتشارات كردستان، سنندج، ط1.
- المدرّس، عبدالكريم محمد، **علمائنا في خدمة العلم والدين**، عنى بنشره: الشيخ محمد علي القرداغي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط1، 1403هـ=1983م.
- مردوخ، آية الله، **تأريخ الكرد وكردستان وتوابعها أو تأريخ مردوخ**، الناشر: كتابفروشى غريقي، سنندج، إيران، ط2.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، دار الجبل بيروت، بيروت. د.ت.

الفكر التربوي الإسلامي والنظريات التربوية المعاصرة (دراسة مقارنة)

Dr. Emad KANAAN*

خطة البحث

أولاً: مقدمة.

ثانياً-المبحث الأول: الاطار المفاهيمي.

- أ- مفهوم التربية.
 - ب- مفهوم الفكر.
 - ت- مفهوم الفكر التربوي.
 - ث- مفهوم الفكر التربوي الإسلامي.
- ثالثاً-المبحث الثاني: مصادر ومعالم ومميزات الفكر التربوي الإسلامي.

- أ- مصادر الفكر التربوي الإسلامي.
 - ب- معالم الفكر التربوي الإسلامي.
 - ت- مميزات الفكر التربوي الإسلامي.
- رابعاً- المبحث الثالث: القيم في الفكر الغربي المعاصر والإسلامي.

- أ- تعريف القيم.
 - ب- أنواع القيم في الفكر الإسلامي.
 - ت- أنواع القيم في الفكر الغربي.
 - ث- أنواع القيم في الفكر الإسلامي.
 - ج- أنواع القيم في الفكر الغربي.
 - ح- تطبيق لقيمة غربية في البيئة الإسلامية التشريعية.
- خامساً-خاتمة.

سادساً-قائمة المراجع.

أولاً: مقدمة

إن من فضل الإسلام على البشرية أن جاءها بمنهاج شامل وقويم في تربية النفوس، وتنشئة الأجيال، وتكوين الأمم، وبناء الحضارات، وإرساء قواعد المجد والمدنية وما ذاك إلا لتحويل الإنسانية النائية من ظلمات الشرك والجهالة والضلال والفوضى، إلى نور التوحيد والعلم والهدى والاستقرار. وصدق الله العظيم إذ يقول: (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (المائدة: 15).

* Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Dr. Öğr. Üyesi.

ويكفي شريعة الإسلام فخراً وفضلاً أن شهد الخصوم بنمائها واستمرارها واعترف الأعداء بحيويتها وخلودها خلود اسم محمد p في صفحات التاريخ ولعل أنسب مقال في هكذا مقام قول الفيلسوف الإنجليزي الشهير برنارد شو: (لقد كان دين محمد موضع تقدير سام لما ينطوي عليه من حيوية مدهشة، وأنه الدين الوحيد الذي له ملكة الهضم لأطوار الحياة المختلفة، وأرى واجباً أن يدعى محمد "منقذ البشرية" وأن رجلاً كشاكلته إذا تولى زعامة العالم الحديث لوفى في حل مشكلاته قبل أن يكمل فئجان قهوة) شهادة ما كانت لتكون لولا ذلك الفكر التربوي القويم الذي جاء به الرسول محمد p، والذي استسقى ما جاء به من منبع رباني لا يزيغ عن الحق أبداً.

ثانياً: المبحث الأول:

الإطار المفاهيمي

1. مفهوم التربية [1]:

تعرف التربية بأنها "تنمية الوظائف الجسمية والعقلية والخلقية حتى تبلغ كمالها عن طريق التدريب والتنقيف ويقصد بها عند علماء التربية نمو الكائن البشري من خلال الخبرة المكتسبة من مواقف الحياة المتنوعة [2]، ويقصد بالنمو اكتساب خبرات جديدة متصلة ومرتبطة ارتباطاً معيناً لتكون نمطاً خاصاً بشخصية الفرد وتوجهه إلى المزيد من النمو ليتحقق بذلك أفضل توافق بين الفرد وبيئته.

2. مفهوم التربية الإسلامية [3]:

تعرف بأنها "المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في إطار فكري واحد يستند إلى المبادئ والقيم التي أتى بها الإسلام والتي ترسم عدداً من الإجراءات والطرائق العملية يؤدي تنفيذها إلى أن يسلك الفرد سلوكاً يتفق مع عقيدة الإسلام ويمكن تعريفها من خلال الربط بين مفهوم التربية ومفهوم الإسلام بأنها "إحداث تغيير في سلوك الفرد في الاتجاه المرغوب فيه من وجهة نظر الإسلام".

3. مفهوم الفكر [4]:

إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول، وفكر في الأمر فكراً أعمل العقل فيه، ورتب بعض ما يعلم ليصل به إلى مجهول، وأفكر في الأمر: فكر فيه فهو مُفَكِّر.

وفكر في الأمر: مبالغة في فكر، وهو أشيع في الاستعمال من فكر، وفكر في المشكلة: أعمل عقله فيها ليتوصل إلى حلها فهو مفكر. والفكر هو فعل إنساني يقوم على الإدراك والتأمل والاستنتاج والقدرة على الاختيار في المسائل والمشكلات بعد الملاحظة والقياس أو مجرد التأمل.

4. مفهوم الفكر التربوي [5]:

ويقصد به الآراء والتصورات والمبادئ التي قدمها علماء التربية أو النظرية التربوية كما يتصورها علماء التربية، فالفكر التربوي هو: ما أبدعته عقول الفلاسفة والمربين عبر التاريخ فيما يخص مجال التعليم الإنساني، وتنمية الشخصية وشحن قدرتها ويتضمن النظريات والمفاهيم والقيم والآراء التي وجهت عملية تربية الإنسان.

5. الفكر التربوي الإسلامي [6]:

وهو عبارة عن مجموعة الآراء والأفكار والنظريات التي احتوتها دراسات الفقهاء والفلاسفة والعلماء المسلمين وتتصل اتصالاً مباشراً بالقضاء والمشكلات التربوية.

ثالثاً: المبحث الثاني

مصادر ومعالم ومميزات الفكر التربوي الإسلامي

أولاً: مصادر الفكر التربوي الإسلامي:

1. القرآن الكريم الكريم [7]:

انزل على الرسول p ليكون منبع هداية وإرشاد ومصدر تشريع له ولأمته، قال تعالى: (إن هذا القرآن الكريم يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا) (الإسراء:9). وهذا و ترك القرآن الكريم أثرا طيبا في تربية الرسول p وصحابته، فقول فيه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها (كان خلقه القرآن الكريم)، ولهذا وبفضل الله تعالى بنى فكرا وأمة قادت العلم قرونا طويلة كما أنه جاء ليزكي النفوس ويهذب الأخلاق ويربط الناس بخالقهم فهو منهاج حياة ودستور أمة.

بعض الجوانب التربوية التي أشار إليه القرآن الكريم كمصدر للفكر التربوي الإسلامي:

أ- عنايته بالتربية العقلية:

دعا القرآن الكريم الإنسان إلى استخدام عقله، وعول على العقل في أمر العقيدة والتكليف يقول تعالى: (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب) (آل عمران: 190)، وهناك عشرات الآيات التي تحث على ضرورة استخدام العقل وتعييب على أرباب التقليد الذين رفضوا الإيمان لأن آبائهم لم يكونوا على الإسلام.

ب- تأكيده على التعلم والتعليم:

مجد الإسلام العلم ورفع من شأنه وشأن العلماء فكلما استزاد الإنسان في العلم زادت خشيته من الله ولقد كرم الله العلماء ورفع من شأنهم في قوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء) (فاطر: 28)، كما جعل من العلم وسيلة للتفاضل بين الناس في قوله تعالى: (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) (الزمر: 9)، هذا وتضمن القرآن الكريم الكريم عدد من المبادئ التي ينبغي الاسترشاد بها في أثناء التعليم وهي: ضرورة الاستزادة من العلم، وضرورة شعور الإنسان بضالة معرفته، وضرورة السعي وراء الحقيقة دائما.

ت. عنايته بالتربية الخلقية:

اهتم القرآن الكريم بكمال الأخلاق وتركيب النفس، قال تعالى: (ونفس وما سواها(7) فآلهمها فجورها وتقواها (8) قد افلح من زكاها(9) وقد خاب من دساها (10) (الشمس: 7-10) كما أشاد بأخلاق الرسول p بقوله تعالى: (وانك لعلى خلق عظيم) (القلم: 4).

ث. عنايته بالتربية الجسمية:

تجلت عنايته بجسم الإنسان وجعل الصحة من مميزات القيادة والاصطفاء في قوله تعالى: (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) (البقرة: 247)، كما أكد القرآن الكريم على تغذية الجسم بالطيب من الغذاء، ونهى عن الإسراف في الطعام لأنه يضر بالصحة وحرمة الإسلام الأطعمة والأشربة التي تحمل الضرر للجسم والعقل.

ج. عنايته بالتربية العملية: [8]

أشاد القرآن الكريم إلى التربية المهنية وأعلى من شأن العمل وحث على عمارة الأرض كما نهى عن الرهينة ودعا إلى الوسطية والاعتدال في العبادة وتقييم الدنيا، قال تعالى: (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون) (الجمعة: 10)، ورفض الإسلام البطالة والتواكل فالمؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف.

ح. عنايته بالتربية الاجتماعية:

عني القرآن الكريم بكل ما يحقق أواصر التماسك والترابط داخل المجتمع على كل مستوياته بدأ بالأسرة ودعا إلى بر الوالدين، كما دعا إلى حسن معاملة الجيران وأوصى بهم واهتم أيضا بصلة الأرحام والقيام بحق اليتامى والمساكين، وحث على التعاون، كما اهتم القرآن الكريم بجوانب أخرى منها تربية الطفل والمرأة.

2. السنة النبوية:

السنة النبوية هي ما جاء عن الرسول p قولاً أو فعلاً أو إقراراً ومن فوائد وأهمية السنة النبوية ما يلي:

- أ- إيضاح المهج التربوي المتكامل الوارد في القرآن الكريم.
- ب- استنباط الأساليب التربوية من حياة النبي p.
- ت- مكانة السنة في البناء التربوي جاءت من أن النبي p لم يكن نذيراً وبشيراً فقط، وإنما كان معلماً: (إنما بعثت معلماً)، ولقد قام النبي p بتعليم الكتاب وتوضيح معانيه.
- ث- لقد برهن القرآن الكريم على ضرورة اتباع السنة والعمل بها في قوله تعالى: (قل أطيعوا الله والرسول) (آل عمران: 32)

3. الاجتهاد [9]:

لغة: بذل الوسع والطاقة في طلب الشيء، **واصطلاحاً:** عند الأصوليين - استقراغ الفقيه الجهد والوسع لتحصيل ظن حكم أو علم به، والتربية الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان وشرع الاجتهاد لأن المستجدات التربوية تتلاحق وتتجدد ولأن الفكر الإسلامي له خصائص أكسبته المرونة والتجديد، والاجتهاد ضرورة شريطة أن يركن تحت مظلة الكتاب والسنة ويحقق نفع المسلمين وأن يكون فيما هو ظني الثبوت وليس فيما هو قطعي الثبوت والدلالة، ولقد شرع احتراماً لقيمة العقل ولمواجهة المتغيرات وللاجتهاد طرق منها: القياس، الرأي، الإجماع.

ثانياً: معالم الفكر التربوي الإسلامي [10]:

1. الإنسان:

كرم الإسلام الإنسان ونظر إليه نظرة تتسم بالتوازن بين طاقاته المختلفة وبالتكاملية فابن الجوزي مثلاً نظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها وحدة متفاعلة متداخلة العناصر والمكونات فوجده مادي وروحي، فهو وجود متوازن لا يطغى نشاط فيه على الآخر، بل تتكامل قوى الجسم والنفس والعقل والإسلام يرى أن الطبيعة الإنسانية تتسم بالوسطية مزودة بمعايير فطرية تدرك الخير والشر من خلال البيئة والمجتمع، كما يعرف الإسلام الفطرة الإنسانية على أنها الخلقة السليمة التي لم تصبها شائبة فقال p: (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه) [13].

2. الكون:

الكون أحد مخلوقات الله تعالى خاضع لسننه ومسخر للإنسان بنعمه التي لا تحصى خلقه الله لتحقيق الآتي:

· سخر الله للإنسان لتحريك مشاعره وإحساسه بعظمة الخالق كما أوضحت العديد من الآيات ذلك.

· تربية المسلم على الجدية فالله لم يخلقه عبثاً ولا لعباً.

· تربية المسلم على حسن الخضوع والخشوع لله سبحانه وتعالى.

· تربية المسلم على احترام العلم وأعمال العقل.

· تربية المسلم على القيام بالمسؤولية.

3. المعرفة:

لا تقف المعرفة عند الجوانب المادية أو المعنوية فجميع المعارف لها قيمتها مادامت في مصلحة الفرد والجماعة ولا تتعارض مع مبادئ الدين الإسلامي، والمعرفة شاملة لجميع العلوم المرتبطة بالدنيا والآخرة ، الغيبية منها والمادية والمجردة –ومصادرها هي مصادر التشريع الكتاب والسنة والمصادر الثانوية الاجتهاد والقياس والكون وسائلها هي العقل والحواس والتجريب وهي قسمان معرفة توفيقية قوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) (البقرة: 31)، معرفة مكتسبة قوله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والإبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) (النحل: 78).

4. القيم [11]:

أهمية القيم تشمل مبادئ السياسة والاقتصاد والجوانب الاجتماعية كما تمس العلاقات الإنسانية فهي بمثابة الإطار المرجعي للسلوك، ويتوقف تماسك المجتمع ووحدة إلى حد كبير على وحدة قيمه فلا يقتصر تأثيرها على العلاقات داخل المجتمع الواحد، بل تتعداه إلى العلاقات بين المجتمعات، والقيم في الإسلام تقدم للفرد والمجتمع تصورا شاملا للحياة والإنسان، ويمكن اعتبارها معايير تضبط سلوك الفرد وتوجهه نحو مجتمعه وبيئته، هذا وتحمل القيم في الفكر التربوي في الإسلام مكانة بارزة لكونها استقت معالمها من مصادر ثابتة وقدمت حضارة متكاملة بعكس القيم في التيارات والمذاهب الأخرى التي تعتمد على نتاج العقل البشري والقيم في الإسلام تتسم بالثبات والاصالة المستمدة من ثبوت واصالة المصدر.

ثالثا: السمات المميزة للفكر التربوي الإسلامي [12]:

أ- **عنايته بالفردية والاجتماعية في آن واحد:** يهتم الفكر التربوي في الإسلام بالفرد باعتباره انسانا له كيانه وفي الوقت ذاته مسؤولا عن أفعاله، هذا وعنى الإسلام بالإنسان جسميا وعقليا وانفعاليا وخلقيا واجتماعيا قوله تعالى: (بل الإنسان على نفسه بصيرة) (القيامة: 14)، كما اهتم أيضا بالمجتمع باعتباره وعاء يصوغ الفرد ويشكل اتجاهاته وهناك العديد من الآيات والأحاديث التي تؤكد الخطاب الجماعي.

ب- **الجمع بين الأصالة والمعاصرة:** فكر أصيل في مصادره ومنهجه حافظ على ثوابت الأمة وحرص على ترسيخ العقيدة والقيم، كما أنه فكر متجدد يتصل بكل نتاج علمي وفكري يخدم الإنسانية يساير مستحدثات العصر مع المحافظة على الثوابت، وبكفي شهادة سيزل عميد كلية الحقوق بجامعة فينا في مؤتمر عالمي عام 1927م بقوله: (إن البشرية لتفخر بانتساب رجل كمحمد إليه، فإنه على أميته قد استطاع قبل بضعة عشر قرنا أن يأتي بتشريع سنكون نحن الأوروبيين أسعد ما نكون لو وصلنا إليه بعد ألفي عام).

ت- **المرونة مع الحفاظ على الذاتية:** فكر متفتح لثمرات الفكر البشري، فكر لديه المقدرة في أشد مراحل الضعف على المحافظة على ذاتيته والحيلولة دون الانصهار في بوتقة غريبة عنه، قاوم كل المحاولات لإضعافه أو القضاء عليه، فكر يحمل في طياته مقومات نهضة كما يمتلك آليات تصحيح المصطلحات وتحرير القيم.

ث- **الاستمرارية:** تربية من المهد إلى اللحد لا حد للتعليم.

ج- **مخاطبة ضمير الإنسان:** فكر خاطب الضمير الانساني ليكون يقظا في السر والعلن مراقبا خالقه في كل أعماله وتجعله مسؤولا عنها قال تعالى: (يعلم خاتنة الأعين وما تخفي الصدور) (غافر: 19)، والتاريخ الإسلامي حافل بالنماذج التي تؤكد يقظة الضمير.

ح- **التدرج:** الانتقال من البسيط إلى المركب ومن السهل إلى الصعب ومن المحسوس إلى المجرد، فمثلا نزل القرآن الكريم مفصلا في ثلاث وعشرين سنة –فرضت الزكاة والصيام بعد الهجرة بعامين – تحريم الخمر تم في ثلاث مراحل.

خ- **العالمية:** دعوة عالمية للبشرية كافة.

د- **إعلاء القيم والمثل العليا:** تأكيد الإسلام على قيمة العمل كما أنه لم يجعل من الاحتراف نقيصة فالأنبياء والرسل عملوا بهذه الحرف.

د- ضوابط تعليم المرأة: عدم الاختلاط - اللباس الشرعي - التخصصات المناسبة - عدم إهمال وظيفتها الزوجية والأمومة.

رابعاً: المبحث الثالث

القيم في الفكر الغربي المعاصر والإسلامي

أولاً: تعريف القيم في الفكر الإسلامي:

لغةً: لها عدة معانٍ أقربها لما نحن بصددِه: الثبات والدوام والاستمرار على الشيء [1].

واصطلاحاً: لها تعريفات متعددة [2]، أشملها - كما يذكره بعض الباحثين وهو: "حكم يصدره الإنسان على شيء ما، مُهتدياً بمجموعة المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع، مُحددًا المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك" [3].

ثانياً: تعريف القيم في الفكر الغربي:

محطات أو مقاييس نحكم بها على الأفكار والأشخاص، والأشياء والأعمال، والموضوعات والمواقف، الفردية والجماعية، من حيث حُسْنُها وقيمتها والرغبة فيها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكرهيتها، أو في منزلة مُعينة ما بين الحدين.

إلا أن هذا المفهوم يفتقر إلى عامل الالتزام العميق، والرفض القاطع العملي لكل ما يُنافي القيم المثلى [4].

ثالثاً: أنواع القيم في الفكر الإسلامي:

- أ- قيم غُلباً؛ تسمو بالإنسان وترفع مُستواه على المخلوقات (الحق - العبودية - العدل...).
- ب- قيم حضارية؛ مُرتبطة بالبناء الحضاري للأمة (الحرية - المُساواة - العمل - الأمن...).
- ت- قيم خلقية؛ مُرتبطة بتكوين السلوك الخلقي للإنسان المسلم ليُصبح سجيّة وطبعاً (الصدق - الأمانة - البر...).

رابعاً: أنواع القيم في الفكر الغربي:

تنوعت وكثرت فنونها؛ تبعاً لاختلاف المُفكرين في نظريتهم للقيم [5]. ومنها: القيم العقلية "المتعلقة بالحق"، القيم الجمالية "المتعلقة بالجمال"، القيم الأخلاقية "المتعلقة بالخير"، وهناك من زاد القيمة الدينية [6].

خامساً: أسس القيم في الفكر الإسلامي:

- اعتقادي؛ تُبنى عليه القيم في الإسلام.
- علمي؛ مُرتبط بالقوانين العلمية الواقعية.
- إنساني؛ ما يتعلق بالميل النفسي لدى الإنسان.
- الطبيعة الإنسانية؛ من حيث تقبل التوجيه والتطوير نحو الخير والشر.
- حرية الإرادة الإنسانية؛ وهي الأساس في تقييم سلوك الفرد وأعماله.
- المسؤولية الإنسانية، والجزاء الأخروي [7].

سادساً: أنواع القيم في الفكر الغربي:

وهي متوزعة على مجالات شتى من أهمها:

• العقل.

• المنفعة (اللذة والسعادة).

• المادية.

مع اختلاف في نظريتهم لتلك الأسس، وعدم اجتماعهم على أسس موحدة تجمع الفكر الغربي في بوتقة فكرية واحدة[8].

سابعا: تطبيق لقيمة غربية في البيئة الإسلامية التشريعية:

قيمة (العدالة البيئية) قيمة حضارية بيئية، يرى أغلب (الإيكولوجيين)، أنه مدلول مُعاصر ظهر مع الحربين العالميتين، لكن من يُمكن النظر يرى أن جذوره مُترسخة وثابتة في ما سنَّه الشريعة؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: 32].

فالرسول p حث على حماية البيئة ومكوناتها في الحرب، ومن باب أولى في السلم؛ حيث تزرع السنة النبوية بالدعوات المُتكررة للجفاف على البيئة.

ومن ذلك ما رويته رباح بن الربيع أنه خرج مع رسول الله p في غزوة غزاه، فمرَّ رسول الله وأصحابه على امرأة مقتولة، فوقف أمامها، ثم قال: (ما كانت هذه لِتُقَاتِل!)، ثم نظر في وجه أصحابه، وقال لأحدهم: (الحق بخالد بن الوليد، فلا يقتل ذرية، ولا عسيقا، ولا امرأة) [9].

وأوصى الرسول p جيشه في غزوة مؤتة، وهو يتأهب للرحيل: (لا تقتلن امرأة ولا صغيرا ضرعا أي: ضعيفا)، ولا كبيرا فاتيا، ولا تحرقن نخلا، ولا تقلعن شجرا، ولا تهدموا بيتا) [10].

وعن ابن عباس أن النبي p كان إذا بعث جيوشا قال: (لا تقتلوا أصحاب الصوامع) [11]. [12]

من الدراسات التي يمكن الاستفادة منها في هذا المقام:

• "قيم الأخلاق بين الفكر الإسلامي والغربي نظرة تحليلية"؛ د. خالد حربي، صادرة عن المكتب الجامعي الحديث بالإسكندرية، وهو كتاب جامع مُختصر للقيم الأخلاقية، حاول أن يُقدم دراسة مُقارنة بين مفهوم الأخلاق لدى المفكرين المسلمين، ولدى المفكرين الغربيين المُعاصرين، وانتهى فيها إلى أن أهم ما يُميز الأخلاق في الفكر الإسلامي عن الأخلاق في الفكر الغربي - أن الأولى تأخذ في السواد الأعظم من مبادئها بمفهوم: "الحلال والحرام" كميّار للحكم على الأفعال، في حين تأخذ في الفكر الغربي بمفهوم: "الصواب والخطأ" في الغالب الأعم من مبادئها، وتلك هي النتيجة النهائية التي انتهت إليه دراسته.

• "القيم الإسلامية والقيم الغربية"، علي الأمين المزروعى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ع21، وهي دراسة بحثية منشورة في (40 صفحة)، تتسم بالعمومية؛ لكن الباحث أشار فيها إشارات مُقتضبة عن تغاير الأعراف والقيم في دول الغرب، والمجتمعات الإسلامية بشكل جيد.

• "القيم بين الإسلام والغرب - دراسة تأصيلية مُقارنة"؛ د. محمد بن مانع المانع، رسالة دكتوراه في قسم الثقافة الإسلامية، ختم الباحث رسالته بتوصيات قيمة، لكن للأسف لم نجد لها تطبيقا في واقعنا، حتى في قسم الثقافة الإسلامية.

كذلك هنالك دراسات أخرى لكن لم أتمكن من الاطلاع عليها؛ مثل:

• "القيم الخلقية - دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر"؛ د. سامية عبدالسلام.

• "الأخلاق في الإسلام مع المُقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية"؛ د. يعقوب المليجي.

خامسا: الخاتمة

بعض الأقلام المسمومة والمحسوبة على الإسلام في نعيها. مرددة أن الفكر التربوي الإسلامي هو امتداد للفكر التربوي اليوناني والروماني. والحال أن العديد من جهابذة الفكر ما فتئوا ينوّهون بتميز الحضارة الإسلامية -فكرا تربوياً وسياسية ونظاماً وعقيدة- وأن للمسلمين جذراً عميقاً في التربية والنفس الإنسانية والعقل البشري، من الصعب القضاء عليه أو تدميره أو احتواؤه.

وأن المسلمين أمة لها ذاتيتها التي نشأها القرآن الكريم وجعلها مثلاً عالياً للمنهج الرباني المرجو تطبيقه على الأرض عدالة ورحمة وأخوة وارتفاعاً على الأهواء والمطامع، ولا ريب أن للمسلمين ثقافة وعقيدة خاصة تختلف عن ثقافات الأمم ولكنها تلتقي معها في المفاهيم الإنسانية والقيم الربانية. وأن هذه الثقافة بقيمتها الأساسية الثابتة قد فرضت طابعها على طريق التفكير وطرق التصرف والسلوك.

وأن للمسلمين فكراً تربوياً متميزاً انبجس إلى الحياة دون سابق عهد أو اندار. وقد جمع في فجر نشأته كل المقومات الأساسية لفكر تربوي مكتمل شامل. ولم يكن قيامه ثمرة تقاليد حفل بها الماضي. ولكنه كان وليد حدث تاريخي فريد هو تنزل القرآن الكريم، وكان مرده إلى رجل عظيم وهو سيدنا محمد p.

سادسا: قائمة المراجع

- [1] انظر: "لسان العرب"؛ (500: 12)، "القاموس المحيط"؛ (4: 170).
- [2] انظر: "الثقافة الإسلامية: تخصصاً - ومادة - وقِسماً علمياً"؛ (ص: 14).
- [3] انظر: "علم النفس الاجتماعي"؛ (ص: 123)، نقلاً عن: "القيم بين الإسلام والغرب" (ص: 15).
- [4] "فلسفة التربية الإسلامية"؛ (ص: 337)، نقلاً عن "القيم بين الإسلام والغرب - دراسة تأصيلية مقارنة"، د. مانع المانع.
- [5] وجدتُ نظريات تناولت القيم الغربية بالدراسة، مثل: اللاهوتية، المثالية، الوضعية؛ انظر: "القيمة الأخلاقية - دراسة نقدية في الفكر الإسلامي والفكر المعاصر"؛ (ص: 92).
- [6] "الأخلاق النظرية"؛ عبدالرحمن بدوي (ص: 89 - 90)، وللاستزادة: "أسس الفلسفة"؛ (ص: 391)، "الموسوعة الفلسفية"؛ (ص: 249)، "السلفية وقضايا العصر" (ص: 472).
- [7] انظر: "القيم بين الإسلام والغرب" (ص: 106 - 116).
- [8] انظر: المرجع السابق (ص: 140) وما بعدها.
- [9] أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، (8) باب في قتل النساء، (3)، ح (53).
- [10] السنن الكبرى للبيهقي، مع اختلاف في ألفاظه.
- [11] أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف"، (6: 484)، باب من نُهي عن قتله في دار الحرب، كتاب الجهاد.
- [12] انظر: مقالة بعنوان: "الإسلام وترسيخ القيم الحضارية الإسلامية" شبكة الألوكة، بتصرف يسير.
- [13] انظر: مسلم في القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة. رقم 2658.
- [14] انظر: ابن ماجه: باب في فضل العلماء والحث على طلب العلم، (1/ 53).

تتحدد الرؤى حول علاقة الدين والعلم في السياق الإسلامي المعاصر بين التخاصم والتوافق

شكلت اتجاهات أربع، فاتجاه التفسير العلمي يدعو إلى فهم النص القرآني على ضوء المعارف العلمية بينما يذهب اتجاه أسلمة المعرفة إلى إعادة بناء العلم الحديث على أساس تصور الإسلام للكون والحياة، أما تيار البناء الاجتماعي فيدعو إلى تأسيس علم وفق الثقافة الإسلامية، بينما يذهب الاتجاه الرابع إلى التوفيق بين الدين والعلم مع نفي وجود أي تعارض بينهما رغم انفصال مجاليهما.

أما اليوم وفي ظل المجتمع الحداثي وثقافة التسويق والتحولات الاجتماعية بمختلف أشكالها القيمية والمادية، فإن الأمر يستدعي حواراً أكثر عمقا ونضجا حول الوضع البشري؛ ويتطلب إعادة تأسيس العلاقة بين الدين والعلم ورفع الالتباس عليها.

فهل تستقل علاقة الدين بالعلم بنفسها عن المقاربات المتعددة للكون والحياة؟ أم أنها مكوّن من مكونات أخرى لمنظومة الفكر والاعتقاد؟ وهل يمكن دراسة علاقة العلم بالدين بعيداً عن السياقات التاريخية والتجارب الإنسانية؟ وبالتالي كيف يقارب العلماء المعاصرون هذه العلاقة في تاريخ الفكر الإسلامي بما يخدم الإنسان في الدنيا والآخرة؟

Problematic of the Relationship between Religion and Science and its development in the Islamic Thought

Abstract:

The sights around the religion and science relationship in the contemporary Islamic context are determined between the quarrel and the compatibility that shaped four tendencies. The scientific interpretation tendency calls for the Quranic texts' comprehension on the light of the scientific knowledge; while the Islamization of knowledge tendency goes for reconstruction of the modern science on the basis of the Islam's conception of the universe and the life; whereas the social foundation

* Cezair İslami İlimler Emir Abdulkadir Üniversitesi, Dr. Öğr. Üyesi.

trend calls for the establishment of science suitable to Islamic culture; yet the fourth tendency tends to harmonize between religion and science with denial of existence of any disagree between them despite of their fields separation.

As for Today and under the modernist society and the marketing culture and the social transformation within their different valuable and materialistic forms, the matter necessitates a deeper and more mature dialogue about the human situation and which requires a rebuild of the religion –science relationship and lifting any confusion about it.

Does the religion relation with science be independent by itself from the various approaches of the universe and the life?! Or it is a component of the thought and the belief system components? Is it possible to study relation of science with the religion away from the historical contexts and the human experiences? And thus; how the contemporary scientists approximate this relationship in the history of the Islamic Thought including man serving in this world and the afterward?

مقدمة

تشكل علاقة العلم بالدين إشكالا قديما جديدا عبر تاريخ البشرية حيث أفرزت الشروط الاجتماعية والسياسية وضعايات الاختلاف والتناقض بين الدين والعلم، وكان توظيفها وتطبيقها من طرف رجال اللاهوت هو محرك الصراع بينهما، إذ كانوا يعملون على صقل كل روح تنويرية حوارية نقدية، وفي هذا الصدد أكدت الباحثة مارغيت على أنّ الصراع القديم بين العلم والدين كان سببه التعصب المسيحي، وفي قولها هذا دعوة مفتوحة للمسلمين لنزع الستار عما يرجح له من استحالة التقاء الدين والعلم، وضرورة التعمق في مجالاتهم العلمية أولا، ثم محاولة طرح رؤية جديدة حول دور العلم ومكانته، والدين ومكانته من منظور إسلامي.

أما اليوم وفي ظل العولمة وثقافة التسويق، والتحولات الاجتماعية بمختلف أشكالها القيمة والمادية فإنّ الضرورة تستدعي حوارا أكثر عمقا حول وضعايات الوجود الإنساني والمجمعي كما تدعو إلى إعادة تأسيس العلاقة بين العلم والدين للوصول إلى تناغم روح كليهما.

وقد عقد لهذا الغرض مؤتمرات في الغرب، تناولت مواضيعها إشكالات شتى منها: العلم والمسألة الروحية "الخلاف بين الدين والعلم، وبين الإيمان والعقل وغيرها، وكان الهدف منها الجمع بين الأعيان الديني والعلوم، وتجديد الخطاب الديني بالبحث عن أسس ونظريات له حتى لا تبقى اجتهادات خاضعة لظروف نشأ فيها، التزمت في تفسير الدين أو التطرف في إنكار أو نقص الإيمان

ومنذ أن بدأ العلم ينفصل عن الدين في عصر التنوير، بذلت جهودا لعلمنة الدين والبحث عن أسس له في المنطق والفلسفة والابتعاد عن الأسطورة التي ألصقت به وبالأنبيا، فظهر فكر جديد يبحث عن مقاربة بين الدين والعلم وتنظيم مناهج البحث والدراسة في المؤسسات التعليمية والجامعات.

ورغم أن العلمنة مصطلح غير مرغوب فيه لدى علماء المسلمين وعامتهم إلا أنّه في حقيقته كان جهدا مسبوqa في تاريخهما حيث اجتهد علماء الحديث في ضبط الأحاديث على الصحيح والمشكوك فيها، وذلك بالمقارنة مع العلم حيث أقاموا بهذا العلم جملة من النظريات والأحكام للبرهنة والتأكيد والتأصيل له ليكون علما مبنيا على حقائق ووقائع.

إلا أن العلم له حدوده التي تحتاج إلى البرهنة في هذا الصدد نجد أن الدين قد تمسك بنظرية الخلق، فقد حُضِنَ نظرية النشوء والارتقاء عند تشارلز داروين التي تنطوي في جانبيها الاجتماعي والديني على عنصرية مفادها أن الترقى اقتصر على أقوام انشائية معينة كانت مهياة للتطور والتقدم، فيما عجز أقوام أخرى على ذلك.

إلا أن العلماء يتفقون مع رجال الدين أو في غالبيتهم على ضرورة ترك الدين والعلم ليأخذ طريقين منفصلين حتى يتم تعاملهما.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه وتستدعي الضرورة للإجابة عنه ما هي طبيعة العلاقة بين الدين والعلم باعتبارهما مصدرين من مصادر المعرفة عند الإنسان؟ هل هي علاقة تآلف؟ أم تخاصم؟ هل هي علاقة تعاضد أم تصادم؟

وتجدر الإشارة هنا على أن المهتمين بهذه الإشكالية من علماء الغرب هم علماء كونيين (علم الفلك، الفيزياء، البيولوجيا، والأحياء وغيرها من التخصصات) وليسوا من المتخصصين في علم الأديان إضافة إلى أنهم ينطلقون من مرجعية مسيحية أو يهودية⁽³²⁶⁾، ولذا نجد كثيرا من الباحثين يطالبون بإعادة البحث بالنظر إلى كافة الأديان والمعتقدات ذلك أنه من الواجب ألا تكرر أخطاء الماضي في الجواب عن علاقة الدين بالعلم.

العلاقة بين العلم والدين في نظر علماء المسلمين:

اتسمت علاقة العلم الحديث بالإسلام بالراهنية، وبطابعها الإشكالي وتعد معالجتها لا سيما على المستوى المفاهيمي⁽³²⁷⁾: وذلك لسببين:

أ-ارتبطت العلوم والمعرفة في إطار الحضارة الإسلامية بمفهوم التوحيد

ب-مثلت الاكتشافات العلمية خلال القرن العشرين سواء المتعلقة بالانفجار الكبير، أم تلك المرتبطة باستعمال الطاقة من طرف الخلايا الحية وفقا للمبدأ الثاني للديناميكا الحرارية، دليلا على تاريخية الطبيعة⁽³²⁸⁾. وهي خطوة مهمة نحو تطوير الأديان والعلم، ولعل أكثر الدراسات غزارة وخصوبة حول علاقة العلم بالإسلام، تلك الصادرة عن علماء أو فلاسفة مسلمين، حيث تقوم دراستهم على مقارنة نقدية لواقع الأمة الإسلامية وللعلم الحديث، بغية النهوض بها من جديد. وقد شهدت المقاربة الفقهية والأنماط المعرفية الأخرى، ومنها الفلسفة تفاعلات عديدة بين علماء الإسلام أمثال كتابات أبي حامد الغزالي، وأبي الوليد ابن رشد.

إلا أن السياق اليوم قد تغير حيث لم تعد للأمة الإسلامية الريادة العلمية والحضارية التي كانت لها، ومن جانب آخر فقد تعددت وجهات نظرهم، وخلفياتهم العلمية، لذا فإن إشكالية علاقة العلم الحديث بالإسلام تتطلب مقاربة متعددة الأبعاد تسائل هذه الإشكالية من منظور ديناميكي يستحضر فيه التحولات التي شهدتها هذه العلاقة وكذا اختلاف الآراء وتوابعها حولها.

فخلال القرنين الماضيين، أدى وجود الاستعمار الغربي إلى تحول عميق للعالم الإسلامي وإلى تفاعل مجموعة من العوامل المتداخلة والمعقدة، والمرتبطة بالاستعمار الغربي⁽³²⁹⁾. تشمل في تجزئة كيان الأمة الإسلامية وتراجع اللغة العربية في تداولها، واستبدال النظام التعليمي بأخر غربي، وكذلك اعتماد نظام سياسي غربي.

كما شكل اصطدام العالم الإسلامي مع الاستعمار في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع

(326) مجلة العلوم أكاديمية نيويورك للعلوم، أبريل 1999، جاء فيها عرض خاص عن المؤتمر الذي أقيم عام 1998 حول العلم والدين بجامعة بركلي الأمريكية.

(327) _ midhal guessoum religion laterialism ans science relate dissus in contemporay zygon, vol 45, nd4, december, p 817.

(328) _ المرجع نفسه.

(329) _ Roxane D, marcotte, Islam and science, Ars disputandi, 6 :1, 20006, 140-145

عشر، أول تقاطع له مع الصيغة الحديثة للعلم والتي تمثلت في التفوق العسكري والثقافي حيث بعد مرور خمسون سنة على استعمار فرنسا الجزائر، تشكل الحوار⁽³³⁰⁾ الذي دار بين المستشرق أرنت رنيان و جمال الدين الأفغاني نقطة إنطلاق نقاش حول الإسلام والعلم لا يزال قائما حتى الآن، حيث انتقد فيه المستشرق من منظوره الوضعي عجز المسلمين عن انجاز الاكتشافات العلمية وعدم قدرتهم على التفكير العقلاني.

إلا أنه وابتداء من أواسط القرن الماضي ترسخت في العالم الإسلامي فكرة أنّ الإسلام هو نظام ومنهج حياة وليس منظومة طقوس وشعائر فقط، وشكلت هذه الفكرة عنوان مشروع تجاوز المنطق الدفاعي الذي كان سائدا آنذاك مؤسسا لتصور متكامل ينهل من المرجعية الإسلامية، ومركزا على الأبعاد السياسية والاقتصادية ثم توسعت الاجتهادات لتشمل طرح جديد لمساءلة المعرفة القائمة والعلم الحديث.

الاتجاهات المعاصرة وعلاقة الدين بالعلم عند الغرب:

تشكلت علاقة الدين والعلم عبر تاريخ معقد، حيث تكرر التقاء مسارهما إلى أن انفصلا مع بزوغ عصر الأنوار في الغرب⁽³³¹⁾ ، كما تعددت العلاقة بينهما حسب السياقات التاريخية والدينية، ففي السياق المسيحي صنف إيان بربور (Ian Barbeau) هذه العلاقة إلى أربعة أصناف:

أ-علاقة صراع تنص على تعارض العلم والدين وتناقض مطالبهما مع نفي إمكانية التوفيق بينهما.

ب—علاقة استقلال تنص على أن العلم والدين مجالان منفصلان .

ج-علاقة حوار تنص على وجود افتراضات مشتركة وتوازي منهجي بين الدين والعلم.

د-علاقة تكامل تنص على تعاون الدين والعلم معا، ومن أصحاب هذا الرأي كيث وورد kethword

(332)

حيث يقول في الدفاع عن قضية وجود خالق لهذا الكون: «إن القوانين الفيزيائية المكتشفة لا تبرر في الحقيقة وجود الظواهر الكونية ولكنها فقط تعمل على تفسير هذه الظواهر، إن القانون الفيزيائي المتعلق بالجاذبية مثلا لا يمكن أن يكون بذاته المسبب لحدوث ظاهرة التجاذب وبطريقة أخرى يمكننا أن نسأل السؤال التالي: من الذي يجبر الأجرام السماوية على أن تتصرف وفق قانون الجاذبية، إنه قطعاً ليس القانون ذاته، لأن القانون يصف العلاقة ولا يسببها أي لا ينتجها، ولعل هذا الرأي هو الحجة الأكثر قبولا في الأوساط العلمية من آراء أخرى وهي أقوى الحجج على أنّ الله هو الحي القيوم في السماوات والأرض وأنه لا يغفل عن الكون طرفة عين ولا أقل من ذلك، وبالتالي فإن القانون لا يحمي الكون من الزوال ولا يجبره على التصرف والتدبير فيه، ولكنه كما جاء في الآية الكريمة : (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) [الروم: 25] فالله ماثل في كل زمان ومكان قائم على تدبير الكون وهو من وراء القوانين والحقائق يمدّها بسبب وجودها، فتفسير الكائنات بأمره، وتحقيق السنن بقدرته، ولو شاء الله عطّلها كما

(330) _ ألقى أرنت رنيان محاضرة في جامعة السوربون 29 / آذار / 1883م بعنوان islamisme et la science في الإسلام والعلم، ونشرت هذه المحاضرة والنقاش الذي دار بين جمال الدين الأفغاني وأرنت رنيان في مجلة " journal des debats " "مجلة الحوارات" وقد رد عنه جمال الدين بمقال نشر في (6 نيسان/أبريل 1883) جاء فيه: «أجل أخذ العرب عن اليونان فلسفتهم، كما جرّثوا الفرس مما اشتهروا به في العصور القديمة، لكن هذه العلوم التي اغتصبوها بحق الفتح، قد طوروها وضحوها ووسعوها ونسّقوها بتفوق كامل ودقة نادرة، ثم إن روما وبيزنطة لم تكون أقرب إلى العرب وعاصمتهم بغداد، من الفرنسيين والألمان والانجليز فلماذا لم يبدل هؤلاء جهدا في سبيل استغلال الكنوز العلمية المظمورة في تلك المدينتين إلى أن أنارت المدينة العربية على قمم جبال البرانس، وأشعت ضياء وبهاء وجهاد على الغرب؟

ينظر النص كاملا ومترجما إلى اللغة العربية من مدونة سعود المولي

<http://saoudelmarula.blogspot.com/2009/03/1823-1892-1892-1848-1890.html>

(331) _ abd el haq guiderdoni, sciences et religion en islam, dar albouraq, 2012, p22.

(332) _ Ian barbour, when science meets religion enemies strangers or partners ? sans Francisco: harper san Francisco, 2000,pp 34.

أمر النار أن تكون بردا وسلاما على إبراهيم عليه السلام وأن يكون ميلاد عيسى عليه السلام بدون أب.

ويذهب أيضا ميكائيل مورغان Michael Hamilton morgane إلى القول بأن الإسلام دين متوافق مع العلم، يشجع العلوم والتفكير العلمي، وقد أسهم بشكل فعال في وجود العالم الحديث⁽³³³⁾.

نقد العلم الحديث للاتجاهات الغربية:

من جهة أخرى فإن الشعوب التي استعادت استقلالها السياسي اعتبرت العلم الحديث حاملا لمنظومة القيم الغربية، فتصدت له بالنقد، ودعت إلى ضبطه بقيمها ومنظورها للكون والحياة⁽³³⁴⁾.

ويؤكد روكسان أوبن Roxane leuben على أن الدعوة لدراسة العالم من وجهات نظر غير غربية تزداد بشكل متسارع إلا أن هذه الدعوات تظهر كترياق كما يسميه توماس بيرتسكير (thomas biersteker) ضيق الأفق الجغرافي واللغوي والمنهجي والسياسي الذي ابتليت به مجموعة متنوعة من المقاربات الغربية لدراسة السياسية والعلاقة الدولية⁽³³⁵⁾.

ولم يكن نقد العلم الحديث خارجي المنشأ، بل هناك نقد قوي له دوره وموقعه وسط المجتمع الغربي، حيث يعتبر فيلسوف العلوم بول فيبرابند Paul feyerabnd⁽³³⁶⁾ أنه لا توجد قواعد منهجية مفيدة تحكم تقدم العلم، أو نمو المعرفة وأن فكرة إمكانية عمل العلم وفقا لمعايير كونية، وقواعد ثابتة هي فكرة غير واقعية، خبيثة وضارة للعلم نفسه، كما يدعو هذا الفيلسوف إلى مجتمع ديمقراطي يتم فيه التعامل مع العلوم كشرط على قدم المساواة مع الإيديولوجيات الأخرى، أو المؤسسات الاجتماعية مثل الدين والتعليم... كما يعتبر أن هيمنة العلم على المجتمع استبدادية وغير مبررة⁽³³⁷⁾.

وبالتالي فإن نقد العلم كان موضوع مساءلة وبحث من طرف الباحثين حيث يرى عالم الاجتماع ستانلي أرونوويتز Stanley Arowitz أن الانتقادات الوحيدة المقبولة من طرف العلم هي تلك التي تجري في إطار المنهجية التي وضعها العلم لنفسه، كما يصير العلم على أن الأشخاص الذين ينتمون إلى المجتمع العلمي سواء شهدتهم أو بنكوبتهم هم وحدهم المؤهلون لوضع هذه الانتقادات⁽³³⁸⁾.

ونصل إلى القول أن العلاقة بين العلم والدين، كانت ولا تزال جزءا من شبكة متداخلة من العلاقات والتفاعلات بين تصورات مختلفة ومتعددة للكون والحياة، قد يكون كلا من الدين والعلم مركزا لهذه الشبكة، مع الملاحظة إلى أن هذه الدراسة تتأثر بطبيعة الدين المدروس وبالسباق الفكري والاجتماعي والسياسي وحتى النفسي الذي تتم فيه دراسة علاقة الدين بالعلم، إضافة إلى الوضعية الاستشكالية وبالديناميكية المفاهيمية والتطبيقية لكل من العلم والدين.

(333) _scientistes thinks, abd artistes Natural géographie, 2007, p79

(334) _ لعل هنا ما تذهب إليه منى إباضة في حديثها عن كتاب العلوم البديلة: الإبداع والأصالة عن عالمين هنديين، العالم النفسي السياسي الهندي أشيش ناندي ashis nandy حيث تقول إن كتاب أشيش ناندي غني ومتعدد الأوجه جمع بين انتقادات لاذعة للعلم الحديث لكشف علاقته بالسلطة والعنف، وصور من وجهة نظر نفسية، سياقات وأنماط الحياة ومعتقدات عالمين هنديين مختلفة تماما عن مثيلاتها الأوروبية، لقد أصبح هذان العالمان رمزا للهندنة العلم الحديث.

The became figures of indianized modern science

Abaza, mona, debates on islam and know ledge in Malaysia and egypt .shipting words, rouledge Curzon London, 2002, p4.

(335) _ Roxane L :Euben, contingent borders, syncretic perspectives : globalization, politivcal theory and Islamizing knowledge international studies keview, vol, n1(spring 2002), pp 23-48.

(336) _ في كتابه "ضد المنهج" Against method

(337) _ paul feyeraband, against method, verso london 1993 (preface)

(338) _ stanley aronowitz, science as power, piscourse and deology in .modern society university of minnesota press, 1998, pviii (preface)

الاتجاهات المعاصرة وعلاقة الإسلام بالعلم الحديث عند المسلمين:

تعددت الاتجاهات الفكرية التي تناولت إشكالية علاقة الدين بالعلم الحديث محاولة تقديم أجوبة عن التساؤلات التي تطرحها هذه الإشكالية، وقد تراوحت هذه الاتجاهات بين آراء ومواقف تبحث عن معطيات علمية طبيعية في القرآن للاستدلال على مصداقيته وحجيته، وآراء تدعو إلى تأسيس علم إسلامي بناء على نظرية أسلمة المعرفة إلا أنَّ هذه الاتجاهات تجتمع على أنَّه ليس هناك تعارض بين الإسلام والعلم⁽³³⁹⁾ وهي:

1- اتجاه التفسير العلمي:

ينتهي التفسير العلمي للقرآن إلى أن تفاسير الاختصاص وهو تفسير يهتم بالآيات التي لها صلة بالعلوم الحديثة وفي هذا التفسير طريقتين:

أ- طريقة تقوم على أساس تقسيم السورة إلى مقاصد، وتحليل كل مقصد من كل موضوع من موضوعات الآيات حيث تفسر لفظاً وبيانا يعتمد علوم الأثر وعلوم العقل، ولعل أبرز من تبنى هذه الطريقة من القدامى الفخر الرازي في "التفسير الكبير" ومن المحدثين طنطاوي جوهري في تفسيره "الجواهر".

ب- أما الطريقة الثانية فتقوم على الدراسة المركزية للآيات التي موضوعها الظواهر العلمية أو الكونية⁽³⁴⁰⁾، وترتبط هذه الطريقة باسم الجراح الفرنسي مورييس بكاي، حيث يقوم منهجه في البحث عن درجة اتفاق القرآن ومعطيات العلم الحديث مع المنطلقات الآتية:

أ- العناية بالعلم جزء لا يتجزأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام.

ب- يشير القرآن الكريم إلى وقائع ذات صفة علمية، وهي وقائع كثيرة.

ج- لا يتناقض أي موضوع من مواضيع القرآن العلمية مع الحقائق العلمية الثابتة.

د- يختلف الأمر تماماً فيها يتعلق ببعض الأحاديث ظنية الثبوت، التي يمكن قبولها علمياً.

هـ- بفضل المعارف العلمية الحديثة، تحقق تقدم نوعي في فهم ما لم يكن مفهوماً أو في شرح بعض ما أسيء تفسيره من آيات القرآن الكريم⁽³⁴¹⁾.

ونشير إلى أنَّ التفسير العلمي للقرآن الكريم، قد تعرض لانتقادات كثيرة قديماً وحديثاً، فأبو الريحان محمد البيروني، يعتبر أنَّ القرآن لا يتدخل في شأن العلم ولا يخالطه⁽³⁴²⁾ أما أبو إسحاق الشاطبي، فيؤسس انتقاده للتفسير العلمي على مفهوم الأمية؛ إذ يرى أنَّ القرآن يخاطب أمة أمية، ومن ثمَّ فإنه لا يعقل أن يخاطب الناس بما لا يفهمون. وقد أخذ على الشاطبي هذا الموقف، لأنَّ القرآن انزله الله للناس كافة على عدَد الزمان والمكان⁽³⁴³⁾. ومن المعاصرين، نجد أبي القاسم حاج حمد، الذي يذهب إلى القول بأنَّ "القرآن منهج رؤية كونية، وليس مختبر علوم تطبيقية أيضاً، محمد كامل حسين، الذي يرى أن الدين والعلم يختلفان على مستوى الموضوع والمنهجية، وأنَّ الدين تخصص بمهمة يعجز العلم عن القيام بها، كما نجد أنَّ محمد أركون، وعاطف

(339) _ Stefano bigliardi the contemporary debate on the harmony between Islam and science : emergence and challenges of a new generation, social epistemology: A journal of knowledge, culture and policy, 282, 2013, p167-186

(340) شلبي هند، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، مطبعة تونس، قرطاج، 1985م، ص 14-15.

(341) بوكاي، دموريس، القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي، 2004، ص 15-18..

(342) البيروني، أبو الريحان محمد بي أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/1958، ص 219.

(343) _ مرجع سابق، 25، ص 21-23

أحمد، اللذين دعوا إلى تجاوز المنطق القرآني إلى بديل علمي، وكنتيجة لذلك، إسقاط قدسية القرآن (344).

2- اتجاه أسلمة المعرفة:

كانت الغاية من أعمال إسماعيل راجي الفاروقي (1921-1986م)؛ هي تجديد وتوحيد الأمة الإسلامية حيث اعتبر أن حالة التشرذم التي تعيشها الأمة تعود أساساً إلى أزمة فكر، تتبني عليه باقي مظاهرات الأزمة سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وبالتالي شكلت وحدة الأمة مدار عمله .

ويلتقي إسماعيل راجي الفاروقي مع ضياء الدين سرदार في نقاط هي:

1- اعتبار أن الرؤية الإسلامية تلوّثت بالرؤية الغربية: «لقد غشيت الرؤية الإسلامية برؤية أجنبية، وفدت إلينا مع الغزاة المستعمرية. ولما رحل المستعمر بقيت هذه الرؤية الأجنبية؛ بل أصبحت أشدّ خطراً. وبدأ المسلمون، لعدة أجيال، غير قادرين على التخلص منها» وعلى ضوء قراءة نقدية للفكر الغربي طرح الفاروقي(*) وإخوانه مشروع أسلمة المعرفة، كإطار علم لإصلاح النظام التعليمي؛ حيث يقول «ليس هناك أدنى ريب في أن مركز الداء ومنبعه في هذه الأمة إنما هو النظام التعليمي السائد، إنه التربية الخصبة لتربية العلل في المدارس والكلّيات، تولد وتؤيد عملية تغريب النفس عن الإسلام؛ وتراثه هو أسلوبه، إنّ النظام التعليمي هو المعمل الذي فيه يعجن ويشكل الشباب المسلم، وهناك يصاغ وعليهم في قالب هو صورة ممسوخة للغرب، ونقصم الرابطة بين المسلم وماضيه، وتوضع في وضع حرج رغبته الطبيعية في التطلع لمعرفة تراث أسلافه، ونتيجة للشكوك، التي بثها النظام في أعماق وعيه، تصاب بالتبلد رغبته في أن يقف مع أسلافه على أرض مشتركة، لينطلق منها نحو بعث لإسلام جديد وملئم للعصر» (345).

2- وتتعلق باعتبار المعرفة الغربية غير محايدة، وتحمل في طياتها قيم المجتمع الغربي وقد يلتقي هذا الرأي مع انتقادات علماء غربيين للعلم، كما سبق ذكره، كعالم الاجتماع ستانلي أرونيتز، يعارضه آخرون، ففضل عبد الرحيم يرفض هذا الكلام، ويذهب إلى القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك ضرر في المعرفة؛ إذ إنّ إساءة استخدامها هو الذي يمكن أن نعيبه على الغرب، وليس إنتاج المعرفة فكل إنتاج جديد يعرض على العقل إنّما هو علم بالمفهوم الإسلامي (346).

نقد نظرية أسلمة المعرفة:

يقوم انتقاد نظرية أسلمة المعرفة على أساس التمييز الذي تقوم به بين العلم وتطبيقاته أو استعمالاته، وفي هذا الصدد يؤكد سيد ولي رضا نصر أن مصطلح أسلمة يوحى، ضمناً، أن المعرفة كانت مدنسة، وأصبحت مقدسة بأمر من الشريعة (347)، وبغض النظر عن سطحية هذا النقد، فإنّ الانتقادات الموجهة لمشروع أسلمة المعرفة تدعو إلى ضرورة توجيه جهود أسلمة المعرفة إلى مساءلة توجه العلوم، وليس إعادة بناء علم

(344) _ مرجع سابق 25، ص 24.

(*) _ محاولات الفاروقي لم تبق محصورة في إنتاج المقالات والكتب؛ بل شارك في تنظيم المؤتمرات في جميع أنحاء العالم وفي عام (1981م) أسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) في واشنطن، لإحياء وإصلاح الفكر الإسلامي ومنهجيته، من أجل تمكين الأمة من التعامل بفعالية مع التحديات الحالية، والمساهمة في تقدم الحضارة البشرية بطرق من شأنها أن تعطي معنى واتجاها مستمدا من التوجه الإلهي.

(345) _ الفاروقي، د إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، دار البحوث في الكويت، 1983م، ص 3.

(346) _ المرجع نفسه، ص 16.

(347) _ International institute of islamic thought, islamabad, 1992 Behrooz Ghamari-Tabrizi, is islamic science possible, social Epistemology : A journal of knowledge, Culture and policy, 10 :3-4, 1996, pp, 317-330.

الاتجاه النقدي:

يشمل هذا الاتجاه تيارين هما: تيار وحدة المعرفة، وتيار البناء الاجتماعي.

تيار وحدة المعرفة:

يمثل هذا الاتجاه العالم الإيراني الأمريكي سيد حسين نصر (ولد سنة 1933م)، والذي يتمتع بمعرفة واسعة بالفلسفة الإسلامية والمسيحية، ويتفاعل سيد حسين نصر مع مجموعة من المفكرين، مثل: رينيه هجينو (René Guénon) وفريجوف شوان (Frithjof Schuon)، وهنري كوربان (Henry Corbin)، وأناندا كوماراسوامي (Ananda coomaraswamy)، كما أن نظريته تأثرت ببعض الآراء الصوفية أيضاً⁽³⁴⁹⁾، وفي نظر سيد حسين نصر فإن عوالم الديانات كلها تقوم على مبدأ الوحدة، وأن الرسالات التي تجسدها تشكل الصلة العمودية بين الإنسان والله، وبمعنى آخر، إنّ كلّ ديانة تتضمن تعاليم تحيل على (العلم المقدس) (scientia sacra)، الذي يذكر البشرية بالوحدة المتعالية للظواهر، ومصدرها الإلهي.

وفي كتابه (المعرفة والمقدس)، تناول سيد حسين نصر التعريف مفهوم العلم المقدس، الذي يحدده في كونه المعرفة المقدسة التي تشكل قلب أي رسالة أو وحي، والتي تكون مركزاً الدائرة التي تضم وتعرف التقليد معرفة لا يمكن إدراكها دون تبصر، وإعمال صحيح لذكاء الإنسان⁽³⁵⁰⁾.

وبالتالي فإن مفهوم التقليد هنا يتطلب فهماً معيناً، إذ المقصود به مجموعة من المعارف التي تشتمل على حقيقة مفترضة مشتقة من مصادر موثوقة، إنه ليس مخزوناً ثابتاً، بل متغيراً ينمو ويتطور في علاقة جدلية مع المجتمع؛ إذ يمكن للمرء أن يلاحظ أن التركيز على أجزاء مختلفة من التقاليد الدينية يمكن أن يختلف حسب الظروف والمتطلبات. كما أن تأكيد مصطلح أو آية في القرآن الكريم وتفسيره من أجل حل حالة معينة يتم تحديدها حسب الزمان والمكان⁽³⁵¹⁾.

ويرى سيد حسين نصر أن الإسلام، وبسبب وضعه التاريخي وقيامه على مبدأ التوحيد، يتمتع بوضع متميز كدين أصيل وأساسي، مؤكداً أهمية دور الفكر الذي يعرفه بالقدرة التي تتيح المعرفة الإلهية مباشرة، وفهم ما يفصل العلم التقليدي في العالم عن العلم الحديث منهجاً، وهدفاً ومغزى يتطلب القيام بمقارنة بين العلوم الإسلامية والغربية، ويصل سيد حسين نصر إلى القول بأنه على الرغم من تعدد المدارس العلمية التقليدية، المصرية، والهندية، والصينية، فإن المجتمعات الإسلامية، خلال العصر الذهبي، ولأسباب جغرافية وتاريخية، كانت آخر من مارس البحث الطبيعي، بهدف إلقاء الضوء على الترابط بين كل الأشياء واشتقاقها من مصدرها الإلهي⁽³⁵²⁾.

(348) Behrooz ghamari-tabrizi, is islamic science possible? Social epistemology: a journal of knowledge, culture and policy, 10, 3-4, 1996, pp317-330. ,

(349) _ المرجع نفسه.

(350) _ Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the sacred, state university of New York press, 1989, p130.

(351) _ left stenberg seyed hossein nasr and ziauddin sardar on islam and science : marginalization or modernization of religious tradition, social Epistemology: A journal of Knowledge, Culture and polic, 1996, 10M3-4, 273-287.

(352) _ Seyyed Hossein Nasr science Islamic, Western science common heritage, diverse

وهو في نقده يؤكد سيد حسين نصر أن السمة الرئيسية، التي تُضعف العلم الحديث، انحياز الفكر لصالح المنطق الكمي وتجزئة البحث، والعلوم والمعرفة بطريقة نزعت عنها وحدتها وقطعتها عن أصلها الإلهي، فكان من ثمار ذلك، الكوارث البيئية التي تم وقتنا الحاضر⁽³⁵³⁾.

كما يلتقي سيد حسين نصر، في نقده للعلم، مع عالم الاجتماع ستانلي أرونويتز، الذي يلخص نقده للعلم الحديث في أربع نقاط:

-استبعاد ما هو نوعي لصالح ما هو كمي. وأنه باستثناء البداية، يتم استبعاد التدبر والتفكير لصالح الملاحظة والتجريب.

-ادعاء أن المعرفة محايدة وخالية من أية قيمة.

-أولوية المنهج في قبول المعرفة⁽³⁵⁴⁾.

وخلص سيد حسين نصر أن الحل يكمن في العودة إلى العلم المقدس، وإن لم يقدم مشروعا مفصلا لتنزيل هذا الحل⁽³⁵⁵⁾، فإنه يقدر بأن «العالم، اليوم، في حاجة ماسة إلى الحكمة، تلك المعرفة السامية، أو علوم الحقيقة العليا، التي ليست سوى الميتافيزيقيا بمعناها التقليدي، أو العلم المقدس كما أن العالم بحاجة إلى العلم المقدس المتعلق بمجال الظواهر والاحتمالات، ومرتبطة بالعلوم العليا أو الميتافيزيقيا، وهو العلم الذي يمكن أن يربط بين مستويات مختلفة من المعرفة والمقدس»⁽³⁵⁶⁾.

تيار البناء الاجتماعي:

يمثل اتجاه البناء الاجتماعي المفكر البريطاني الباكستاني ضياء الدين سردار (ولد 1951م)، والدائرة الفكرية (ijimalis) التي يلهمها، والتي تضم مؤلفين آخرين، مثل: منور أحمد أنيس، وميريل وين ديفيز منصور، ويمكن تلخيص رؤية سردار، ومجموعته في كونهم ينظرون إلى العلم من جهتين، فهم يرونه بناء اجتماعيا يتأثر بثقافة وقيم المجتمع الذي ينتجه من جهة، وآلية تتجه ابتداء إلى حل المشكلات العملية الموجودة في المجتمع، ومن جهة أخرى تعتبر مدرسة البناء الاجتماعي أن المجتمعات الإسلامية تعيش أزمة ناتجة عن عاملين، عامل خارجي، لكنه ثانوي، يتحدد في الاستعمار الغربي، وهيمنته على كل جوانب الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والتعليمية، والنفسية للمجتمعات الإسلامية، وعامل داخلي وهو الأهم، ويتمثل في عزز المسلمين عن الاستجابة لنداء الاجتهاد الذي أطلقه جيل الإصلاحيين الأول، وذلك من خلال تجميدهم لنصوصهم المرجعية المطلقة (القرآن والسنة)، في حقبة تاريخية معينة، بقبولهم تأويلات وتفسيرات لها مرتبطة بسياقات تاريخية مضت، وهذا ما يفسر، حسب مدرسة البناء الاجتماعي، قوة الارتباط العاطفي للمسلمين بدينهم، بينما نرى ضعف اثره في حياتهم اليومية، باستثناء بعض الممارسات التعبدية، كمنظور

destinies, in the revenge of Athena science, exploitation and the third world, edited by ziauddin sarder, masell publishing limited, 1988, p250.

(353) _ مرجع سابق، ص 169.

(354) _ مرجع سابق، ص 30-31.

(355) _ Stefano Bigrialdi, Barbour's typologies and the contemporary debate on islam science, Zygon, vol 47, no3,2012,pp.501-519.

(356) _ Seyyed Hossein Nasr, the Need for a sacred science, taylor-francis, é-library, 2005, p86.

للحياة والكون، وكنظام أخلاقي متكامل⁽³⁵⁷⁾.

-ولعل المخرج، حسب ضياء الدين سردار، يكمن في فتح باب الاجتهاد، واخضاع تأويل وتفسير النصوص التأسيسية المرجعية للسياقات التاريخية، التي يعيشها المسلم، وتتطلبها التعددية الجغرافية للأمة الإسلامية. كما يتطلب ذلك إعادة النظر في فهم المبادئ الكبرى للإسلام، مثل مفهوم الشريعة، والعلم، والاجتماع، والأمة، وغيرها من المفاهيم الكبرى، التي تم أسرها في إطار مفهوم إيديولوجية ضيقة⁽³⁵⁸⁾، كما يعتبرون أيضا أن العلم الغربي نفسه في حالة أزمة فيصبح بذلك من الضروري -وفقا لسردار ومجموعته - القيام بعملية إصلاح مزدوجة تروم إصلاح المبادئ والمفاهيم الإسلامية، وربط العلم بنظرة الإسلام إلى الكون والحياة⁽³⁵⁹⁾، غير أنه لا يجب أن يفهم من هذه الدعوة المزدوجة للإصلاح أنها عملية توفيقية بين الإسلام والعلم الحديث، إذ أن ضياء الدين سردار يدعو لتأسيس علم وفق الضوابط والمعايير الإسلامية، ولا يتردد في أن يسميه علما إسلاميا، فمن وجهة نظره، العلم نشاط مرتبط بالوجود البشري يكشف عن نفسه كعملية تتحقق في الزمان والمكان من طرف فاعلين بشريين، هؤلاء الفاعلون لا ينتمون إلى عالم العلوم فحسب؛ بل إلى ثقافات، ومجتمعات، وحضارات، أوسع وأرحب أيضا، وكل حضارة تتميز بنظرتها الخاصة للكون والحياة أسلوب ومحتوى علم هذه الحضارة⁽³⁶⁰⁾.

وفي نظر ضياء الدين سردار أن مقارنة موضوع العلم الإسلامي يجب أن تتم في اتجاهين:

1- تبيان الحاجة إلى هذا العلم من جهة، والبرهنة الإجرائية للفائدة العملية لمثل هذا العلم ومن جهة ثانية، لكنه يرى أنه في هذه المرحلة يجب إعطاء الأولوية للجانب النظري، وتبيان أهمية العلم الإسلامي. الحاجة الماسة إليه كما يقدم، في هذا السياق أربع حجج و أولاهما أن الحضارات المختلفة أنتجت علوما مختلفة متميزة.

2- أن العلوم الإسلامية كان لها في التاريخ هوية مميزة تعبر عن طبيعتها الفريدة، وأسلوبها المميز.

3- كون العلم الغربي مدمر بطبيعته، ويشكل تهديدا لرفاه البشرية.

4- أن العلم الغربي لا يستطيع أن يلبي احتياجات ومتطلبات المجتمعات الإسلامية المادية، والثقافية والروحية⁽³⁶¹⁾.

-مدرسة التوفيق بين الإسلام والعلم أو (الجيل الجديد) من العلماء المسلمين:

أطلق ستيفانو بيغلياردي (Stefano Bigliardi) اسم (الجيل الجديد) على أربعة علماء مسلمين⁽³⁶²⁾، يتعلق الأمر بكل من الفرنسي عبد الحق برونو كيديردوني (Abd-al-Haqq Bruno Guiderdoni)، مدير مركز البحوث والدراسات الفلكية، في ليون/ فرنسا، والجزائري نضال قسوم مساعد العميد في كلية العلوم والفنون في الجامعة الأمريكية في الشارقة/ الإمارات العربية المتحدة، والإيراني مهدي كلشنبي عالم الفيزياء النظرية والفيلسوف، والعراقي محمد باسل الطائي المتخصص في نظرية المجال الكمي ونظرية النسبية العامة، وقد وضع ستيفانو بيغلياردي ثلاثة معايير للانتماء إلى (الجيل الجديد): أولها كفاءة

⁽³⁵⁷⁾ Seyyed Hossein Nasr, A young muslim's guide to the modern world, Kazi publications, inc Chicago, third Edition, ziauddin sardar, islam, postmodernism and other futures, pluto press, London, 2003, pp27-28.

⁽³⁵⁸⁾ _ المرجع نفسه، ص 30-29.

⁽³⁵⁹⁾ _ مرجع سابق، ص 169.

⁽³⁶⁰⁾ _ Ziauddin sardar, how do you know, Reading ziauddin sardar on islam, science and cultural relations, pluto, London, 2006, p132.

⁽³⁶¹⁾ _ المرجع نفسه، ص 160-121.

⁽³⁶²⁾ _ مرجع سابق، ص 24.

متميزة في مجال الفيزياء، وثانيها اعتبار أن العلم حق له أساليبه وديناميكيته الداخلية، التي لا تحتاج إلى مزيد من إعادة التشكيل، وآخر هذه المعايير أن تكون للعالم مقارنة تعددية ثقافياً، حيث لا يعطي امتيازاً أو أفضلية لأي دين في علاقته بالعلم وقد لقي هذا التصنيف انتقادات جمعت بين القبول والرفض، وفي معرض رده على بعض منتقديه، قام سنيفانو بيجلياردي بمراجعة هذه المعايير لتصبح خمسة.

1- علماء (الجيل الجديد) هم علماء طبيعة يعملون في مجال التدريس أو البحث العلمي على المستوى الجامعي.

2- علماء (الجيل الجديد) يعترفون بأن المنهج العلمي لا يمكن تغييره، ومن ثم لا يدعون إلى أي نوع من (أسلمة) العلوم.

3- (الجيل الجديد) منفتح على إمكانية تفسير نظرية التطور البيولوجي تفسيراً إيمانياً.

4- (الجيل الجديد) ينأى بنفسه عن التفسير العلمي للقرآن، الذي غالباً ما يعد غير علمي.

5- يقبل (الجيل الجديد) أن يكون الإسلام في ونام مع العلم، على قدم المساواة مع الديانات السماوية الأخرى⁽³⁶³⁾.

*ينطلق العلماء المسلمون في دراستهم لعلاقة (الإسلام) بالعلم الحديث من أرضية فلسفية، وإبستمولوجية، وحتى سياسية، ومن ثم فإن الخطاب الذي ينتجونه ليس خطاباً دينياً.

كما يعتبر سنيفانو بيجلياردي أن هؤلاء الأربعة يتفقون مع نصر، وسردار، والفاروقي، في استدعائهم للتقاليد الفلسفية الإسلامية وغيرها في تحليلاتهم ودراساتهم، فمهدي كلشني يؤكد بقوة أهمية الفلسفة بالنسبة إلى الفيزياء، ويناقش ذلك بشكل دقيق وعميق، أما محمد باسل الطائي، فيؤكد حداثة حجج المتكلمين (من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر) في مناقشتهم الظواهر الكونية، ومن جهته، يؤكد كيدر دوني راهنية ابن عربي في مقارنة علم الكونيات الحديث، بينما يتخذ نضال قسوم من ابن رشد ملهماً ومعلماً⁽³⁶⁴⁾.

سنحاول استطلاع آراء ومواقف (الجيل الجديد)، وسنقف عند كل من عبد الحق برونو كيدر دوني، ونضال قسوم.

- عبد الحق برونو كيدر دوني:

يعتبر عبد الحق برونو كيدر دوني النقاش حول علاقة الإيمان بالعقل في الإسلام قد انطلق منذ وقت طويل، ويمكن التدليل على ذلك باستحضار بعض الأمثلة من التاريخ الإسلامي حيث يستشهد كيدر دوني على ذلك بثلاث شخصيات هي: ابن سينا، والغزالي، وابن رشد، فقد اقترح ابن سينا (980-1037م) الطبيب، والفيلسوف، والعالم الجامع، نظرية عامة للعالم يعتبر فيها أن الكون أزلي مخلوق من طرف الله منذ الأزل وهو في هذا يتفق مع الفلسفة اليونانية، ويختلف مع التصورات الفقهية، التي كانت سائدة وقتها، والتي كانت تقول بخلق الكون في الزمن، أما بالنسبة إلى الغزالي (1058-1111م)، فإن الفلسفة والعلوم لا يمكن أن يتعارضا مع الوحي، وأن الخلافات والصراعات الموجودة بينهم إنما تنتج عن أخطاء الفلاسفة، الذين طبقوا المنهج العقلي بطريقة خاطئة، أو استعملوه في الإجابة عن أسئلة تخرج عن مجال تخصصه، وفيما يخص ابن رشد (1126-1198) الفيلسوف، والفقيه، والقاضي، فقد أكد أن طلب (الحكمة) واجب ديني تأمر به الشريعة الإسلامية، وفي نظره، إذا بدأ أن المعطيات الفلسفية والعلمية المدلل عليها تدليلاً كافياً تتعارض ظاهرياً مع النص القرآني،

(363) _Stefano Bigliardi, on Harmonizing Islam and science: A Response to edis and a self-criticism, social epistemology Reviews and reply collective, vol3, n°6, 2014, pp56-68.

(364) _ مرجع سابق، 24، ص 175.

وجب تأويل النص كي يكون متفقا مع العقل، ومن ثم يمكن تعايش البحث العقلي، والانتماء الديني، دون مواجهة أو تعارض⁽³⁶⁵⁾.

في مختلف تدخلاته وكتاباتاته، نجد أن عبد الحق برونو كيديردوني، حينما يتناول تناظر الغزالي وابن رشد يتجاوز منطق التوقع والانتصار إلى فكرة أو شخص معين، ليقدّم تحليلًا يُلخص في أن كلا من الغزالي وابن رشد كانا متفقين على عدم تعارض الحكمة والشريعة، وأن اختلافهما كان قائما على تحديد مجال كل من الشريعة والحكمة، ويؤسس على ذلك نظريته لعلاقة الإسلام بالعلم، فيعتبر أنّ لكل مجاله الخاص به، وهو في هذا يلتقي مع عالم الأحياء ستيفن جاي كولد (Stephen Jay Gould) (1941-2002م)، لهذا نجده يرفض التفسير العلمي للقرآن، على الرغم من تأكّيده وجود إشارات علمية في القرآن؛ إذ يعتبر أنّ هذه الإشارات دعوة إلى تدبر والتفكير في آيات الله وسننه، ملاحظا، في هذا الصدد، أنّ مصطلح (آية) يشير إلى الوحدة القرآنية، وإلى الظاهرة الطبيعية، ويؤكد أن الاكتشافات العلمية اكتشافات تتغير باستمرار، وتخضع لتطور العلم، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نقيس بها، ولا أن ندلل بها على حجية القرآن، ومصدره الإلهي، لأنه، ببساطة، نص مطلق، من ثم فإن هذه المحاولات، وبغض النظر عن نيات أصحابها، فإنها تسيء إلى الإسلام.

ويقف عند واقع الأمة الإسلامية ليتساءل كيف ولماذا انحسر العطاء العلمي للمسلمين اليوم، على الرغم من إنجازاتهم الكثيرة والمبهره، خلال عهدهم الذهبي، ولماذا توقف تطور العلوم في العالم الإسلامي، على الرغم من صعود وقوة الخلافة العثمانية؟ يذهب كيديردوني إلى القول بأن هذا السؤال هو السؤال نفسه الذي طرحه جوزيف نيدام (Joseph Needham) (1990-1995م) المتخصص في العلوم الصينية، وأطلق عليه اسم (السؤال الكبير): «لماذا تطورت العلوم بهذا الشكل السريع في أوروبا انطلاقا من القرن السادس عشر، ولاسيما خلال القرن السابع عشر، ولم تتطور في سياق حضارات أخرى، على الرغم من أنها كانت في وضعية فكرية وعلمية قريبة من وضعية أوروبا؟» وهو سؤال تعددت واختلفت إجاباته⁽³⁶⁶⁾.

ويعتبر عبد الحق برونو كيديردوني أن الطرف، اليوم مناسب أكثر من أي وقت مضى لفتح حوار بين (الإسلام) والعلم الحديث، لاسيما بعد تراجع النظرة المتعالية للعلم، وتصور بعض مريديه قدرتهم على تفسير كل شيء بالعلم.

لقد كشفت التطورات العلمية الأخيرة محدودية العلم ونسبيته، وشد تحولات مفاهيمية خلال القرن العشرين شكلت انقلا من بر دايـم القدرة المطلقة للعلم على تفسير كل شيء، الذي ساد خلال القرن التاسع عشر، إلى ظهور بردايمـات نسبية تفاعلت مع اكتشافات الفيزياء النسبية، وميكانيكا الكم، ومبرهنات عدم الاكتمال لجودل في الرياضيات، واستدعت الأخلاقيات للبحث في مسار تطور العلوم، لاسيما علوم الأحياء، بعد الانجازات، التي حققها كل من علم الوراثة، وعلم الأجنة، فأصبح سؤال المعنى ملازما للتطور العلمي⁽³⁶⁷⁾.

نضال قسوم:

يعنون نضال قسوم مقدمة كتابه (ابن رشد وأنا)، ليعلن منذ البداية، تبنيه المقاربة الرشدية، والنظر إلى ابن رشد بوصفه ملهما ومرشدا، لماذا لأن فلسفة ابن رشد، حسب نضال قسوم، فلسفة واضحة، ومتوازنة، وأصلية، ويمكن تبنيها كموجة لمحاولات مصالحة العلم المعاصر مع الخطاب الإسلامي⁽³⁶⁸⁾.

لقد بدأ اهتمام نضال قسوم بالواجهة البينية لكل من الدين، والعلم، والفلسفة، مع بداية تسعينات القرن الماضي، ويقوم خطه الفكري في هذا المجال على أربع مقولات:

⁽³⁶⁵⁾ _ مرجع سابق، ص 21-22.

⁽³⁶⁶⁾ _ مرجع سابق، ص 27-28.

⁽³⁶⁷⁾ _ Nidhal Guessoum, Islam et Sciences : Comment concilier le Coran et la science moderne, Editions Devry, 2013, p23.

⁽³⁶⁸⁾ _ نضال قسوم، الإسلام والعلم، كيف نوفق بين القرآن والعلم الحديث.

1- العلم مفيد للثقافة الإسلامية المعاصرة خاصة، ولكل الثقافات عامة.

2- العلم ضروري للتقدم المادي، والمعرفي، والثقافي، وحتى الديني.

3- تطوّر العلوم الحديثة يقتضي تطوّر العلوم الدينية.

-ليس هناك ما يتعارض بين الإسلام والعلم، إلا من وجهة بعض (الملحدّين الجدد)، الذين يتطرفون في التفسير المادي للعلم⁽³⁶⁹⁾.

وفي محاولاته لتبيان توافق الإسلام والعلم الحديث، يؤكد نضال قسوم مركزية القرآن في فكر المسلمين وحياتهم، والتأثير الكبير الذي يمارسه عليهم، وأن هذا القرآن يدعو الناس إلى التفكير والتدبر في الظواهر الطبيعية، ويحثهم على البحث في القوانين، التي تحكم الطبيعة، عن طريق الملاحظة والتجربة، باعتبارها سننا كونية⁽³⁷⁰⁾، وإلى هذا يذهب، أيضاً، محمد هاشم كمال، حينما يعتبر أن الملاحظة العلمية، والمعرفة التجريبية والعقلانية هي أهم الأدوات التي يمكن للإنسان أن يمارس بها مهمة الاستخلاف⁽³⁷¹⁾، ويؤكد، مع هذا، أن مفهوم العلم، بالمعنى الحديث، لا يمكن أن نجده بسهولة في القرآن، أو في الجزء الأكبر من الإرث الإسلامي الكلاسيكي، وحسب تقديره، فإن مصطلح (العلم) في القرآن يدل على المعرفة أكثر مما يدل على العلم الحديث، وقد أدى الخلط بين هذين المفهومين إلى اختلافات كبيرة بين الاتجاهات التقليدية، والاتجاهات الإصلاحية، حول إمكانية إيجاد أساس قرآني للعلم⁽³⁷²⁾، ونظراً لأهمية العلم وقوة تأثيره في الرؤى المتعددة للعالم، وفي الاعتقادات السائدة في المجتمعات فإن نضال قسوم يرى ضرورة التعامل مع العلم بعناية وتفحص بما يقتضيه ذلك من معرفة دقيقة لفلسفة العلم، ومناهجه، وحدوده، حتى لا يسقط الإنسان في رؤية تكنوقراطية محضّة، أو مادية تبسيطية، أو دينية مغالية، أو نظرة أصولوية للعلم⁽³⁷³⁾، لهذا يعتبر نضال قسوم مقارنة (الإعجاز العلمي للقرآن) مقارنة خطيرة؛ لأنها تعطي تصوراً خاطئاً للعلم والقرآن على حد سواء، وقد نتجت هذه المقاربة عن خلط بين محاولة فهم وتفسير القرآن على ضوء المعارف البشرية، ومنها الإنجازات العلمية الحديثة وبين تضمين القرآن الكريم لكل النتائج، والقوانين، والاختراعات العلمية، وبحسبه، يرجع هذا الخلط إلى مبدئين مغلوطين يقوم عليهما (الإعجاز العلمي للقرآن) هذان المبدآن هما:

-يمكن أن يكون تفسير الآيات القرآنية أحادي المعنى ونهائياً، ما يجعل مقارنته مع النتائج والإثباتات العلمية ممكنة.

-العلم بسيط وواضح يشتمل على معطيات نهائية يمكن تمييزها وموافقتها مع بعض المقاطع من القرآن الكريم.

-ولا يقف نضال قسوم عند هذا الحد؛ بل يذهب إلى القول بأن منطلق هذه المقاربة كان منطلقاً سليماً ومفيداً يتعلّق باستعمال معطيات العلم الحديث، حينما نحاول فهم بعض الآيات، التي تتكلم عن الظواهر الطبيعية؛ لذا يدعو إلى تصحيح مسار هذه المقاربة بتصحيح المبدئين اللذين تنطلق منهما، ويقترح أن يصبح المنطلقان على الشكل الآتي:

-يسمح النص القرآني بقراءات عديدة، وفي مستويات متعددة.

-يجب فهم العلم والفلسفة فهما كاملاً قبل محاولة استعمالهما في تفسير بعض النصوص الدينية، التي

(369) _ المرجع نفسه، ص 18-29.

(370) _ المرجع نفسه، ص 116.

(371) _ Kamali, Mohammad Hashim, Islam, Rationality and Science, Islam-Science, vol, 1, N°.1 June? 2003.

(372) _ مرجع سابق 54، ص 117.

(373) _ مرجع سابق 54، ص 163.

تبدو أن لها علاقة بالعلم⁽³⁷⁴⁾، ومن خلال ما سبق يبدو أن نضال قسوم لا ينحو نحو فصل تام بين الإسلام، أو الدين عموماً والعلم، فالدين، بحسبه، رؤية للكون وفلسفة حياة ووجود، والعلم يفسر الظواهر الطبيعية، يلتقيان في بعض المجالات، وحول بعض الأسئلة، ولكنهما يختلفان على مستوى الأهداف والمقاربات؛ لذا يدعو إلى مصالحة بين الدين والعلم، أو ملازمة بينهما، على الطريقة الرشدية، تهدف إلى تركيب كيس بين سلطتي الدين والعلم (Softly overlapping magisteria) في سياق إسلامي⁽³⁷⁵⁾.

وبناء على ما سبق ذكره فإن دراسة ليف ستنبيرغ (leif stenberg)، من جامعة لوند بالسويد، تعتبر "أسلمة العلوم: أربعة مواقف مسلمة تطور الحداثة الإسلامية"⁽³⁷⁶⁾، من الأعمال المعرفية الأولى، التي توخت إعادة تركيب أفكار أربعة علماء مسلمين معاصرين يشتغلون بدراسة علاقة الإسلام بالعلم الحديث، وهم: ضياء الدين سردار، وسيد حسين نصر، وإسماعيل راجي الفاروقي، وموريس بوكاي، تلتها دراسة ستيفانو بيغلياردي (Stefano Bigliardi) الإسلام، ومطلب العلم الحديث⁽³⁷⁷⁾، عرض خلالها حواراته التي أجراها مع علماء مسلمين معاصرين آخرين هم عدنان أكتار، مهدي كولشاني، محمد باسل الطائي، وزغلول النجار، وعبد الحق كيدرديوني، ونضال قسوم وقد أفرزت هذه الدراسة صنافة بيغلياردي حول (الجيل الجديد من العلماء المسلمين) كما أن النقاشات التي شهدتها صفحات مجلات متخصصة: (Zygon) و (Ars Disputandi) و (Social Epistémologie) و (the American journal of islam social sciences)، غيرها، تبين غنى هذا الحقل المعرفي، وتعدد الأفكار حوله وفيه، ما يدعونا إلى البحث عن تحقيق تراكم معرفي يقوم على مبدأ النقد والتركيب، كما يتبين، على الأقل من وجهة نظرنا، ضرورة القيام بجهد كبير على مستوى الترجمة؛ إذا أغلبية الأدبيات وأهمها مكتوبة باللغة الانجليزية.

خاتمة

ونخلص إلى أن علاقة الدين بالعلم لا ترتبط بترف معرفي؛ بل بمطلب ضروري يتوخى، بالأساس، ربط العلم بمحيطه الاجتماعي والثقافي، وهو ما ذهب إليه ثلة من العلماء المعاصرين حينما أكدوا ضرورة وأهمية مناقشة الآثار الفلسفية، والميتافيزيقية، للنظريات العلمية⁽³⁷⁸⁾. كما يتبين من خلال ما سبق:

- اتفاق العلماء المسلمين المعاصرين على انعدام التناقض بين (الإسلام) والعلم الحديث، إلا أنهم يختلفون في تحديد مجال كل منهما.

- إن مسألة (الإسلام) للعلم الحديث جزء من قراءة نقدية للعلم متعددة المصادر والتوجهات.

- تتعدد مقاربة العلماء المسلمين المعاصرين لعلاقة (الإسلام) بالعلم الحديث، وقد تتعارض في بعض الأحيان وبالتالي فإنه ليس هناك صراع ولا صدام بين العلم والدين، فالإنسان عقل وروح، فلا العلم يستطيع التعامل مع الروحانيات ولا الدين يستطيع التعامل مع كل تفاصيل المعرفة الجديدة، بل يكون بينهما تكامل

(374) _ مرجع سابق، ص 259-260

(375) _ المرجع نفسه، ص 259-260.

(376) _ Leif stenberg, the islami zation of science : four Muslim positions developing and Islamic modernity, Almqvist-wiksell international, Stockholm, Sweden, 1996.

(377) _ Stefano Bigliardi, Islam and the quest for modern science, Swedish research institute in Istanbul, 2014.

(378) _ Jacques Arsac, Mario Beauregard, Raymond chiao et al, pour une science a priori, le monde du 23 février, 2006.

وتناغم.

قائمة المصادر والمراجع:

1-المراجع باللغة الأجنبية

1. بوكاي، د.موريس، القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي، 2004.
2. البيروني، أبو الريحان محمد بي أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ/1958.
3. شلبي هند، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، مطبعة تونس، قرطاج، 1985م.
4. الفاروقي، د إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، دار البحوث في الكويت، 1983م.
5. مجلة العلوم أكاديمية نيويورك للعلوم، أبريل 1999، جاء فيها عرض خاص عن المؤتمر الذي أقيم عام 1998 حول العلم والدين بجامعة بركلي الأمريكية.
6. نضال قسوم، الإسلام والعلم، كيف نوفق بين القرآن والعلم الحديث.
7. مدونة سعود المولى

<http://saoudelmarula.blogspot.com/2009/03/1823-1892-1892-1848-1890.html>

2-المراجع باللغة الأجنبية

1. Abaza, mona, debates on islam and know ledge in Malaysia and egypt .shipting words, rouledge Curzon London, 2002.
2. abd el haq guiderdoni, sciences et religion en islam, dar albouraq, 2012.
3. Behrooz ghamari-tabrizi, is islamic science possible? Social epistemology: a journal of knowledge, culture and policy, 10, 3-4, 1996, pp317-330. ,
4. Ian barbour, when science meets religion enemies strangers or partners ? sans Francisco: harper san Francisco, 2000.
5. International institute of islamic thought, islamabad, 1992 Behrooz Ghamari-Tabrizi, is islamic science possible, social Epistemology : Ajournal of knowledge, Culture and policy, 10 :3-4, 1996, pp, 317-330.
6. Jacques Arsac, Mario Beauregard, Raymond chiao et al, pour une science a priori, le monde du 23 février, 2006.
7. Kamali, Mohammad Hashim, Islam, Rationality and Science, Islam-Science, vol, 1.N°.1 June? 2003.
8. Left Stenberg Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar on ISLAM and Science : marginalization or modernization of religious tradition, social Epistemology: Ajournal of Knowledge, Culture and polic, 1996, 10M3-4.

9. Leif Stebborg, the islami zation of science : four Muslim positions developing and Islamic modernity, Almqvist-wiksell international, Stockholm, Sweden, 1996.
10. Midhal guessoum religion leteralism ans science relate dissus in contemporay zygon, vol 45, nd4, december .
11. Nidhal Guessoum, Islam et Sciences : Comment concilier le Coran et la coran et la science moderne, Editions Devry, 2013, p23.
12. Paul Feyeraband, against method, verso london 1993 (preface)
13. Roxane D, marcotte, Islam and science, Ars disputandi, 6 :1, 2006.
14. Roxane L :Euben, contingent borders, syncretic perspectives : globalization, politivcal theory and Islamizing knowledge international studies keview, vol, n1(spring 2002)
15. Scientist Thinkers, abd artistes Natural géographie, 2007.
16. Seyyed Hossein Nasr science Islamic, Western science common heritage, diverse destinies, in the revenge of Athena science, exploitation and the third world, edited by ziauddin sarder, masell publishing limited, 1988.
17. Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the sacred, state university of New york press, 1989, p130.
18. Seyyed Hossein Nasr, the Need for a sacred science, taylor-francis, é-library, 2005, p86.
19. Seyyed Hossein Nasr,Ayoung muslim's guide to the modern world, Kazi publications, inc Chicago, third Edition, ziauddin sardar, islam, postmodernism and other futures, pluto press, London, 2003, pp27-28.
20. Stanley Aronowitz, science as power, piscourse and deology in .modern society university of minnesota press, 1998, pviii (preface)
21. Stefano Bigliardi the contemporary debate on the harmony between Islam and Science : emergence and challenges of a new generation, social epistemology: A journal of knowledge, culture and policy, 282, 2013.
22. Stefano Bigliardi, Islam and the quest for modern science, Swedish research institute in Istanbul, 2014.
23. Stefano Bigliardi, on Harmonizing Islam and science: A Response to edis and a self-criticism, social epistemology Reviews and reply collective, vol3, n°6, 2014, pp56-68.
24. Stefano Bigrialdi, Barbour's typologies and the contemporary debate on islam science, Zygon, vol 47, no3,2012,pp.501-519.

25. The became fugures of indianized modern science
26. Ziauddin Sardar, how do you Know, Reading Ziauddin Sadar on islam, science and cultural relations, pluto, London, 2006, p132.

Evolution and Islam

-A Brief Review-

Dr. Öğr. Üyesi Shoaib Ahmed MALİK*

Evolution has become one of the hottest buzzwords amongst Muslims and not necessarily in any positive sense. Indications suggest that the Muslim *populous* seem to be generally hostile and suspicious of evolution from an Islamic standpoint for various reasons. This is evinced by the available literature³⁷⁹ and from the author's personal interactions with various audiences. This doesn't mean that evolution is rejected by *all* Muslims in one stroke. Since Muslims aren't homogenous, there are a variety of opinions that one can find on the topic. The purpose of this essay is twofold. First, to summarise the various the perspectives that exist in the literature. Second, to demonstrate that swift dismissals *or* acceptance are riddled with problems. Due to the interdisciplinary nature of this conversation one has to be very careful with making any final statements.

However, before we can even begin to address why this is the case we first need to get an idea of the different territories that play a part in addressing this discussion. There are three main territories that need highlighting: 1) the science of evolution, 2) metaphysics, and 3) hermeneutics. Let us review each very briefly.

The Science of Evolution

First is the science. Broadly speaking, evolution occurs in a stepwise fashion: through a successive series of distinct stages, a dialectic relationship between genetics and environmental factors leads to the differentiation of species into various branches, which are subsequently developed through time. As the species of these branches progress further, adapt to their localities, and thus diversify even more, they create more genetic differentiation, eventually leading to our current natural context, in which humans are just one end of a parallel series of multiple, diverse evolutionary pathways. On this account, human beings are not derived from chimps, as is popularly assumed. Rather, they once shared an ancestral node, after which a genetic 'split' between humans and chimps starts to sharpen. Thus, chimps are

* Dubai Zayed Üniversitesi Öğretim Üyesi.

³⁷⁹ Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (New York: I.B. Tauris, 2011), 365-368; and Salman Hameed, "Making Sense of Islamic Creationism in Europe", *Public Understanding of Science* 24, no. 4 (2015): 388-399.

considered to be our genealogical ‘cousins’ rather than our progenitors.³⁸⁰ Compare this understanding to Figure 1, which is a common trope used to represent evolution.

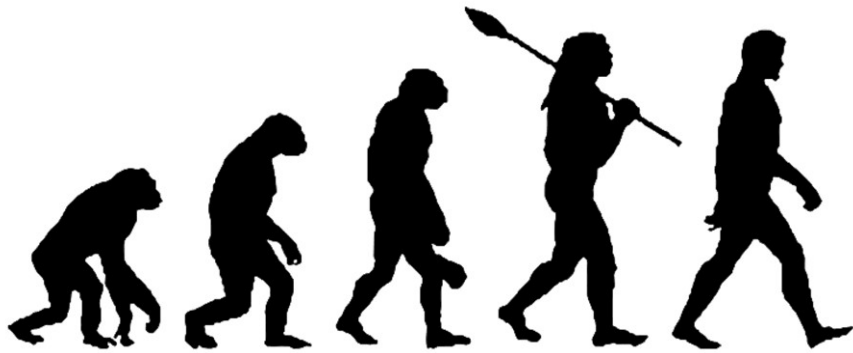


Figure 1 – Common evolution trope.

Unfortunately, this diagram completely misrepresents evolution. It suggests that humans are derivative of chimps but as mentioned earlier this is incorrect. Figure 2 represents a better understanding.

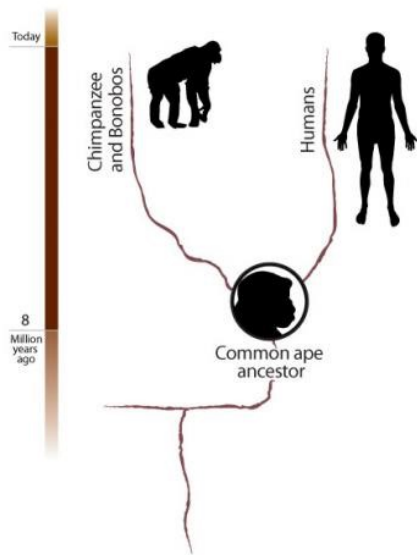


Figure 2 – Correct ancestral representation between man and chimp.

³⁸⁰ Nidhal Guessoum, “Islamic Theological Views on Darwinian Evolution.” *Oxford Research Encyclopaedia*, (2016), 1-25.

There are several lines of evidence for evolution. These include the fossil record, homology, and genetics among others. However, there are some stock objections against these evidences. As an example, the fossil record is criticised because it is ‘gappy.’ There seem to be gaps in the record where the intermediate and transitional species, i.e. the species linking older ones with new ones, are missing. While is a valid *scientific* objection, scientists have been able to identify various intermediate links. A famous example includes the Tiktaalik.³⁸¹ This was an important discovery as it linked sea animals with land ones by having various properties of both, showing a transition between the two different kinds of species. Furthermore, promoters of evolution admit that the record is incomplete but they give several reasons for doing so. For example, scientists acknowledge that bone preservation is a big problem which is why it sometimes hard to find complete sets of skeletons of one species let alone a variety of them. However, this doesn’t entail that the fossil record is wrong. Moreover, the fossil record is usually augmented with other, independent lines of evidence that only seem to support the theory, e.g. genetics. Through different inductive inferences, there is overwhelming convergence towards the theory of evolution, or what Michael Ruse calls consilience of induction. This is one out of several exchanges that occupy the space between critics and advocates of evolution. We needn’t worry about the details. This example was only mentioned to showcase that there is healthy scientific debate over the principles and details of evolution *strictly as a scientific theory*. That said, evolution is considered to be the best narrative that explains the process and pattern of the biodiversity we see today and in our history.³⁸²

Metaphysics

There are various elements of (and implications from) evolution that spark theological worry. Issues such as divine action and chance (i.e. how God plays dice), naturalism, and the problem of evil are to name a few.³⁸³ Take naturalism as an example. Evolution suggests that everything can be explained from a naturalistic perspective, such that even mental and emotional phenomena like free will, morality, and thoughts are taken to be the complex or epiphenomenal results of blind natural forces, whose nature we will discover eventually if we have not already done

³⁸¹ Alan Rogers, *The Evidence for Evolution* (Chicago: The Chicago University Press, 2011), 22-23.

³⁸² G. van den Brink, J. de Ridder and R. Woudenberg, “The Epistemic Status of Evolutionary Theory.” *Theology and Science*, 15(14), (2017), 454-472.

³⁸³ For an excellent range of essays on these issues in a collected volume see Robert John Russell, Stoeper S.J., William R. and Francisco J. Ayala, eds., *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action* (Indiana: Vatican Observatory, 2006).

so.³⁸⁴ This is obviously completely antithetical to the Islamic worldview, since Islam requires belief in non-observable, supernatural entities such as God, the soul, and angels. This makes the Darwinian narrative of evolution a very serious concern for Muslims. Furthermore, atheists have done an excellent marketing job by equating evolution to atheism. As one thinker writes,

“There is often an assumption in some media narratives that creationism is a big issue and that you naturally have to be an atheist to accept evolutionary science. This binary perception of a link between being pro-evolution and anti-religious (or at the very least atheistic or agnostic) has of course been reinforced by facets of ‘new atheism,’ particularly in the work of Richard Dawkins.”³⁸⁵

Given this conceptual proximity between atheism and evolution, Muslims seem to dismiss the theory all too easily. However, several nuances seem to be amiss from the discussion. On the issue of naturalism, as an example, the critic of evolution needs to acknowledge that naturalism is an issue for the entirety of science and not just evolution so harping on evolution because of this contention is a selective criticism. Furthermore, what seems to be unappreciated is that this is a philosophical position rather than a scientific contention. To consider *a priori* that everything can be reduced to matter is not a scientific position, it is a metaphysical claim put forward with a scientific veneer. On this point one can appreciate the distinction between *philosophical naturalism* and *methodological naturalism*.³⁸⁶ The former asserts that nature is all there is and nothing outside of nature exists. Methodological naturalism asserts that science is only capable of studying the natural world leaving, i.e. it is an assertion of epistemology, leaving aside the question of ontology to one’s personal beliefs. This helpful distinction immediately also paves the way for possible non-atheistic interpretations of evolution. These include intelligent design,³⁸⁷ which is a specific position that rivals the chance elements in the Darwinian narrative, i.e. chance can’t produce the complexity we see in the biological world but an intelligent being like God can, but it must be stressed that it

³⁸⁴ Sam Harris, *Free Will* (New York: Free Press, 2012).

³⁸⁵ Fern Elsdon-Baker, “The Compatibility of Science and Religion?” In Anthony Carroll and Richard Norman, eds., *Religion and Atheism: Beyond the Divide* (Abingdon: Routledge, 2017), 82-92.

³⁸⁶ Andrew Porter, “Naturalism, Naturalism by Other Means, and Alternatives to Naturalism”. *Theology and Science*, 1(2), (2003), 221-237.

³⁸⁷ Stephen C. Meyer, Paul E. Nelson, Jonathon Moneymaker, Scott Minnich and Ralph Seelke, eds., *Explore Evolution: Arguments for and Against Neo-Darwinism* (London: Hill House Publishers, 2009).

is heavily criticised by scientists;³⁸⁸ and theistic evolution, which accepts the full gambit of evolution with the added qualification that it is God who orchestrates every step of the evolutionary process.³⁸⁹ That said, while naturalism may be a manageable problem, other discussions like the issue of chance and the problem of evil may not be as easy to resolve for the evolution advocate. In summary, there are philo-theological debates around the topic and depending on what kind of metaphysical and creedal commitments one has it will affect how one approaches the theory of evolution.

Hermeneutics

It seems that the central concern in the debate on evolution in Islam is the position of Adam and, more broadly, human beings. It is mentioned in the Qur'an that Adam was created in the best of moulds,³⁹⁰ that he was fashioned by God himself,³⁹¹ and that he was made a vicegerent of God on earth.³⁹² This suggests that Adam and his offspring have an elevated status above the rest of creation. How can such an honoured, noble entity have been produced from random processes and imperfect ancestors? Furthermore, Adam is referred to as the parent of humanity in the Qur'an³⁹³ as well as in hadith literature,³⁹⁴ which seems to imply that Adam was the first human being, without any parents of his own. Thus, on the one hand, we have the Qur'an and hadith literature, which point towards a creation narrative in which Adam is created and placed on earth; and, on the other hand, we have the stepwise evolutionary pathway of the Darwinian narrative. These two seem to be irreconcilable, at least after a cursory reading.

In this particular territory one can see various hermeneutic principles and procedures to either reject or accept evolution. From the side of the advocates, examples include interpreting the story of Adam and his fall as a metaphor, reinterpreting Adam as a kind of symbolic figure, and even suggesting that Adam and Eve were not the first of mankind. However, just because these have been *suggested* as interpretations this does not mean that they are *valid* interpretations. Attention to the Arabic of the Quran suggests that there is nothing in the relevant verses to suggest that there are

³⁸⁸ Eugenie C. Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction*. 2nd Ed. (Berkley: University of California Press, 2009).

³⁸⁹ J. P. Moreland, Stephen C. Meyer, Christopher Shaw, Ann K. Gauger and Wayne Grudem, eds., *Theistic Evolution: A Scientific, Philosophical, and Theological Critique* (Illinois: Crossway, 2017).

³⁹⁰ Qur'an (95:4).

³⁹¹ Qur'an (38:75).

³⁹² Qur'an (2:30).

³⁹³ Mankind is often collectively referred to as the 'children of Adam' in the Qur'an, as we see in verse (17:70).

³⁹⁴ See footnote 126.

metaphorical indicators or idioms which can render non-literal readings. On the other side, some have rejected evolution through scripture because of Adam’s (and mankind’s) noble status. However, this is not free from problems. The argument is that Adam is special because God created him with His own two hands. This seems to be an exclusive description given to Adam from which it (somehow) follows that Adam cannot be a product of evolution. However, there is another verse in the Quran which suggest that God created cattle with His own two hands.³⁹⁵ This immediately weakens the claim of Adam not being a product of evolution *just because* of being mentioned with God’s hands. There are plenty more verses and hadiths which need to come under the microscope which is far beyond the purpose of this essay. The intention of this summary was only to show that things aren’t as clear cut as they seem to be.

The Spectrum

The Muslim response to evolution has been mixed: internal opinions range from complete acceptance to complete rejection of evolution, with several thinkers falling in between. Moreover, though there are multiple people on each end of the pole, their reasons for rejecting or accepting evolution also vary. A summary of these positions is given below in light of the complexities highlighted earlier.

Position	Thinker	Reason
Rejection	Imam Tabtabae ³⁹⁶	Scripture indicates that mankind did not develop from another species, neither animal nor plant
	Syed Ala Maududi ³⁹⁷	The theory of evolution is only a theory
	Dr. Tahrir al-Qadri ³⁹⁸	There are missing links in the fossil record and scientists have various interpretations; no single unified theory has been brought forward
	Seyyed Hossein Nasr ³⁹⁹	The ‘form’ of a human is fixed;

³⁹⁵ Quran (36:71).

³⁹⁶ Muhammad Sultan Shah, *Evolution and Creation: Islamic Perspective* (Mansehra: Society for Interaction of Religion and Science Technology, 2010), 166.

³⁹⁷ Ibid., 164.

³⁹⁸ Ibid., 173.

³⁹⁹ Seyyed Hossein Nasr, “On the Question of Biological Origins,” *Islam and Science* 4, no. 2: 181-197.

		transformation of species is inherently incorrect
	Nuh Ha Mim Keller ⁴⁰⁰	Adam was a special creation and therefore cannot be part of evolution
	David Solomon Jalajel ⁴⁰¹	Adam was a special creation and therefore cannot be part of evolution
Acceptance	Nidhal Guessoum ⁴⁰²	Theistic evolution fits both the data and Adam's creation story
	Rana Dajani ⁴⁰³	The story of Adam is allegorical
	Seyyed Ahmed Khan ⁴⁰⁴	The story of Adam must be allegorical because evolution is a fact
	Muhammed Iqbal ⁴⁰⁵	The story of Adam is allegorical because the Qur'an, unlike the Bible, does not use proper names; Adam refers more to a concept than an individual
	Muhammed Abduh ⁴⁰⁶	Man is created from one soul, so it matters very little if their father is Adam or a monkey
	T. O. Shavanas ⁴⁰⁷	Adam was the spiritual father of mankind; Adam and Eve were not the first humans

⁴⁰⁰ "Islam and Evolution: a Letter to Suleman Ali", accessed January 16, 2018,

<http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/evolve.htm>

⁴⁰¹ David Solomon Jalajel, *Islam and Biological Evolution* (Western Cape: University of the Western Cape, 2009), 149-156.

⁴⁰² Guessoum, *Islam's Quantum Question*, 323-324.

⁴⁰³ Rana Dajani, "Evolution and Islam: Is There a Contradiction?" Paper presented at Islam and Science: Muslim Responses to Science's Big Questions, London and Islamabad, 2016.

⁴⁰⁴ Muhammad Sultan Shah, *Evolution and Creation*, 168.

⁴⁰⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* 12th Edition (New Delhi: Kitab Bhavan, 2012), 83.

⁴⁰⁶ Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), 175.

⁴⁰⁷ T. O. Shavanas, *Islamic Theory of Evolution: The Missing Link between Darwin and the Origin of Species* (USA: Brainbowpress, 2010), 153-160.

Accommodative	Hussein Al Jisr ⁴⁰⁸	Rejected evolution. But mentions scripture does not contain any specific message on whether Adam came to be through spontaneous creation or evolution; if proven to be true, Muslims will have to re-evaluate their position
	Ismail Fenni ⁴⁰⁹	Rejected evolution. But if proven to be true, Muslims will have to re-evaluate their position; science must be safeguarded as a tentative enterprise

Table 1: Summary of positions of various Muslim thinkers in the past century on evolution

While we haven't been able to review every single position in detail due to considerations of space, what this table demonstrates is there is an appreciable nuance in the discourse.⁴¹⁰ Thinkers differ depending on how they have managed the tug of war between science, their metaphysical commitments and Islamic hermeneutics. Thus the question of whether there actually is an inherent conflict between evolution and Islam depends on how one manages the relationship between each of these domains, assess where these different positions in the literature come from, and how they are argued for which is why it becomes a difficult task for many, particularly laymen.

Unwanted Problems

Unfortunately, there have been obstacles that cause unnecessary confusion. A case in point is the wholesale adoption of the Christian fundamentalist arguments and reasoning against evolution by Muslims. There is undoubtedly a considerable amount of tension involved in Christianity's encounters with evolution; this is reflected by the rise of creationist movements, which have spread across the Western world and are particularly pervasive in America.⁴¹¹ A similar anti-evolution impulse can also be seen in the Muslim world with the works of Adnan Oktar (more

⁴⁰⁸ Hussein Al-Jisr, *al-Risalah al-Hamidiyah fi haqiqat al-diyana al-Islamiyah wa-haqiqat al-shari'ah al-Muhammadiyah* (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Lubnani, 2012); Adel Ziadat, *Western Science in the Arab World* (New York: St. Martin's Press, 1986), 94-95.

⁴⁰⁹ Alper Bilgil, "An Ottoman Response to Darwinism: Ismail Fenni on Islam and Evolution", *British Journal for the History of Science* 48(4), (2015): 565-582.

⁴¹⁰ For the avid reader, the author can only hope that the references mentioned here provide a useful repository for further readings.

⁴¹¹ Ronald L. Numbers, *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design* (London: Harvard University Press, 2006).

popularly known by his pen name, Harun Yahya), whose works are largely copied from Christian fundamentalist literature.⁴¹² He brazenly misrepresents many points on evolution and, unfortunately, he has created a global network and an online platform where many of these misrepresentations can be found and are disseminated unreservedly as *the* Islamic understanding of evolution. Consider Jalajel's comments on this misstep:

“Most of them focus their efforts less on theology and more on attacking the scientific credibility of evolution. In doing so, they tend to borrow their arguments from...American Creationist organizations. This is evident in the many inaccurate statements about evolution found in their writings that have been clearly been lifted from Creationist sources. For instance, they borrow the idea that there are no transitional forms in the fossil record, that all mutations are harmful, and that evolution somehow violates the Second Law of Thermodynamics. This group...seems motivated by the idea that evolution equates to atheism and a rejection of God's creative role in the universe.”⁴¹³

Given the points addressed in the previous sections, it should not be surprising to note how problematic such creationist arguments are.

Conclusion

Evolution is without a doubt a challenging issue for Muslims. Unwanted confusion and the interdisciplinary demand of the topic makes it so. However, in the midst of this challenge Muslims should not shy away from the topic. That said, this doesn't imply that one should resort to simplistic analyses. Great efforts need to be made to first understand the issue at hand along with its complexities and only then make educated opinions and / or offer suggested proposals (be they dismissal or acceptance). Ultimately, God knows best.

⁴¹² Harun Yahya's central book on evolution is *The Evolution Deceit: The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological Background* (Istanbul: Global Yayincilik, 1999). See also: Damian A. Howard, *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview* (Abingdon: Routledge, 2011), 9.

⁴¹³ Jalajel, *Islam and Biological Evolution*, 162. In the footnotes of this quote, Jalajel refers to parallels between Yahya's work and that of Christian fundamentalists.

3. BÖLÜM

DİN-BİLİM-AHLAK İLİŞKİSİ

Bilim ve Ahlak İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Prof. Dr. Fikret KARAMAN *

Bilim ve Mahiyeti:

Milletler medeniyet, kültür, ahlak, adalet ve diğer pozitif bilimlerle ilgili farkındalığı ancak bilim sayesinde elde edebilirler. Sadece teknik ve fen bilimlerine dayalı bir bilimin yeterli olmadığı açıktır. Bugünkü dünya medeniyetini hazırlayan en büyük etken şüphesiz ki, Müslüman âlimlerin yüzyıllar boyunca yaptıkları çalışmalarıdır. Avrupa henüz karanlık bir devir yaşarken İslâm bilginleri riyazi, mantık, tabii ve ilahiyat bilimleri alanında birçok yeniliklerin altına imza atmışlardır.⁴¹⁴ İslam'ın doğuşunun ilk 50 yılı içinde Müslümanlar, ortaya çıkan devlet sayesinde fetihler yoluyla sınırlarını kuzeyde Anadolu'ya ve batı İran'a güneybatıda ise, Mısır'a kadar genişletmiştir.⁴¹⁵ Genel olarak bazı kaynaklarda bilimle ilgili yapılan tanımlara bakıldığında ya Batı'nın ölçütlerine ya da dönem ve toplumlara göre yapıldığı görülmektedir. Bu nedenle bunlardan genel kabul görebilecek bir tanım üzerinde ittifak etmek zordur. Buna rağmen yeni dönem sözlük ve ansiklopedik kitaplara bakıldığında bilim kavramı; ilim ve bilgi kelimeleriyle eş anlamlı olarak değerlendirilmiştir. O halde bilim, bilinen şeylerin, kazanılan bilgilerin bütünüdür. Nitekim bu tanım benzer bir şekilde ilim ve bilgi için de kullanılmıştır.⁴¹⁶

Zira bilim denilen etkinlik, düzenli bir bilgi kümesidir. Bu bilgi kümesi belli bir konu etrafında, belli bir yöntem kullanılarak oluşturulmuştur. Bu nedenle bilimin tanımlanabilmesi için dört temel unsurun bulunması gerekir. Bunlar konu, yöntem, nazariyeler bütünlüğü ve bilgi birikimidir. Düzenli bir bilgi kümesinin bilim olarak adlandırılması için bir sürece tabi olması gerekir. O halde bu temel unsurlar dikkate alındığında bilim hakkında şöyle bir tanım yapmak mümkündür:

Bilim; açık seçik tanımlanmış bir konu etrafında, belli bir yöntemle elde edilen nazariyelerin bütünüdür. Bu nazariyeler bilimsel bilinçle tescil edilen düzenli bilgi kümesi demektir.⁴¹⁷ Bu tanım, 19. yüzyılda ortaya çıkan ve “pozitivizm,” olarak adlandırılan bilim anlayışına uygun değildir. Çünkü pozitivizme göre varlığın her alanına ait bilgi, doğru ve nesnel olarak ancak insan aklı tarafından elde edilebilir ve

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

⁴¹⁴ Mahmut Karakaş, *Müsbet İlimde Müslüman âlimler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s.5.

⁴¹⁵ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim Ve Teknik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve sosyal İşler Daire Başkanlığı, İstanbul, 2008, 1/2. vd.

⁴¹⁶ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yeni Şafak Tesisleri, İstanbul, 1992, s.143.

⁴¹⁷ Alparslan Açıkgöç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006, s, 20.

ancak bu tür bilgi edinme yöntemlerine bilim denebilir. Bu anlayışa göre akıl, (rasyonalizm), bilimselliğin en temel özelliği kabul edilmiştir. Bunun dışındaki bilgi edinme faaliyetleri sadece yorum ve akıl dışı söylemlerden ibaret olduğu kabul edilmiştir. Büyük Larosse ansiklopedisinde bilim kavramı şöyle tanımlanmıştır: Bilim; yasalara uygun ve deneysel yöntemlerle doğrulanmış belirli olgu, konu ya da olay kategorilerine ilişkin bilgileri bir araya getiren tutarlı ilimdir.⁴¹⁸ Büyük Kültür Ansiklopedisi ise bilimi; “Evrenin, doğanın, insan ve toplumla ilgili olguların sistemli olarak bilinmesi veya yöntemli bilgi şeklinde tanımlamıştır.”⁴¹⁹

Bilimin amacı, insanları daha iyi ve kaliteli hayat şartlarına kavuşturmak ve yeni şeyler öğrenmesine imkân hazırlamaktır. Bu hedef; sanat, yeni icatlar, birey ve toplumun hayat standardını iyileştirmek için deney ve gözlemlerle yapılan çalışmaları kapsamaktadır. Diğer taraftan insanoğlu asırlardır içinde yaşadığı evreni ve yaşama ortamını merak etmiştir. Her geçen gün hayat kalitesini yükseltecek alanlara yönelme ihtiyacı duymuştur. Çünkü insan, evrenin gizemlerle dolu bir yapıya sahip olduğunu ve bunların çözülmesi gerektiğini düşünmüştür. Takdir edileceği üzere, geçmişten günümüze intikal eden önemli bilim dalları vardır. Bunlar zaman içinde alt dallara ayrılmış, sayısal ve sosyal alanlarda farklı konulara bürünmüş olsalar bile nitelik açısından aynı amaca hizmet etmişlerdir. Bu bağlamda insanlık tarihinde zengin medeniyetlerin oluşumuna zemin hazırlayan bilim dallarını “Astronomi, Fizik, Kimya, Matematik, Geometri, Tıp, Biyoloji, Sosyoloji, Siyaset bilimi, Felsefe, Psikoloji ve Antropoloji şeklinde gruplandırmak mümkündür.

Bilimlerin Sınıflandırılması:

İlk dönem bilim adamları, bilimleri dört alan şeklinde sınıflandırmışlardır. Bilimlerin gruplandırılmaları genel olarak konu ve kullandıkları yöntemlere göre yapılmıştır. Uzun soluklu bir çalışma, uygulama ve tecrübe sonunda gerçekleşen bu tasnifi aşağıdaki dört alt başlıkla açıklamak mümkündür:

a)Formel Bilimler: Duyularımızla kavrayamadığımız, zihinsel olarak düşüncede var olduğunu kabul ettiğimiz ilke ve sembolleri konu edinen; Matematik ve Mantık gibi bilimlerdir.

b) Tabiat (Kevnî) Bilimleri: Tabiat yahut kâinatta yer alan varlıkları, olayları inceleyen ve kozmik yasalarını bulmaya çalışan; Fizik, Kimya, Biyoloji, Astronomi ve Jeoloji türü bilimlerdir.

c) İnsan Bilimleri: İnsanın tarihsel, kültürel, toplumsal dünyasını konu edinen hem tümevarımı hem tümdengeliyi kullanan; Tarih, Antropoloji, Psikoloji, Sosyoloji, Siyaset ve Dil Bilimidir.

⁴¹⁸ Oya Adalı vd. “*Bilim*” Maddesi, *Büyük Larosse sözlük ve Ansiklopedi*, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986, 3/1640.

⁴¹⁹ Hakkı Biçeç vd. “*Bilim*” Maddesi, *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, Başkent Yayınları, Ankara, 1984, s.1048.

e) Felsefesi Bilimleri: Bilim kavramının veya bilim dallarının içeriklerini, temellerini, sonuçlarını, uygulamalarını, bunlarla ilgili yaklaşımları ve yöntemleri felsefi anlamda irdeleyen felsefe dalına verilen isimdir. Özellikle bilim tarihinde önemli bir yere sahip olan bilim felsefesi, genel olarak "bilim" kavramı ile ilişkili olabileceği gibi belirli bir bilim dalı ile ilişkili (örneğin biyoloji felsefesi, fizik felsefesi, kimya felsefesi) gibi de olabilir.

Bu çalışmamızda; bilim, bilim tarihi, bilimde özgüven, bilimle insanlık hayatına giren yenilikler, bilim ve özgüven, bilim ahlak ilişkisi, din ve bilim, sosyal hayatımızın bir parçası haline gelen tıp, matematik, astronomi, kimya, fizik ve felsefe gibi bilim alanlarındaki gelişmeler üzerinde durulacaktır.

Bilim Tarihi

Bilim tarihi, bilimin doğuşunu ve gelişme sürecini göstermek açısından önemlidir. Diğer bir ifade ile bilim tarihinin amacı, nesnel bilginin ortaya çıkması, yayılması ve kullanılma şartlarının incelenmesidir. Bilim iddia edildiği gibi ne Rönesans'tan sonra, ne de Batı dünyasında yakın bir çağda ilk defa ortaya çıkmıştır. Bilim; insanlığın ortak ürünüdür. Kökleri ilkel toplumların yaşadıkları çağlara kadar uzanır.

İnsanlık tarihinde bilim, peygamberler aracılığı ve vahiyle birlikte gündeme gelmiştir. Bu vahyin özü de, “*tevhid inancına*” dayanmaktadır. Dolayısıyla her peygamber öncelikle, gönderildiği kavmin inanç, ibadet, ahlak ve davranışlarını merkeze almış ve onları eğitmeye çalışmıştır. Çünkü peygamberlerin ortak görevi ümmetlerinin irşadına, ıslahına dünya ve ahiret mutluluklarının teminine yardımcı olmaktır. Bu nedenle gerçek medeniyetlerin, kültürlerin ve bilimlerin arka planında bir vahiy gücü olduğu unutulmamalıdır. Bilim ancak bu vahyin ışığında oluşan birikim ve miras sayesinde çeşitli alanlarda ortaya çıkmıştır. Çünkü bilim, insanın evrende bilmediklerini, öğrenme, deneme ve uygulamasından sonra gündeme gelmiştir. Bu yönüyle bilimi, içinde bulunduğumuz hayatı açıklama ve beklentilerini karşılama gayreti ve çabaları olarak da ifade etmek mümkündür. Yıllar önce ortaya çıkan düşünceler, tarihi süreç içerisinde gelişerek bugünkü halini almıştır. Diğer bir ifade ile evrenin çeşitli yönlerini konu alan ve bunları deneysel yöntemlere tabi tutulmasını sağlayan düzenli bilgidir bilim.⁴²⁰

İnsanlık tarihinde vahiy yoluyla insana bildirilen en güçlü mesaj, “*oku*” emridir. Bu emirle birlikte insana okuma, yaratılışının mahiyetine dikkat çekme ve kalemle öğretme gibi Allah'ın cömert ve kerem sahibi olduğu hatırlatılmıştır. Bunun açık delili ise; Kur'an-ı Kerim'in ilk nazil olan “*A'lak Suresi*” ile yine ilk nazil olan sureler arasında yer alan, “*Kalem Suresi*”dir. Bu iki surede de okumaya ve yazı yazmanın simgesi olan kaleme vurgu yapılmıştır. Özellikle ikinci sırada nazil olan kalem suresinde; “*kalem tutanlara, satır satır yazı yazanlara*” dikkat çekilerek

⁴²⁰ Alparslan Açıkgenç, a. g. e. s. 20.

yemin edilmiştir.⁴²¹ Bu iki surede geçen okuma ve kalem ile ilgili ayetler, hayatta okumanın ve yazmanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Şüphesiz ki kalem ile simgelenen yazının, insanın düşünce, tecrübe ve kavrayışlarının kayıtlar aracılığıyla bireyden bireye, kuşaktan kuşağa ve bir kültür çevresinden diğerine aktarılması önemli bir etkidir. Bilginin yazılıp korunmasında, ilmin gelişmesinde, toplumların aydınlanmasında kalem başta olmak üzere düşünceyi resmeden her şey değerlerdir. Yüce Allah'ın okumaya ve kaleme dikkat çekmesi, onların kıymetini bir o kadar daha arttırmaktadır. Böylece bir yazı aleti olan kalem ve onunla yazı yazan ilim ehli övülmüştür. Diğer taraftan İslam'ın asırlar öncesinden okumaya, yazmaya, bilime ve kültüre verdiği önem hatırlatılmıştır.⁴²²

Kur'an-ı Kerimin 114 sure ve 6000 den fazla ayeti arasından, bu iki surenin ve ayetlerin öncelikli olarak nazil olmaları üzerinde düşünmeye değer bir olaydır. Çünkü ilim ve marifetin aracı olan mürekkebe, divite ve yazıya vurgu yapılmıştır. Unutmayalım ki ilim ve marifet ancak kalem ve yazı ile gelişmektedir. Nitekim milletlerin ilerlemesi veya gerilemesi de yazının değerlendirilmesi ve zihinlerdeki düşüncelerin yazı ile eser haline getirilmesiyle orantılı olmuştur. Başka bir anlatımla okuma yazma oranı yükselen toplumların, birçok yönden erken kalkındıkları müşahade edilmiştir.⁴²³

Çağımızın kıymetli bilim tarihçisi merhum Fuat Sezgin bilimin ortaya çıkışını şöyle özetlemiştir: “Müslümanlık Araplarla başladı. Bunlar matematiği parmak hesabıyla yapıyorlardı. Zihinlerinde iki + iki dört eder diyerek hesap yapıyorlardı. Hicretin ikinci yılında Hintlilerden sıfır aldılar ve aynı yüzyılın sonuna doğru Cebiri müstakil bir bilim dalı olarak kurdular. Sonra İslamiyet Araplarla sınırlı kalmadı. Doğu, Batı, Kuzey ve Güneyde geniş bir coğrafyaya yayıldı. Ancak nerede olursa olsun ilk Müslümanlar arasında bir “tekâmül kanunu” vardı. Bu kanun şu hadisle açıklanmıştır. “İki günü birbirine denk olan zarardadır.” İşte tekâmül kanunu budur. Böyle bir anlayışı öngören dinle başlayan bir medeniyet elbette gelişecek ve büyüyecektir. İslam bilim adamlarının tekâmül kanunu hakkında güzel düşünceleri vardır. Mesela İbn-i Rüşd şöyle demiştir: “Biz bugün birçok şeyi bilemiyoruz. Ama bu demek değildir ki böyle kalacak. Gelecekte yeni imkânlar ortaya çıkacak ve bizim çözemediğimiz problemler çözüme kavuşacaktır.”⁴²⁴

Görüldüğü üzere İslam Medeniyetinin doğuşu önemli ölçüde (600-700 ve 800) tarihlerinden itibaren gündeme gelmiştir. Bu dönem, bilgi serüveni ve süreci bakımından müstesna bir konuma sahiptir. Buna mucize medeniyeti demek de mümkündür. Genel olarak medeniyetlerin teknoloji, sanat, mimari eser ve buna benzer somut varlıklar üzerine inşa edildiği düşünülmektedir. Oysaki bu görünen

⁴²¹ Kalem, 68/1-2.

⁴²² Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, 5/355.

⁴²³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty. 10/6.

⁴²⁴ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, Hazırlayan Sefer Turan, s. 114.

unsurların arka planında gelişmiş hikmet, fikir, düşünce, muhakeme, azim ve irade gibi soyut kavramlar da bulunmaktadır. Ayrıca İslam medeniyetinin temelinde “*bilgi ve ilim*” kavramları yer almaktadır. Çünkü “*ilim*” kelimesi İslam’ın ilk yıllarından itibaren zihinlerde aşırı derecede yer edinmiştir. Öyle ki Kur’an’da geçen kelimelerin büyük çoğunluğu ya doğrudan veya dolaylı olarak bilgi içerikli kavramlardır. Kur’an’ın bir yansıması olan hadislerin içeriği de aynıdır. Bu nedenle İslam önce güçlü bir bilgi geleneği oluşturmuş ve bunun neticesi olarak da toplumda biriken bilgiyi bilime dönüştürülmüş ve sonunda bilimsel bir medeniyet kurulmuştur.⁴²⁵

Batı geç dönemlere kadar bilimle ilgili, Kilise’nin avlusundan dışarı adım atamamıştır. Öyle ki 16. asırda Fransa başta olmak üzere Batı ülkelerinde felsefe ve astronomi bilimleri ortaya çıktığında kilise otoritesi, bunların dini yönden tehlikeli olduğunu açıklamıştır. İtiraz eden ilim ve fen taraftarları engizisyon mahkemelerinde yargılanmışlardır. Böylece insanların nefret edeceği her türlü acı ve işkencelere tabi tutulmuşlardır. Buna karşılık ilim ve fen mensupları semâvî dinleri terk etmiş, maddî alana girmeyen ve duyular tarafından algılanmayan, dine ve itikada dair hakikatleri inkâr etmişlerdir. Bir kaç asır devam eden bu gergin dönemde bilim insanlarının, dinden ve din mensuplarından nefret etmişlerdir. Bu olumsuz tablo ile birlikte dünyanın bazı yerleşim yerlerini tehdit eden ve dünya düzenini ihlâl eden bozguncu nihilist ve sosyalist topluluklar doğmuştur. Bu tür bozguncu gruplar bir süre, dinsizliği ve ahlâksızlığı savunarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bütün tecrübeler göstermiştir ki bu fitne ve fesadın ortadan kaldırılması, yeryüzüne adalet, sulh ve sükûnu iade edecek ilâhî bir dine daima ihtiyaç duyulmuştur.⁴²⁶ Bu bağnazlığın uzantısı olarak halkı haçlı seferlerine çağıran Kilise; adam öldürmek gibi işlenmiş günahların ancak bir Müslüman kanı dökmekle günahtan temizleneceğini ilan etmiştir.⁴²⁷

Doğal olarak bilimin tarihi süreci ile ilgili olumlu ve olumsuz birçok şey söylemek mümkündür. Fakat şu bir gerçektir ki, milletlerin, kalkınmaları, yükselmeleri ve üstünlük sağlamları ilmi düzeyleriyle orantılı olmuştur. Batı kendisini ortaçağ efsanelerinden erken kurtardı. Uzun yıllar Müslümanlardan aldıkları bilim ve deneyimi kendi laboratuvarlarında yenilemeyi başardılar. Artık 16. Yüzyılın sonlarından itibaren matbaa dâhil birçok alanda üstünlük elde ettiler. Ne yazık ki Müslümanlar da 17. Yüzyıldan itibaren bir duraklama dönemine girmişlerdir. Aydın ve araştırmacıların içine düştükleri vicdan huzursuzluğu da bunun neticesidir. İslam dünyasındaki düşünür ve yazarların zihinlerini bilim ve gelişmelere vermek yerine zevk, rehavet, ultra lüks hayat, hikâye, kıskançlık, şöhret, makam, mevki rekabeti ve

⁴²⁵ Alparslan Açıkgöç, a.g.e, s. 20.

⁴²⁶ Abdullatif Harputî, *Tenkih’l Kelam Fi Akaidi Ehli’l İslam*, Çeviren Fikret Karaman, Çelik Yayinevi, 2016, İstanbul, s. 205.

⁴²⁷ Ahmed Rıza Bey, *Batı’nın Doğu Politikasının ahlaken İflası*, Çeviren Ziyad Ebuzziyad, Kültür Eserleri Dizisi. Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1988, s. 267.

servet hırsı gibi engellere takılmışlardır. Oysaki Batı bulduğu yeni keşif, icat ve elde ettikleri maddi bilgilere odaklanmışlardır. Bugün İslam bilim adamlarının bazı konularda, Batı'nın üstünlükleri karşısında geri kalmışlığın ruh halini yaşadıklarını söylemek abartı sayılmaz.⁴²⁸

17. Yüzyılın Hint âlimlerinden Şah Veliyullah Dehlevî (d.1114/1703) da, Müslümanların bilimde gerileme sebeplerini şöyle özetlemiştir: “Din, Müslümanlar için güç ve iktidar kaynağıdır. Bu nedenle Müslümanların çöküşü, dine karşı kayıtsız kalmalarının sonucudur. Kurtuluş için tek çare, onları yine İslam'ın öğretilerine geri çağırarak, İslami davranışları badatlardan temizlemek ve zamanın meydan okumasına karşı yeni bir fikri zemin hazırlamaktır. Bugün Müslümanlar Kur'an ve Sünnette öngörülen hayat tarzıyla, kendileri için planladıkları hayat tarzı arasındaki uçurumu görmeleri şarttır. Buna göre çerçevesi İslam tarafından çizilen sosyal ve siyasi kurumlarla kendileri için geliştirip kurdukları kurumlar arasındaki uçurumun farkında olmalarının zamanı gelmiş ve geçmektedir.”⁴²⁹

Bilim Ve Özgüven

Az önce ifade edildiği üzere bir asra yakın ömrünü bilimler tarihine adayan Fuat Sezgin'in en çok üzerinde durduğu konulardan biri de “Benim Milletim” dediği Müslümanları Batı karşısındaki aşağılık duygusundan kurtarmak olmuştur. Sezgin Müslümanların özgüven problemlerini ancak tarihteki miraslarına vakıf olmak suretiyle aşacaklarını ısrarla ifade etmiştir.⁴³⁰ Çünkü Müslümanlar 7. Asırdan 16. Asrın sonlarına kadar bilim ve teknolojiye öncü rolünü hiçbir millete kaptırmamışlardır. Son 3-4 asırdan bu yana Avrupa'nın sahip olduğu yenilikler aslında zamanında Müslümanlardan aldıklarının yeniden tekrarıdır. Bu konuda Dr. Gustav Le Bon (1866-1931) şunları söylemektedir: “Müslümanlar geçmişte bizleri ilimlerinin ezici üstünlüğü ile utandırıyorlardı. Onların etkilerinden kendimizi sıyırmamız daha yeni bir olaydır. Bazı kimselere Avrupa'nın barbarlıktan, Müslümanlar sayesinde kurtulduklarını söylemek garip gelebilir.”⁴³¹

Hayatta olağan işlerde bile başarılı olmak için, özgüven sahibi olmak şarttır. Hiçbir faaliyet ve teşebbüs başlangıçta mükemmel değildir. Ancak azim, gayret, irade ve umutla ele alınan her proje insan hayatında yeni bir başarı kapısını aralayabilir. Çünkü insanların yaratılışında rekabet etme ve üstün gelme duygusu vardır. Önemli olan bu duyguların kendi mecrasında canlı ve dinamik tutulmasıdır. Nitekim bir sporcuyla bile kendi alanında dünya şampiyonluğuna ulaştıran da, azim ve onun düzenli antrenmanı ile çalışmasıdır. Aksi halde hedefi, amacı ve davası olmayan bir

⁴²⁸ Vahiduddin Han, *İlmin ışığında İslam*, Çeviren, Akif Nuri, Çığır Yayınları, İstanbul 1977, s.22.

⁴²⁹ M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi, Hint-Pakistan Yarımadasında Rönesans*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, 4/345.

⁴³⁰ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, Hazırlayan Sefer Turan, s. 114.

⁴³¹ Ahmed Rıza Bey, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s.279.

birey veya toplumun başarı kaygısı da olmayacaktır. Fuat Sezgin bu özgüvenin önemini, İstanbul Gülhane’de “İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi’nin” hazırlık çalışmaları esnasında karşılaştığı bir anı ile vurgulamaktadır. “Müze’ye bir ziyaretçi defteri kondu. Ziyaretçiler duygularını buraya yazıyorlardı. Bir gencin duygularını şu mealde dile getirdiğini gördüm: “Müze’ye girerken kendimi küçük biri olarak görüyordum. Müzeden çıkarken büyük bir insan olarak çıktım.” İşte hocamız bu cümle ile müzenin de amacına ulaştığını büyük bir heyecanla ifade etmiştir.

Şüphesiz ki bu özgüveni elde etmek için geçmişte sahip olduğumuz zengin mirasımızın farkında olmalıyız. Bu objektif bir tarih bilgisiyle mümkün olabilir. Sezgin bu hususu da şöyle açıklamıştır: “Eğer geçmişi adam gibi öğrenirsek” belki bir miktar aşağılık duygusundan (kompleksinden) ve boş böbürlenmelerden kurtuluruz.” Bu yüzden İslam medeniyetinin birikimlerini ve dünya bilimine katkılarını, görmezlikten gelen dünyaya tanıtmak şarttır. Bu bağlamda Sezgin Frankfurt “İslam Bilimler Tarihi Enstitüsü’nü” kurmanın amacını şöyle anlatmıştır: “Esas amacım İslam ilimler Tarihi’nin bilimler tarihindeki yerini gerçeğe yakın bir şekilde göstermekti. Tarihte Müslümanların icat etmiş oldukları aletleri ortaya çıkararak insanlara tanıtmaktı. Bilinmeyen aletleri müzede sergileme gayreti, benden önce bir Alman Fizikçisi olan Eilhard Wiedmannın 1900 yıllarında böyle bir çalışma başlatılmıştı. 1928 yılına kadar devam etti beş eserin modelini yaptı ve bunlar halen Münih meşhur hazinesinde bulunmaktadır. Ben de bu niyetle başladım bir müze olmazsa bile acaba bir oda kadar alet temin edebilir miyim? Dedim Fakat bugün Allah’a hamd olsun yaptığım aletlerin sayısı 800’ü geçmiş durumdadır.”⁴³²

Bir Alman bilim adamı olan Matthias Schramm’in şu tespiti de önemlidir: “Bilimler tarihi insanların müşterek malıdır. Bilimler sıçrama yapmıyor, esasında yavaş yavaş tekâmül ediyor.” Bir Fransız bilim adamı da şöyle diyor: “İnsanlar keşfetmiyor, insanlar geliştiriyor” Bugün biz 21. yüzyılın başında bütün insanlığın geliştirdiği bu bilimler manzumesinde, Müslümanların 800 yıllık yaratıcılık rolüne tam da burada heyecan duymak gerekir. Sezgin hocamız diyor ki “ Benim bütün yaradılışım, “insanlığın müşterek mirası” fikri kaplamış vaziyette. Bu nedenle bugün Doğu olmasaydı Batı olmazdı.”⁴³³

Günümüzde en çok sorulan sorulardan biri de “Müslümanlar bugün neden geri kalmıştır?” şeklinde sorulan sorudur. Bu soru gerçekten önemlidir. Bu hususta da Fuat Sezgin’in şu değerlendirmesine bakalım: “Bu konuda 1956 yılında Fransa Bourdeaux ve Almanya Frankfurt’ta iki kongre yapıldığını fakat bu sorunun cevabını bulamadıklarını ifade temektedir. Kendisi de bu sorunun cevabını bulmak için her iki kongre metinlerini okuduktan sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bu bir tarih meseledir. Medeniyetler ebedi olarak yaşamıyorlar. Bir takım hadiseler geliyor öncekilerine son veriyorlar. Yunanlar vardı. Yunanlıları yerine Bizanslılar

⁴³² Fuat Sezgin, Sefer Turan, a.g.e, s. 35.

⁴³³ Fuat Sezgin, Sefer Turan, a.g.e, s. 35.

onların bilgilerini taşıyorlardı. 9. Yüzyılda mesela Bizanslılar Yunancayı çok iyi bildikleri halde eski Yunanlardan kalmış olan kitaplardan neticeler çıkaramıyorlardı. Sonra Müslümanlar geliyorlar ve üstelik çok iptidai şartlardan geliyorlar. Yani Arabistan'dan İran'dan, Irak'tan Türkistan'dan geliyorlar. Fakat yeni bir hızla yeni bir kuvvetle, yeni bir inançla geliyorlar. Yunancayı bilmedikleri halde halifeleri İstanbul'dan ve başka yerlerden Yunanca kitapları taşıyor Bağdat'ta tercüme ettiriyor. Müslümanlar bu tercümelerle Bizanslılardan daha iyi neticelere varıyorlar. Bir büyük Yahudi olan Franz Rosenthal 1980 yılında yazdığı bir eserinde şöyle diyor: “Eğer İslam dini, bilimi sadece bilim olarak, bilim aşkı olarak himaye etmemiş olsaydı ve sadece onun faydacı tarafı bakımından bilimleri tutmuş olsaydı, bilimler bu kadar süratli ve bu kadar geniş şekilde gerçekleşmezdi”⁴³⁴

Her şeye rağmen Müslümanlar 16. Asrın yarılarına kadar bilimde Avrupalılara nispetle daha ilerde idiler. Fakat Avrupalılar Müslümanlardan bilgiyi, 10. Yüzyıldan itibaren almaya başladılar. Bu alış süreci 500 yıl devam etti. Nihayet 17. Yüzyılın başlarında Avrupalılar önderlik konumuna geçtiler. Böylece üstünlük duygusu ve böbürlenme merhalesi başladı.

Bilim ve Ahlak:

Bizim kültürümüzde belleklerimize yerleşen, “ne ekersen onu biçersin” şeklinde güzel bir söz vardır. Bu bir bakıma insanın iç âlemindeki dünya görüşünün dışarıya tezahürüdür. Bunun gibi ahlaki davranışlarımız ve bilimsel faaliyetlerimiz de zihinsel bir temele dayanmaktadır. Bu zihinsel düşünme de, akla dayanan metafizik bir zemin üzerine kurulmuştur. Şimdi sıkıntı içinde olan bir kişiye yardım etmeye çalışan bir insanı düşünelim. Bu insan yapacağı yardımı ya aklı bir planlama veya ani bir refleks ile yapacaktır. Genel olarak mümin kişinin zihninde oluşan düşünceye göre, başkasına yardım etmek iyidir. Buradan hareketle bir insan iyilikte bulunursa faziletli olur. Toplumda bu anlayış yer edinmişse artık bu duygu, otomatik olarak devreye girer. Buna ek olarak kişinin geçmişine bağlılığı sebebiyle ahlaki ilkeleri pekiştiren dini bir teşvik de bulunabilir.⁴³⁵ Örneğin “Allah hereksin ahlaken faziletli olmasını ister” anlayışı, Müslümanların zihninde bir değer olarak yer almaktadır. Çünkü Kur'an; “sizin en şerefliiniz, en faziletli olanınızdır”⁴³⁶ hatırlatmasında bulunmuştur. Max Weber (1864 - 1920) medeniyet ve kültürün özü olarak üç özerk alanın bulunması gerektiği vurgulamıştır: Bu alanlar; bilim, ahlak ve sanattır.⁴³⁷ Buna göre kişinin yaratılışında iyilik yapma duygusu, duyarsız kalmaktan daha önce gelir. Az bir ihtimal de olsa iyilik yapmama ihtimali de vardır.

⁴³⁴ Fuat Sezgin, Sefer Turhan; a. g. e. s. 38.

⁴³⁵ Alparslan Açıkgenç, a.g.e. s. 88

⁴³⁶ Hucurat, 49/13.

⁴³⁷ Gönül Poltar, *İslam ve Modernite*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s.24.

Günümüzde bir taraftan bilim ve teknolojinin nimetlerinden söz edilirken diğer taraftan da bir güven bunalımı söz konusudur. Güvensizliğin asıl nedeni bilim ve teknoloji ile elde edilen bazı alet ve ürünlerin diğer toplumların aleyhine kullanılması veya bir menfaat ve geçim malzemesi olarak değerlendirilmesidir. Özellikle savunma alanında üretilen malzemeler, son yıllarda artan ölümcül silah ve kimyevi maddeler halinde piyasaya sürülerek dünyanın geri kalmış toplumlarına savaş amaçlı satılmaktadır. Silah pazarı olarak seçilen ülkeler çoğunlukla İslam coğrafyasında bulunan Müslüman ülkelerdir. Çünkü Batı halen bilim ve teknolojiye ticaret, menfaat ve ideolojik bir anlayışla yaklaşmaktadır. Dünya nüfusunun önemli bir bölümü nükleer silahlar ve reaktörlerle tehdit edilmektedir. Özellikle pozitivizm anlayışlarının etkinleşmesiyle, ilerleyen bilim ve teknolojinin çevreyi ciddi biçimde tahrip etmektedir. Genetik mühendislik, klonlama ve hayatın tıbben sona erdirilmesi (ötenazi) gibi konuların gündeme getirilmesiyle, din-bilim ikilemi değişik boyutlar kazanmıştır. Oysaki bilimin amacı, toplumun hayat standardını kolaylaştırmak ve yükseltmektir. İnsanların dünya nimetlerinden yararlanmasını ve paylaşılmasını sağlamaktır. Diğer bir ifade ile bilim ve teknoloji halkın barış ve huzurunun teminatıdır. Teknolojinin gelişmesi dinimize asla ters düşmez. Eğer doğru anlatılırsa, bilimin gelişmesi dindarlığı artırır. Fakat mevcut İslam anlayışı ile bu çağı çıkarmak bile zor olabilir.

Bu nedenle bilim ve teknoloji, ahlaki değerlerle iç içe olmak zorundadır. Bugün bile karşılaşılan olumsuz tablolara rağmen insanlığa düşen görev, bilimi terk etmek değil aksine onu en az zararla insanlığın hizmetine sunmaktır. Bunun örneğini İslam tarihinde görmek mümkündür. İslam kültür dünyası, 7. Yüzyılın başlarında dünya tarih sahnesine çıkmıştır. Geçmiş ve komşu kültürlerin bilim mirasları, kararlı ve yoğun bir biçimde devlet tarafından desteklenmiştir. Dini yönden de engelleme olmamış aksine teşvik edilmiştir. Böylece çok kısa sürede kendi yaratıcılığı ile üretimin zirvesine ulaşmıştır. Örneğin Müslümanlar çok erken dönemde bilim ve ahlak ilişkisine önem verdikleri için bilimi ahlak içinde ele almışlardır. Bu bağlamda Atom 'un ateş olduğunu, onun yapısını çok erkenden keşfettikleri halde, onun insanlığın yeryüzü cehennemi olacak şekilde kullanmamışlardır.⁴³⁸ Aksine onunla Allah'ın birliğini ispata çalışmışlardır. Nitekim Mevlana (ö. 1273) yüzyıllarca önce atomun yapısını ve parçalara bölünebileceğini sembolik olarak ortaya atmıştır. "Eğer bir atomu kesersen ortasında bir güneş ve onun etrafında durmadan dönen gezegenler görürsün." Yine başka bir Türk düşünürü Davud Kayseri, (ö.1350) atomun ve tabiatın aslının enerji olduğunu söylemiştir. Onlar bu görüşleriyle ne insanları korkutmuşlar ne de dönemlerinde enerji problemi olmadığı

⁴³⁸ Fuat Sezgin, Hazırlayan Sefer Turan, a.g.e. s.148.

için, atomun parçalanmasını arzu etmişlerdir. Çünkü onların gayeleri sadece medde ve kâinatın yapısı ile ilgili bir gerçeği ortaya koymaktır.⁴³⁹

Unutmayalım ki ahlak, akıllı ve özgür irade sahibi varlıkların hayatlarında ve birbirleriyle ilişkilerinde iyi duygu, düşünce ve davranışları düzenleyen bir müeyyidedir. Buna göre ahlak; dinlerin iç dinamiği konumunda olan vahiy ile felsefi gelenekte ortak payda olan akıl ve hikmet ile birlikte değerlendirildiğinde çağdaş bilimin ürünü olan bütün yeniliklerin önemli ölçüde disipline edilebileceğini göstermektedir. Zira varlığımızın devamını sağlayan ve ona anlam katan bütün yaşamsal ilkeler; Allah'ın varlığı ve birliğinden ahlaki ilkelere kadar birçok değer, bu bilme eylemi üzerine inşa edilmiştir. Nitekim Kur'an'ı Kerim de, aynı konuya vurgu yaparken ısrarla insanları araştırmaya, düşünmeye, Allah'ın varlığının birer işareti kabul ettiği, doğa varlıklarını ve olaylarını incelemeye davet etmiştir. Ne var ki Batı, Haçlı savaşları dâhil hiçbir zaman birey ve toplumun hayatını merkeze alamamıştır. Bu seküler yaklaşım I. Ve II. Dünya savaşlarına kadar devam etmiştir. Bu savaşlarla birlikte iki kutuplu bir dünya ortaya çıkmıştır. Batı ve ABD kendi aralarında düzenlenen konferanslar sonucunda Amerika'nın 1941 yılından beri üzerinde çalıştığı atom bombasını acı bir şekilde test etmiştir. Zira 6 Ağustos 1945'te Hiroşima'ya ilk atom bombası atıldı. 100.000 insan anında, binlercesi de takip eden günlerde ölmüştür. Bu gelişmeler karşısında geç kalmak istemeyen, Stalin de 8 Ağustos'ta Japonya'ya savaş ilân etmiştir. 9 Ağustos'ta Japon hükümetinin barışı tartıştığı bir sırada da ikinci atom bombası Nagazaki'ye atılmış ve 14 Ağustos 1945'te Japonya'nın teslim olmasıyla II. Dünya Savaşı sona ermiştir. Japonya, 2 Eylül 1945'te Tokyo körfezine demir atan Missouri adlı Amerikan savaş gemisinde resmî teslim belgesini imzaladı. II. Dünya Savaşı gerek insan kaybı gerekse maddî kayıplar açısından tarihteki en yıkıcı savaş oldu. Yaklaşık 15 milyonu asker, 45 milyonu sivil olmak üzere toplam 60 milyon insan ölmüştür.⁴⁴⁰

Günümüzde bilim şemsiyesi altında insanlığın sosyal hayatına giren konulardan biri de iletişim, internet ve bunun devamı olan sosyal medyadır. Şüphesiz ki bu uygulama bilim ve teknoloji açısından önemli bir merhaledir. Fakat denetim, disiplin ve evrensel ahlak değerlerine saygı duyulmadığı takdirde bugün nice birey, aile ve toplum için önemli bir risk oluşturmaktadır.

Bilimin merhale kat ettiği bir alan da sağlık sektörüdür. Bugün tıp biliminin gündeminde; ötenazi, organ nakli, beyin ölümü, yaşam destek ünitesine bağlı hastanın konumu, çocuk sahibi olmak isteyenler için tüp bebek, sperm bankası, embriyo bankası, yumurtalık dokusu bankası, taşıyıcı annelik, kiracı annelik ve genetik kopyalama gibi konular bulunmaktadır. Bunlar, ahlaki ve hukuki birer

⁴³⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1985, s. 13.

⁴⁴⁰ Süleyman Seydi, *"İkinci Dünya Savaşı" Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2016, EK-1.c. 632-635.

problemi olarak bilimden öce dini açıdan ele alınması gereken konulardır.⁴⁴¹ Şüphesiz ki tıp biliminde bu konuların gündeme gelmesi ve tartışılması kayda değer olarak görülebilir. Ancak bu uygulamaların ulu orta yapılması ve ahlaki değerlerin göz ardı edilmesi halinde beraberinde başka problemler getirmektedir.

Sosyal hayatın vazgeçilmez üç unsuru olan “bilim, din ve ahlakın” bir arada bulunması gerektiğini ifade eden Bosna - Hersek Cumhurbaşkanı Merhum Aliya İzzet Begoviç (1925-2003) bu husustaki düşüncesini şöyle dile getirmiştir: “Mutlu bir hayat için ilim, iman ve ahlak birlikte gereklidir. Çünkü bu değerler hayatın özü ve mayasıdır. Din, daha ulvi bir âlemin mahiyeti hakkındaki bilgidir. Ahlak ise, içinde yaşadığımız bu dünyanın manası hakkındaki bilgidir. Bilim ve iman da bunları bir arada tutan ve harekete geçiren kuvvettir.”⁴⁴²

Hindistan İslam bilginlerinden Şah Veliyullah ise, sosyal ahlakı ve dini sistemler arasındaki ilişkiyi anlama konusunda ciddi bir girişimde bulunmuştur. Ona göre maneviyatın iki yönü vardır. Birincisi İnsanın Allah ile olan kişisel ilişkisi, ikincisi insanın kendisi gibi varlıklarla olan ilişkisi. Toplumdan tecrit edilmiş olarak sadece kendi kurtuluşunu isteyen bir kimse kâmil manada maneviyata ulaşamaz. Dolayısıyla İslam ferdin fertle ilişkisine önem vermiştir. İnsanı bir ailenin ya da cemaatin üyesi olarak tasavvur etmektedir. Sosyal adaletin tahakkuku bireyin gelişimi için bir ön gerekliliktir.

Ona göre adalet insan ırkının uyumlu bir biçimde gelişmesi için zorunlu bir şeydir. Değişik şekillerde tezahür edebilir. Ancak o, insan hayatının renkli örgüsü içinde muntazaman yayılmış altın bir teldir. Giyimde, örf adetlerde kendini gösterdiğinde edep diye adlandırılmaktadır. Gelir ve harcamalar için söz konusu olduğunda onu iktisat diye adlandırıyoruz. Devlet işlerinde de siyaset adını alır.⁴⁴³

Şah Veliyullah Müslümanlar arasında yaygın olan “Allah’ın, fakirliği sevdiği” dolayısıyla zengin olmaya gerek olmadığı şeklindeki anlayışı da tenkit emektedir. Bu yanlış bir görüştür. Bazı Müslümanların zoraki sefaleti veya kanaatkârlıktan kaynaklanan basit yaşama tarzı, toplumun refah ve huzuruna zarar vermektedir.⁴⁴⁴

Din ve Bilim:

Hiçbir zaman vahiy ve onun mahsulü olan din, bilime karşı olmamıştır. Bu nedenle bazılarının kolaycılığı tercih ederek iddia ettikleri gibi din, geri kalmanın da sebebi değildir. Kur’an-ı Kerimden bazı ayetler, “Dünyayı geziniz, tanıyınız” gibi insanın

⁴⁴¹ Mehmet Bulut (hazırlayan), *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*, II, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2007, s.158.

⁴⁴² Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar Basılmamış Özel Notlar*, Madde no:3639.

⁴⁴³ M. M. Şerif, a. g. e. 4/345.

⁴⁴⁴ M. M. Şerif, a.g. e. S.346.

ufkunu açan bir takım hedefler göstermiş ve bu hedeflere yoğunlaşmamız tavsiye edilmiştir. Hemen belirtelim ki Kur'an, ilahi bir kitaptır. İnsanların fıtratına uygun mesajlar ihtiva etmektedir. Ancak Kur'an, olup biten her tabiat olayını bize gösteren bir “el- kitabı” değildir. Bir “sözlük veya ansiklopedik” kitabı hiç değildir.⁴⁴⁵ Bu konuda söz açılmışken çağımız Müslümanlarının açıklamak istedikleri her şeyin başına Kur'an ifadesini getirmelerinin doğru olmadığını da belirtmek gerekir. “Kur'an'a göre ilim, Kur'an'a göre Kadın, Kur'an'a göre çalışmak, Kur'an'a göre temizlik, Kur'an'a göre çevre, Kur'an'a göre hükümet” gibi her iş ve olayın başına Kur'an yazma alışkanlığına son verilmelidir. Kur'an ve hadisleri inceleyen herkes İslam dininin bilime ne kadar önem verdiğini kolayca kavraması gerekir. Nitekim bir Alman Yahudi olan Oryantalist Franz Rostenthal bile (1914-2003) bu gerçeği kavramış olmalı ki İslam ve ilim ilişkisini daha sade bir biçimde açıklamıştır. O İslam –bilim ilişkisini şöyle dile getirmiştir: “Eğer İslam bilimi, bilim olarak teşvik etmeyip de, bilimin insan hayatına menfaati bakımından veya başka bakımlardan teşvik etmiş olsaydı bu bilimler, İslam dünyasında bu kadar gelişme göstermezdi. Diğer bir ifade ile İslam bilimi, sadece bilim olarak tanımıştır.”⁴⁴⁶

Bu özet açıklamadan sonra şunu da ilave etmek gerekir. Kur'an Allah'ın kelamı olduğu için kuşatıcı bir özelliği vardır. Evrenin yaratılışına, oluşumuna gök ve yer cisimlerinin birbirleriyle olan ilişkilerine işaret etmesi doğal olarak karşılanmalıdır. Bu nedenle bazı ayetler de ilim ve bilime ulaşmanın en güzel aracı olan akıl, kalp, gören göz, duyan kulak gibi iç ve dış duyu organlarına vurgu yapmaktadır.

أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

“Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.”⁴⁴⁷

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِي إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

“O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır.”⁴⁴⁸

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٠)

⁴⁴⁵ Fuat Sezgin, Sefer Turan, a.g.e. s. 73, 74.

⁴⁴⁶ Fuat Sezgin, Sefer Turan, a.g.e. s.74.

⁴⁴⁷ Hac, 22 /46.

⁴⁴⁸ Nahl, 16/12.

“De ki: “Yeryüzünde dolaşın da Allah’ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır. (Kıyametten sonra her şeyi tekrar yaratacaktır) Şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”⁴⁴⁹

Bu ve benzeri ayetlerden anlaşıldığı üzere Kur’an, birçok İslam âliminin çalışması ve araştırması için bir ilham kaynağı olmuştur. İslam tarihinde birçok tefsir ve kelam âlimi de bu tür ayetlerin işaretleriyle evrenin yaratılışı arasındaki ilişkilere dikkat çekmiştir. Bu bağlamda “Yeni Devir İlm-i Kelam” âlimlerinden Abdullatif Harputî de “*Tenkîhu’l Kelam fî Akaid-i Ehli’l İslâm*” isimli kitabının sonunda “*İfade-i Mahsuse*” başlığı altında evrenin yaratılışı ile ilgili ayetlerin tabiat olaylarının oluşumuna ilişkin yorumlarına yer verilmiştir.⁴⁵⁰ Merhum Bekir Topaloğlu bu metni, “*Astronomi ve Din*, Prof. Dr. S. Mehmet Aydın ise, “*İslam ve Bilim*” başlığı altında sadeleştirerek yorumlamışlardır.⁴⁵¹ Aynı konu ile ilgili olmak üzere 14-15 Mayıs 2015 yılında Fırat Üniversitesi tarafından düzenlenen “Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu” unda sunulmak üzere; “*Abdullatif Harputî ve Toplumu Din – Bilim Işığında Aydınlatma Metodu*” konulu bir tebliğ hazırlamıştım. 2016 yılında bildiriler kitabında yayınlanan bu makalenin konumuzla ilgisi nedeniyle bir özet kısmının aşağıya alınması uygun görülmüştür.⁴⁵²

“Fahreddin Razi (v.749/1210), Kadı Beyzavî (v.685/1286), yağmurun yağmasına dair, suyun semadan indiğini ifade eden aşağıdaki ayetlerin tefsirinde gökyüzünü (semayı) hem bulut (sehab) hem “yukarı taraf, üst taraf” diye tefsir etmişlerdir. Şöyle ki:

“...Gökten su indirdi...”,⁴⁵³ “...Allah’ın gökten indirdiği suda...”⁴⁵⁴, “(O öyle lütufkar) Allah’tır ki, gökleri ve yeri yarattı, gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkardı...”⁴⁵⁵ “Gökten suyu indiren O’dur. Ondan hem size içecek vardır.”⁴⁵⁶ (O öyle lütufkâr) Allah’tır ki, gökleri ve yeri yarattı, gökten suyu indirdi...”⁴⁵⁷ Bu ayetlerin tefsiriyle ilgili adı geçen iki İslam âliminin şu yorumu dikkat çekmektedir: Semadan su inmesi mevzuunda iki görüş vardır: Birincisine göre su, buluttan iner. Bu takdirde sehâb (bulut)’a semâ denmesinin sebebi, semânın

⁴⁴⁹ Ankebut, 29/20.

⁴⁵⁰ Abdullatif Harputî, *Tenkîhu’l Kelam Fi Akaidi’l Ehli’l İslam*, Necmi İstikbal Matbaası, İstanbul, 1330, s.385.

⁴⁵¹ Abdullatif Harputî, *Tenkîh’l Kelam Fi Akaidi’l Ehli’l İslam*, Çeviren Fikret Karaman, İbrahim Özdemir, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Elazığ şubesi, Elazığ, 2000, s. 311.

⁴⁵² Enver Çakar vd. “*Abdullatif Harputî ve Toplumu Din – Bilim Işığında Aydınlatma Metodu*” Tebliğ, *Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Fırat Üniversitesi Harput uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Elazığ, 2016, s.397.

⁴⁵³ Bakara, 2/22.

⁴⁵⁴ Bakara, 2/164.

⁴⁵⁵ İbrahim, 14/32.

⁴⁵⁶ Nahl, 16/10.

⁴⁵⁷ İbrahim, 14/32.

yükseklik manasına gelen “Sümûvv”den türemiş olmasıdır. İkinci görüş ise suyun doğrudan doğruya gökten geldiğini kabul etmektedir. Fakat bu görüş isabetsiz değildir. Çünkü insan bazen dağın tepesinde bulunur da aşağıdaki bulutu görür. Nihâyet dağdan aşağıya inince bulutların yağmur yağdığını müşahade eder. Gözle müşahade olunan böyle bir hadisede münakaşa etmek duyuları inkâr etmek kadar bâtil bir harekettir.”⁴⁵⁸

Yine aynı âlimlerin Yasin suresindeki şu ayetlerle ilgili açıklamalarını görelim: “*Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzerler.*”⁴⁵⁹ Adı geçen âlimlerimiz bu ayeti kerimenin tefsirinde; “her bir yıldız için bir feleğin yani yörüngenin bulunacağına delâlet etmektedir. Sen ne dersin ?” tarzında sorulan soruya şöyle cevap vermişlerdir: “Deriz ki yedi gezegenin her birinin birer yörüngesi vardır. Diğer yıldızlara gelince, onların tek bir feleği bulunduğu söylenmiştir.” Bu hususta, Beyzavî’inin Saffat suresinde geçen “*Biz yakın göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik.*”⁴⁶⁰ Mealindeki ayetin açıklamasında; “sabit yıldızların sekizinci kürede (felekte), aydan başka gezegenlerin de sekizinci küre ile bize en yakın sema arasında yer alan altı kürede bulunuşu, şayet doğru ise, ayetin ifadesine bir halel getirmez. Çünkü yer küresinin sakinleri bütün yıldızları çeşitli şekillere bürünerek masmavi göğün yüzeyinde bulunan ve nur saçan parlak cevherler gibi görür” demiştir.

Beyzavî Kaf suresinin, “*Üstlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız! Onda hiçbir çatlak da yok*”⁴⁶¹ mealindeki ayetin tefsirinde; “*Göğün pürüzsüz, birbirine bitişik tabakalar halinde yaratılmış olması sebebiyle hiç bir gediğinin bulunmadığı*” sözüyle göğün pürüzsüz, birbirine bitişik tabakalar halinde yaratılmış olması sebebiyle hiç bir gediği bulunmadığını kaydeder. Beyzavî bu açıklamasıyla astronomi âlimleri tarafından kabul edilen «göklerin kürevi, iç içe ve bitişik halde bulunduğu» tarzındaki görüşü benimsediğine işaret etmektedir. İmam Râzi de Nuh suresinin; “*Görmediniz mi, Allah yedi göğü birbiriyle ahenktar olarak nasıl yaratmış!*”⁴⁶² Mealindeki ayetin tefsirinde, göklerin (semahatın) birbiri üstüne kapalı olmasını uygun görmekle aralarında boşluk ve melek bulunamayacağından göklerde meleklerin de mevcut olmayacağı sonucu ortaya çıkar. Râzi bu mahzuru, meleklerin latif ruhlar olduklarını belirtmek suretiyle gidermeye çalışmıştır.

Bu ve diğer Muhakkik âlimlerimizin; gökler, yer, ay ve yıldızlar ile bunlara ait hallerin zikredildiği Kur’an ayetlerini Aristo felsefesi ve Batlamyus astronomisi ile

⁴⁵⁸ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el- Keşşaf*, Matbaatü'l İstikame, Kahire, 1953, s. c.I.69, Bkz Fahreddin Razi, *Tefsiru'l Kebir Mefatihu'l Gayb*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1987, c. 14/13. s. 211.

⁴⁵⁹ Yâsîn, 36/40.

⁴⁶⁰ Saffat, 37/6.

⁴⁶¹ Kaf, 50/6.

⁴⁶² Nuh, 71/15.

tefsir ve izah edişleri imanla alakalı bir hadise sayılmamalıdır. Hatta daha önemlisi bu nevi' tabiat varlıklarının ilahi kitap olan Kur'an-ı Kerim'de zikredilişi, bunların İslamiyet'te inanılması zaruri hakikatlerden oldukları manasına alınmamalıdır. Bu cisimler, sadece, laboratuvar ve rasathane incelemeleriyle felsefe ve astronomi ilminde bilinebilecek tabiat gerçeklerinden ibarettir. Ne var ki dinde iman edilmesi zaruri olan Yüce Yaratıcının varlığına ve kemal-i kudretine delil teşkil ederler. Bu sebeple de bunların mahiyet ve hallerinin anlaşılması muhatapların bilgi ve kavrayışına, yani kültür seviyesine bağlı kalmıştır. O halde yukarıda zikri geçen âlimlerin konu ile ilgili olarak yaptıkları yorum ve izahlar, Aristo felsefesi ile Batlamyus astronomisinin doğru kabul edilip hükümler olduğu müddetçe makbul sayılabilir. Evvelce de belirttiğimiz gibi felsefe ve astronomi ilimleri, insan kudretinin çerçevesi dâhilinde tabiat varlıklarını incelemek ve gözetlemekten ortaya çıkan hisse müstenit delillerle kâinatın gerçeklerini anlamaya vesile olan akli ilimlerdir. Hakikatlere ulaşmak arzusuyla her asırda inceleme ve gözetleme yapıldığı da şüphesizdir. Bu nevi' çalışmalarda daima sonrakilerin elde ettiği ilmi mahsullerin öncekilerin mahsulüne eklendiğine, günden güne araştırma ve gözetleme (rasat) âletleri de inkişaf ettiğine göre söz konusu ettiğimiz astronomi ilminin de delil ve mesnetleri zamanla değişiklik arz etmiş, buna bağlı olarak mesele ve hükümleri de zaruri olarak yenilenerek inkişaf etmiştir.⁴⁶³

Son asırlarda söz konusu ilmin mesele ve hükümleri büsbütün değişerek alabildiğine gelişmiş, “eski” ve “yeni” olmak üzere ikiye ayrılmış, bu arada Aristo felsefesiyle Batlamyus teorisinin sakat tarafları ortaya çıkmış ve neticede yeni felsefe ve astronomi ile kendini kabul ettirip yayılma imkânını bulmuştur. Bu sebeple eski âlimlerimizin kadim felsefe ve astronomi ilmi esaslarına bağlı olarak yaptıkları yorum ve izahların terkedilmesi, buna mukabil yeni felsefi görüşler ile modern astronominin esas ve hükümlerinin ışığı altında Kur'an ayetlerinin tevcih ve tefsir edilmesi gereği şu son zamanlarda ortaya çıkmıştır.

İşte kendini kuvvetle hissettiren bu ihtiyaç karşısında, son devir İslam bilginlerinden olan ve hem eski hem yeni hikmet ve astronomiye derin vukufiyeti bulunan «*Ma'rifetnâme*» sahibi Erzurum'lu İbrahim Hakki (v. 1186/1772), «*Esrar-ı Meleküt*» sahibi Molla Kudsi-i Hindi ve «*Efkar-ı Ceberut*» müellifi Halil Rahmi gibi zevat, muhakkik ve mütehasıs âlimlerin sağlam metodunu takip etmişlerdir. Bu itibarla eski âlimlerimiz kadim Aristo felsefesinin ve Batlamyus hey'etinin dinlere aykırı düşen mesele ve hükümlerinden hayali olanlarını delile müsteniden reddetmişlerdir. Duyulara dayalı meselelerini de kabul ederek dinî hükümlerle telif etmeye çalışmışlardır. Tıpkı bunun gibi yeni devir âlimleri de, yeni hikmet ve hey'et meselelerinden madde ve unsurların kadim olması, unsurların tabii kuvvetleriyle kendi kendine birleşmesi ve bu suretle kâinattaki bütün varlıkların kendi kendine

⁴⁶³ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1957, s.39, vd.

vücûd bulması gibi hayali olanlarını delil göstermek suretiyle reddetmişlerdir. Buna mukabil astronomiye dair, duyulara dayalı görüş ve izahları kabul ederek dini hükümlerle telife çalışmışlardır.

Dinin zaruri esaslarından olmamakla beraber, dinde itikadı vacip olan Yüce Allah'ın varlığı, kemal-i kudret ve yüceliği için delil teşkil eden yer, gök ve yıldızlar ile bunlara dair çeşitli haller, bilindiği üzere, Kur'an-ı Kerim'de zikredilmektedir. İlâhi Kelâmın nüzulü sırasında muhatapların çoğu ince tefekkür ve istidlal erbabı olmadığı ve tabiat varlıklarını zahirdeki görünüşlerinin ötesinde idrak edecek bir seviyede bulunmadıkları için bu tabiat varlıkları Kur'an'da dış görünüşleri bakımından zikredilmiştir. Hakikat ve mahiyetleri itibarıyla anlaşılmalrı ise her asırdaki muhatapların bilgi ve anlayışlarına bırakılmıştır. Eski muhakkik âlimlerimiz yer, gök ve yıldızları, zamanlarında yaygın bulunan eski hikmet ve heyetin duyular adayalı akli delilleriyle tasvir olunduğu şekilde anlamışlardır. Onlar, tabiatın bu büyük cisimlerine dair akli yollarla bildikleri şeylerin, Kur'an'da zikrolunan nakli tasvirlerle, zahirde muhalif düştüğünü görünce, duyulara müstenit akli delili, nakli delile tercih etmişler, bunun yanında nakli tasvirlerin dış görünüşe ait olduğunu beyan ederek akıl ile nakil arasındaki aykırılığı gidermeye çalışmışlardır.⁴⁶⁴

İslâm bilginleri, göklerle yerin her birinin küre şeklinde birer cisim olduğunu, birbiri üstünde sıralanan göklerin, yeryüzünü kuşattığını, güneş, ay ve yıldızlarıyla bütün gök cisimlerinin hareket ettiğini kabul etmişlerdir. Ayrıca kar, yağmur ve benzeri hadiselerin, yeryüzünde meydana gelen buharlaşmanın atmosfere yükselmesi ve soğuk tabakalarda yoğunlaşarak buluta dönüştükten sonra tekrar yere inmesi gibi müşahade olunan bir mekanizma ile meydana geldiğini benimsemişlerdir. Bu âlimler, gökler, yer, güneş, ay, yıldızlar ve yağmur gibi cisim ve hadiselerin zikrolunduğu Kur'an ayetlerini yukarıda izah edildiği şekilde te'vil ve tefsir etmişlerdir. Duyuların gözlemleri ile sabit olan ilim ve hikmet konularıyla Allah Kelâmı Kur'an arasında zahirde var gibi görünen çelişkinin gerçekte mevcut olmadığını ilan ve ispat etmişlerdir.⁴⁶⁵

Bilimlerin Keşfi:

a) Matematik Bilimleri: Kiblenin tayini, namaz vakitlerinin tespiti ve mirasın paylaşılması gibi dini konular Müslümanları ilgilendirdiği için çok erken tarihten itibaren matematik bilimiyle tanışmışlardır. Bu nedenle Müslümanların en erken meşgul oldukları temel bilimlerden biri matematik olmuştur. Müslüman âlimler

⁴⁶⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam Umran* Yayınları, (Hazırlayan: Sabri Hizmetli) Ankara, 198, s.214.

⁴⁶⁵ Fikret Karaman, “*Abdullatif Harputî ve Toplumu Din – Bilim Işığında Aydınlatma Metodu*” Tebliğ, *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Fırat Üniversitesi, Yayınları, 2016.

Abbassiler döneminden itibaren hipotezler, teoremler ve sistemler geliştirilmiştir.⁴⁶⁶ Ebu'l Vefa el- Buzcanî (ö.388/998) Matematik ve astronomi bilimleriyle tanınmıştır. Özellikle matematik alanında trigonometri ve geometride önemli buluşlara imza atmıştır. Matematik bilgilerini kullanarak daha doğru hesaplamalar yapmış ve daha güvenilir astronomik tabloların ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁴⁶⁷ Timurlular devrinde Semerkant'ta yetişmiş, daha sonra Osmanlı ülkesinde büyük bir şöhret kazanmış olan Türk astronom ve matematikçilerinden birisi de Ali Kuşçu (ö.879/1474)'dur.⁴⁶⁸ Fuat Sezgin matematik Coğrafya üzerinden de ilginç örnekler vermektedir. Buna göre matematiksel coğrafyanın amacı, yeryüzünü enlem ve boylam dereceleriyle harita olarak kâğıda nakletmektir. Bu çok zor bir olaydır. Bir çeşit dünyayı ölçmek, enlem ve boylam derecelerini bulmaktır. Halen dünya üzerindeki matematiksel coğrafya biliminin %80'i Müslümanlar tarafından geliştirilmiştir.⁴⁶⁹

b) Tıp Bilimleri: İslam'da rağbet gören ve hızla gelişen bilimlerden biri de tıp bilimlerdir. İslam Bilginlerinin önemli bir kısmı aynı zamanda büyük tabiptirler. Bu bilimin önemi bizzat Hz. Peygamber (sav)'ın teşvik ve tavsiyeleriyle ortaya çıkmıştır. Bu maksatla İmam Buhari Sahihinde "Tıbb-ı Nebevi" diye bir bölüm açılmıştır. İslam tarihinin ilk döneminde tıp alanında tanınan âlimlerden biri de tıp tahsilini Şiraz'da yapan Ebu Bekir er-Râzî (ö.313/925)'dir. Daha sonra hekimlik yapan Razi kendisinin yönettiği bir de hastane kurmuştur. Râzî' alana yönelik çalışmalarını pratik hale getirerek iki yüz civarında eser hazırlamıştır.⁴⁷⁰ Razi ayrıca Bağdat'ta inşa edilecek bir hastanenin yerini tespit etmek için her semte etler astırmış ve en az çürümeye elverişli yere hastaneyi yapmıştır. Bu hastalıklarla taaffünün birbirine yakınlığını ifade eden bir görüşün uygulanarak tescil edilmesidir. Razi çiçek ve kızamık hastalıklarını da ilk defa keşfetti.⁴⁷¹ Diğer bir tıp bilim adamı ise, İsmail b. Hasan el-Cürcânî (ö. 531/1137) dir. Ömrünün büyük bir kısmını Harizm'de geçiren bu bilim adamı farsça "Zahire-i Harizmşâhi" adlı bir tıp kitabı hazırlamış ve Kutbuddin Muhammed'e takdim etmiştir. Bu eser Arapça ve Türkçeye de tercüme edilmiştir.⁴⁷² Yeri gelmişken tabiplerin önderi ve prensi olarak kabul edilen İbn Sina'dan söz etmemek haksızlık olur. İbn-i sina kendi döneminde İslam tıbbını zirveye ulaştıran kişidir. Bir tıp Ansiklopedisi olan "Al- Kanun fi't-Tıbb" adlı

⁴⁶⁶ Fuat Sezgin, *İslâm Uygarlığında Mimari-Geometri Fizik-Optik Minareller, Savaş Tekniği-Antik Objeler*, Çeviren Abdurrahman Aliy, Boyut Yayıncılık, İstanbul, ty, s. 27 vd.

⁴⁶⁷ Alparslan Açıkgöç, a.g.e. s 67.

⁴⁶⁸ Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu" Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul*, 1989/2. 408

⁴⁶⁹ Fuat Sezgin, a, g. e. s.136.

⁴⁷⁰ Alparslan Açıkgöç, a.g. e. S. 87.

⁴⁷¹ Ahmet Gürkan, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Akçağ Yayınları, İstanbul, 1965, 335.

⁴⁷² Alparslan Açıkgöç, a. g. e, s. 76.

eseri onu doğuda ve Batıda tarih boyunca anılmasını sağlamıştır. Keza Endülüs'te yetişen İbn-i Zuhr (1094-1163) de oldukça alanında ünlü bir hekimdir.⁴⁷³

c) Astronomi Bilimleri: Müslümanlar Astronomi Bilimine de ayrı bir bilim statüsü vermişlerdir. Dolayısıyla Astronomi bilimi de erken tarihlerde Müslümanların gündemine girmiştir. Astronomi bilimine; karada ve denizde yön tayini, kible, namaz, ramazan ve bayram vakitlerinin belirlenmesi ziraat faaliyetlerinin planlanması gibi alanlarda ihtiyaç duyulmuştur. Astronomi bilimlerinin diğer adı “İlmü'l – Hey'et” veya “İlmü'l Eflak” ve “İlm-i Nücum” gibi isimler verilmiştir. Abbasiler Devletinin resmi Astronomi bilgini Muhammed el Farazi(ö 777) 'dir. Dönemin diğer bir Astronomi Bilgini ise, Ya'kub İbn Tarık (ö. 778) dir. Semerkant Rasathane kurucusu Uluğ Bey ve Gıyasettin el- Kaşani ile Cabir b Eflah (ö. 545/1150) bu bilim insanının da çağımıza kadar ulaşan “Kitabü'l hey'e” isimli bir astronomi kitabı vardır. Cabir eserinde İslam dünyasında Batlamyus olarak bilinen Ptolemy'nin astronomi kitabını eleştirmiş ve doğru bilgilerle gök cisimlerini ve hareketlerini anlatmıştır. Kitap Batı dünyasını etkilemiştir.⁴⁷⁴ Uluğ Bey (1395-1449) Semerkant rasathanesin kurmuştur. Yaptığı aletlerle Rasathanede kutuplara olan mesafeyi ölçmüştür. Bu rasathane 1908 yılında bir Rus uzman tarafından yapılan hafriyat sonucunda, rasathane kısmen ortaya çıkmıştır. Rasathanenin inşasında kullanılan malzeme, dikilen mermer sütunlar, süslü merdivenler ve minyatürler mimarlık bakımından da ayrı bir harikadır.⁴⁷⁵

d) Fizik Bilimleri: İslam bilim tarihinde fizik bilimleri, eski milletlerin tarihinde olduğu gibi “*Tabiat bilimi*” adı altında gelişmiştir. Tabiat bilimlerinde iz bırakan bilim adamlarından biri de İbnu'l Heysem (ö.432/1040)'dir. Heysem optik bilimini kurmuş, görme ve ışıkla ilgili bilimsel çalışmalarını yapmıştır. Mekanik ve dinamik konusunda ise, el- Cezirî'nin “*Kitab fî Ma'rîfetil-Hiyal il- Hendesiyye* “ isimli eseri gelir.

e) Felsefe ve Bilimleri: İbn-i Sina (980- 1037) Felsefe ve tıpta zirveye ulaşan bir bilim insanıdır. Aristo kanın kalpten çıktığını gördü fakat kanın tekrar kalbe döndüğünü görmedi. İbni Sina kanın küçük ve büyük deveranları açıktan sezip meydana çıkardı. Kanın gıdayı taşıyan bir mayı olduğunu keşfetti. İçme suyunun özelliklerini o keşfetti. İyi su yoksa kaynatma ile tasfiye usulünü geliştirdi. İlk defa hastayı ameliyat esnasında ağrıyı hafifletme üzere afyon, sarı sabun, sarı sabur ve şuur u mefluç bırakmak için münavvim (uyutucu) bir ilaç keşfetmiştir.⁴⁷⁶ İbn-i Rüşd (1126-1198), ailesi Endülüs'ün büyük ailelerinden birine mensuptur. Babası ve dedesi Kurtuba Kadılığı yapmışlardır. İbn-i Rüşd büyük bir hukukçu olarak tanındı. Bir gün İbn Rüşd Saraya davet edilir ve kendisinden Aristo ve tercümelerinin

⁴⁷³ Mehmet Bayrakdar, a. g. e, s 172.

⁴⁷⁴ Alparslan Açıkgenç, a. g. e. s. 35.

⁴⁷⁵ Ahmet Gürkan, a. g. e. s. 338.

⁴⁷⁶ Ahmet Gürkan, a. g. e, s. 335.

anlaşılır hale getirilerek açıklamasını istemiştir. İbn Rüşd verilen görevi yerine getirir ve Aristo'nun eserlerini kısa sürede halkın anlayacağı bir şekle getirir. İbn Rüşd hayatında karşılaştığı Muhiddin İbnu'l Arabi ile de ilgilenmiş ve onun yetişmesine katkısı olmuştur. İbn Rüşd'ün eserleri Batı'nın kütüphanelerinde muhafaza edilmekte ve bir kısmı da ders olarak okutulmuştur.⁴⁷⁷

Sonuç

Araştırma esnasında da yer yer işaret edildiği üzere İslam ile bilim arasındaki ilişkinin, Kur'an-ı Kerim ve diğer İslami kaynaklarda "*ilim*" kavramıyla ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Kur'an' da doğrudan bilim kavramı geçmemektedir. Ancak Kur'an ilk nazil olan ayetlerden itibaren "*ilim*" kavramının, İslam medeniyetinin kurulmasında bir bilgi öğretisinin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü Kur'an-ı Kerim dini anlama, araştırma yorumlama, geçmiş, hazır ve gelecekle ilgili olayları muhakeme etme, hayata uygulama (icihad) hak ve yetkisini insanlara vermiştir. Bu vesile ile İslam tarihi ile birlikte toplumda büyük bir bilgi faaliyeti ve hareketliği başlamıştır. Böylece sonraki dönemlerde bilgi peşinde koşanlar, çeşitli yöntemler geliştirerek belli dallara ayırmış ve her dalın usul ve konusunu tanımlamıştır.

Bir medeniyette bilim geleneği, hangi dünya görüşü üzerine kurulmuşsa onun özelliklerini taşır ve bunları tüm bilimsel ve bilgisel faaliyetlere doğal olarak yansıtmaktadır. Konuya bu açıdan yaklaştığımızda İslam bilim geleneğinin, İslam dünya görüşünün bilgi biçimi vasıtasıyla dışa yansıdığını görüyoruz. Şunu da hatırlatmamız gerekir ki İslam bilim geleneği kendisinden önceki Yunan bilim geleneğinden de istifade etmiştir. Ancak bu bilim ve medeniyete tabi olmak yerine ondan aldığı unsurları zamanla kendi bünyesine eritmiş ve tekrar insanlığın hizmetine sunmuştur. Nitekim Birunî de bu geleneği daha açık bir şekilde uygulamaya çalışmış ve görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Ben herkesin kendi çalışmasında yapması gerekeni yaptım. Öncülerin başarılarını minnettarlıkla karşılamak, onların yanlışlarını ürkmeden doğrulamak, kendisine gerçek olarak görüneni gelecek kuşağa ve sonrakilere emanet etmek" en doğru olanıdır. Genel olarak Müslümanlar bulundukları coğrafyalarda bu metodu uygulamışlardır.

Müslümanlar kendi tarihlerinin ilk asrından itibaren 16. Yüzyılın sonuna kadar bilim, keşif ve icatlarda öncü rolünde olmuşlardır. Fuat Sezgin'in de dediği gibi eğer geçmiş tam olarak tahlil edebilirsek bu konudaki özgüvenimiz daha da artacaktır. Çünkü Müslümanlar bir taraftan uzak doğu Maverünehir'de Taşkent, Semerkant ve Buhara'yı bilim merkezi haline getirmişler, diğer taraftan da büyük Endülüs medeniyetinin temelini oluşturmuşlardır. Böylece dünyanın geniş bir yelpazesinde

⁴⁷⁷ Ahmet Gürkan a. g. e, s. 338.

İslam medeniyetinin göz kamaştıran birikimini ve dünya bilimine katkılarını ortaya koymuşlardır.

İslam medeniyeti ve biliminin en büyük özelliklerinden biri de insanın hayatını merkeze alarak inşa edilmiş olmasıdır. Bunun açılımını yapmak gerekirse İslam biliminin iyilik, adalet ahlak gibi değerlerle bezenmiş ve gelişmiş olmasıdır. Bu değerleri, sanat eserleri, tıp, ziraat, astronomi, matematik, fizik ve felsefe gibi birçok alanda görmek mümkündür. Batı Avrupa 16. Asra kadar Kilise dışında bir performans gösterememiştir. Hristiyanlık değerleri akıl ve bilimin dışında kapalı bir devreye mahkûm olmuştur. Kilise otoritesi tam bir ruhbanlık politikasını uygulamıştır. Ancak 17. Asırdan sonra Batı tedricen de olsa yeni bir döneme girmiştir. Haçlı, seferleri, Rönesans ve demokrasi ile gündeme gelen hareketler Batı medeniyetinde kabul görmüştür. Fuat Sezgin'in ifadesiyle Batı'nın ileri sürdüğü bilim ve teknolojiyi başlangıçta Müslümanlardan öğrenmiş olsalar bile sonuçta İslam dünyasının durağan bir döneme girmesinden yararlanarak kendi patenti olarak takdim etmişlerdir. Fakat bu durum Müslümanlar için çıkmaz veya başarısızlık olarak değerlendirilmemelidir. İslam âleminin bugün dünya üzerindeki konjonktürü sahip olduğu stratejik ve ekonomik imkânlar birlikte değerlendirildiğinde bu nöbet değişikliğinin olmaması için bir sebep yoktur.

Kaynaklar

Açıkgenç Alparslan, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006.

Adalı Oya vd. *Büyük Larosse Sözlük ve Ansiklopedi*, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Ahmed Rıza Bey, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.

Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, Basılmamış Özel notlar, Madde no:3639.

Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.

Aydın Cengiz, "Ali Kuşçu" Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

Bayrakdar Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1985.

Bigeç Hakkı, vd. *Büyük Kültür Ansiklopedisi*, Başkent Yayınları, Ankara, 1984.

Çakar Enver vd. “*Abdullatif Harputî ve Toplumu Din – Bilim Işığında Aydınlatma Metodu*” *Tebliğ*, Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu, Fırat Üniversitesi, Yayınları, 2016.

Fahreddin Razi, *Tefsiru’l Kebir Mefatihu’l Gayb*, Darü’l Kütübü’l İlmiyye, Beyrut, 1987.

Harput uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Elazığ, 2016.

Doğan Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Yeni Şafak Tesisleri, İstanbul, 1992.

Bulut Ahmet, (hazırlayan), *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı, -II*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2007.

Gürkan Ahmet, *İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Akçağ Yayınları, İstanbul, 1965.

Harputî Abdullatif,, *Tenkihu’l Kelam Fi Akaidi’l Ehli’l İslam*, Necmi İstikbal Matbaası, İstanbul, 1330,

Harputî Abdullatifi, *Tenkihu’l Kelam Fi Akaidi’l Ehli’l İslam*, Çeviren Fikret Karaman, İbrahim Özdemir, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Elazığ şubesi, Elazığ, 2000.

Harputî Abdullatif, *Tenkihu’l Kelam Fi Akaidi’l Ehli’l İslam*, Çeviren Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.

Han Vahiduddin, *İlmin Işığında İslam*, Çeviren, Akif Nuri, Çığır Yayınları, İstanbul 1977.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i kelam*, Umran Yayınları, (Hazırlayan: Sabri Hizmetli) Ankara, 1984.

Karakaş Mahmut, *Müsbet İlimde Müslüman âlimler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Karaman Hayrettin, vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.

Mahmud b. Ömer ez-Zamahşerî, *el- Keşşaf*, Matbaatü’l İstikame, Kahire, 1953.

M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi, Hint-Pakistan Yarımadasında Rönesans*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

Poltar Gönül, *İslam ve Modernite*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2007.

Sezgin Fuat, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, Hazırlayan Sefer Turan, Pınar Yayınları, İstanbul, 2019.

Sezgin Fuat, *İslâm Uygarlığında Mimari-Geometri Fizik-Optik Minareller, Savaş Tekniği-Antik Objeler*, Çeviren Abdurrahman Aliy, Boyut Yayıncılık, İstanbul, ty,

Sezgin Fuat, *İslam'da Bilim Ve Teknik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve sosyal İşler Daire Başkanlığı, İstanbul, 2008.

Süleyman Seydi, “*İkinci Dünya Savaşı*” Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2016.

Ülken Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, 1957.

Klasik Dönem Kelâmında Din-Felsefe-Bilim İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme*

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN**

Klasik dönem kelâmının dikkat çekici özelliklerinden biri kelâmcıların cevher, araz, boşluk, hareket ve nedensellik gibi konularla yoğun bir şekilde meşgul olmalarıdır. Onların çalışmalarına yakından bakıldığında, maddenin yapısı, cisimlerin özellikleri ve evrenin işleyişine dair konularda özgün kavramlar ve kuramlar geliştirdikleri görülmektedir. Klasik dönemde “dakîku’l-kelâm” ve “latîfu’l-kelâm” gibi başlıklar altında ele alınan ve günümüzde daha çok bilim ve felsefenin ilgi alanına giren konularla kelâmcıların meşgul olmaları çeşitli tartışmalara neden olmaktadır. Bu bağlamda kelâmcıların fizikçi ya da doğa filozofu oldukları, teorik felsefe yaptıkları, hakikat arayışına giriştikleri, bu ilmin metafiziğe karşılık geldiği gibi iddialar söz konusudur. Bu iddialar klasik dönem kelâmcılarının bilimsel ve felsefi konulara olan ilgisine dikkat çekme yönünden önemli olmakla birlikte, kelâm ilminin gerçekte ne tür bir disiplin olduğuna yönelik bir takım yanlış anlaşılmaları da beraberinde getirmektedir. Zira kelâm ilminin vahye dayalı boyutlarının da olduğu ve kelâmcıların İslam dininin itikadî esasları tespit, temellendirme ve savunma gibi roller üstlendikleri de bir gerçektir.

Bu tebliğde, klasik dönem kelâmcılarının itikadî meselelerle bilimsel ve felsefi konuları ne şekilde ilişkilendirdikleri Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) görüşleri dikkate alınarak tartışılması amaçlamaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak, III/IX. ve IV/X. Yüzyıllara tekabül eden dönemde kelâm ilminin konularının vahye dayalı “celîl konular” ile akla dayalı “dakîk/latîf konular” olmak üzere ikiye ayrıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Ardından kelâmcıların “dakîk” ve “latîf” konular başlığı altında ne türden bilimsel ve felsefi konularla meşgul oldukları işlenecektir. Ayrıca III/IX. Yüzyıldaki bazı Mu’tazile kelâmcılarının felsefi ve bilimsel konulara dini savunmanın ötesinde birer hakikat arayıcıları da olarak ilgi duydukları gösterilmeye çalışılacaktır. Son olarak İmam Mâtürîdî’nin kelâmcıların bilim ve felsefenin ilgi alanına giren konularla bu derece meşgul olmalarıyla ilgili görüşleri değerlendirilecektir.

* Bu tebliğ, “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku’l-Kelâmın Yeri ve Rolü” (*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 33, s. 39-72) adlı makale ile “İmam Mâtürîdî ve Atomculuk” (*İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, İstanbul: İFAV 2018, s. 83-122) adlı kitap bölümlerinden istifade edilerek yazılmıştır.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

1. Kelâmın Celîl ve Dakîk/Latîf Konuları

İslâm dininin inanç esaslarını tespit, temellendirme ve savunma görevini üstlenen kelâm ilmi vahye dayalı bir eksene sahip olmakla birlikte, kelâmcılar erken dönemlerden itibaren felsefe ve bilimin ilgi alanına giren konularla da yoğun bir şekilde meşgul oldular. III./IX. Mu'tezile kelâmcısı Ebû Osmân el-Câhız (ö. 255/869), *Kitâbü'l-Hayevân*'ında "Kelâmcıların Vasıfları" başlığı altında şunları söylemektedir:

"Mütেকellim, din (kelâmü'd-dîn) konusundaki uzmanlığını felsefe (kelâmü'l-felsefe) alanındaki uzmanlığı seviyesine getirmediğçe kelâmın bütün sahalarını kapsayamaz ve bu disiplinde uzmanlaşmak ya da reis mertebesine gelebilmek için gerekli niteliklere de sahip olamaz. Bizim nezdimizde âlim, her ikisini de kendisinde birleştirebilen kişidir."⁴⁷⁸

Kelâmın erken sayılabilecek bir döneminde Câhız'ın kelâmın konularını kelâmü'd-dîn ve kelâmü'l-felsefe olarak ikiye ayırması, bu bağlamda kelâmcı olmanın şartını her ikisinde de uzman olmaya bağlaması dikkate değerdir. Yazının devamında Câhız'ın "kelâmü'd-dîn"den kastının tevhîd akidesi kelâmü'l-felsefeden kastının ise tabiat felsefesiyle ilgili konular olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷⁹

Kelâm ilminin konularını dinle ilişkili konular ve felsefe/bilimle ilişkili konular olmak üzere ikiye ayırmak sadece Câhız'a has bir tutum değildir. Bu ayrım o dönemde "celîl", "dakîk" ve "latîf" kavramları ekseninde farklı kelâmcılar tarafından da yapılmıştır. Bağdat Mu'tezile ekolü şeyhlerinden Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *Kitâbü'l-İntisâr*'ı bunlardan biridir. Burada Hayyât'ın, İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) Mu'tezile mezhebine karşı getirdiği eleştirilere verdiği cevaplar, bize kelâm ilminde din bilim ilişkisi konusunun "celîl" ve "dakîk/latîf" kavramları ekseninde ele alınabileceğini gösterir. Bu eleştirilerinden birinde İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'yi sürekli birbirleriyle tartışmak ve birbirlerini nakzeden görüşler savunmakla suçlamaktadır. Hayyât ise onun bu eleştirisine, Mu'tezile'nin aralarında anlaşmazlığa düştükleri konuların fer'i/talî meseleler olduğu, tevhîd, adalet, risâlet ve vahiy gibi konularda ise onların büyük bir ittifak içinde olduklarını söyleyerek cevap vermektedir.⁴⁸⁰ Hayyât'a göre Mu'tezile âlimlerinin kendi aralarında anlaşmazlığa düşüp tartıştıkları bu fer'i meseleler, eşyanın fenâ ve bekâsı, hareket eden ve duran bir cismi açıklamak için geliştirilen ma'nâ teorisi, sonlu ve sonsuz, parça ve bütün, malum ve meçhul, zulme güç

⁴⁷⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, haz. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1388/1969), II, 134.

⁴⁷⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 135; Câhız hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), VII, 24.

⁴⁸⁰ Ebû'l-Hüseyn Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, haz. Albert Nasri Nader (Beyrut 1957), s. 13.

yetirememe, mücânese ve müdâhale, sesler ve işitmenin doğası, insanın mahiyeti ve bilgi konusu gibi kelâmın zor/karmaşık ve ince/derin meseleleridir (*min gâmidî'l-kelâmi ve latîfihî*).⁴⁸¹ Hayyât göre Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Nazzâm (ö. 231/845), Muammer B. Abbâd (ö. 215/830), Bısr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve el-İskâfî (ö. 240/854) gibi kişiler başta tevhîd akidesi olmak üzere celîl konuları temellendirebilmek için dakîk konularda da uzmanlaşma başarısını gösterebilmişlerdir.⁴⁸²

Kelâm ilminde celîl ve dakîk/latîf konular ayrımı ile ilgili olarak bilgi alabileceğimiz bir başka kaynak kelâmcıların mezhep ve görüşlerini açıklamak için yazılan makâlât kitaplarıdır. Bu bağlamda makalat türü eserlerden en önemlilerinden biri Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı kitabıdır. O, müslümanların farklı mezheplere mensup olmalarına yol açan görüşlerini aktardığı bölümünü “Bu, büyük (celîl) meselelerdeki tartışmanın sonu (hâzâ ahîrû'l-kelâm fi'l-celîl)” şeklinde bitirmekte; farklı mezheplere ayrılmaya yol açmayan tâlî konulardaki görüşlerini aktardığı bölüme başlarken ise “bu, ince/derin (dakîk) meselelerdeki tartışmaların başlangıcıdır (hâzâ zikrû ihtilâfî'n-nâs fi'd-dakîk)” demektedir. Her iki bölümde aktarılan görüşlerin içeriğine baktığımızda, celîlû'l-kelâm bölümünde daha çok Allah'ın zâtı, sıfatları, nübüvvet ve vahiy gibi “teolojik” görüşler aktarılırken; dakîk bölümünde ise atom, cisim, hareket ve nedensellik gibi fizik ve kozmolojiye dair görüşlere ağırlık verilmektedir.⁴⁸³

⁴⁸¹ Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr*, s. 14; Hayyât'a göre bir şeyin fenası, fenanın nerede gerçekleşeceğine yönelik fîrû konularda tartışırken hataya düşmeleri muhtemelse de bunlar ne tevhîdi ne de adaleti nakzedebilecek hatalar türünden değildir. Ayrıca bu türden konularda yapılan hatalar Râfizilerin tevhîdi geçersiz kılmaya çalışmaları, risalet ve icmayı inkâr etmeleri ve Kur'ân'ı yalanlamaya çalışmaları türünden değildir. s. 20.

⁴⁸² Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr*, s. 15.

⁴⁸³ Eş'arî'nin *Makâlât*'ın “Dakîkû'l-Kelâm” bölümündeki bazı konu başlıkları şu şekilde sıralanabilir: “Cismin Mâhiyeti, Cevher ve Anlamı Hakkındaki Görüşler, Cevherlerin Hepsinin Cisim Olup Olmadığı, Cevherlerin Bir Cins Olup Olmadığı, Cismin Parçalanmayan Cüz'e Dönüşmesi, Bir Cüz'de İki Hareket Bulunması, Tafrâ (sıçrama ile hareket), Bir Şeyin Mekânı Hareketli İken Başka Bir Mekâna Hareket Etmesi, Hareketsiz Olan Bir Şeyin Hareketli Olup Olmayacağı, Bütün Cisimlerin Hareketli mi, Hareketsiz mi Olduğu, Yerin Duruşu, Harekette Bir Hareketsizlik Bulunması, İnsanın Mâhiyeti, Rûh, Nefs ve Hayat, Duyular, Allah'ın Altıncı Bir Duyu Yaratması, Beş Duyunun Bir Cins mi, Değişik Cinsler mi Olduğu, Hareketler, Sükûn ve Fiiller, Rengin Tat veya Başka Bir Şey Olup Olmadığı, Hareketlerin Birbirine Benzemesi ve Bir Cins Olup Olmadıkları, Hareket ve Sükûnun, Anlamı, Arazların Bâkî Olup Olmadığı, Arazların Yok Olup Olmayacağı, Arazlar İçin Bir Bekâ Bulunup Bulunmadığı, Arazların Yok Olması, Cisimlerin Görülmesi, Hareketler, Sükûn vb. Arazlar mı, Sıfatlar mı Olduğu, Hareketin Zâtından Dolayı mı, Bir Manâ Olmadan mı Hareket Olduğu, Duyularla Hissedilenlerin İdrâk Edilmesi, İdrâkin Sebebi, İletler, Rengin Duyu Yoluyla Bilinmesi, Tevellüd, Ağırlık ve Hafiflik, Bir Şeyin, Gölgesinin, O Şey mi, Başka Bir Şey mi Olduğu, Sesin Nasıl İşitildiği ve İntikâl Etmesinin Câiz Olup Olmadığı, Sesin Cisim Olup Olmadığı, Allah'ın Âlemi Bir Mekânda Olmadan Yaratması, Elini Âlemin Ötesine Uzatan Kimse, Aynada Görülen Şey, Mekan, Vakit... Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, haz. Hellmut Ritter (Wiesbaden:1963), s. 181-182.

Eş'ari'ye benzer bir yaklaşım Bağdat okulunun önemli temsilcilerinden çağdaşı Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) *Makâlât* adlı eserinde de görülmektedir. Kâ'bî söz konusu kitabının ilk bölümlerinde Allah'ın zatı, sıfatları, Kur'an'ın özellikleri ve nübüvvet gibi daha çok vahye dayalı teolojik konuları ele alırken, sonrasında *bâbü'l-kavli fi'l-latîf* adlı bir başlık açmakta ve bu bölümde cismin mahiyeti, en küçük parçalardan oluşup oluşmadığı, arazların hükümleri, insanın mahiyeti, tabi fiiller, idrak, zaman, mekan vb. gibi daha çok bilim ve felsefenin ilgili alanına giren konuları işlemektedir.⁴⁸⁴

Bilim ve felsefeye ait konuları "latîfî'l-kelâm" başlığı altında ele almak Şii müellif Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *Evâ'ilü'l-makâlât* isimli kitabında da uygulanmıştır. O, bu başlık altında cevherler, arazlar, cisimler, ma'dûm, âlemin mahiyeti, felek, yeryüzü ve onun şekli, boşluk ve doluluk, mekân, vakit ve zaman, tabiatlar, tevellüd gibi konuları işlemektedir.⁴⁸⁵ Dolayısıyla her üç makâlât kitabını birlikte ele aldığımızda kelâmcıların vahye dayalı dini konuları daha çok celîlî'l-kelâm başlığı altında ele alırken akla dayalı konuları latîfî'l-kelâm ve dakîku'l-kelâm gibi isimlerle anmaktadırlar.⁴⁸⁶ Ayrıca bu eserler kelâmcıların teolojik konuların yanında bilim ve felsefenin ilgi alanına giren konulara yoğun bir şekilde meşgul olduklarını göstermektedir.

Kelâmcıların dakîk ve latîf konular başlığı altında bilimsel ve felsefî konulara olan yoğun ilgisi onların yazdıkları kitaplardan da anlamak mümkündür. III/IX. ve IV./X yüzyılda yaşamış kelâmcıların kitapları hakkında bize bilgi veren İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'ine kelâmcılara atfedilen bilimsel kitaplar bunu ortaya koyar: Basra Mu'tezile okulunun kurucusu Ebü'l-Hüzeyl'in yazdığı *Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-a'râz*, *Kitâbü'l-Mesâ'il fi'l-harekât ve gayrihâ ve Kitâbü'l-Harekât*, *Kitâbu Tespiti'l-a'râz*, *Kitâbü fi's-savt mâ hüve*, *Kitâbü'l-insân mâ hüve*;⁴⁸⁷ Nazzâm'ın yazdığı *Kitâbü'l-Cüz*, *Kitâbü't-Tevellüd*, *Kitâbü't-Tafrâ*; *Kitâbü'l-Müdâhale*, *Kitâbü'l-Harekât*, *Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-a'râz*, *Kitâbü'l-İnsân*;⁴⁸⁸ Muammer b. Abbâd'a ait *Kitâbu'l-*

⁴⁸⁴ Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-makâlât ve meahu uyunu'l-mesâik ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Racih Kürdi, Abdülhamid Kürdi, (İstanbul: KURAMER Amman: Dârü'l-Feth, 2018/1439), s. 441 vd.

⁴⁸⁵ Bkz. Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, haz. Mehdi Muhakkık (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1372 hş./1993), s. 40 vd

⁴⁸⁶ Klasik dönem kelâmındaki celîl ve latîf ayrımı, bu ilmin dışındaki kişiler tarafından da söz konusu edilmiştir. Örneğin Ebü Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) Risâle fi semerâti'l-ulûm'unda, kelâmı tanıtırken bu ilmin "akla dayanan" (yeteferredü'l-aklû bihi) dakîk ve "vahye dayanan" (yüfze'u ilâ kitâbi'llâhi fihi) celîl olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu söylemektedir. Ebü Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-Edeb ve'l-inşâ fi's-sadâka ve's-sadîk* (Kahire el-Matbaatü'lâmireti's-şarkıyye, 1323/1905), s. 192. Kelâm ilminin konularını celîl ve dakîk olmak üzere ikiye ayıran daha başka kelimcılar için bkz. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", s. 44-50.

⁴⁸⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Rıza Teceddüd (Tahran, 1971), s. 204.

⁴⁸⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

Cüzi 'llezî lâ yetecezze', el-Kavl bi'l-a'râz ve'l-cevâhir,⁴⁸⁹ Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) tarafından yazılan *Kitâbü'l-Harekât*.⁴⁹⁰

İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği kitaplar, kelâmcıların bilimsel ve felsefi konulara ilgisinin sadece Nazzâm ve Câhız gibi birkaç isimle sınırlandırılmayacağını, o dönemde her kesimden kelâmcının aktif bir şekilde katkıda bulunduğu zenginlikteki araştırma alanı olduğunu ortaya koymaktadır. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, ile Eş'arî, Kâ'bî ve Şeyh Müfid yazılan *Makâlât* kitapları birlikte değerlendirildiğinde şu güçlü sonucu elde etmek mümkündür: Kelâmcılar II./VIII. yüzyılın sonlarından itibaren felsefi ve bilimsel konularla oldukça yoğun bir şekilde meşgul olmuşlardır. Bu ilginin temelinde İslâm dinini diğer din ve düşünce sistemlerine karşı savunma amacı bulunmakla birlikte, onların bilimsel ve felsefi konulara ilgisi sadece dini savunma (apolojetik) olarak nitelemek doğru değildir. Zira yukarıda zikrettiğimiz eserlerden açıkça anlaşılacağı üzere, kelâmcılar sadece diğer düşünce sistemlerine karşı kitap yazmak ya da onları eleştirmekle kalmamışlar, âlemin yapısı, işleyişi ve insanın tabiatı gibi konularda da birbirlerine alternatif teoriler geliştirmişlerdir. Ayrıca onlar hiçbir teolojik bağlamı olmayan sadece belli fizik meselelerini aydınlatmaya münhasır kitaplar yazmışlardır. Bu durum özellikle III/IX. Yüzyıl dikkate alındığında kelâmcıların bilimsel ve felsefi konulara sadece dini kaygılarla değil birer hakikat arayıcıları olarak da yaklaştıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁴⁹¹

2. İmam Mâtürîdî'nin Kelâmın Dakîk ve Latîf Konularına Karşı Tavrı

III./IX. Yüzyıldaki Mu'tezile kelâmcılarının felsefi ve bilimsel konularla sadece dini savunmak amacıyla değil birer hakikat arayıcıları olarak meşgul olduklarını ortaya koyduktan sonra İmam Mâtürîdî'nin kelâmcıların bu türden konularla yoğun bir şekilde meşgul olmalarına yönelik yaklaşımına değinmemiz gerekmektedir. İmam Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri hakkında sistematik bilgi alınabilecek günümüze ulaşan en önemli eseri *Kitâbu't-tevhîd*'dir.⁴⁹² Ancak İmam Mâtürîdî'nin bu kitaptaki öncelikli amacı salt bir fizikçi ya da metafizikçi gibi bir hakikat araştırması yapmak değil başta tevhîd ilkesi olmak üzere İslâm dininin prensiplerini temellendirip savunmaktır. Bu bağlamda onun kitabında değindiği kozmolojik konular daha çok tanrının varlığını akıldan hareketle kanıtlama anlamında bir “doğal teoloji”nin parçasıdır. Dolayısıyla biraz önce “dakîku'l-kelâm” ve “latîfü'l-kelâm” başlığıyla aktardığı, cisim, cevher, araz gibi kavramları birbirleriyle en ince ayrıntısına kadar tartışan ve bu türden konulara yönelik ilgilerini âdeta bir doğa filozofu ölçeğinde

⁴⁸⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 207.

⁴⁹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214.

⁴⁹¹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Bulgen, “İmam Mâtürîdî ve Atomculuk”, s. 109.

⁴⁹² *Kitâbu't-Tevhîd*'e yapılan atıflarda merhum Bekir Topaloğlu ve merhum Muhammed Aruçi tarafından yapılan Arapça neşir (Ankara: TDV Yayınları 2017) ile Bekir Topaloğlu tarafından yapılan Türkçe tercüme (Ankara: İSAM Yayınları, 2015) esas alınmıştır.

ilerilere taşıyan Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm gibi Mu'tezile kelâmcıların aksine İmam Mâtürîdî, felsefî ve bilimsel meselelere dinen bir lüzum olmadıkça ilgi duymamaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin felsefî ve bilimsel konulara ilgisinin daha çok dini savunma (apologetics) amaçlı oluşu kitaplarından yola çıkarak yaptığımız genel bir değerlendirme olmayıp onun bizzat kendisi de kelâmcıların bu türden konularda detaylı tartışmalara girmekten kaçınmalarını istemektedir. Nitekim o, Sümeniyye ile canlıların özellikleri konusunda detaylı tartışmalara girişen Nazzâm'ı şu şekilde eleştirmektedir:

“Bütün bunlar faydasız sözlerdir. Bu konuda söylenecek şey adı geçen nesnelerin oldukları gibi yaratıldıkları ve mevcut yapısal özelliklerine (tab') sahip kılındıklarıdır: Bazı cevherler gökte uçar, bir diğeri suda yüzer, üçüncüsü de yeryüzünde yürür. Bütün konularda illet bulma çabasına girmek âlemlerin rabbine tahakküm etmeye kalkışmak, izin verilmeyen ve insan kavrayışının dışında kalan hususları irdelemektir. Bunlar tıpkı maddi konuların irdelenmesinde (tahkîku'l-a'yân) olduğu gibi dinin açıklanmasını üstlendiği hususlar türünden şeyler değildir.”⁴⁹³

Yukarıdaki metinde İmam Mâtürîdî'nin maddeye dair araştırmaların dinen doğrudan ilgisinin olmadığını belirtmesi ve bu türden konuların künhüne insanın vakıf olmayacağını savunması dikkate değerdir. İmam Mâtürîdî tefsirinde de benzer bir yaklaşıma sahip görülmektedir. O, “Allah hareket eden her canlıyı bir sudan yarattı.” (Nûr 24/45) ayetini tefsir ederken, insanoğlunun eşyanın gerçek doğasını bilmeye güç yetiremeyeceğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla ona göre doğada gözlemlenen oluş ve gelişimi tabiatlar ve sebeplerle açıklamaktan daha ziyade doğrudan Allah'ın kudreti, ilmi, hikmeti ve tedbiri ile açıklamak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.⁴⁹⁴

Mâtürîdî'nin maddenin yapısı ve canlıların özelliklerine dair konuların dinle doğrudan ilgili olmadığını söylemesi ve bu türden konulara detaylı tartışmalara girmekten kaçınması kendisinden sonra gelen bazı Mâtürîdîyye kelâmcıları tarafından da dile getirilmiştir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) İmam Mâtürîdî'nin cisimlerin yapısal özellikleri konusunda ayrıntılı tartışmalara girmemesini şöyle açıklamaktadır:

“Bu, onun dinî konularda ihtiyaç olmadıkça, herhangi bir şeyin hakikatini tarif etmekle meşgul olmak istememesinden kaynaklanmaktadır. Bu da bu kabildendir... Eş'arî'ye gelince, o bunu araştırmakla uğraşmıştır. O, [cismin] uzunluk, genişlik ve derinliğin

⁴⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 239/242.

⁴⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an Tercümesi* (çev. Mehmet Erdoğan, haz. Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul: Ensar, 2018, X, 222

hâsıl olduğu üç açıdan birleşmiş olan bir şeyin ismi olmayacağını kesin olarak iddia etmiştir.”⁴⁹⁵

Yukarıdaki metinde Neseî'nin bir taraftan İmam Mâtürîdî'nin dinen bir ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle cismin net bir tanımını yapmaktan çekindiğini belirtirken diğer taraftan İmam Eş'arî'yi bunu yaptığı için eleştirmesi dikkat çekicidir.

Neseî, arazlar konusunu ele alırken İmam Mâtürîdî'nin arazların mahiyetiyle ilgili “Bu konuda susmak daha garantilidir. Çünkü bunu bilmemenin bir farzı terk etmek olduğuna dair bir şey bilmiyoruz.”⁴⁹⁶ diyerek kesin bir tavır takınmaktan kaçındığını belirtmektedir. Neseî hemen devamında “Ashabımızın meşhur olan görüşlerindendir ki, onlar usulü'd-dinin tashihi için ihtiyaç duyulmadığı takdirde eşyanın hakikati hakkında araştırma yapmakla uğraşmamışlardır.”⁴⁹⁷ demekte ve Mâtürîdî'nin söz konusu tavrını mezhebin diğer ileri gelenlerine de genellemektedir. Neseî'nin kendisi de İmam Mâtürîdî'nin bu görüşünü benimsemekte ve arazlara olan ilgisini hudûs deliliyle sınırlandırmaktadır. Neseî'ye göre arazlar meselesinde gerekli olan şey, onların yoktan yaratılmış (hâdis) oluşlarını ve âlemin cüzlerinden kendi başına var olan cevherlerin bu şekildeki hâdis arazlardan ayrı kalmasının imkânsızlığını ispat ve bunlar vasıtasıyla âlemin tamamının yoktan yaratılışına (hudûs) delil getirmekten ibarettir. Âlemi oluşturan unsurlardan kendi başına var olanların bu arazların ötesinde başka bir şey veya cismin kendisinden hali kalamadığı bu arazlara ilişkin olup olmadığına dair bilgiye ise dinen ihtiyaç yoktur.⁴⁹⁸

İmam Mâtürîdî ve Neseî'nin cisim, cevher ve araz gibi madde ile ilişkili kavramlara yönelik ilgilerini dinle ilişkili olma şartına bağlayan bu tutumları, Fârâbî (ö. 339/950) gibi İslâm filozofları tarafından savunulan kelâmcıların fizik ve metafiziğe dair meselelere birer hakikat arayıcısı olarak değil de bir din savunucusu şekilde yaklaştığına yönelik iddialarını desteklemektedir. Diğer taraftan İmam Mâtürîdî ve Neseî'nin yaklaşımları kelâm ilminin külli ilim (metafizik) olduğu, bu ilim çatısı altında mevcûd olmak bakımından mevcûdun incelendiği gibi yaklaşımlara da aykırılık arz etmektedir. Zira yukarıdaki metinlerden açıkça görüleceği üzere gerek İmam Mâtürîdî'nin kendisi gerekse onun önemli takipçilerinden Neseî dinen ihtiyaç duyulmadıkça eşyanın hakikati hakkında bir araştırma yapmakla meşgul olmadıklarını söylemektedirler.

Son olarak belirtmeliyiz ki bütün bunlar İmam Mâtürîdî'nin bilimsel ve felsefi konularla hiçbir zaman ilgilenmediği ya da düşünce sisteminin arka zemine belirli

⁴⁹⁵ Ebû'l-Muîn Neseî, *Tebîrâtü'l-edille* (haz. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, I, 66 , انه لا يشتغل بتعريف حقيقة شيء ما إذا لم يكن به إلى ذلك حاجة في أمر دينه

⁴⁹⁶ *Tebîrâtü'l-edille*, I, 72.

⁴⁹⁷ *Tebîrâtü'l-edille*, I, 72,

المشهور من مذاهب أصحابنا أنهم لا يشتغلون بالبحث عن حقائق الأشياء التي لا حاجة بهم إلى معرفتها في تصحيح أصول الدين

⁴⁹⁸ *Tebîrâtü'l-edille*, I, 72.

kozmozolojik teorileri almadığı anlamına gelmemektedir. İmam Mâtürîdî âlemin yaratılmışlığı ve Tanrı'nın varlığını ispatlamada kozmozolojik delillere oldukça önem verdiği gibi, yine onun genel düşünce sistemine “arazlar” konusundaki görüşlerinin damga vurduğu görülür. O, başta hudûs delili olmak üzere, Allah'ın varlığı ve birliği, O'nun yaratışının sadece ilk yaratılışla sınırlı kalmayıp şu anda da devam etmesi ve kulların fiilleri de dahil olmak üzere birçok meseleyi “arazların sürekli olmadığı” görüşü üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır.⁴⁹⁹ Dolayısıyla İmam Mâtürîdî felsefi ve bilimsel konularla ne derece meşgul olursa olsun, onun bütün bu konularla salt bir hakikat arayıcısı olarak değil de daha çok İslâm dininin prensiplerini (mâkâsıd) akılla temellendirip savunmak amacıyla (vesâil) meşgul olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Sonuç

II./VIII. Yüzyılın başlarında Mu‘tezile tarafından kurulan kelâm ilmi tarihsel süreçte konu ve metot açısından bir takım yapısal değişimler geçirmiştir. Kelâmın ilk ortaya çıkışına bakıldığında ağırlıklı tartışma konularının imamet, iman-amel ilişkisi, kulların fiilleri gibi teolojik meselelerin ön planda olduğu görülmektedir. Ancak gerek zikrettiğimiz makâlât kitapları gerekse İbn Nedim'in kelâmcılara atfettiği kitaplara yakından bakıldığında kelâmcıların II./VIII. Yüzyılın sonlarından itibaren "dakîk" ve "latîf" meseleler olarak isimlendirdikleri felsefi ve bilimsel konularla yoğun bir şekilde meşgul olmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Bu durum kelâm ilmini, meselelerin daha ziyade vahye dayalı olarak ele alındığı bir akâid ilmi olmanın ötesinde, akla dayalı olarak da ele alındığı derin teorik kökleri olan bir ilim haline getirmiştir.

Aslen bir ilahiyatçı olan kelâmcıların felsefi ve bilimsel konulara bu derece ilgi göstermeleri şaşırtıcıdır. Bunun sebebi kelâmcıların İslâm dininin vahye dayalı prensiplerini akla dayalı bir şekilde temellendirip savunmak (doğal teoloji) olarak görülse de bazı kelâmcıların bu ilgiyi bir ilahiyatçı olmanın ötesine taşıdıkları ve cisim, cevher, araz, varlık yokluk, boşluk doluluk gibi konulara birer hakikat arayıcıları olarak da ilgilendikleri bir gerçektir. Bu bağlamda Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl gibi kelâmcılar ortaya attıkları kavram ve teorilerle İslâm medeniyetinde başta fizik olmak üzere tabii bilimlerin gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Diğer taraftan klasik dönem kelâmcıları her ne kadar bilimsel ve felsefi konulara yoğun ilgi duysalar da onların bu faaliyetlerine dayanarak kelâmı teorik felsefe olarak görmek ya da mevcut olmak bakımından mevcudu inceleyen küllî ilim olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Zira kelâmcılar fizik ve metafiziğe dair konulara ne derece ilgi duymuşlarsa duysunlar kendilerini felsefe ve bilimden ayıran

⁴⁹⁹Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, “İmam Mâtürîdî ve Atomculuk”, s. 109.

vahye dayalı kırmızı çizgiler ile tevhid, risalet ve ahiret gibi konulara her zaman sahip görünmektedirler. Esasen Hayyât'ın Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm da dahil olmak üzere Mu'tezile kelâmcılarının dakik ve latif konularla ilgilenmelerinin amacını tevhid ilkesi olarak açıklaması bunu ortaya koymaktadır.

Felsefi ve bilimsel konularla yoğun bir şekilde meşgul olmak daha çok Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmcılarına mahsus olup, bu şekilde entegrasyona (mezc) dayalı bir din, felsefe ve bilim ilişkisi modelinin Mâtürîdiyye kelâmcıları tarafından yaygın olarak benimsendiği söylenemez. Nitekim Nesefî'nin de belirttiği üzere İmam Mâtürîdî'nin dinen ihtiyaç olmadıkça bir şeyin hakikatini tarif etmekle meşgul olmak istememesi, maddeye dair konuların irdelenmesinin dinle bir ilgisinin olmadığını belirtmesi ve ayrıca bu türden konularda detaylı bir şekilde meşgul olan kelâmcıları eleştirmesi bunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdîlerin din ve bilimi alan itibarıyla birbirinden ayıran bu tavrı, kelâm ilminin bilim ve felsefeyle ilişkisini daha çok Mu'tezile ve Eş'ariyye örnekleri üzerinden açıklayan ve entegrasyon öngören modellere aykırılık arz etmektedir.

Son olarak belirtmeliyiz ki Mâtürîdîlerin sınırlı anlamda bir din, felsefe/bilim ilişkisi modeli benimsemiş olmaları, onlara belirli bir bilimsel ya da felsefi kurama zorunlu olarak kendilerini adamama yönünden birtakım avantajlar sağlamış görünse de tarihsel süreçte bu tutumun mezhep üzerinde bir takım olumsuz etkileri de olmuş görülmektedir. Mâtürîdiyye kelâmı özellikle Ebü'l-Muîn en-Nesefî sonrasında daha çok akaid ilmi düzeyinde kalırken, halbuki felsefe ve bilimle mezc olmuş bir modeli eksene alan Eş'ariyye'nin, kelâmî açıdan kendini geliştirerek Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi ünlü isimler çıkarabilmesi dikkate değerdir. Dolayısıyla Mâtürîdîlerin tarihsel süreçte Eş'arilerden kelâmî açıdan geri kalmalarının nedenini coğrafi konumla açıklamaktan daha ziyade, onların dinen lüzum duymadıkça bilimsel ve felsefi konularla meşgul olmama prensiplerine (yani sınırlı bir din-bilim-felsefe ilişkisi benimsemelerine) bağlamak daha doğru bir yaklaşımdır.

Kaynakça

Bulğen, Mehmet, “İmam Mâtürîdî ve Atomculuk”, *İmam Matüridi ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, (İstanbul, 2018), s. 83-122.

Bulğen, Mehmet, “Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 33, s. 39-72.

Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, haz. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut, 1388/1969).

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-Edeb ve'l-inşâ fî's-sadaka ve's-sadik*, (Kahire 1323/1905).

Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, haz. Hellmut Ritter, (Wiesbaden:1963).

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin, *Kitabü'l-İntisâr*, haz. Albert Nasri Nader, (Beyrut, 1957).

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Rıza Teceddüd, (Tahran, 1971).

el-Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve meahu uyunu'l-mesâik ve'l-cevâbât*, haz. Hüseyin Hansu, Raci Kürdi, Abdülhamid Kürdi, (İstanbul 2018/1439).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara, 2015).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçî, (Ankara, 2005).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilatu'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul, 2018), X.

Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tebssiratü'l-edille*, haz. Hüseyin Atay & Şaban Ali Düzgün, (Ankara, 2004)

Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, hz.. Mehdi Muhakkık, (Tahran, 1993).

Klasik Dönem Kelamında Din-Bilim İlişkisi: İmam Matürîdî Örneği İsimli Tebliğin Müzakeresi Bağlamında Kelam'da Din-Bilim Münasebeti

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN*

Meslektaşımız Doç. Dr. Mehmet Bulğen'e "Klasik Dönem Kelâmında Din-Bilim İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme" ismini taşıyan çeşitli makalelerinden oluşturduğunu belirttiği 25 sayfalık tebliğinden dolayı teşekkür ederim. Tebliğ Klasik Dönem Kelâmında Celîlî'l-Kelam ve Dakîkî'l-Kelam Ayrımı, Kelâmcıların Meşgul Olduğu Başlıca Dakîk ve Latîf Konular ve İmâm Mâtürîdî'nin Kelâmın Dakîk ve Latîf Konularına Karşı Tavrı başlıklarını taşıyan üç ana bölümden oluşmaktadır. Genç arkadaşımızın söz konusu tebliğini iki yönden müzakere etmek arzusundayım. Birincisi muhteva yani içerik; ikincisi de teknik açısından. Bunu yapmadan önce din ile bilim arasında nasıl bir ilişki var kısaca ona değinmek istiyorum.

1. Din ve Bilim'in Tanımı ve Aralarındaki İlişki

Din ile bilim genelde karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içerisinde olmuştur. Din bilime, bilim de dine yani dini anlamaya bir biçimde etki etmektedir. Bu etkileşim dinlerin ulûhiyet anlayışlarının ve temel inançlarının çeşitliliğine göre kimi zamanlar olumsuz olurken kimi zamanlarda olumlu yönde gelişme göstermiştir. Din bilim ilişkisi İslam açısından çoğu zaman olumlu yönde gelişirken Hristiyanlık açısından olumsuz bir görüntü vermiştir. Din, milletlerin kültür dokularının oluşmasında ve güçlenmesinde önemli bir yer tuttuğu gibi, ilmin ve bilginin gelişip yaygınlaşmasında da aktif bir role sahip bulunmaktadır. Bilindiği gibi İslâmî kaynaklara göre din, "*Akıl sahiplerini kendi hür iradeleriyle peygamberlerin getirdiklerini kabul etmeye davet eden ilâhî emirler manzumesi*"⁵⁰⁰ dir. Başka bir deyişle din, Yüce Allah'ın insanları iyi ve güzele yöneltmek, kötü ve çirkin davranışlardan alkoymak için peygamberler aracılığıyla bildirdiği ilahi kurallardır. Dinin temel hedefi, insanları hem bu dünyadaki hem de öteki dünyadaki yaşamlarında mutluluğa /saadete ulaştırmaktır.⁵⁰¹ Bilim ise zaman ve mekân dünyasında yer alan olgu ve olayların yapılarını, onlar arasındaki sebep- sonuç bağlantılarının oluşturduğu düzeni keşfedip kavramayı, bu konuda elde edilen verileri dedüktif (tümdengelim) bir sistem içinde toplamayı ve nihayet kâinatta bütün olup bitenlerin hangi temel kanunlara göre meydana geldiğini belirlemeyi

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, e- mail: sozarslan1@firat.edu.tr

⁵⁰⁰ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcanî, *Kitabü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/ 1995), 105.

⁵⁰¹ Adududdin, Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, trs.) s. 8.

amaç edinen beşerî insanî faaliyetlerdir.⁵⁰² Bilimin ya da ilmin gayesi ise, tabiatı tam ve eksiksiz olarak anlamak, eşyanın hakikatini kavramak, gerçeği bilmektir. Neticede din ve bilimin nihai amacı dünyaya gelen insanın huzur ve mutluluk içerisinde yaşamasına yardımcı olmaktır.

2. Muhteva Açısından Değerlendirme

Girişte Meslektaşımız klasik dönem kelmacılarının ele aldığı konular arasında bugün fizik ve kozmoloji gibi bilimlerin ilgi alanına giren maddenin yapısı, atom, cisim, cisimlerin özellikleri ve evrenin işleyişine dair meselelerle ilgilendikleri üzerinde durmuş, bu durumun da günümüzde kimileri tarafından kelmacıların fizikçi ya da doğa filozofu mu yoksa vahiy ve vahyin bildirdikleriyle ilgilenen ve onlardan dinin inanç esaslarını tespit ve temellendirmeye çalışan teolog mu oldukları hususunda tartıştıklarını ve kelim ilminin bilimin alanına giren bilimsel konularla ilgisinden dolayı ne tür bir disiplin olarak tanımlanması hususunda tartıştıklarını vurgulamaktadır ki bu durum gayet makuldür. Kelamcı dinin sahibi olan Allah'ın varlığını, inanmayanlara kanıtlamak için dış dünyada var olan eşyadan yani maddeden hareket eder. Madde yahut eşya kendiliğinden olamayacağından bunların bir var edicinin olduğunu akıl yürütmek suretiyle kanıtlamaya çalışır. Dolayısıyla kelmacının ve kelim ilminin bugünkü bilimin alanına giren bazı konularla ilgilenmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Meslektaşımız tebliğinde III/IX. ve IV/X. Yüzyıllara tekabül eden dönemde kelâm ilminin konularının kelmacılar tarafından vahye dayalı “celîl konular” ile akla dayalı “dakîk konular” olmak üzere ikiye ayrıldığını vurgulamıştır. Celîl ve dakîk ayrımı genelde Mu'tezile kelmacıları ve bazı konularda onların görüşlerinden etkilenen Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ve Ahmed b. Yahya İbnu'l- Murtaza (ö. 840/1437) gibi Şia kelmacıları tarafından yapılmıştır. Mütেকaddimûn dönem kelmacıları kelimde ele aldıkları konuları akılla bilinmesi mümkün olanları akliyyât (akıl yoluyla bilinenler) ve vahiy ve sahih sünnetle bilinmesi gerekenleri de sem'ıyyat (şer'ıyyat) olmak üzere başka bir sınıflandırmada da bulunmuşlardır.⁵⁰³ Kelim ilminde genellikle uluhiyyet ve nübüvvet (peygamberlik) konuları akıl yoluyla destekleyici açıklamaların yapılabileceği akliyyât, mebd ve mead yani varlığın başlangıcı, ilahi sıfatların mahiyeti ve ahiret konuları ise aklın rol alamayacağı, vahyin belirgin olduğu sem'ıyyât içinde değerlendirilir.⁵⁰⁴ Sem'ıyyat, İslam akaidinin üç ana

⁵⁰² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir, 1990), 211.

⁵⁰³ Ebi'l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd kavatîi'l-edilleti fî usuli'l-İ'tikâd*, Tahk. Esad Temim, (Beyrut: Müessesetü'l- Kütübi's-Sekâfiyye), 1413/1992, 301.

⁵⁰⁴ Bekir Topaloğlu, & İlyas Çelebi, *Kelim Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 22

konusunun sonuncusunu oluşturan, ahiret halleri, cin, şeytan, melek gibi nassa bağlı meseleleri içiren bölüm olarak da tanımlanır.⁵⁰⁵

Ünlü Eş'arî kalamcılarından İmamü'l-Haremeyn el- Cüveynî (ö. 478/1085) bu sınıflandırmaya üçüncü bir şık ekler ve aklıyyat ve sem'iyyatla ilgili Kitabu'l-İrşâd'ında şunları söyler: "İnanç/ Akaid esasları, aklen idrak edilip naklen/ sem'i bilinmesi mümkün olmayanlar; naklen yani sem'i olarak biliniş aklen idraki düşünülemeyenler; hem naklî/ sem'i hem de aklî olarak idraki mümkün olanlar gibi kısımlara ayrılmaktadır. Sadece akla dayalı olarak bilinenler şunlardır: Dindeki her bir ilke, esas itibarıyla, Allah'ın kelamını bilmeye ve bunun doğrulukla nitelendirilmesinin gerekliliğine dayanır. Zira sem'iyyât Allah'ın kelamına dayanır. Bunun için varlık bakımından sıralamada zorunlu olarak kelamın varlığından önce gelen şeyin, sem'iyyat ile kavranılması imkânsızdır. Yalnızca nakle dayanılarak kavranılanlar ise gerçekleşmesi aklen mümkün olan şeylerin gerçekleşeceğine hükmetmektir. Bizim açımızdan gaybî olan konularda, varlığı mümkün olan şeyin var oluşuna hükmetmek ancak sem'iyyât ile gerekli/vacib olur. Bize göre teklîfî hükümlerin tamamı, kötü/ takbîh ve iyi/ tahsîn hakkındaki hükümler, emir ve sakındırma(hazr), mendup görme, mübah kabul etme ile ilgili hükümlerin tamamı bu bölümle ilgilidir. Hem akla hem de nakle dayalı olarak kavranabilen şeylere gelince bunlara akılların tasdikleri delalet eder ve bunların kabul edilmesi için öncelikle Allah'ın kelamı hakkındaki bilginin kesinliği düşünülür. Dolayısıyla bu tür şeyler hem akıl hem de nakil ile kavranabilir. Allah'ı görmenin imkânı, yaratmanın (halk ve ihtirânın) Allah'a hasredilmesi ve daha önce zikrettiğimiz sınırlar içinde bu ikisine benzeyen diğer hususların kabul edilmesi bu kısma örnektir. Allah'ın görülmesi ve vukuu ise doğru söz ve gerçek va'd ile sabittir." ⁵⁰⁶

Mu'tezile kalamcısı Ebû Osmân el-Câhız (ö. 255/869), Kalamcı, din (kelâmü'd-dîn) konusundaki uzmanlığını tabiat felsefesi (kelâmü'l-felsefe) alanındaki uzmanlığı düzeyine getirmedikçe kelâmın bütün sahalarını bilemeyeceğine işaret de bulunarak dini nassları anlamada aklın ve felsefî bilimlerin önemine değinmiştir. Cahız yazdığı Kitabu'l- Hayavan'ında zoolojinin çeşitli bölümlerine, hayvan türlerinin evrimine, bunlar üzerinde iklim ve çevrenin tesirini açıklamaya dair bilgiler vermiş, bu yönüyle bir kalamcının sadece dini konularla ilgilenmediğini bilimsel alanlarla da ilgilenmesi gerektiğine haklı olarak işaret etmiştir.

Mu'tezile ekolü kalamcılarından Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913) Kitâbü'l-İntisâr'ı da kelam ilminin konularını dine ait ve bilime/ felsefeye ait olmak üzere ikiye ayıran ilk dönem eserlerindendir. Hayyat bu eserinde Mu'tezile kalamcılarının yönelttilen eleştirilere cevap sadedinde onların dinin esas meselelerinde değil, seslerin tabiatı ve işitmenin ne şekilde gerçekleştiği gibi kelâmın ince/derin ve

⁵⁰⁵ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Umdetu'l-Akâid*, Thk, Abdullah Muhammed, (Kahire, 2016), 155-161; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 277.

⁵⁰⁶ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, 301- 302.

anlaşılması güç (min latîfi'l-kelâmî ve gâmizihi) meseleleri gibi talî bilimsel hususlarda tartışmalarda bulunduklarını söylese de dine yani vahye istinad eden konularda da birbirleriyle anlaşamadıklarını ve tartıştıklarını belirtmeliyiz. Örnek verecek olursak Kur'an'da açıkça ifade edilmesine⁵⁰⁷ rağmen amellerin tartılıp tartılamayacağı, ecel'in tek mi⁵⁰⁸ yoksa iki mi (Ecel-i Kaza ve Ecel-i Müsemma) olduğu gibi konuları anabiliriz.

Tebliğci meslektaşımızın kelâmda meşgul olunan konuların celilü'l-kelâm ve dakîku'l-kelâm şeklinde ikiye ayrılmasının, Cahız ve Hayyat gibi Mutezilî kelimacılar vasıtasıyla III./IX. yüzyıla kadar gerilere uzandığını belirtmesi önemli bir tespittir.

Ehl-i Sünnet kelamının iki kurucusundan biri olan Ebu'l- Hasan el-Eşarî de mezhepler hakkında yazdığı eserinde celil kavramını kullanmaksızın sadece dakîk kavramını kullanarak eserin ilk bölümünde (celilü'l-kelâm sayılan) Allah'ın zâtı, sıfatları, nübüvvet ve vahiy gibi "teolojik" görüşlere yer verirken, dakîk bölümünde daha çok atom, cisim, araz, hareket, sukûn ve nedensellik gibi fizik ve kozmolojiye dair görüşlere yer vermiştir. Eş'arî Makâlât'ının ilk cildinde yalnızca "hazâ zikru'l-ihtilâf" başlığını atarken ikinci cildinin başında "hazâ zikru ihtilâfî'n-nâs fi'd-dakîk" başlığını atmaktadır.⁵⁰⁹ Eş'arî, *Kitabu'l- Luma'sın* da ise böyle bir ayırma da işarette bulunmamıştır.⁵¹⁰

Eş'arî kelimacısı İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli eserinde de Eş'arî'de olduğu gibi sadece latîf ve dakîk kavramı kullanılmış, İbn Fûrek, İmâm Eş'arî'nin atom yani bölünmeyen parça konusundaki görüşlerini ele aldığı bölüme "Eş'arî'nin latîf ve dakîk konulardaki görüşlerinin açıklanmasına dair diğer bahis" başlığını atmıştır.

Mu'tezilî Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi'nin (ö.319/ 931) *Makâlât* adlı eserinde de kelam konuları ikiye ayrılmış celil kavramı kullanılmadan başta Allah'ın zâtî sıfatları, Kur'an'ın nitelikleri ve nübüvvet gibi vahye dayalı kelâmî konular ele alınmış, sonrasında "bâbu'l-kavli fi'l-latîf" adlı bir başlık atılarak bu bölümde cismin neliği, en küçük parçalardan oluşup oluşmadığı, arazların hükümleri, insanın mahiyeti, tabi fiiller, idrak, zaman, mekân vb. gibi daha fazla bilim ve felsefenin ilgili alanına giren konuları ele alınmıştır.

"O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur. Ameli hafif olana gelince, işte onun anası (yeri, yurdu) Haviye (ateş)'dir." (el-Kâria 101/6-9); Ayrıca şu ayetlerde tartının gerçek olduğunu bildirir: (Araf 7/8-9); (el-Enbiya 21/47).

⁵⁰⁸ "Bir canın eceli gelip çatınca, Allah onu asla geri bırakmaz." (Münafikûn 63/11).

⁵⁰⁹ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/ 1990), I, 65, II, 4.

⁵¹⁰ Ebu'l-Hasen Eş'arî, *Kitabu'l- Luma er-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l- Bida'*, thk. Hammude Garabe, (Kahire: el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Türas, trs.,) 135.

Kelâm ilminde bilimsel konuları dakîk ve latîf olarak isimlendirenler arasında Şii müellif Şeyh Müfid'de (ö. 413/1022) yer almaktadır. O, *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde dakîk ve latîf başlığı altında cevher, araz, cisim, hareket, âlem, mekân, felekler ve hareketleri, halâ-melâ/ boşluk- doluluk gibi konuları işlemiştir.

Kelâmın celil konuları vahye dayanan itikadî konularken, dakîk konuları daha çok akla dayanan epistemolojik/ bilgi teorisi ve kozmolojik/ evren ve kâinata ilişkin konulardır.

Kelâm konularını celîl ve dakîk olarak ayıran kelâmcılardan biri olan Kādî Abdülcebâr (ö.1025) da âlemin yaratılışı, cisim, atom, uzay ve zaman gibi kozmolojik konuları dakîk konular olarak isimlendirmekte, bunların tevhîdin esaslarının temellendirilip savunulmasında kullanılan tâlî konular olduğuna değinmektedir.

Mu'tezilî biyografi yazarı Hâkim el-Cüşemî de (ö. 494/1101), Mu'tezilî yazarların biyografilerini değerlendirirken, kelâmın celîl ve dakîk konuları arasındaki ayırımı değinmiştir.

Tabakâtü'l-Mu'tezile'nin yazarı Zeydiyye İmâmı Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) da kelâmda celîl ve dakîk ayırımına vurgu yapanlardandır. O bu ayırımı kelâmcıların biyografilerinden bahsederken yapmaktadır. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'dan bahsederken onun muhâliflerini reddetmek için dakîku'l- kelâm ve celîlü'l-kelâm konularında altmış kitap reddiye yazdığını Yahya b. Beşir'in anlattığını belirtir.⁵¹¹

Tebliğimiz tebliğinde klasik dönem kelâmındaki dakîk ve celîl ayırımının, bu ilmin dışındaki kişiler tarafından da yapıldığını ifade etmekte ve örnekler vermektedir.

Yine tebliğde dakîku'l-kelâm ve celîlü'l-kelâm ayırımının kelâmcıları tenkit amacıyla kullanıldığı da ifade edilmektedir. Selefî âlimlerden İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) kelâmcıların kelâmın dakîk konularından vazgeçemedikleri müddetçe kurtuluşa eremeyeceklerini söylediğine vurgu yapılmaktadır.

Tebliğin ikinci kısmında Kelâmcıların Meşgul Olduğu Başlıca Dakîk ve Latîf Konular üzerinde yoğunlaşmıştır.

Kelâmcıların ilgi gösterdikleri “dakîk” ve “latîf” konulara örnekler verecek olursak fizik ve kozmoloji (evren, kâinat)ye dair konular olduğu görülür. Kelâmcılar fizik alanına giren sıçrama ve hareket (tafra teorisi- Nazzam'ın), cevher ve arazlar, cisimlerin hâdis olduğu, cisimleri oluşturan cüzlerin farklı özellikte olmaları, ağırlık ve hafiflik, hava, bölünemeyen en küçük parça yani atom gibi konuları ihtiva eden eserler yazdıkları gibi kozmoloji konusunda birbirlerine reddiye sadedinde eserler de kaleme almışlardır. Ebü'l-Hüzeyl'in Nazzâm'ın dolaylı yaratma görüşüne karşı

⁵¹¹ Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahk. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: Daru'l-Muntazar, 1409/ 1988), s. 44.

yazdığı Kitâbü't-Tevlîd 'ale'n-Nazzâm adlı eseri buna örnektir. Nihayet kelâmcılar farklı din ve düşünce sistemlerine karşı kozmoloji eksenli kitaplar da yazmışlardır. Hişâm b. Hakem'in tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabâ'î*, Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâb alâ Aristotâlîs fi't-tevhîd*, sapkınlara (zenâdika) karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika* bu tür eserlerdendir.

Kelamcılarının özellikle Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Makâlâtül-İslamiyyîn'deki "Dakîku'l-Kelâm" başlığı altında ele aldığı konulardan bazıları şunlardır. Eş'arî Makalât'ının 2. Cildinde Dakîku'l-Kelâm konularına 301 başlık altında yer vermiş ve bu konular üzerindeki farklı görüşlere değinmiştir. Ancak Eş'arî'nin Dakîku'l-Kelâm başlığında ele aldığı hususlar yalnızca akıl, duyu ve tecrübeyle bilinebilecek bilimsel konular olmayıp kimi vahye dayanan dinî meseleri de bu başlık altında incelemiştir.⁵¹²

Cismin Mâhiyeti, Cevher ve Anlamı Hakkındaki Görüşler, Cevherlerin Hepsinin Cisim Olup Olmadığı

Cevherlerin Bir Cins Olup Olmadığı, Cevherlerin Bazısı Hakkında Câiz Olanın Hepsini Hakkında Câiz Olup Olmadığı

Cismin Parçalanmayan Cüz'e Dönüşmesi, Bir Cüz'de İki Hareket Bulunması

Tafra (sıçrama ile hareket)

Bir Şeyin, Mekânı Hareketli İken Başka Bir Mekâna Hareket Etmesi

Hareketsiz Olan Bir Şeyin Hareketli Olup Olmayacağı

Bütün Cisimlerin Hareketli mi, Hareketsiz mi Olduğu

Yerin Duruşu, Harekette Bir Hareketsizlik Bulunması

Müdâhale (Birbirine Girme), Mükâmene (Birbirine gizlenme) ve Mucâvere (Birbirinin yanında durma)

İnsanın Mâhiyeti yani neliği, Rûh, Nefs ve Hayat.

Duyular, Allah'ın Altıncı Bir Duyu Yaratması, Beş Duyunun Bir Cins mi, Değişik Cinsler mi Olduğu

Hareketler, Sükûn ve Fiiller

Rengin Tat veya Başka Bir Şey Olup Olmadığı

Hareketlerin Birbirine Benzemesi ve Bir Cins Olup Olmadıkları, Hareket ve Sükûnun Anlamı, Arazların Bâkî Olup Olmadığı, Arazların Yok Olup

⁵¹² Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/ 1990), II, 4-280.

Olmayacağı, Arazlar İçin Bir Bekâ Bulunup Bulunmadığı, Arazların Yok Olması, Cisimlerin Görülmesi

Bekâ ve Fenâ, Hareketler, Sükûn vb. Arazlar mı, Sıfatlar mı Olduğu

Arazların Cisimlere, Cisimlerin Arazilara Dönüşmesi

Hareketin Zâtından Dolayı mı, Bir Manâ Olmadan mı Hareket Olduğu

Arazların İâdesinin Câiz Olup Olmadığı

Duyularla Hissedilenlerin İdrâk Edilmesi

İdrâkin Sebebi, İletler, Ma'lûm ve Mechûl, Rengin Duyu Yoluyla Bilinmesi

Tevellüd, Ağırılık ve Hafiflik, Bir Şeyin Gölgesinin, O Şey mi, Başka Bir Şey mi Olduğu

Katlin (Öldürmenin) Mâhiyeti, Hayat

Sesin Nasıl İşitildiği ve İntikâl Etmesinin Câiz Olup Olmadığı, Sesin Cisim Olup Olmadığı

Havâtır, Allah'ın Âlemi Bir Mekânda Olmadan Yaratması.

Elini Âlemin Ötesine Uzatan Kimse, Aynada Görülen Şey

Mekân, Vakit, Ağırılık ve Hafiflik.

Bir şeyin hafifliği ya da ağırlığı o şey midir?

İdrakin Mahalli

Tebliğcinin de ifade ettiği gibi kelimacılar kelamın dakik yani ince meseleleri başlığı altında üç konu üzerinde yoğunlaşmışlardır. 1. Âlemin temel asli bileşenleri nelerdir, bu bileşenler cevherlerden mi, arazlardan mı, yoksa sonsuza kadar bölünebilen cisimlerden mi oluşmaktadır gibi sorulara cevap aramışlardır. 2. Âlemin İşleyişi: Bu konuyla ilişkili olarak nedensellik problemi, dolaylı yaratma (tevlîd), tabiattaki nesnelerin tabiatlara sahip olup olmadığı, eşyâdaki sürekliliğin nasıl sağlandığı, hareket ve değişim, oluş-bozuluş gibi meseleler üzerinde durulmuştur. 3. İnsanın Mahiyeti (Neliği) Problemi: Kelâmcılar insanın yapısı, onun psikolojik ve fizyolojik özellikleri, bilgi ve alışkanlıklarının nasıl oluştuğu, fiillerinde özgür olup olmadığı gibi konular üzerinde de durmuşlardır.

3. Celîl ve Dakîk ya da Latîf veya Akliyyât ve Sem'îyyât Ayırımının Sebepleri

Burada klasik dönem kelimacıları özellikle Mu'tezilîler niçin kelamın konularını dine ve akla yani bilime dayalı celîl ve dakîk bölümlerine ayırmışlardır sorusu akla gelmektedir. Bunun üç sebebi olduğu söylenebilir:

1. Kelamcılar, İslam dinini ve inançlarını diğer din, kültür ve felsefelerin düşünce sistemlerine karşı savunma ihtiyacı hissetmeleridir. Kelamcılar fizik ve kozmolojiyle ilgili görüşlerini tercüme faaliyetleriyle birlikte eski Yunan filozoflarından esinlenerek oluşturmuşlardır. Klasik dönemde kelamcıların fizik ve kozmolojiyle ilgilenmelerinin ana sebebi İslâm dinini, başta materyalistler (dehriyyûn) olmak üzere, tabiat filozofları (ashâbü't-tabâ'i), düalistler (ashâbü'l-isneyn- Seneviyye) peripetetikler (ashâbü'l-heyûlâ), septikler (sofistâiyye) ve sapkınların (zenâdika) din ve düşünce sistemlerine karşı savunma ihtiyacını hissetmiş olmalarıdır.⁵¹³

2- Kur'an'ın evrendeki varlıklar üzerinde düşünme teşvikidir. Müslüman bilginleri bilimsel faaliyetlere teşvik eden kâinattaki varlıklar üzerinde düşünmeye çağıran bizzat dinin kaynağı olan Kur'an'dır. Bilindiği gibi Kur'an kâinattaki varlıklar üzerinde düşünen insanların Allah'ın varlığına ulaşabileceklerine birçok ayetle işarette bulunmaktadır.⁵¹⁴

3. Kelamcılar Kur'an'ın teşviki, diğer din ve felsefelere karşı İslam inançlarını savunma ihtiyacının dışında merak unsuruyla da fiziğe ve kozmolojiye dair konularla ilgilemişler, âlemin yapısı, işleyişi ve insanın tabiatı gibi konularda da birbirlerine alternatif teoriler geliştirmeye çalışmışlardır.

4. Ebu'l-Mansur el-Matürîdî'nin Söz Konusu Ayrıma Yaklaşım Tarzı

İmam Matürîdî *Kitabü't-Tevhid*'in de kalam ilminin konularını doğrudan celil ve dakik veya latif bölümlerine ayırmamıştır. O, Allah'ın varlığını, birliğini ve kâinatın yaratıcısının bir olduğunu kanıtlamaya çalıştığı eserinin ilk bölümünde cisim, cevher, araz kavramlarından söz etmiştir.⁵¹⁵ Matürîdî'yi takip eden Ebu'l-Muin en-Nesefî, Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî ve Nureddin es-Sabunî gibi Matürîdî kelamcıları da kalam ilminin konularını doğrudan celil ve dakik bölümlerine ayırmadan eserlerinin ilk bölümünde bilgi teorisinden sonra âlemin yaratılışından

⁵¹³ Matürîdî de kâinat hakkında farklı görüş sahiplerine cevap verirken Seneviyyeden, Tabiatçılardan, Dehriyyeden, Sofistlerden ve Sümeniyyeden söz eder. Ebû Mansur Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, Thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Daru'l-Câmiâtü'l-Mısıryye, trs.), 141-175.

⁵¹⁴ el-Bakara 2/164; Âli İmrân 3/ 191; el-Vâkıa 56/ 58-72; Bakara Suresi 164 ve Vâkıa suresinin 58 ila 72. ayetlerinde insanların üzerinde düşünecekleri varlıklara örnekler verilir ve yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde bitki ve hayvanların var edilmesinde, akıtılan spermin/ meninin yaratılmasında, yeryüzüne ekilen tohumun bitirilip yeşertilmesinde, içtikleri suyun gökyüzünden indirilmesinde, yaktıkları ağaçların yaratılmasında düşünen ve bunların meydana gelişinden ibret alan kimseler için Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlayan birçok deliller olduğu vurgulanır.

⁵¹⁵ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 11-19.

bahsederken cevher, araz ve cisim gibi kozmolojiye ait kavramları kullanmışlar ve bunların sonradan yaratılmış olduklarını açıklamaya çalışmışlardır.⁵¹⁶

Tebliğde ele alınan bir hususta İmam Matürîdî'nin kelamın dakik konularından olan cisim, cevher, araz gibi kavramlara bazı Mutezile kalamcılarının yaptığı gibi bir fizikçi edasıyla yaklaşmadığı, bu kavramları başta tevhîd ilkesi olmak üzere İslâm dininin vahye dayalı prensiplerini tespit, temellendirmek ve savunmak maksadıyla kullandığı tesbitidir. Bu tespit doğrudur. Matürîdî cisim, cevher, araz gibi bu kozmolojik kavramları Allah'ın varlığını akıldan hareketle kanıtlamak için kullanmıştır. Bu anlamda doğal bir teoloji yapmıştır. Mâtürîdî maddenin yapısı ve canlıların özelliklerine dair detay konuların doğrudan dinle ilgili olmadığını belirtmiştir.⁵¹⁷ O bu ifadeyle fizik ve kozmolojik madde teorilerinin Allah'ın varlığını ve kâinatın yaratılmış olduğunu açıklayabilecek kadar bilinmesini ve araştırılmasını kast etmiş olmalıdır. Yine Matürîdî bu ifadeyle kalamcının sırf maddenin hakikatini araştıran bir tabiat bilimcisi ya da kozmolog olmadığını söylemiş olmalıdır.

Matürîdî dini meseleleri açıklamada zamanına kadar bilinen âlemin cüzlerinin sonlu oluşu, arazların hadis oluşu, nur ve zulmet cevherleri, dört tabiat teorisi ve Aristoteles'in heyûlâ-sûret teorisi⁵¹⁸ gibi çok farklı madde nazariyelerinden olabildiğince yararlanmıştır. Matürîdî, Allah'ın varlığı, O'nun yaratışının yalnızca ilk yaratılışla sınırlı olmayıp şu anda da devam etmesi, Allah'ın irade sıfatının oluşu, insanların fiilleri ve mucizeler gibi birçok teolojik dinî ilkeyi aklî açıdan "arazların süresizliği" görüşünü eksen alarak temellendirmeye çalışmıştır. Bu manada Matürîdî de dinin anlaşılmasında fizik ve kozmoloji ilminin sahasına giren bilimsel bilgilerden yeterince yararlanmıştır.

⁵¹⁶ Ebu'l-Muîn Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-dîn*, Tahk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993) I, 62-105; Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usulu'd-Din/Ehl-i Sünnet Akaidi*, Terc. Şerafeddin Gölçük, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1988), 16-20; Nureddin Sabûnî, *el-Bidâye Fi Usulî'd-Din*, Thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 1995), 19; Nureddin Sabûnî, *el-Kıfaye fî'l-Hidaye Tercümesi*, Terc. Sefa Bardakçı, (Ankara: Sage 2018), 12.

⁵¹⁷ Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 137-157.

⁵¹⁸ Sözlükte canlı cisimlerin maddi yapısı olarak tanımlanan heyûlâ, felsefede tabii cisimleri meydana getiren iki ilkedен biri olup "tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher "şeklinde tanımlanır. Âlemin ilk yapısını teşkil eden heyulanın tek başına fiilî varlığı bulunmayıp bilkuvve (potansiyel) mevcuttur, fiilî varlığı varlığı ise suret temsil etmektedir. İkisi birleşince madde gerçekleşmiş olur. Heyûla sureti kabul edip cismanî cevher haline gelince sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi tabii keyfiyetleri kabul eder ve ilk aşamada ustukussât (temel madde) denilen dört basit unsuru kendisinde gerçekleştirmiş olur. Sonra bunlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelir. Felsefeciler heyula ile suretin bir arada bulunma zorunluluğunu kabul etmedikleri için sûrete bürünmemiş ezeli cevhere heyula demişlerdir. Kelamcılar maddenin heyula ve suretten meydana geldiğini ve bunların kadîm olduklarını ileri süren felsefecilerin aksine, onun cevher ve arazlardan meydana geldiğini, yaratılmış olduğunu, cevher ile arazların birbirinden ayrı bulunmadığını savunmakta, cisimlerin de değişik cevherlerin sentezinden oluştuğunu kabul etmektedirler. Bkz. Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 125.

Teknik olarak tebliğde görülen aksaklıkları da düzeltilmesine vesile olunması için şöylece belirtebiliriz. Girişin 11. Satırında “kelamın ilmin” yazılmıştır, “kelam ilminin” olması gerekir. Üçüncü sayfanın sondan üçüncü satırında bulunan “kelam meşgul olunan konuların” ifadesindeki kelam kelimada olmalıdır. 21 sayfa da “mutaplarıyla” ifadesi “muhataplarıyla” olmalıdır.

Sonuç

Sonuç olarak başta Mu'tezile kelamcıları olmak üzere klasik dönem kelamcıları başka din kültür ve felsefelerin İslam dininin inanç esaslarına yönelik saldırılarına karşı koymak düşüncesiyle onların fizik ve kozmolojiyle ilgili bilimsel ve felsefi görüşlerini şifahi kültür ve tercüme faaliyetleriyle elde etmişler, Allah'ın yaratıcı oluşunu, âlemin yapısı, işleyişi ve yaratılışını açıklamak üzere madde ve cisimlerin özelliklerine dair kelamın dakik ve latif kısmını oluşturan çeşitli kavramlar geliştirmişlerdir. Atom, boşluk, hareket, sükûn, değişim, nedensellik, oluş-bozuluş, zaman, mekan, süreklilik, süresizlik gibi fizik ve kozmoloji biliminin alanına giren meseleleri olabildiğince ince detaylarıyla incelemişler ve aralarında tartışmışlardır. Kelam Tarihi'nde Kelâm'ın konularının genelde akliyyât ve sem'iyat olarak ikiye ayrıldığına vurgu yapılmış, Celîl ve dakîk ya da latîf bölümlerine ayrıldığına pek vurgu yapılmamıştır. Bu ayrımın tesbiti Kelam Tarihine bir zenginlik katmaktadır. Netice de Matürîdî de dahil klasik dönem kelamcıları dini ilkeleri açıklamak için de olsa fizik ve kozmolojinin alanına giren bilimin verilerinden olabildiğince yararlanmışlardır. Bu İslam düşüncesinde bilime verilen değeri göstermektedir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir, 1990.
- Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabü't-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/ 1995.
- Cüveynî, Ebi'l-Meâli. Abdülmelik *Kitabu'l-İrşâd kavatii'l-edilleti fî usuli'l-İ'tikâd*. Tahk. Esad Temim, Beyrut: Müessesetü'l- Kütübi's-Sekâfiyye, 1413/1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Kitabu'l- Luma er-Reddi alâ Ehli'z-Zeygi ve'l- Bida'*. Thk. Hammude Garabe, Kahire: el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Tûras, trs..
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/ 1990.
- İcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, trs..

- Matürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Fethullah Huleyf, İskenderiyye: Daru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, trs.
- Murtezâ, Ahmed b. Yahya b. *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*. Thk. Susanna Diwald Wilzer Beyrut: Daru'l-Muntazar, 1409/ 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Umdetu'l-Akâid*. Thk, Abdullah Muhammed, Kahire, 2016.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-edille fi usuli'd-din*. Thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usulu'd-Din/ Ehl-i Sünnet Akaidi*. Terc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Sabûnî, Nureddin. *el-Bidâye Fi Usuli'd-Din*. Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 5. Baskı, 1995.
- Sabûnî, Nureddin. *el-Kıfaye fi'l-Hidaye Tercümesi*. Terc: Sefa Bardakçı, Ankara: Sage, 2018.
- Topaloğlu, Bekir& Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

4. BÖLÜM
DİN-BİLİM İLİŞKİSİNE DAİR
ÇAĞDAŞ PROBLEMLER

Din-Bilim İlişkisinde Kompartimanist Yaklaşımın Doğurduğu Problemler

-Allah'ın Bilinmesi ve Ahlâk Eğitimi Örneği-

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN*

Din ve bilim, insanlığın tarihsel oluşum ve evrelerinde insan üzerinde en etkin rol oynayan, bizzat kendi varlığı hakkındaki inancı kadar gerçek iki realitedir. Dinamik bir karakter taşıyan ve sürekli gelişen bilim ve onun ürün veren yönünü oluşturan teknolojinin, artık insanın hayatında, dünya görüşünde ve yaşam tarzında vazgeçilmez bir yere sahip olduğu aşikârdır. Dinin de bir bütün olarak değer üretmek başta olmak üzere nihai açıklamalar ve anlamlandırmalar konusunda insanı geçmişten geleceğe uzanan varoluşta, hiç bir zaman yalnız bırakmayacağı son iki yüzyıldaki yaşanan deneyimlerden sonra daha iyi anlaşılmış gözükmektedir.

Ancak bu iki temel realitenin insanın var olduğu her yer ve zamanda çoğu kez birbiriyle uyumlu, bazen de karşı karşıya getirildiği bilinmektedir. İnsanlığın kadim dönemlerinde Hint, Çin, Mısır ve Yahudi toplumlarında genel anlamda din-bilim çatışmasından bahsetmek mümkün değildir. O dönemlerde söz konusu toplumlarda ilim ile düşünce mitoloji ve din kaynaklıdır. Bilimsel denilebilecek unsurlar, din ve mitolojilerden ayrı olarak değerlendirilmemiştir. Çünkü o dönemlerde bir paradigma oluşturacak düzeyde evren ile ilgili bilgiler mevcut değildir. Bu durumun doğal sonucu olarak tenkitçi düşünce henüz uyanmamıştır. Bu sebeple söylenen toplumların din anlayışlarıyla akıl arasında bir çekişmeden bahsetmek mümkün değildir.⁵¹⁹

Doğanın ve olguların rasyonel ve eleştirel bir düşünce ile araştırılmaya başlandığı devrin Antik-Yunan çağı olduğu savı genel kabul gören bir görüştür. Bu dönemde karışık ve hedefsiz gibi görülen evrenin içinde belirli bir nizam, gaye ve hikmetin var olduğu düşüncesi ve bunu düzenleyen evrensel bir ilke veya gücün varlığını kanıtlama çabaları ciddi boyutlara ulaşmıştır. Böyle olmasına rağmen o dönemde de din bugünkü anladığımız anlamda ilim ile yani insanlığın elde ettiği tüm pozitif ilimlerle mücadele halinde olmamıştır. Din ile ilimin karşılıklı duruşları ve ilişkileri açısından üzerinde en çok eleştiri yapılan dönemin Batı ortaçağı olduğu bilinmektedir. Yaklaşık on beş asır gibi uzun bir döneme inhisar eden bu dönem, gerek deneysel ilimler, gerekse özgür düşünme yönünden çok kısırdır.

Batı'da rönesansla başlayan süreçte din-bilim kavgası zirveye ulaşmıştır. Sonuçta skolastik düşünceyi sürdürme adına kilise babalarının uyguladığı baskılar da sonuç vermemiştir. Her geçen gün daha da güçlenen ve taraftar kazanan bilim çevreleri

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

⁵¹⁹ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, (İstanbul: MEB Yayınları, 1997),160.

elde ettikleri başarı neticesinde dini bütünüyle hayattan uzaklaştırmak istemişlerdir. Fakat insan fitratını en temel unsurlarından biri olan dinin bütünüyle yok edilemeyeceğini fark etmişler din-bilim ilişkisinde din ile bilimi tamamen birbirinden ayıran kompartimanist yaklaşımı öne çıkarmışlardır.⁵²⁰

İslam'ın bilim anlayışı ve İslam bilim tarihine genel olarak baktığımızda din-bilim ilişkisinde kompartimanist yaklaşımı gerekli kılacak bir durum söz konusu değildir. Böyle olmakla birlikte Osmanlının son dönemlerinden itibaren ülkemizde de din-bilim ilişkisinde kompartimanist yaklaşım yaygın hale getirilmeye çalışılmıştır.

Bu yaklaşım beraberinde pek çok problem doğurmaktadır. Hangi alan ile ilgili olursa olsun İslam'a göre ilimin birinci maksadı marifetullahıdır. İkinci boyutu ise fiziki âlemi keşfetmek yeryüzünü mair etmek hayatı olaylaştıracak teknolojiler geliştirmektir. Bu maksatla varlık ile ilgili araştırmalar nedenleri bağlamında kendi metodolojisi içerisinde izah edilir. Kompartimanist yaklaşımda konunun daha ilerisine gidilmesi konunun hikmetini sorgulamak niçin böyle diye sormak bilimden uzaklaşmak olarak değerlendirilir. Hâlbuki bu boyutun devreye girmesiyle kişinin imanda derinleşmesi mümkün olabilmektedir. Din-bilim ilişkisinde kompartimanist yaklaşımla aklaki değerlerin eğitimi ve kalıcı hale getirilmesi de mümkün gözükmemektedir.

1. Din-Bilim İlişkisinde Ortaya Çıkan Farklı Yaklaşımlar

Rönesans'la başlayıp aydınlanma felsefesi ile kendi mantığı içerisinde evrenin izahı konusunda modernizmin bilgi felsefesinde din-bilim ilişkisi bağlamında “çatışmacı”, “ayrışmacı” görüşler olmak üzere iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Pozitivizm, evrimci ve felsefi natüralizm gibi isimlerle de bilinen, çatışmacı görüşü savunanlara göre bilim ile din arasında tam bir çatışma, çelişki veya zıtlık söz konusudur. Bunlar aynı alanlarda egemenlik için rekabet ve savaş halindedirler. Bu savaşta bilim haklı ve doğru, din haksız ve yanlıştır. Din bilime haksız ve gereksiz sorunlar çıkarmaktadır. Bilim akli, aydınlığı, deneysel araştırmaları, özgür düşüncüyü, gerçek değeri temsil ederken; din kör inanç, karanlık, bilgisizlik, bağınazlık ve hoşgörüsüzlük anlamına gelmektedir. Bu bakımdan din yok edilmelidir. R. Descartes (1596–1650)'in düalist düşünceleriyle tartışılmaya başlanan ve son dönemlerde neo-ortodoksi, eksizistansiyalizm, neo-pozitivizm gibi bazı teolojik ve felsefi akımlarla savunulan ayrışmacı (kompartimanist) görüşe göre ise, din ile bilimin arasında tam bir farklılık ve bölümleşme söz konusudur. Bu iki insani fenomenin yöntemleri, alanları ve amaçları birbirinden tamamen farklıdır. Aralarında bu kadar farklılık olan bu iki etkinliğin bir çatışmaya girmesi düşünülemez.⁵²¹ Fakat bu düşüncüyü savunanlara göre ilim ile din veya dini

⁵²⁰ İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2014), 165-166

⁵²¹ Bkz. Yaran, Cafer Sadık, *Din ve Bilim*, (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), 38-42.

inançlara dayalı bilgiler asla birbirine karıştırılmamalıdır. Aksi durum bilimsellikten uzaklaşma anlamına gelmektedir. Her hangi bilimsel bir gerçeklik açık bir şekilde imanı güçlendirecek mesajlar çağrıştırıyor olsa bile bu tür konulara girmek bilimsellikten uzaklaşma olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım bilim adamları tarafından eşyaya ve olaylara hikmet boyutu ile de bakılabileceği seçeneğini kaldırmış sadece eşya ve olaylar yakın sebepleri itibariyle değerlendirilmiştir. Modern çağ Avrupası'nda bu ikinci görüş daha çok taraftar bulmuş ve bu anlayış hayata aktarılmıştır.

Yukarıdaki tasnif modern çağda ortaya çıkan bir durumdur. Esas olan dini bilgiyi ve diğer bilgileri bir bütün olarak değerlendirmektir. Çünkü din –eğer **sahih ise ve yanlış anlaşılma- bilimle çatışmaz.** Bilim adamları da nazariye ve tahminlerini kesin sonuç olarak takdim etmezlerse din âlimleri ile bilim adamları arasında çatışma alanı ortadan kalkmış olur. Çatışmacı ve kompartimanist bakış açılarının arızı bir durum olduğunu, yaşadığımız çağdaki pek çok problemin bu anlayışlardan kaynaklandığını kavrayabilmemiz için din-bilim ilişkisinde çatışmacı ve kompartimanist yorumların ortaya çıkmasına yol açan olayların arkaplanı ana hatlarıyla hatırlamamız gerekmektedir.

2. Din-Bilim İlişkisinde Çatışmacı ve Kompartimanist Görüşlerin Arka Planı

Bir devrin kültür yapısı o devrin din anlayışı ile yakın alakalıdır. Batıda ortaçağ kültürü, dünya-âhiret dengesini kuramamıştır.⁵²² Hristiyan otoriteleri, hayatın tamamına hâkim olmak istemişlerdir. Fakat böyle olunca iradenin ve kalbin ihtiyacını karşılamamanın yanında zekânın ihtiyaçlarına da cevap vermek zorunda kalmışlar, bunun için de o dönemin zekâsı sayılan ve açıklık, mantık ve ahengin temsilcisi olan Yunan ilmi ve felsefesine sığınmışlardır. Böyle olunca Hristiyanlık, kendisini Yunan felsefesine borçlu olduğu bir şekle bürüyerek zekânın ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmıştır.⁵²³ Fakat felsefeye ve düşünce hayatına dini akideleri desteklediği oranda müsaade edilmiştir. Orta çağ boyunca eğitim-öğretim kilise okullarına bağlı, dünyadan elini çekmiş rahiplerin ve münzevilerin doğrudan ruhani nesiller yetiştirmesine inhisar etmiştir. İlimde metot, neticesiz kıyas ve skolastik münakaşalar şeklinde olmuş, bunun için okuma-yazmaya önem verilmezken, dinlemek ve ezberlemek teşvik edilmiştir.⁵²⁴ Tevrat'taki tekvin kıssasından varılan sonuca göre zaten yaratılışının bininci yılında dünyanın sonu gelecekti. Bunun için kilisenin inanç ve düşüncelerine hizmet etmeyen her türlü felsefi ve ilmi çabalara karşı gelindi. O zaman dünya ile ilgili ilimler adeta putperestlikle bir sayıldı.⁵²⁵

⁵²² Bkz. Matta 6/25-31; Luka 19/47; 22/1-2; 11/44-46; Matta 23/13-14.

⁵²³ Boutroux, *İlim ve Din*, 11-13.

⁵²⁴ Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, (İstanbul: 1969), 97.

⁵²⁵ Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 98.

Bu zihniyetin doğal sonucu olarak, hem ilahiyat sahasında hem de kozmogoni ile ilgili pek çok konuda akıl ile uzlaştırılması mümkün olmayan pek çok doğru kabul edilmiştir. Asli suç, insanın kendisini İsa ile aynileştirmesi halinde asli suçtan kurtulacağına inana ve teslis inancı gibi doğmalar asıl olmak üzere daha pek çok dogmatik inançlar ihdas edilmiştir. Mesela Kilise İsa'nın vekili sayılmıştır. İsa'yı Tanrı saymakla kiliseyi temsil edenler, kendilerini yeryüzünde her şeye kadir Tanrının hatadan korunmuş vekilleri saymışlardır. Bu gelişmeler sonucunda kiliseyi temsil eden kişilerden birçoğunun ermişliğine ve bunların tabiat kanunlarını değiştirebileceğine inanıldı. Bu düşünce beraberinde varlıklar arasındaki sebeplilik düşüncesinden uzaklaşmaya yol açmış,⁵²⁶ deney ve gözleme yönelik çabalar sürekli engellenmiş, insan aklı ne zaman evrende bir şeyi anlamaya yönelse veya gözler onu tetkik etmeye kalksa hemen önüne Tevrat ve İncil konmuştur. Gerçek imandan sapma endişesinden dolayı akla yönelik her konunun ancak kilise babalarından öğrenilebileceği ileri sürülmüştür. Kurtuluşun düşüncüyü terk etmek ve teslim olmakla mümkün olacağı mukaddes kitabın, insanlığın ulaşabileceği bütün bilgileri kapsadığı, akıldan kaynaklanan bilgilerin gururlanma vesilesi olduğu, vaktiyle Allah'ın yarattığı ve idare ettiği şeylerin seyrine karışmanın şeytani bir davranış olacağı iddia edilmiştir. İnsan vücudunun Ruh'u'l-Kudus'ün tapınağı olduğu, dolayısıyla teşrih(inceleme tedavi etmek vb. amaçla dahi ameliyat) edilemeyeceği düşüncesi de tıp ilminin geri kamasına neden olmuştur.⁵²⁷

Bütün bu düşünce ve inançlar, yalnız doğayı seyretmekle yetinmeyen aktif bir ilim düşüncesini ve insanın tabiatla olmayanı elde etme inanç ve gayretini karşı konmaz bir şekilde engellemiştir. Akıl ile iman birbiriyle bağlantısız, çoğu konuda birbirine düşman hale getirildikten sonra, kilisenin onayladığı inançlar ve bu inançlar çerçevesinde oluşturulmuş dünya görüşü aklın ve bilimin önüne geçirilmiştir.⁵²⁸ Elbette doğal olarak bu düşünce ve inançların hâkim olduğu bir toplumda din ile bilim çatışır ve her iki tarafın savunucuları oluşur. Nitekim böyle olmuş, önce kilisenin uygulamalarına içten içe karşı çıkan ve dini hayatta gönül dindarlığını savunan mistik düşünürler ortaya çıkmış, XVI. Asırdan itibaren de hümanist hareketlerle birlikte kilisenin temsil ettiği dini zihniyete karşı çıkan, özgür düşünce ve bilimi savunan kesimler oluşmuştur. Kilise babalarının otoritelerini kaybetmemek için muhalifleri susturmak maksadıyla kurdukları engizisyon mahkemeleri ve bu mahkemelerde alınan kararlarla binlerce insanın yakılarak cezalandırılması⁵²⁹ bilim-din çatışmasını doruk noktaya ulaştırmıştır. Fakat bu çatışmada hep bilim taraftarları kazanmış ancak onlar da kiliseden intikam alırcasına dini bilimden

⁵²⁶ J.V. Draper, *Niza-ı İlm ve Din*, terc. A. Mithat, (İstanbul: Der Saadet, 1313), 74.

⁵²⁷ Muhammed Abduh, *İslam ve'n-Nasraniyye*, (Kahire: 1320), 29.

⁵²⁸ Necip Taylan, *İlim-Din* (İstanbul: 1972), 170-171.

⁵²⁹ Bertnard Russell, *Din ve Bilim*, terc. Hilmi Yavuz, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1997), 25; J.V. Draper, *Niza-ı İlm ve Din*, 392.

uzaklaştırmışlardır. Böyle bir bilgi felsefesiyle kurulan Modern Batı medeniyeti maneviyattan yoksun tek yönlü bir medeniyet şeklinde tezahür etmiştir.

XVI. yüzyılda gerçekleşen Rönesans hareketinden sonra Katolik kilisesine bağlı olan âlimler arasında bütünlük, çeşitli toplumsal güçlerin etkisi ile yavaş yavaş parçalanmaya başladı. Merkezi otoritelerini sağlamlaştırmaya çalışan aristokratlar, kent yaşamını denetimleri altına alan burjuvalar ve Martin Luther (1483-1546) ile Jean Calvin'ın yolundan giderek Hristiyanlığı yeniden yorumlayan Protestanlar, giderek kendi âlimlerini yetiştirmişler ve sonra da Katolik kilisesine bağlı olan âlimlerin kuramsal çerçevelerini sorgulamaya ve eleştirmeye geçmişlerdir. Böylece, hem alternatif çerçevelerin kurgulanabilmesi için gerekli olan toplumsal zemin hazırlanmış hem de ciddi bir denetim mekânizması teşekkül ettiği için, bilimsel etkinliklerin kalitesi yükselmiştir.⁵³⁰

Batı'da XVI. yüzyıldan sonra giderek güçlenen burjuvazi, bu dönemde, hem kilise mensuplarının egemen kıldıkları dinî bakış biçiminin karşısına kendi dünyevî bakış biçimlerini bir seçenek olarak koymuşlar ve hem de yönetsel gücü, yani aristokrasiyi, borçlandırma yoluyla dizginleyerek, en azından karşı tarafa destek çıkmalarını engellemişlerdir. Bu gelişme, bir yerde kiliseye bağlanmayan veya kiliseden kopmaya çalışan bilginlerin önünü açmış ve bir yandan bilginlere güçlü bir koruyucu kazandırırken diğer yandan tacirlere de yetenekli bir danışman kazandırmıştır. Böylece, süreç içinde, bilginler akın akın gelerek tacirlerin çevresinde toplanmış ve kendi çıkarlarını onların çıkarlarıyla birleştirmişlerdir.⁵³¹

XVI. yüzyılda Batılı tacirlerin teşvikleriyle ortaya çıkan farklı dinî yorumların arka planında, Batı âlemine, XI. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasından yeni bir öğretilerin ulaşması vardır. Müslümanların birkaç yüzyıldan beri işleyip geliştirmekte oldukları Peripatetik felsefe ve bilim, genellikle Endülüs kanalıyla Batı'ya taşındı. Bu yeni gelişmenin genel olarak Batılı insanın tabiata bakışını derinden etkilediği inkâr edilemez. Gerçi bazı Batılı düşünürler bu konuda Müslüman bilim adamlarına sadece *taşıma* fonksiyonu yüklemekte, etki kaynağını doğrudan Grek uygarlığına bağlamaya çalışmaktadırlar.⁵³² Bununla birlikte birçok düşünür, Müslüman bilim adamlarına taşımanın ötesinde fonksiyonlar yüklemektedir.⁵³³ Ayrıca XI.yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasında bazı Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesi, köklü bir entelektüel değişikliğe yol açmış, ortaya çıkan süreçle rasyonalizm, Hristiyan ilahiyatının yerini almış; gittikçe baskısını arttıran rasyonalist çevre, Hristiyanlığın marifet ve metafizik boyutunu günden güne boğarak basit murakabeye dayanan tündengelimci bilim ve tabiat görüşünü bir kenara itmiştir. Özellikle İbn Rüşd'ün rasyonalist felsefesi, Batıda yaygınlaştıkça deist/rasyonalistik teoloji, metafiziğin

⁵³⁰ Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, (Ankara: Epos Yayınları, 2001), 63.

⁵³¹ Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, 70.

⁵³² Bryan Turner, *Weber From History to Modernity*, (Newyork: 1992), 33.

⁵³³ Bkz. Maxime Rodinson, *Batıyı Büyüleyen İslam*, terc. Cemil Meriç, (İstanbul: 1983).

yerini almış, izleyen dönemde de hayat seküler bir yapılanmaya doğru yönelmiştir.⁵³⁴

Tabiat ilimleriyle yoğun bir biçimde ilgilenen Robert Grosseteste (1168-1253) ve Roger Bacon (1561-1626) gibi bilginlerin sentezci çalışmalarına şahit olan on üçüncü yüzyıl skolastisizmi altın çağını yakalamıştı. Ancak, bu dönemde rasyonalizmin alttan alta işleyen hâkimiyeti çok geçmeden kurulan dengeyi alt üst etmiş, denge bozulunca, ağırlık öteki uca kaymış ve ortaçağ sona ermişti. Sonrasında sembolik, murakabeci tabiat anlayışının ortadan kalktığı ve yerini büyük ölçüde rasyonalistik ve ampirik görüşe bıraktığı bir ortamda Hristiyanlık içinde marifet ve metafizikle bağlantılı öğelerin tahrip edilmesiyle kozmolojik ilimler anlaşılmaz hâle gelmiş ve bizzat kozmos ile ilgili düşünceler yavaş yavaş sekülerleştirilmiştir. Böylece, ortaçağ döneminin bütüncül Hristiyan medeniyetini sona erdirecek ve tabiat bilimlerinin Hristiyan dünya görüşünden bağımsız olarak gelişmesini sağlayacak olan devrimin yolları her bakımdan hazır hâle getirilmiştir.⁵³⁵

Burjuva bilimsel devrimine büyük emeği geçen ve Batı düşünce ve biliminin dinden uzaklaşmasına önemli katkı sağlayan düşünürlerden birinin Francis Bacon (1561-1626) olduğu bilinmektedir. Bacon, deneysel bilimin yöntemini savunuyordu. Tümevarım yöntemini ilk formüllestiren kişiydi. Bu yöneme göre, deneyler yapılıyor ve bu deneylerden ilerideki deneylerde sınanmak üzere genel sonuçlar çıkarılıyordu. Bacon, geleneksel düşünce okullarına gözü pekçe saldırdı ve bilimsel deneme yolunda hakiki bir tutku oluşturdu.⁵³⁶

Din-bilim kavgasının başlamasında Descartes'in kartezyen dünya görüşünün de büyük etkisi oldu.⁵³⁷ Çünkü Descartes insan eylemlerini, insan niyetlerini ve insanın dinî yönelmelerini inceleme alanından çıkartmıştı. Bu çatallaşma, matematik temelli bir bilimi mümkün kıldı ve bunun akıl yoluyla üstesinden gelinebilir hâle getirdi.⁵³⁸ Newton'un bilimsel yasalarının kesin ve tartışılmaz olduğu, tek ve en doğru gerçekliğin bilim olduğu, toplumun diğer disiplinlerinin ya kesin olarak bilimin yasalarına boyun eğeceği, ya da varlıklarını sürdüremeyecekleri şeklindeki *katı bilim* anlayışı da bu sürecin oluşmasına önemli katkılar sağladı. Bilim felsefesindeki bu köklü değişim, kısa sürede Batı'da din ile bilim çevreleri arasında derin bir çatışmanın doğmasına sebep oldu.

⁵³⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretisine Giriş*, terc. Nazife Şişman, (İstanbul: 1985), 241vd.

⁵³⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, terc. Nabi Avcı, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991), 63.

⁵³⁶ Bünyamin Duran, *Bilim ve Yeni Bilim*, (İstanbul: 1996), 23-24.

⁵³⁷ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, terc. Mustafa Armağan (İstanbul: 1989), 89-90; Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev. Şeval Yılmaz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 115.

⁵³⁸ Duran, *Bilim ve Yeni Bilim*, 25-27.

Kilise destekli skolastik düşüncede amaçsal yorum ile nedensel/mekanik yorum sahaları birbirine karışmıştı. Bilindiğiüzere bir olay hakkında amaçsal tefsir yapılması, ona bir gaye belirlemek demektir. Nedensel yorumda ise olayla ilgili bir yakın sebep sunulmaktadır. Mekanik yorum, görünenden hareketle yapılan yorumdur. Bu, tabiat kanunu ile yapılan yorumdur. Mesela dağa çıkan bir adam gördüğümüzde niçin çıktığını sorarız. Bu durumda iki farklı cevap vardır. Bu cevabın her ikisi de aslında makuldür. Bir kimse, dağa tırmanan birini gördüğünde, dağın tepesine çıkıp manzarayı seyretmek istediği için tırmandığını söyleyebilir. Bu amaçsal yorumdur. Bir biyolog ise, o kişiyi gördüğünde yediği gıdalarla elde ettiği enerji neticesinde, kaslarını kasıp gevşeterek ayaklarını hareket ettirdiğini ve böylece dağa tırmanmakta olduğunu açıklayabilir. Bu ise mekanik yorumdur. Aslında amaçsal yorum ile mekanik yorum birbirine zıt değildir. Birinin diğerine uygun olmadığını gösteren bir sebep de olmayabilir. Kişinin kasları ve ondaki enerji ile ileriye doğru tırmandığı bilinmektedir. O kişinin manzarayı seyretmek amacıyla dağa tırmanabileceğini söylememiz de mümkündür. Fakat nedensel yorumlarla amaçsal yorumların yapısal farklılığı gözardı edilmemelidir.

Hristiyan teologlar gerekmediği halde her olay ve varlık için kendilerine göre amaçlar belirlemişler ve onlara yönelik yorumlar yapmışlardı. Mesela yağmur yağması sırasında oluşan gökkuşağı, Kitab-ı Mukaddese göre Allah'ın insanlara yönelik bir tehdidini hatırlatmaktadır; gökkuşağı, insanlar için son ikazdır. Nuh tufanında olduğu gibi, insanlar helak olmaya müstahak olurlarsa artık bir daha kurtuluşlarının olmayacağını hatırlatır. Aynı zamanda Kitab-ı Mukaddeste böceklerin, yılanların ve başka bir takım hayvanların biyolojik yapıları ve içgüdüsel donanımları ilk günah ile ilişkilendirilmişti.⁵³⁹ Bu örnekte görüldüğü gibi, Hristiyan teolojisinde, amaçsal yorumla mekanik yorum birbirine karıştırılmış, tümevarımcı bilgi anlayışının yaygınlık kazanması neticesinde bu tür yorumların anlamsız olduğu ortaya çıkınca din ile bilim arasında ciddi çatışmalar yaşanmıştır. İnsan aklının ilahî planın bütün sırlarını keşfetmesi mümkün değildir. Çoğu zaman güneşin ve hayvanların varoluş amacında olduğu şekliyle pek çok varlığın varoluş amacını anlamak da kolay değildir.⁵⁴⁰

Ortaçağ aklı ile modern akıl arasındaki zıtlıkların en başta geleni amaçsal yorumla nedensel yorum alanlarının birbirine karıştırılmasıdır. Bu yorum biçimlerinin birincisinde esas olan sahih din, ikincisinde ise akıl ve insanlığın oluşturduğu deneysel sahadaki bilgi birikimidir. Yani, amaçsal yorumda sahih dinin verileri, nedensel yorumda ise akıl ve bilim esas alınmalıdır. Genel anlamda din, amaçsal yorum ile alakalı iken bilim, nedensel yorum ile alakalıdır. Bilim tarihine baktığımızda, en çok skolastik felsefenin hâkim olduğu dönemlerde nedensel yorumla ilgili pek çok konunun Hristiyan teolojisi çerçevesinde amaçsal yorumlara

⁵³⁹ Walter T. Stace, *ed-Dîn ve'l-Akli'l-Hadis*, Arapça'ya terc. İmam Abdulfettah İmam, (Kahire: Mektebetu Medbuli, ts), 26.

⁵⁴⁰ Stace, *ed-Dîn ve'l-Akli'l-Hadis*, 26.

tabi tutulduğunu görmekteyiz. Bu da beraberinde derin bir din-bilim çatışmasını doğurmuştur. Modern akıl gelişme kaydettikçe mekanik yorum taraftarları bilimden elde ettikleriyle güçle ancak vahiy ile bilinmesi mümkün olabilen pek çok konuyu inkâr etmişler, nedensel yorumun dışındaki hiçbir yorum biçimini kabul etmemişlerdir. Sonuçta bütün metafizik gerçekler inkâr edilmiştir.

Batı'da din-bilim çatışması; Hristiyan teologların, Yahudiliğin kutsal metinlerinde yer alan eski kozmolojik doktrinlerin tamamını sahiplenmelerinin yanı sıra, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Aristoteles kozmolojisini Batlamyus astronomisini ve Galenus biyolojisini Kitab-ı Mukaddes'in ayetleri ya da yorumları olarak takdim etmeleri sonucu alevlenmeye başlamıştır.⁵⁴¹ Çünkü Kilise, bozulmuş Tevrat'tan ve Yunan Filozoflarının eserlerinden hareketle dünyanın dönmediğini ve tepsi gibi düz olduğunu, kâinatın merkezinde bulunduğunu Hristiyanlara dini inanç olarak kabul ettirmişti.⁵⁴²

XVII. yüzyılda bilgi felsefesindeki değişimle birlikte, yani deney, gözlem ve araştırmaya dayalı empirik metotla jeoloji, biyoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi bilim dallarında ortaya çıkan veriler, Kitab-ı Mukaddes'teki metinlerin öne sürdüğü kozmolojik, biyolojik ve antropolojik görüşleri reddedince, Hristiyanlık ile bilim arasında çatışma kaçınılmaz olmuştur.⁵⁴³ Bilim adamlarının gerçekleştirdiği keşifler binlerce yıldan beri var olan Hristiyan teologlar tarafından Kitab-ı Mukaddes ile bütünleştirilmiş pek çok bilgiyi yıktı. Yine Kitabı Mukaddes üzerine yapılan tarih ve edebî eleştiriler ve ilmi tetkikler bu kitabın harfi harfine korunamadığını ortaya koydu.⁵⁴⁴ Kepler, Galile (1564-1642), Newton ve N. Bohur, genelde ortaçağ aklını özelde ise Batlamyus-Aristoteles kozmoloji anlayışını temelden değiştirecek fikirler ileri sürdüler. İsaac Newton (1642-1727)'un çekim kanunlarını, William Harvey (1578-1657)'in kan dolaşımını keşfetmesi, mekanik evren anlayışının geniş kesimlerce kabul edilmesini sağlamıştır.⁵⁴⁵

Sonuç itibariyle kilisenin sır olarak inanılmasını istediği, sebeplerinin araştırılmasına asla razı olmadığı konular, bilim adamları tarafından tek tek açıklanıyordu. Artık oluşan genel düşünce, akli ve debneysel bilgi ile her şeyin açıklanabileceği şeklindeydi. Din, Allah inancı ve ruh gibi konular da aklın halledebileceği konular arasında kabul ediliyordu.⁵⁴⁶ Bu gidişat, kilisenin otoritesinin sarsılmasına, geniş kesimlerin dinden uzaklaşmasına neden oldu.

Kilise bu gidişatı önlemek için XVII.yüzyıldan itibaren şiddet ve baskı uygulamaya başladı. Uyguladığı baskısı ile Kilise, düşünenin ve ilmi müşahedenin gereği olarak

⁵⁴¹ Murtaza Mutahhari, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, (İstanbul: 1995), 43.

⁵⁴² Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 179.

⁵⁴³ J. Kahl, *The Misery of Christianity*, (London: 1967), 214.

⁵⁴⁴ Stace, *ed-Dîn ve 'l-Akli 'l-Hadîs*, 69.

⁵⁴⁵ Coşkun, *Ateizm ve İslam*, 158

⁵⁴⁶ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 327-328.

maddi kâinatın çeşitli durumları hakkında fikir yürütmeyi yasaklamayı amaçlıyordu. Hristiyan din adamları, önceden elde ettikleri otoritelerini kullanarak ilim adamlarına acımasızca işkenceler uyguladılar. Bilim ve medeniyet tarihi yazarı Will Durant'ın verdiği bilgilere göre; 1480'den 1488 yılına kadar geçen sekiz yıllık süre içerisinde, mahkemelerin ölüm cezası verdiği kişilerin sayısı, 8800'ü yakılmak suretiyle, diğer cezalarla birlikte 96494 kişiye ulaşmaktadır. 1480'den 1808 yılına kadar geçen süre içerisinde ise yakılarak ölüme terk edilenlerin sayısı, 31912; diğer cezalara çarptırılanların sayısı ise 291450 idi.⁵⁴⁷

Bilim tarihinin tanınmış simalarından George Sarton da 1484 ve 1492 yılları arasında Papalık yapmış olan Papa VIII. Unisent emriyle büyücüleri yani deneysel bilimlerle uğraşanları ve dinsizleri cezalandırmak için yazılmış olan ve *Çekiç Kitabı* olarak isimlendirilmiş bir kitaptan bahsederek söz konusu kitabı şöyle tanıtır: Çekiç Kitabı, halkın inançlarını incelemekle görevli yargıçlara yol göstericilik için yazılan bir tüzük idi. Onda mahkeme oturumlarının bazısında yapılan yargılama, alınan ifade ve verilen cezaların suretleri dikkatle yazıldığından bize kadar ulaşmıştır. Yargıçlar kötü insanlar değillerdi, en azından kendilerini normal halktan daha iyi zannediyorlardı. Bunlar, devamlı hakkın ve Tanrı adının yücelmesi için çalışıp durmuyorlar mıydı?!. Loran inancının savcısı Nikolarmi, 15 yıl içinde (1575-1590) 900 büyücünün ateşle yakılmasına sebep oldu. O vicdanlı birisiydi!!! O, ömrünün son zamanlarında, birkaç çocuğun öldürülmesi işinden kaçındığından kendisini günahkâr sayıyordu. Halbuki insan, muzır bir çocuğun öldürülmesi işinden kaçınabilir mi?! Papaz Terz Peter Benzfield, 6500 kişinin ölüm fermanını düzenlemişti. İnançla ilgili soruşturma yapanlar bir bölgeye girdikleri zaman, halktan büyücülükle ilişkisi olduğu zannedilenlerin haber verilmesini istiyorlar; eğer haber vermezlerse para cezasının yanında sürgüne de gönderileceklerini ilan ediyorlardı. Bu konuda bilgi vermek bir görev ve sorumluluk olarak değerlendiriliyor, haber getirenlerin adları ise gizli tutuluyordu.⁵⁴⁸ Bazen yargıçlar, sanıklara itiraf etmeleri için af veya hafifletme vadinde bulunuyorlardı, ama onları bu vaatleriyle bağlayacak hiçbir ahlâkî ve kanunî yaptırım gücü yoktu. Bunun için verdikleri söze, suçludan öğreneceklerini öğreninceye kadar bağlı kalıyorlardı. Sanıklara ve suçlulara yapılan insanlık dışı her muamele, yüce ve kutsal hedefler uğruna yapıldığı için meşru sayılıyordu.⁵⁴⁹

Copernicus, kilisenin zulmünden emin olmak için yazdığı eserini papaya ithaf etti. Buna rağmen suçlu ilan edildi. Martin Luther (1484-1576) onun hakkında şöyle der: “*Herkes, Dünyanın döndüğünü göstermek için yurtınan bir zıppıktı yıldızcıya kulak veriyor...*”⁵⁵⁰ Copernicus'un fikirlerini savunduğu için Cıyordano Bruno, diri diri yakıldı. Galileo için ise Papa, İnguision (engizisyon) mahkemesi önüne çıkıp işlediği yanlışları düzeltilmesini, söylediklerini geri almasını buyurdu. 26 Şubat 1616'da Papa isteğine ulaştı. Galileo, artık

⁵⁴⁷ Will Durant, *Kıssatü'l-Hadare*, Arapçaya çev. Fuad Endarus, 3. Baskı, (Kahire: Câmiatiü'd-Düveli'l-Arabiyye,ts), XIV,425.

⁵⁴⁸ George Alfred Leon Sarton, *Introduction to the History of Science*, (New York: Robert E.Krieger Publishing, 1975), III,60.

⁵⁴⁹ Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3:61.

⁵⁵⁰ Russell, *Bilim ve Din*, s. 21-22.

Copernicus'un düşüncelerine katılmayacağına, bu düşünceleri yazı veya söz ile kimseye öğretmeyeceğine yemin etti.⁵⁵¹

Galileo'nun arkadaşı olan Kardinal Berberini 1623'de VIII. Urban adıyla Papa oldu. Bu olay Galileo'ya cesaret verdi. "Dialogues on the two Greatest Systems of the world" (Dünyanın iki En Büyük Sistemi Üzerine Konuşmalar) adlı kitabını yazdı ve 1632'de yayımladı. Bu kitap, Avrupa'da kapışılarak okundu. Bilim çevrelerinin gösterdiği büyük ilgi kiliseyi çileden çıkardı. Galileo, İnguision'da sorguya çekilmek üzere bir kez daha Roma'ya çağrıldı. Galileo, önce hastalığını ileri sürerek Roma'ya yolculuğa dayanamayacağını söyledi; bunun üzerine papa, özel hekimini göndereceğini, hastalığı yolculuğa engel olacak ölçüde görülmezse zincire vurularak getirileceğini söyleyerek gözdağı verdi. Galileo, arkadaşı VIII. Urban'ın göndereceği hekimi beklemeden yolculuğu göze aldı. Roma'ya varır varmaz engizisyonun zindanlarına atıldı. Türlü işkencelerle sözlerini geri almaya zorlandı. Engizisyon, "İsa Mesih ile onun kutsal Meryem anasının adını anarak içten, yapmacıksız bir inançla bizim gözümüzün önünde, işlediği bütün yanlışlardan döner, bütün dinsizce davranışları lanetlerse Galileo, dinsizlere verilen cezaya çaptırılmayacaktır." diye açıklamada bulundu. Sözlerini geri almasına rağmen mahkeme heyeti şöyle diyordu: "*Seni canımızın istediği bir süre için, bu kutsal kurumun soyut zindanına tıkıyoruz. Benliğini temize çıkarma cezası olarak, önümüzdeki üç yıl boyunca, haftada bir kez yedi pişmanlık mezmurunu okuyacaksın.*"⁵⁵² Galileo, ömrünün sonuna doğru serbest bırakıldı. Hapse bir daha girmedi; ama attığı her adım gözetlendi. Arkadaşları ve ailesi ile görüşmesi yasaklandı. 1637'de gözleri görmez oldu, 1642'de de öldü.⁵⁵³

Kilisenin bu şekilde davranması, kendi varlığını koruma endişesinden kaynaklanıyordu. Çünkü kilise, yapısı itibarıyla hurafeler üzerinde kurulu bulunuyordu. Halkın bilgisiz kalması, otoritelerinin devamı açısından çok önemli idi. Başka bir neden ise o dönemde ilmi gelişmelerin kaynağının Müslümanlar olmasıdır.⁵⁵⁴ Hristiyan din adamları ilimlerle birlikte İslam'ın Avrupa'da yayılmasından çok korkuyorlardı. Çünkü, Avrupa öğrenim görmek üzere kendi gençlerini Endülüs, Kuzey Afrika, Sicilya ve diğer ilim merkezlerinde bulunan İslam medreselerine göndermeye başlamıştı. Avrupalı öğrenciler, tıbbi geometriyi, aritmetiği, astronomiyi, kimyayı ve fiziği Müslüman öğretmenlerden öğreniyorlardı. Bununla birlikte öğrenciler İslam'ın kendisinden de etkileniyorlardı. İşte, kilise ilmi hareketlerle birlikte İslam'ın Avrupa'ya doğru yürümekte olduğunu görünce ne yapacağını bilemedi.⁵⁵⁵

Bütün bu gelişmeler neticesinde Avrupa'da ilim ile din arasında ayrım baş göstermiş, bu ayrımın olumsuz sonuçları günümüze kadar gelmiştir. Halbuki, ilim öğrenmek ve dindarlık

⁵⁵¹ Russell, *Bilim ve Din*, 32.

⁵⁵² Russell, *Bilim ve Din*, 33-34.

⁵⁵³ Russell, *Bilim ve Din*, 34.

⁵⁵⁴ Bkz. Sigrít Hunke, *Avrupa Üzerine Doğan İslam Güneşi*, terc. Servet Sezgin, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 60.

⁵⁵⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul: 1978), 23; Mutahharî, *Materyalizme Eğilimin Nedenleri*, 42-46.

Allah'ın insana verdiği iki duygudur. Biri diğerine zıt düşmediği gibi, birbirlerini tamamlamaktadırlar. Çünkü, insan yaratılış icabı, Allah'a iman etmek ve ibadet etmekle birlikte, çevresini kuşatan kâinatı da araştırmak ve tanımak istemektedir. Bunun araçları ise haber-i sadık, duygular ve akıldır. Kilise, birbirini tamamlayıcı bu iki fitri duyguyu (akıl ve din) birbirine düşman yapmaya kalkıştı. Hızla gelişen ilimler karşısında otoritesini kaybetmemek için en son tedbir olarak şöyle denildi: “Ya dine inanır cennete girersiniz veya ilme inanır kâfir olursunuz.”⁵⁵⁶ İnsanlar bu iki yoldan birini seçmek zorunda kaldılar. Bu yanlış düşünce bilimi dinden koparmakla kalmadı, onu özellikle ilmî çalışma alanından kesin olarak uzaklaştırdı.

Deneyssel bilimlerdeki bu gelişmeler, din-bilim çatışmasının boyutlarını her geçen gün derinleştiriyordu. XVIII. Asırda fiziki saha ile metafizik sahanın olayları ve akıl ile ilmin bu olaylar sahasındaki durumu, İ. Kant (1724-1801) tarafından kesin çizgilerle güçlü bir şekilde belirtildiği hâlde XIX. asırda pozitivist/naturalist düşüncelerin hâkim olmasıyla ayırım gözetmeksizin her türlü din ve onun getirdiği yaşam biçimine savaş açılmış, insanın ve toplumun varlık yapısından atılmak istenmiştir.⁵⁵⁷

Son dönemlerde, Batı'da din-bilim çatışmasının giderilmesi için yoğun çabalar sarf edilmiştir. Bir taraftan pozitivistizmin güç kaybına uğramasıyla dine karşı tamamen önyargılı davranan bilim adamlarının kalmaması, öbür taraftan Hristiyan teologların kendilerini özeleştiriyeye tabi tutarak savundukları bazı görüş ve düşüncelerden vazgeçmeleri nispeten olumlu bir havanın oluşmasına neden olmuştur. Hristiyan teolojisi, bazı Protestan ilahiyatçıların elinde öyle bir noktaya ulaştı ki, müesseseseleşmiş Hristiyanlık görüşü, yerini dünyevileşmiş Hristiyanlığa, hatta müteal Allah fikrinin arka planda kaldığı bir din anlayışına bıraktı.⁵⁵⁸ Fakat bu durum Batılı aydınlarda, yalnız doğanın değil felsefe ve dinin konularının da salt akılla bilinebileceğine dair kesin bir kanaatin doğmasına yol açmıştı.⁵⁵⁹ XVII. yüzyıl ve sonrasında gerçekleşen bilimsel devrimlerle birlikte ortaya çıkan din-bilim çatışması din ile bilimin tamamen biririnden ayrılmasına bunun doğal sonucu olarak modern çağda ateizmin kökleşip yaygınlaşmasına yol açmıştır.

3. Din-Bilim İlişkisinde Kompartimanist Yaklaşımın Doğurduğu Problemler

İnsanoğlunun dini tercih edip bilime düşman olması veya tam aksini yapma hakkı hakkı yoktur. Çünkü o, her ikisine de muhtaçtır. Onlardan birinin diğerine tercih edilmesi veya ihmal edilmesi beraerinde çok büyük sıkıntılar doğurmaktadır. Zira ilimsiz din total dinsiz ilim kördür olmaya mahkumdur. Aslında bilimi, sanatı ve ahlâkı dinden ayırmak, insanın kişiliği parçalamakla aynı anlama gelmektedir. Çünkü din, bilim, ahlak ve sanat insan fitratını oluşturan temel fenomenlerdir. Bunlar insan şuurunda birlikte yaşanır veya arka arkaya akıp gider. Sağlam bir

⁵⁵⁶ Russell, *Bilim ve Din*, 33.

⁵⁵⁷ Taylan, *İlim-Din*, 357.

⁵⁵⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: 1987), 217.

⁵⁵⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 289-290.

kişiliğe; dolayısıyla sağlam bir cemiyet yapısına sahip olabilmek için bunların arasına yapay duvarlar örülmemelidir. Aksi halde şu an pozitivist/materyalist dünya görüşlerinin hâkim olduğu toplumlarda açıkça görüldüğü gibi kişilikler parçalanır ve yaratılmış varlıklar arasında müstesna bir konuma yükseltilmiş olan insan sıradan basit bir eşya konumuna düşer. Şimdi biz bilimin dinden tamamen ayrılması sonucu ortaya çıkan problemlerden sadece ikisine değineceğiz. Bunlardan birincisi marfetullah, ikincisi ise ahlak eğitimi konusudur.

a) Kompartimanist Yaklaşımın Marifetullah Konusunda Doğurduğu Problemler

İnsan inanç konusunda bir karara varmadıkça ve Allah düşüncesinde belli görüşe ulaşmadıkça, hiçbir konuda sağlıklı bir karar veremez. İnsanın Allah ve kâinatla olan alakasını açıklayan ve onun kâinattaki yerini belirleyen tutarlı ve evrensel bir inanca ihtiyacı vardır. Bu itibarla Allah inancı İslâm'da bütün sistemin odağını oluşturur. Diğer bütün ilkeler ve fikirler bu yüksek mefhumun etrafında örülür. Tarihi bilgiler ve arkeolojik araştırmalar, insanın tarih sahnesine çıkışından itibaren, bedevilikten medeniliğe, göçebelikten yerleşik hayata kadar kat ettiği her aşamada sürekli olarak, iyiliği ve mutluluğu gerçekleştirebilen, kötülükleri ve mutsuzlukları uzaklaştırabilen yüce bir ilaha inanmak suretiyle bir din edinmiştir. Bu inanç, bazı toplumlarda tevhid akaidine göre gerçekleşirken, bazılarında farklı varlıklara bağlanma ve tapınma şeklinde gerçekleşmiştir.⁵⁶⁰

Allah'ı tanıma konusu, insanın kendi fitratında var olan ve iç gözlem ile kendini duyma ve kendi benliğini tanıma şuuru ile birlikte, kendi varlığında gerçekleşmiş olan kesin bir tanımadır. Ancak ulûhiyeti tanıma, kendini tanıma gibi açık seçik değildir. Kişinin kendini tanımasının altında yatan gizli bir bilinçtir. Onun açık bilinç ile duyulup farkına varılması, dikkatini kendi içinde keskinleştirmeye veya içten ve dıştan gelen bir uyarıcıya muhtaç olan bir farkına varmadır. Bir veya mükerrer uyarıcılar sayesinde kişi onun farkına varır. İşte insan fitratındaki Allah inancının temeli budur.⁵⁶¹ Tam da şu ayette ifade edildiği gibi bu uyarıcılar farklı alanlardaki ilmi disiplinlerle elde edilen bilgilerle gerçekleşir: *"Ufuklarda (yer, gök ve dünya memleketlerinde) ve kendi nefislerinde insanlara ayetlerimizi göstereceğiz ki o (Kur'an)'un gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?"*⁵⁶²

İnsan bilimden vazgeçemez; çünkü onun bilinçli, öz varlığını bilen bir varlık olması, seçme yeteneğinin bulunması, ayrıca yapıp edebilme güç ve potansiyeline sahip olması, onu diğer varlıklardan ayırmaktadır. İçimizden her biri, öz benliğinin bilincine varabildiği, seçim yapabilme aşamasına ulaşabildiği ve doğada hazır

⁵⁶⁰ Bkz. Abbas Mahmud el-Akkad, *Mevsûatu Abbas Mahmud el-Akkad (Tevhid v'l-Enbiya)*, (Beyrut: 1980), 1:25 vd.

⁵⁶¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 4:2325.

⁵⁶² Fussilet, 41/53.

bulunmayı meydana getirebildiği ölçüde beşeriliğinin ötesinde, insanlığını gerçekleştirebilmekte, yeryüzünü imar etme ve üstün uygarlıklar kurma çabalarına katkıda bulunabilmektedir.⁵⁶³ Kaldı ki, insanın her geçen gün, ihtiyaçları çeşitlenerek artmaktadır. O, tarih sahnesine çıktıktan bir müddet sonra doğada hazır bulunmayı da elde etme mecburiyetinde olduğunu hissetmiştir. İnsan, çevresinde bulunan ile yetindiği sürece diğer canlılardan farklı bir konumda olduğunu kanıtlayamaz. İhtiyaç duyduğu şeyi doğada bulamadığını fark ettiği ve onu gerçekleştirme gayretine girdiğinde ve gelişim çizgisinde kendisinden öncekilerin yaptıklarına katkıda bulunduğu oranda, diğer canlılardan ayrılmış olur. Böylece insan, doğa olanaklarının bütününden, daha da öteye geçerek bir olgunlaşma ve gelişim göstermiş olur. Bu durum, insanın varoluş amaçlarından biridir.⁵⁶⁴ İnsanın bu amaçlarına ulaşabilmesi ve ihtiyaçlarını karşılayabilmesi bilimde göstereceği başarıya bağlıdır. Fakat bu durum, bilim için ikinci amaç sayılabilir. Bilimin öncelikli amacı Allah'ın "halife varlık" olarak yarattığı insanın Allah'ı tanınması ve tevhidi iman ile ona inanmasıdır.

Modernizmin etkili olduğu ilim çevrelerinde farklı ilmi disiplinlerin ortaya koyduğu veriler –Kur'an'daki ifadesiyle ayetler, burhanlar sultanlar- asla amaçsal yoruma tabi tutulmamaktadır. Söz konusu verilerle ilgili Allah'ın varlığına, azametine, ilminin ve diğer sıfatlarının tecellilerine dair yorumlar görmek mümkün değildir. Bu zihniyete göre bilimsel çalışma alanlarında, dinden veya hikmetten bahsetmek onlara göre bilimsel gerçek hakkında kuşku uyandırır veya böyle bir çalışmanın metodu bilimsel sayılmaz. Hatta bilimsel çalışmaların herhangi bir alanında düşünceyi, dini herhangi bir temele oturtmak, onlar açısından bilimsel metodu yıkmak onu çığırından çıkartmaktır. Bütün deliller onu pekiştirse bile, varılan sonuca her zaman şüphe ile bakılır.⁵⁶⁵

Bilim ile din arasındaki bu ayrılık, aslında kilisenin tavrından intikam alırcasına dinin en ufak bir rolünün bile bilimsel araştırma çerçevesine girmesini önleme çabasıdır. Çünkü gayeden söz etmek, yüce Allah'tan ve onun kâinatı bu şekilde yaratmasındaki maksadından söz etmek demektir. Diğer taraftan, böyle bir söz ediş, yüce Allah'a karşı belirli birtakım hususlara uymayı da kendi yapısında taşır ki, o da evrenin ve insanın yaratılış gayesine bağlı kalmaktır. Fakat dine karşı olan ilim, ne dine ne de Allah'a karşı en ufak bir sorumluluk yüklenmemektedir. Kiliseye karşı elde ettikleri zaferi sürekli kılmak için ilim adamları, varlıkların yaratılmadığını, varlıkların hiçbir hedef ve gayelerinin bulunmadığını iddia etmişler ve bu fikirlerini uydurdukları teorilerle desteklemişlerdir.

Onun içindir ki ateizm, her devirde bazı toplumlarda marjinal grupların savunduğu bir düşünce iken, ifade ettiğimiz dönemden itibaren Batı'da yaygınlık kazanmıştır. Ateizm XIX. yüzyılın başlarından itibaren geniş kesimler tarafından benimsenmiş ve

⁵⁶³ Ali Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, Farsça'dan terc. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 30-31, 39-41.

⁵⁶⁴ Bkz. Mülk, 69/2.

⁵⁶⁵ Russell, *Bilim ve Din*, 33.

bu durum XX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.⁵⁶⁶ Her ne kadar bu tarihten sonra düşünsel alanda ateizmi savunanlar azalsa da bu deneyimin bıraktığı fiili ateizmin etkileri Müslüman ülkeler de dahil olmak üzere hâlâ devam etmektedir. Ateizmin bu noktaya ulaşmasında Hristiyan teolojisinden kaynaklanan din-bilim kavgası sonucu dinin bilimden tamamen uzaklaştırılmasının etkisi büyük olmuştur. İnkarcı akımların yaygınlık kazanmasıyla hem bireysel hem de toplumsal anlamda ortaya çıkan olumsuzlukların boyutları artarak devam etmektedir.

İslam'da bilim ve din birbirine düşman iki fenomen değil; birbirinin tamamlayıcısıdır. Kur'an'a göre bütünüyle âlem bilgi, kudret, iyilik ve rahmet sahibi bir Yaratıcı'nın eseridir. Bu inanç, din-bilim ilişkisi bakımından şu üç önemli sonucu doğurur: 1- Âlem zorunlu (vacip) değil, mümkün varlıktır; mümkün varlıkların bilinmesinde tutulacak yol *a priori* bir faaliyet değil *empirik* bir faaliyettir. 2- Âlem, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten varlık tarafından yaratıldığına göre orada bir gaye ve düzen var demektir. Yaratma fiili kaosu değil kozmosu gerekli kılar. Kur'an'a göre her şey Allah'ın eseridir. Her şey onu tesbih eder ve her şey onun varlık delilidir. Kâinata görülen nizamın teminatı Allah'tır. 3- Âlem yaratılmış olduğuna göre orada bulunan hiçbir şeyde ilahî güç yoktur ve kutsal değildir.⁵⁶⁷

Hicri VI. yüzyıldan sonra İslam dünyasında bazı dini yorumların etkinlik kazanmasıyla ve çevre din ve kültürlerin etkisiyle kısmen din-bilim ilişkisindeki olumlu ilişki bozulmuştur. Kur'an'ın bildirdiği evrensel değerler ışığında din-bilim ilişkisinin yeniden gözden geçirilmesine, yanlış yorum ve uygulamaların giderilmesine şiddetle ihtiyaç olduğu aşıkardır. Çünkü günümüzde insanlık, din ile bilimin uzlaşısı ve evrensel ölçekli manevi ve insani değerlere büyük ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan Kur'an'ın akli mucizeliğinin, bilim çevrelerine tanıtılmasının büyük önem arz ettiğine inanıyoruz. Batılı bilim adamlarının dine karşı eski burnu havada tutumları kalmamıştır; ama hâlâ evrenin anlaşılmasında kullandıkları epistemolojik metodun başarısı ile elde ettikleri üstünlüğün sarhoşluğundan kurtulabilmiş değildirlere. Uyguladıkları metodun doğruluğu konusunda hâlâ hiçbir kuşkuları yoktur. Evrende işleyen yasaları keşfetme ve bunun sonucunda teknoloji üretme gibi konularda, uygulanan bilimsel metod doğrudur; fakat yeterli değildir. Eksik olan, hak-batıl her türlü kutsalın tüketilmesiyle, bilimin ahlaki yönünün ihmal edilmesi ya da yok sayılmasıdır. Bunun sonucunda bilimin sıradan basit amaçlara, çoğu kere de insanlığın zararına olan alanlarda kullanılıyor olmasıdır. Müslüman aydınlardan beklenen, Batılıların başarılı oldukları epistemolojik metodun Kur'an'a yabancı olan bir metod olmadığını; bilakis bunun teşvik edildiğini ortaya koymaktır. Bu gelişme beraberinde Kur'an'daki evrensel ölçekli insanî ve manevi değerleri de insanlığın gündemine taşıyacaktır.

⁵⁶⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 183 vd.; Russell, *Din ve Bilim*, 13-16.

⁵⁶⁷ İsmail Raci el- Farukî, *Tevhid*, terc. Dilara Yıldırım, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 58-60

Bunun önündeki en büyük engel, kültürel mirasımızdaki olumsuz unsurlardır. Bu unsurların en olumsuzlarından biri, Kur'an'ın bildirdiği açık kutsallık anlayışından uzaklaşılması ve kapalı kutsalların oluşturulmasıdır. Bir lisan olan Arapça da kapalı kutsal alana çekilen konulardan biri olmuştur. Bu durum, belli bir dönemden sonra medreselerde skolastik anlayışa vesile olmuş, dinî metinler sığ yorumlara tabi tutularak esas maksatlardan uzaklaşmıştır. Nübüvvet müessesesi, son peygamberin getirdiği din ile insanlığın ihtiyaç duyduğu bütün sahalardaki ihtiyaçlarına cevap verecek temel prensipleri ve o prensiplerin her çağda en iyi yorumunun yapılmasını sağlayacak metodolojiyi sunduktan sonra kapanmıştır. Kur'an ayetlerinin muhkem ve müteşabih olarak ayrılmasının hikmetlerinden biri de budur. Bunun anlamı, her devirde muhkem ayetler esas alınarak dinin temel maksatları dikkate alınarak müteşabih ayetlerin yorumlanması demektir. Kur'an'ı okumada lafzi-harfî okuyuş biçimini esas alanların iddia ettikleri gibi, müteşabih alan, dokunulmayan alan değildir; çünkü Kur'an her çağda insanlığa rehber olmak ve anlaşılacak için gönderilmiştir. Mustafa Sadık er-Rafî'nin dediği gibi, nübüvvet Hz Muhammed ile son bulmamış, vahyin adınılığındaki akıl ile devam etmektedir.⁵⁶⁸ Vahyin doğrultusundaki akıl ve bilim, sürekli olarak nefislerdeki ve ufuklardaki gerçekleri gösterecek⁵⁶⁹ böylece Hz. Peygamberin risalet misyonunu kıyamete kadar sürecek.

b) Kompartimanist Yaklaşımın Değerler Eğitimi Alanında Doğurduğu Problemler

Çağımızda bilgi ve teknoloji bakımından ileri toplumlarda ahlâkî ve manevî alanlarda aynı ilerlemenin sağlanamaması hatta bu alanlarda kaygı verici gerilemelerin gözlenmesi, yeni arayışları da beraberinde getirmiştir. Özellikle modern çağın dünya görüşü olarak ahlâkın, sanatın ve bilimin dinden uzak tutulması ciddi bir şekilde sorgulanmaktadır. Değerler eğitiminde dinî inançların kurucu ve koruyucu özelliği bilinen bir gerçektir. Özellikle insan fitratının bir gerçeği olarak her insanda görülen ahlâkî davranışlar dinî inançlarla istikrar kazanmaktadır. Yapılan bilimsel çalışmalar açıkça bunu ortaya koymaktadır. Dinlerin esasen gönderiliş amacı insan fitratında var olan ahlâkî değerleri korumak ve geliştirmektir. Bütün peygamberler bu amacı gerçekleştirmek için çaba sarf etmişlerdir.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran çok şey söylene de o esasen değerleriyle diğer varlıklardan ayrılmaktadır. O halde insan değerleriyle insandır. İlâhî kitaplar esasen insana sahip olduğu değerleri hatırlatmak ve bu değerleri nasıl geliştirebileceğinin yollarını öğretmek üzere gönderilmiştir. Mesela son ilâhî kitap olan Kur'an-ı Kerîm'de insan bütün yönleriyle ele alınmış, konuyla ilgili ayetler onun yaratılışını, mahiyetini ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İnsan türünün ilk örneği olan Hz. Âdem'le ilgili olarak zikredilen ayetlere göre Allah onu "*iki*

⁵⁶⁸ Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'cazû'l-Kur'an*, 9. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1973/1393), 128.

⁵⁶⁹ Bkz. Fussilat, 41/53.

*eliyle*⁵⁷⁰ yaratmış yani ilk insan özel bir yaratışla ve farklı bir ihtimamla varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı topraktan olan bu varlığa Allah "*Ona ruhumdan üfledim*"⁵⁷¹ buyurarak varlık ilkesinden bir soluk üflemiş, yani Allah'ın "*hay*"(canlı olma, canlı kılma) ismi onda belirgin bir şekilde tezahür etmiş, ona varlıkları isimlendirme böylece onlar üzerinde tasarrufta bulunma yeteneği vererek meleklerden dahi üstün kılmış, nihayet meleklerin insana (saygı anlamında) secde etmesini istemiştir.⁵⁷²

Tin suresinde de insanın "ahsen-i takvim"⁵⁷³ yani en güzel surette yaratıldığı bildiriliyor. Şüphesiz Yüce Allah her şeyi güzel yaratmıştır. Ancak özellikle insanı daha güzel bir yapıda ve surette kamete sahip olarak yaratmıştır. İnsanın zaaf ve bozukluğa müsait olması fitratının yoldan çıkmaya müsait olarak yaratılmış olmasına rağmen Allah'ın bu derece kıymet verdiği, onun Allah katında ayrı bir yeri mevcudatın nizamında ayrı bir ağırlığı olduğuna işarettir. Allah'ın verdiği bu kıymet onun yaratılışında son derece üstünlüğünde, girift ve ince cismani yapısında eşi ve benzeri bulunmayan akli durumunda ve insanı şaşkına çeviren ruhi bünyesinde ortaya çıkmaktadır.⁵⁷⁴ Diğer bir ifadeyle insanın ahsen-i takvim üzere yaratılmış olması her manâsıyla biçimlendirmenin en güzel biçimi demek olacağından maddî manevî her türlü güzelliği kapsar. Belinin doğrulmasından, biçiminin güzelleşmesinden, kuvvet ve melekelerinin yükselmesinden akıl, irfan ve ahlâkiyla ilâhî güzelliğe ermesine kadar gider. Belinin doğrulmasını, boy ve posunun düzgün olmasını bütün bu manâlardan kinaye olarak veya dıştan içe geçmek, yerden göğe yükselmek için bir başlangıç olarak da düşünülebilir. Yani insanın ahsen-i takvim üzere yaratılmış olması, her en güzel olanı içine alacak şekilde genel bir anlam ifade eder. Bu güzellik sadece duygusuz olan şekil ve suretinde değil, duygusunda ve özellikle "güzellik" denilen manâyı anlamasında ve o duygudan, en güzel Yaratıcıyı ve onun mutlak güzellikle en güzel olan kemal sıfatlarını tanıyıp onun ahlâkiyla ahlâklanmış olmasındadır.⁵⁷⁵

Surede insanın Ahsen-i takvim üzere yaratıldığını belirten ifaden hemen sonra "...ve sonra onu aşağıların en aşağısına indiririz" ifadesi, onun değerini koruyabilmesi için onda olması gereken değerleri korumasına ve geliştirmesine bağlı olduğuna dikkat çekilmektedir. Ahlâk âlimleri de bu noktaya dikkat çekerek insanın diğer varlıklar karşısında üstünlüğünün, esasen onun ruhî meziyetlerinden ve ahlâkî değerlerinden ileri geldiğini ileri sürmektedirler. Gerçekten insan, maddî ve bedenî varlığı itibariyle, diğer hayvanlar karşısında fazla bir meziyete sahip değildir. Hatta kuvvet,

⁵⁷⁰ Sâd,38/75

⁵⁷¹ Hicr,15/29.

⁵⁷² Bakara,2/30-34.

⁵⁷³ Tîn,95/1-5.

⁵⁷⁴ Seyyid Kutub, *fî Zilali'l-Kur'an*, terc. Heyet, (İstanbul: Hikmet Yayınları,1979), 16:269-270.

⁵⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*,8:5935.

fizikî güzellik, yeme-içme, cinsel arzu gibi bedeni biyolojik yönleri itibarıyla insandan daha üstün varlıklar bulunmakla beraber, bu vasıfların hiçbiri o hayvanları insandan insanlardan değerli kılmaz. Ancak, akıl, zekâ, tefekkür, estetik zevk, inanmak ahlâk gibi rûhî-manevî kabiliyetleri sebebiyle insan, yaratılmışların en şerefli olma payesini kazanmaktadır.

Allah insanı kendine halife kılarak ona büyük bir emanet yüklemiştir: "*Biz 'emanet'i göklere, yere, dağlara sunduk da onlar onu yüklenmekten çekindiler ve ondan korkup titrediler de onu ancak insan yükledi...*"⁵⁷⁶ Allah tarafından arz edilip, insan tarafından kendi istemesi ile hür olarak yüklenilen bu "emânet" insanın yine hür irâdesi ile yerine getireceği ahlâkî vazifelerin bir toplamı, bir bütünüdür. Allah'ın örnekleme yolu ile anlattığı biçimde, göklerin, yerin ve dağların taşıyamayacağı bu emaneti, donatılmış olduğu sıfatlarla ancak insan yüklenmiştir. Hz. Âdem ile Havva'nın başta Cennet'e yerleştirilmiş olmalarını da bu anlayış içinde değerlendirmek lâzımdır. Allah insanı zaman ve mekân içinde, madde dünyasında değil de zaman ve mekân dışında gayb âlemine, ideal âleme âit, orada yaşayacak bir varlık olarak yaratmıştır. Sonra onu yeryüzüne göndererek özgür iradesiyle bir ömür boyu dünya hayatında cennete layık bir ahlâkî yaşam tarzını karakter haline getirerek, emaneti koruyarak tekrar oraya dönmesini cennetini kendisinin kazanmasını irade etmiştir. Onun esasen yaratılış gayesi budur. İnsan türünün hepsi bu cehd ve gayreti gösteremeyeceği için dünya hayatı cennete layık olanlarla olmayanların denediği yer olmaktadır. Öyle olunca insanın onurunu koruyabilmesi, hilafet vazifesini yerine getirebilmesi, sahip olduğu faziletlerini koruması ve bunları yerli yerince kullanması, onun sağlam bir ahlâk nizamına tabi olmasını gerektirir. Bu da ancak kaynağı sağlam inanç esaslarına dayanan ilahi bir ahlâk nizamı ile gerçekleşir.

Onun içindir ki İslâm'da ahlâkî değerler dinden ayrılmaz ve tamamen onun üstüne bina edilmiş bir yapı arzeder. Onda hiçbir şekilde dinî-seküler, kutsal-profan, kilise-devlet gibi birbirine zıt kavram çiftleri yoktur. Nitekim bu dinin lisansı olan Arapça kelime hazinesinde bunları karşılayacak her hangi bir kelime bulmak mümkün değildir. Kur'an'a göre dini olanla ahlâkî olan arasında gerçek anlamda hiçbir ayrım gözetmemektedir.⁵⁷⁷ O halde İslâm'ın ahlâk nizamı genel İslâm nizamının bir parçası değildir. Aksine ahlâk İslâm'ın cevheridir. Onun her yönünde var olan ruhudur. Bu bakımdan İslâm nizamı umumi olarak, imanın yanı sıra bir de ahlâk esası üzerine kurulmuştur diyebiliriz. Bu fikri Hz. Peygamberin şu sözü tasdik eder: "*Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*"⁵⁷⁸ Hz. Peygamber bu sözünü peygamberliğini ahlâka hasretmiş ve önceki risâletlerde başlamış olan ahlâk binasını tamamlamak için geldiğini söylemiştir. Hz. Aişe de İslâm dininden bu

⁵⁷⁶ Ahzab,33/72

⁵⁷⁷ Toshihiko İzutsu, *Kur'anda Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, terc. Süleyman Ateş, (İstanbul: 1991), 330.

⁵⁷⁸ Ahmet b.Hanbel, *Müsned*, 2:381; İmam Malik, *Muvatta*, Hüsnü'l-Hulk, 8.

özelliği anlıyor; bundan dolayı kendisinden Hz. Peygamberin ahlâkı sorulduğu zaman “O’nun ahlâkı Kur’ân’dı”⁵⁷⁹ diyor.

Kurtubî ve İbn Kesir, tefsirlerinde “*Sen muhakkak ki en yüksek ahlâk üzeresin*”⁵⁸⁰ âyetini tefsir ederken İbn Abbas ve Mücâhid’in buradaki ahlâk kelimesini “din” kelimesi ile tefsir ettiklerini haber vermektedir. Yani onlar da dinin temel hedefinin ahlâk olduğuna dikkat çekmişlerdir. Çünkü din, bizzat insanın Allah’a kendisine, başkalarına ve diğer canlı-cansız mahlûkata karşı ifası gereken vazifelerden ibarettir. Bu sebeple bazen ahlâk “vazife ilmi” yani insana yapması gereken vazifeleri bildiren ilim olarak vasıflandırılmıştır. O halde İslâm’ın ruhu tamamen ahlâkidir. Bundan dolayı da İslâm’ın hayatta hedefi ahlâkî gayeyi tahakkuk ettirmektir.

İslâm’da ahlâkın dinden ayrı düşünölemeyeceğini esasen İslâm’ın hem inanç hem de ibadet esaslarında açıkça görmekteyiz: “*İman edip güzel işlerde (salihat) bulunanlar var ya işte cennete kaim olup ebediyen orada ikamet edecekler bunlardır*”.⁵⁸¹ Bu ve benzeri pek çok ayette imanın, güzel işler olmadan düşünölmesi mümkün olmayacak derecesinde birbirine bağlı olduğunu, imanın kendisine ahlâkî davranışlar eşlik etmeksizin kâmil olamayacağını anlatmaktadır.⁵⁸² Nitekim aşağıdaki hadis-i şerifler de açıkça buna işaret etmektedir: “*Müminlerin imân yönünden mükemmeli ahlâk yönünden en güzel olanıdır*.”⁵⁸³, “*Sizden hiçbiriniz, kendi nefsi için sevdiği şeyi, kardeşi için de sevmedikçe iman etmiş olmaz*.”⁵⁸⁴, Cenâb-ı Hak Kur’ân-ı Kerîm’inde “*Sizin yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz iyilik değil’dir, fakat iyilik, bir kimsenin Allal’a, âhîret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere imân etmesidir...*”⁵⁸⁵ buyurmaktadır. Malûmdur ki iyilik, iyiliğin bütün çeşitlerini kendinde toplayan ahlâkî fiillerin sıfatıdır.

Tıpkı iman gibi ibâdetin özünde de ahlâkın ön plânda olduğunu görürüz. Nitekim Allah Teâlâ: “*Namaz kötölükten ve meşru olmayan şeylerden alıkoyar*.” diye buyuruyor. Hz. Peygamber de ahlâklı olmayan kimsenin orucunu Allah’ın kabul etmeyeceğini haber veriyor ve şöyle buyuruyor: “*Yalan sözü ve onunla amel etmeyi terk etmeyen kimsenin yemesini ve içmesini bırakmasına hacet yoktur*.”⁵⁸⁶ Hac konusunda şöyle buyruluyor: “*Hac’da kadına yaklaşmak, günâha sapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne iyilik ederseniz, Allah onu bilir. (Yol için) kendinize azık alın (da bir günaha düşmekten sakının), çünkü azığın en iyisi (Allah’ın azabından)*

⁵⁷⁹ Buharî, *el-Edebü'l-Müfed* 1,115; Ahmet b.Hanbel, *Müsned*, 6:91.

⁵⁸⁰ Kalem,68/4

⁵⁸¹ Ankebut,29/45

⁵⁸² İzutsu, *Kur’anda Dini ve Ahlâkî Kavramlar*,269.

⁵⁸³ Ebu Davud, *Sünne*, 16; Tirmizî, Rada,11.

⁵⁸⁴ İbn Maca, *Sünen*, Zühd,31.

⁵⁸⁵ Bakara,2/177

⁵⁸⁶ Buharî, Savm,9; Tirmizî, *Savm*,16.

korunmadır. Ey akıl sahipleri Benden korkunuz.”⁵⁸⁷ Kurban ibadetini amacı ise şöyle belirtilir “Onların etleri ve kanları Allah’a ulaşamaz, fakat sizin takvanız (yani, sizi Allah’ın emirlerini yerine getirmeğe sevk eden hürmetiniz), O’na ulaşır.”⁵⁸⁸ Zekât ibâdetinde de durumun böyle olduğunu şu âyet göstermektedir: “Onların mallarından bir miktar sadaka al ki onunla, onların nefislerini temizleyesin ve yüceltsin.”⁵⁸⁹

Görüldüğü gibi İslâm ahlâkî gayeyi tahakkuk ettirmek için, muhtelif İslâmî yönleri, ahlâkî bir bağ ile bağlamıştır. Bu gerçeği aşağıdaki ayette bütün boyutlarıyla görmekteyiz: “Takvâ, yüzlerinizi doğuya ya da batıya doğru çevirme değildir. Lâkin takvâ Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman eden, sevdiği malını Allah’ı hoşnud etmek için yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalan gariplere, isteyenlere ve boyunduruk altında bulunup hürriyetine kavuşmak isteyen köle ve esirlere veren, namazı hakkıyla ifa edip zekâtı veren, sözleştiği zaman sözlerinde duran, hele hele sıkıntı ve hastalık hallerinde, savaşın şiddetleri esnasında sabreden kimselerin davranışlarıdır. İşte onlardır imanlarında samimi olanlar ve işte onlardır her türlü fenalıktan korunan takvâlılar!”⁵⁹⁰ Dikkat edilirse ayette önce takva kelimesi ile duyarlı bir imana sahip olunması gerektiğine, sonra sağlam bir ahlâk nizamının üzerine inşa edileceği temel inanç esaslarına inanmaya daha sonra da Allah’ın rızasına ulaşmak için sahip olunan maldan farklı konumlardaki muhtaçlara seve seve yardımda bulunulmaya, namaz ve zekât ibadetine verilen sözleri yerine getirmeye ve özellikle sıkıntı hastalık hali ve savaş gibi durumlara sabır gibi ahlâkî erdemlerden taviz vermemeye dikkat çekiyor.

Allah’a inanan bir inansın ahlâk anlayışında, saygıyla ve isteyerek bağlanılan bir kutsal otoritenin varlığı söz konusudur. Böyle bir otorite ile duygusal ilişki kurulunca güzel ahlâkî davranışların sergileneceğini kestirmek zor olmasa gerek. Çünkü bu ilişkide dualarımızın ve ibadetlerimizin muhatabı olan Allah, ahlâkî tercihlerimizde sürekli rızası kazanılması gereken bir durum oluşturacaktır. Bu durumda dini inançlarımız, ahlâkî tercihlerimize ya doğrudan doğruya müdahale edecek ya da sadece kendilerine uygun düşen tercihleri destekleyecektir. Ahlâkî değerler, mutlak ve kutsal bir otoritenin desteğini kazanınca dünyadaki varlıkların Mutlak iyi tarafından yönetildiği inancı, her şeyin yolunda olacağı, kötünün muzaffer olamayacağı inancını da iyice güçlendirecektir.

Kur'an'da özellikle Mekke’de nazil olan surelerde Allah’ın varlığı ve birliğini anlatan ayetlerde ahirete iman konusunun birlikte verildiğini görüyoruz. Ayrıca insanların uyguladıkları kimi gayr-i ahlâkî davranışların ahiretteki sonuçlarına sıkça

⁵⁸⁷ Bakara,2/197

⁵⁸⁸ Hac,22/37

⁵⁸⁹ Tevbe,9/103

⁵⁹⁰ Bakara,2/177

dikkat çekilmektedir.⁵⁹¹ Bu durum bize ahlâkî bir toplum oluşturmada Allah inancının yanı sıra ahiret inancının da belirleyici olduğunu göstermektedir. Fakat Kur'an ahlâkî açıdan ahret fikrini Allahın rahmet ve adaleti gereği; insanı ise ahlâkî davranışlarının sonucu olarak ortaya koyar. Elbette insanı imtihan için yeryüzüne gönderen Allah, ahlâkî bir hayat yaşayanlarla diğerlerini bir tutmayacaktır (Haşr,20). Bu durum Allah'ın adalet sıfatının bir gereği olarak ahretin varlığına bir delil olarak da sunulmaktadır. Delilin özeti şöyledir: Dünyada hem iyi insanlar hem de kötü insanlar var. Nefsi arzularını eğitip ahlâklı ve adil davrananlar olduğu gibi arzularının peşine takılıp insanlara kötülük edenler de vardır. Eğer ölüm nihai bir yokluk ise ahlâkî davranmakla ahlâksız davranmak arasında ne fark var? O zaman ahlâkî yönden olgunlaşmak için gayret sarfetmenin bir anlamı kalmaz.⁵⁹² Dünyada çoğunlukla şer iyiliğe galip gelmekte, iş ve hâkimiyet haksız galiplerin elinde olmaktadır. Adil bir Yaratıcı'nın varlığına iman, hayrın ve şerrin karşılığının verilmesini zorunlu kılar. Bu dünyada karşılıklar tam alınamıyorsa bir başka dünyada tam alınmalıdır. Öyle olunca Allah ve ahirette hesaba çekilme fikirleri olmaksızın gerçek bir ahlâkiliğin mümkün olmadığı söylenebilir. Bu dünyada yapılan küçük-büyük her iş ve davranışın hesabının verileceği bir yargı gününün varlığına duyulan inanç, kişide içsel bir kontrol duygusu yaratır. İnsanın en zayıf yönü ahlâkî alanda kendisini gösterir. İnsan davranışları kendini kandırma ya da başkalarını kandırma hastalığından kolay kolay kendisini kurtaramaz. Ahlâkî bozulmaya karşı korunma, ileride karşılaşacağı tehlikelere karşı teyakkuz halinde bulunarak, yani "görülmeyen"i devamlı zihinde tutarak, kendini çözülmekten koruyarak mümkün olabilir. İşte Ahiret fikri, tamamen bu bilinç hali üzerine inşa edilmiştir.⁵⁹³

Zaman itibarıyla ahret, gerçekleşmesi insanın önünde, gelecekte olduğu için ahlâkî yaptırımda bir uyarı unsuru olduğu bir gerçektir. Fakat ahretin, dünya görüşünün temel bir unsuru olarak ahlâkî açıdan bir sonuç olduğunu unutmamalıyız. Yani ahiret dünya hayatının ontolojik açıdan devamı ahlâkî açıdan ise sonucudur. Dolayısıyla imtihan kavramına bağlı olarak dünya ve ahiret arasında bir "için"lik değil bir bütünlük ve ahlâkî gereklilik söz konusudur.⁵⁹⁴ Cennet ve cehennem gerçeğini de bu açıdan değerlendirmeliyiz.

Bütün bu söylediklerimizden Allah'a inanmadan insanlara iyi ve kötünün öğretilmeyeceği sonucu çıkarılmamalıdır. Özellikle ahlâkın nesnellliğini savunan düşünürlerle göre Allah inancı olmadan da bir takım ahlâkî ilkeler öğretilir. Mesela, insan, "zina yapmamalısın" şeklinde bir buyruk karşısında "niçin

⁵⁹¹ Zümer,39/71-74

⁵⁹² Aydın, *Din Felsefesi*,192

⁵⁹³ Hayati Hökelekli, "Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnancının Psikolojik Temelleri", *İslam'da Ahiret İnancı*, edit. Ramazan Altıntaş vd. (Sivas: İl. Eğt. Glş. ve Dst. Der. Yayınları:1, 2007), 150.

⁵⁹⁴ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010),111.

yapmamalıyım?" sorusunu sormayacak şekilde yetiştirilebilir. Fakat bu yetiştirme tam anlamıyla ters yönde de olabilir. Totaliter bir rejimde ahlâkî olmayan bir sürü davranışlar "görev" olarak öğretilir; hatta tarih boyunca görüldüğü gibi görev duygusuna dayanarak cinayetler de işlenebilir. Allah'a inanmayan bir insan, tıpkı inanan bir insan gibi, zinanın, yalan söylemenin vb.nin kötü olduğuna inanabilir.⁵⁹⁵ Fakat, P Geach'ın da haklı olarak ifade ettiği gibi Allah'a inanmanın ahlâkla hiçbir ilgisi olmadığını söylemek daha büyük bir yanlış olur. Çünkü yanlış olan bir şeyin yanlışlığı bir ilke olarak kabul edildiğinde zinanın kötülüğünü kabul eden inançlı biri ile zinanın ilke olarak kötülüğünü kabul eden ateist birinin davranışları arasında belirgin bir fark vardır. Mü'min için zina, kesinlikle ve her halde kötüdür; çünkü o fiili Allah yasaklamıştır. Artık o, ne zaman, nasıl ve kiminle zina yapabileceğini düşünmez. Öte yandan ateist olan zinanın kötülüğüne inanmakla beraber bazı durumlarda ona izin verilebileceğine inanabilir. Başka bir deyişle mü'min "mutlak" bir ilkeye dayandığı halde, ateist kararını "duruma göre" verecektir. Her ikisi de zinanın kötü olduğunu kabul ettikleri halde yalnız mü'min onu kayıtsız şartsız "kötü" olarak görecektir.⁵⁹⁶ Çünkü bu konuda Allah'ın kesin buyruğu vardır ve O Allah herkesi her an görmekte ve duymaktadır.

Bazıları da "vicdan" olduktan sonra dine ve imana lüzum kalmayacağını, din yerine vicdanı ahlâk ölçüsü olarak almanın mümkün olacağını iddia etmektedirler. Kalp olarak da ifade edilen vicdan insanın fitratında var olan manevi bir güçtür. Bu güç dini inançlarla şekillenirse iman mıknaş gibi insanı doğruya ve güzele çeker. Çocuğunu ikaz eden bir babanın veya öğrencilerine öğüt veren bir öğretmenin sesi gibi onu kötülüklerden uzaklaştırmaya çalışır. Fakat kendi başına bırakılan vicdan her zaman doğrudan ve güzelden yana karar veremez. Bütün insanlar her zaman ve her yerde vicdanlarına danışır. Fakat aldıkları cevap hiçbir zaman aynı olmaz. Çünkü belli bir zamanda samimi insanlara doğru ve iyi görünen bir şey, yine samimi fakat başka zamanlarda yaşamış insanlara doğru ve iyi görünmeyebilir.⁵⁹⁷

Sonuç

Din, ahlâk, bilim, felsefe, sanat vb. fenomenler insanın, fiziki ve beşeri muhitinde akıp giden hayatına *anlam verme* faaliyetinin birer şubeleridir. Bu şubeler bilgi düzeyinde birbirinden ayrılabilir. Böylece onların her biri daha yakından incelenebilir ve aralarındaki ilişkileri daha iyi anlaşılabilir. Fakat bu ayırım asla mutlak ayrıma dönüşmemelidir. Çünkü söz konusu tecrübeler aynı varlığın, yani insanın hayatında güçlü veya zayıf da olsa birlikte yaşanmaktadır. Parçacı ve indirgemeci yaklaşımların doğurduğu problemlerin anlaşılmasından sonra modern psikolojinin

⁵⁹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 249

⁵⁹⁶ Peter T. Geach, *God and Soul*, (London: 969),119-121.

⁵⁹⁷ Yusuf Karadavî, *İman ve Hayat*, terc. Abdülvahhab Öztürk, (İstanbul: Hilal Yayınları, ts.),228.

vardığı nokta da insan şuurunun bir bütün olduğu şeklindedir. O halde insanın çeşitli tecrübeleri arasında gerçek bir ilişki vardır ve bu ilişki daima çift yönlüdür. İslam tarihinin altın çağında söz konusu tecrübeler toplamı, çok homojen bir mahiyet arz etmekteydi. Modern çağın en çetin problemi, beşeri tecrübedeki bu bölünmüşlüktür. Ne var ki bu bölünmüşlük kişiliğin parçalanmasına yol açabilmektedir.

Bu bölünmüşlüğün arka planında Ortaçağ kilisesinin ilim adamlarına karşı engizisyonlara kadar varan zulmü ve fitrata aykırı ağır dinî uygulamalarının büyük payı olduğu unutulmamalıdır. Bu uygulamalar Batı'da dine karşı nefretin uyanmasına neden oldu. İlmi keşifler bir Rönesans ortaya koyunca, dine karşı olan nefret ve düşmanlıklar da kuvvet kazandı. Sonuçta Rönesans felsefesinin hâkim olduğu XVI ve XVII. yüzyılda Avrupa, bazı alanlarda dinî inanç ve uygulamalardan ve dine dayalı ahlâk anlayışından uzaklaşırken, ahlâkın dinden uzaklaştırılma gayretlerinin en kapsamlısı, Avrupa'da aydınlanma felsefesiyle başladı. Her çağda olduğu gibi modern çağda da çıkarıcı zümreler kolay sömürebilmek ve sömürüyü sürekli kılabilmek için halkın sürüleşmesi ve bu maksatla da ahlâkî değerlerin dejenere edilmesini teşvik ettiler. Ahlâkın dinden uzaklaştırılması arzusu sözde ilmi teorilerle desteklendi. Macchiavelli'in amaç, aracı meşru kılar, sözü adeta Batı uygarlığının ahlâk anlayışının simgesi oldu. Çok kazanmak ve sorumsuzca harcamak için ekonomik hayatta bütün hileler, aldatmalar, hatta üretilen mallara pazar bulmak amacıyla planlanan savaşlar meşru kabul edildi. Ekonomi ile ahlâkın alakası olmadığı iddia edildi. Ahlâk, ilim alanından da uzaklaştırıldı. Özellikle ahlâkın en hassas alanlarından biri olan cinsellik tamamen biyolojik bir konuma taşındı. İffetin korunmasıyla ilgili inanç ve davranışlar, ruhi bunalımların sebepleri arasında sayıldı.

Modern çağda ahlâkın dinden uzaklaştırılması önemli sorunları da beraberinde getirmiştir. Günümüzde yeni nesillerin nasıl eğitilmesi ve geleceğe nasıl hazırlanması gerektiği konusu önemli bir sorun halini almış görünmektedir. Küreselleşen dünyada seküler ahlâk anlayışlarının Müslüman toplumları da fazlasıyla etkilediğine şahit olmaktayız. Ülkemizde son yıllarda ahlâkî ve millî değerler alanında bir yozlaşma ve savrulma yaşanmaktadır. Ahlâkî değerlerde meydana gelen bu yozlaşma, her şeyi mubah sayan bir zihniyetin oluşumuna ortam hazırlıyor. Bu olumsuz tablo değerlerin ve değerler eğitiminin dinle alâkası olmadan olumlu sonuçlar vermeyeceğini göstermektedir.

Din insanlığa bir hayat tarzı sunmaktadır. Bu hayat tarzının getirdiği bazı kurallar vardır. Bu kurallar içerisinde en belirleyici olanlar ahlâk kurallarıdır. Nelerin iyi, nelerin kötü olduğu, yapılması ve yapılmaması gereken hususları dinî otorite belirler ve insanların bunlara uymasını ister. İlahî dinlere göre, yaratılan ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber Hz. Âdem'dir. Yüce Allah ona, kendisine nasıl iman ve ibadet etmesi gerektiğini bildirmiş, o da nesillerine, içinde yaşadığı topluluğa bunu göstererek ve yaşayarak anlatmıştır. Allah, insanlar içerisinde dilediği kimseleri

peygamber olarak seçmiş ve onlara gönderdiği vahiylerle insana yapması gereken davranışları ve kuralları bildirmiştir. O halde ahlâkın ve ahlâkî erdemlerin en büyük destekçisi dindir. Özellikle Allah âhiret ve melek inancına yer veren dinler, insanları daha kolay bir şekilde ahlâka uygun davranmaya yönlendirebilmektedirler. O halde vahiy kaynaklı dini inançlar ahlaki değerlerin tüm zamanların en önemli kurucu ve koruyucu ögesidir.

Bozulmamış bir dinde ilim-din ayrımının olması mümkün değildir. Rabbimiz Kur'an üzerinde düşünmemizi ve araştırmamızı istediği gibi kendi varlığımızın yapısını ve evreni de araştırıp sırlarını keşfetmemizi istemektedir. Bu üç sahadan bir tanesi bile ihmal edilmiş olsa, ilimlerden beklenen sonuca ulaşmak mümkün olmaz. Dinsizliği hedefleyen akımlar pozitif ilimlerin hızla ilerlemeye başladığı XVII. ve XIX. yüzyıldaki ilimlerin verileri ile sistemlerini kurmaya çalışmışlardır. Bu dönem bilimsel kanunların keşfedildiği bir dönem olmayıp her sahada teorilerin ileri sürüldüğü dönemdir. XX. Yüzyılın başlarından itibaren günümüze kadar pek çok sahada ulaşılan bilimsel gelişmeler ateistlerin dayandığı delilleri geçersiz kılmıştır.

Bu günkü bilimsel verilerinde elbette eksik yönleri vardır. Bilimlerdeki bu hızlı gelişme bir müddet sonra bugünkü bilimlerin verilerin eksik yönlerini ortaya çıkaracaktır. Ama şu bir gerçektir ki hızla gelişen bilimler tevhit inancını tamamen destekler niteliktedir. Böyle olması doğaldır. Allah'ın insana verdiği en büyük nimetlerden biri olan bilimin, insanları hakka yöneltmesi gerekirdi. Bir süre geciktirilmiş olsa da bilimin tekrar hedefine yöneltilmiş olması en büyük sevincimizdir. Zaten bunun böyle olacağını Rabbimiz haber vermektedir: “*Köpek yok olur gider. İnsanlara faydalı olan ise yeryüzünde kalır.*”⁵⁹⁸

Bibliyografya

Abduh, Muhammed. *İslam ve'n-Nasraniyye*. Kahire: 1320.

Adıvar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. (İstanbul: 1969.

Akkad, Abbas Mahmud. “*Mevsûatu Abbas Mahmud el-Akkad*” *Tevhid v'l-Enbiya*. Beyrut: 1980.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: 1987.

Boutroux, Emile *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Terc. Hasan Katipoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Terc. Mustafa Armağan, İstanbul: 1989.

Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2014.

⁵⁹⁸ Ra'd, 13/17.

- Demir, Remzi. *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*. Ankara: Epos Yayınları, 2001.
- Draper, J.V. *Niza-ı İlm ve Din*. Terc. A. Mithat. İstanbul: Der Saadet, 1313.
- Duran, Bünyamin. *Bilim ve Yeni Bilim*. İstanbul: 1996.
- Durant, Will, *Kıssatü'l-Hadare*, Arapçaya terc. Fuad Endarus, 3. Baskı, Kahire: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, ts.
- Farukî, İsmail Raci. *Tevhid*. Terc. Dilara Yıldırım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Geach, Peter T. *God and Soul*. London: 969.
- Güler, İlhami. *İman Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Hökekleli, Hayati. “*Dini Hayatın Bütünlüğü Açısından Ahiret İnancının Psikolojik Temelleri*”, *İslam’da Ahiret İnancı*”. Edit. R.Altıntaş vd. Sivas: İlh. Eğt. Glşi ve Dst. Der. Yayınları:1, 2007.
- Hunke, Sigrît. *Avrupa Üzerine Doğan İslam Güneşi*. Terc. Servet Sezgin, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur’anda Dini ve Ahlâkî Kavramlar*. Terc. S. Ateş, İstanbul: 1991.
- Kahl, J. *The Misery of Christianity*. London: 1967.
- Karadavî, Yusuf. *İman ve Hayat*. Terc. Abdülvahhab Öztürk. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilali’l-Kur’an*. Terc. Heyet, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979.
- Macit, Gökberk. *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Mutahharî, Murtaza. *Materyalizme Eğilim Nedenleri*. İstanbul: Kevser Yayınları, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. Terc. Nabi Avcı, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- Rafîî, Mustafa Sâdık. *İ’cazü’l-Kur’an*. 9. Baskı, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabi, 1973/1393.
- Rodinson, Maxime. *Batıyı Büyüleyen İslam*. Terc. Cemil Meriç, İstanbul: 1983.
- Russell, Bertnard. *Din ve Bilim*. Terc. Hilmi Yavuz, İstanbul: Cem Yayınevi, 1997.
- Sarton, George Alfred Leon. *Introduction to the History of Science*. New York: Robert E. Krieger Publishing, 1975.
- Seyyid Hüseyin Nasr. *İslam Kozmoloji Öğretisine Giriş*. Terc. Nazife Şişman, İstanbul: 1985.

- Stace, Walter T. *ed-Dîn ve 'l-Akli 'l-Hadîs*. Arapça'ya terc. İmam Abdulfettah İmam, Kahire: Mektebetu Medbulî, ts.
- Şeriati, Ali. *İnsanın Dört Zindanı*. Farsça'dan terc. Hüseyin Hatemi, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Taylan, Necip. *İlim-Din*. İstanbul: 1972.
- Trusted, Jennifer. *Fizik ve Metafizik*. Terc. Şeval Yılmaz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Turner, Bryan. *Weber From History to Modernity*. Newyork: 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: 1978.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din ve Bilim*. Samsun: Sidre Yayınları, 1997..
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

“Din-Bilim İlişkisinde Kompartimanist Yaklaşımın Marifetullah ve Ahlak Eğitimi Açısından Doğurduğu Problemler” Başlıklı Tebliğin Müzakeresi

Doç. Dr. Emine ÖĞÜK*

Tüm dünyada özellikle de İslam coğrafyasında uzun zamandır bir huzursuzluk ve buhran halinin hüküm sürdüğünü gözlemlemekteyiz. Günümüz toplumlarının resmine bakıldığında, özgürlük adı altında dışlamacılık, ekonomik ve politik çatışmalar, haksızlık, çıkarıcılık, sömürgecilik, insanın ve çevrenin tahribi gibi pek çok ihmaller dikkat çekmektedir. Bu resimde, insana, tabiata ve topluma bakış açılarıyla din ve bilim anlayışlarının tezahürleri vardır.

Tebliğ sahibi İbrahim Coşkun hocamız tebliğinde ulûhiyet sahasıyla ahlaki değerler alanını esas alarak konusunu yapılandırmıştır. Aslında tebliğ başlığında ve içeriğinde zikri geçen kompartimanist yaklaşımın doğurduğu problemlerin sadece bu iki alanı ilgilendirdiğini söyleyemeyiz. İnançla alakalı tüm konular ve ibadet alanının pek çok konusu bu yaklaşımın bir şekilde etkilediği alanlardır. Ancak diğerleri arasında ulûhiyet alanı inanç sisteminin temelini oluşturması, ahlak sahası da dinin insan hayatında hedeflediği ana gayenin odağında yer alması açısından öne çıkmaktadır. Bu yönüyle ve yine belki kompartimanist yaklaşımın en fazla tahrip ettiği alanlar olarak değerlendirildiği için bu iki alanın tercih edilmesi isabetli telakki edilebilir. Diğer taraftan tebliğde ulûhiyet alanı marifetullah üzerinden, ahlak alanı da “ahlak eğitimi” üzerinden başlıklandırılma yoluna gidilmiştir.

Tebliğde marifetullah konusunda özetle Batı’da din ile bilim arasında zıtlık olduğu gerekçesiyle dinin bilim sahasından uzaklaştırılması, ateizme neden olan süreçler, bilimin insanlığın zararına olacak şekilde kullanılması bahislerine yer verilmiş, Batılıların kullandığı epistemolojik metodun İslam’ın öğretilerine ve Kur’an’a muhalif olmadığı beyan edilmiş ve buna kısmen engel oluşturma pozisyonunda olan kültürümüzdeki olumsuz unsurların ayıklanarak din-bilim buluşmasının önünün açılması temennileriyle konu tamamlanmıştır.

Tebliğde ikinci olarak kompartimanist yaklaşımın değerler eğitimi alanında doğurduğu problemler konu edilmiştir. Bu başlık altında değerlerin önemi, din-değer ilişkisi, tefsirlerde ahlâk kelimesinin ne anlama geldiği, inanç-ibadet-ahlâk ilişkisi, Kur’an’da ahlâk eğitime verilen önem, insanın yaratılış gayesi açısından değerlerin konumu gibi meselelere yer verilmiştir.

Tebliğe katkı mahiyetinde her iki alanda Batıdaki bilim anlayışının ortaya çıkardığı sorunlar, bu sorunların toplumumuzdaki yansımaları ve bunlar karşısında geliştirilebilecek çözüm önerileri üzerinde durmak isabetli telakki edilmiştir.

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Din ile bilim arasındaki ilişki genellikle çatışma, ayrışma ve uyuşma kavramları üzerinden temellendirilmektedir.⁵⁹⁹ Tebliğde geçen “kompartimanist yaklaşım” kavramı yukarıda zikri geçen başlıklardan “ayrışma” alanına dâhil olmakla beraber tebliğ metni içinde yer yer din ile bilimin birbiriyle çatış-tırıl-masından kaynaklı sorunlara da temas edildiği dikkat çekmiştir. Zaten çatıştırılma ve ayrıştırılmadan kaynaklı sorunların birbiriyle irtibatları vardır ve birlikte ele alınması uygun olacaktır. Bundan dolayı ben de müzakeremi yaparken her ikisinden kaynaklı olabilecek sorunlara yer vermeyi isabetli buluyorum.

Din ile bilimin yan yana olamayacağı tezi hocamızın da tebliğinde işaret ettiği üzere, Batı dünyasında önce kilisenin kendilerine muhalif görüşler ileri süren bilim adamlarını dışlaması, ardından da son dönemde her şeyi pozitif bilimle açıklama çabası içinde olan bazı ateist düşünürlerin dini dışlaması şeklinde kendini göstermiştir. Şu halde kompartimanist yaklaşım, zaman zaman dini çevreler tarafından, zaman da bilimselci zihniyet tarafından gündeme taşınmış ve aslında din ile bilimin hakikatini ortaya koymak yerine, bu ikisini kendi doğrularını onaylatacakları birer otorite olarak telakki etmişlerdir. Batı tarihinde geleneksel dönem, düşünce, toplum örgütlenmesinde ve değer yargılarında dini bakış açısının ön plana çıktığı Tanrı’nın referans kabul edildiği bir dönemdir. Bu dönemde bilginin üretim ve dağıtımı kilise tarafından örgütlenmiş, bilgi kilisenin tekelinde kabul edilmiştir.⁶⁰⁰ Burada bilginin bütünüyle yok sayılması değil, bilginin kendi özgür alanından soyutlanarak tekelleşmesi tavrını görüyoruz. İşte geleneksel batı toplumunda işlev gören kilisenin yerini modern dönemde bilim üstlenmiş, bilimci zihniyet kendi sultasını ve otoritesini ön plana çıkarmak suretiyle geçerli fikir ve inançların toplumlarda yaşamasına fırsat vermek istememiştir. Günümüzde bilimden başka geçerli hiçbir doğru olmadığı yanılgısı içinde olan bir kısım sözde bilimciler, dünyayı tanımlayarak, evrendeki varlıkların yapı, konum ve davranış ilkelerinin, sağlam ve güvenilir bilgi yöntemlerinin, ilerleme, gelişme, refah ve huzurun elde edilme yollarının ve dünya görüşünün ancak bilim marifetiyle elde edilebileceğine inanmaktadırlar. Bilginin esas gayesi varlığı anlamaya yönelmek iken modern dönemde anlamının yerini yönetmek, bilme arzusunun yerini iktidar hırsı almış ve insanın rahata kavuşması için doğa üzerinde nasıl egemenlik kurulacağı soruşturulmaya başlanmıştır.⁶⁰¹ Dinden kaynaklanan fanatizmi önlemenin tek yolunun dini ve din duygusunu yok etmekten geçtiğine inanılmıştır. Kısaca bilim anlayışı erken dönemde dinsel ve teolojik bir forma sahipken, modern dönemde dinsel formundan sıyrılarak seküler bir görünümle insanlığın gündemine girmiştir.

⁵⁹⁹ Michael Peterson v. dğr., *Reason and Religious, An Introduction to the Philosophy of Religion*, (New York: Qxford U. P., 1991), 197; İlhan Kutluer, “İslam ve Bilim Tartışmasında Temel Yaklaşımlar, *Bilgi, Bilim ve İslam II*, Ed. Henri Morris, (İstanbul : İlmi Neşriyat, 1992), 21.

⁶⁰⁰ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1992), 119.

⁶⁰¹ Franzis Bacon, *Denemeler*, trc. Akşit Göktürk (İstanbul: Adam Yayınları, 1983), 11.

Modern dönemde insan akli mutlak bilginin kaynağı olarak telakki edilmiş, tüm bilgiler insan akli, duyuları ve deneyimlerine hasredilmiş, bilimin tamamıyla dogmatik, akıl dışı ve akıl karşıtı olarak konumlandırılan dinin zıddı olduğu ve bu ikisinin bir arada var olamayacağı düşünülmüş, mutlak ve yegâne hakikat olarak sunulan bilimin her şeyi açıklayabileceğine inanılmış, bilimin doğa yasalarını keşfetmekle kalmayıp, insana hayatın her alanına rehberlik edecek bir vasfa sahip olduğu söylenmiş ve bilim adeta alternatif bir dünya görüşü ve hayat tarzı inşa etmede kullanılacak bir başvuru rehberi olarak değerlendirilmiştir. Onun dışında başka bir hakikat alanına ihtiyaç olmadığı ve dolayısıyla da metafizik bir bilgiye ihtiyaç olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁰² Modern bilimselci zihniyet tarafından algı sahası dışında kalan alanın olgusal karşılık taşımadığı için metafizik olarak görülmesi, metafizik olmakla anlamsız olmanın bir ve aynı kabul edilmesi, bilginin esas alınarak metafizik alanın bütünüyle dışlanması sonucunu doğurmaktadır.

Öncelikle bilimin belli ideolojik görüşleri meşru hale getirmek için adeta kullanıldığını söylemek gerekir ve bu durum uzun vadede ya dinin ve aslında daha çok bilimin itibar kaybına uğramasına sebebiyet vermektedir. Din ile bilimin birbiriyle çatışan bir bilgi türü olarak sunulması bunlardan birini seçme zorunluluğunu beraberinde getirmekte, bu da dini hassasiyete sahip olan insanlar için bilimden uzaklaşma riski doğurmaktadır. Bilimci çevrelerin dini dışlaması, toplumda çeşitli sorunların ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir.

Bunlardan biri tektipleştirmedir. Her toplumda o toplumun yapısına uygun şekilde gelişen farklı kültürel pratikler vardır. Yeni dünya düzeni, bu farklılıkları potasında eriterek tektip insan modeli öngörmekte ve bunu dünyaya empoze etmektedir. Mesela Avrupa'yı bilim, kültür ve medeniyetin yegane temsilcisi olarak gören Berdnard Lewis ve Sam Harris gibi çeşitli düşünürler Müslüman toplumların Batı ile bir arada yaşayabilmesinin yolunun modernleşmeden geçtiğini, modernleşme için de sekülerleşmenin şart olduğunu ve İslam dünyasını küresel uygarlıkla uyumlu amaçları takip etmeye ikna etmek gerektiğini ileri sürmektedirler.⁶⁰³ Bilimci zihniyetin geliştirdiği üretim ve medya teknolojisi sonucunda tüm insanlar tekdüzeleşmeye ve kitleselleşmeye mahkûm edilmiştir. Tektipleştirme temayülü ötekine karşı müsamahasızlık ve hoşgörüsüzlüğü de beraberinde getirmektedir. Bütün kültürleri tektipleştirerek aynı çerçeveye oturtmak farklı medeniyet ve kültürlerin renklerinin ortadan kalkarak matlaşmasına, donuklaşmasına ve sönükleşmesine sebebiyet verecektir.⁶⁰⁴ Oysa farklı kültürel unsurlar dinin temel ilkelerine, insan fitratına ve genel ahlak yasalarına aykırı olmadığı sürece

⁶⁰² İzahlar için bkz. Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir? Yeni Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019), 15, 41-42 ; Demir, *Bilim Felsefesi*, 120.

⁶⁰³ Sam Harris, *İnancın Sonu*, trc. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014), 13-14, 240; İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 164-165.

⁶⁰⁴ Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 21.

yaşatılmalıdır. Farklılıklara müsaade edilmediği bir toplumda farklı anlayışların, farklı grupların, farklı din ve kültürlerin bir arada yaşaması zorlaşır ve bu gruplar marjinal kalmaya mahkum olur.

Batıda din ile bilimin birbiriyle uzlaşısının mümkün olmadığını düşünen bir kısım düşünürlerin dinlerin hiçbir geçerlilik değerinin olmadığını ifade etmesi,⁶⁰⁵ yahut da İslam'ı kötülüklerin anası olarak görmesi,⁶⁰⁶ İslam karşıtı çeşitli filmlerin sahnelenmesi,⁶⁰⁷ dışlayıcı ve ötekileştirici tutumlara sahip olduklarını göstermektedir. Bu dışlayıcı tavır sadece İslam'a yönelik de değildir. Evrim teorisine şüpheyle yaklaşan “cahil ve kötü” olarak vafedilmiş, bilimsel verilerden hareketle Tanrı'nın varlığına ikna olduğunu söyleyen Antony Flew satılmış ve delirmiş olmakla suçlanmıştır.⁶⁰⁸ Bu durum aynı toplumda kendisine hakarete varan söylemlerde bulunan ve bunu bilimin bir gereği olarak sunan kişilere karşı bilimi bütünüyle dışlayan çeşitli grupların filizlenmesinin yolunu açmakta, din ile bilimin yanyana olamayacağı inancını hakim kılmaktadır. Bu durum bir yandan çatışmacı zihniyetlerin ortaya çıkmasına ve devamlılığına ortam hazırlarken, diğer yandan her iki kesim arasındaki mesafenin daha da artmasına neden olmaktadır.

Bilimsellik söylemi nesnellik adına ortaya çıkmış olmakla birlikte aslında nesnelliği kendi tekeline alarak kontrol etmek şeklinde bir duruş sergilemiştir. Bu tavır eleştirinin önünü kapamış, farklı düşünme biçimlerinin yeşermesine fırsat vermemiştir. Bu da toplumda gerçek bilim anlayışının yaygınlaşmasına engel oluşturmıştır. Eğer bilim hakikatin keşif aracıysa, onda tekelcilik iddiası söz konusu olmamalıdır.

Modern bilim anlayışında bir bütünü bileşenlerine ayırarak incelemek uzmanlaşmanın bir sonucu olarak kabul görmüştür. Bu yaklaşım değerler alanına da indirgenmiş ve bu tavır insanı doğadan kopuk şekilde ele almayı ve sonucunda insan-doğa çatışmasını beraberinde getirmiştir. Batıdaki hümanist düşünce, insanı merkeze alır ve onu ilişki içinde olduğu bağlarından kopararak yücelteceğini düşünür. Ama gerçekte ondan anlam, değer ve inanç gibi hasletleri uzaklaştırdığı için onu içten içe tüketir. Bilim bilen özne olarak insanı ve bilginin nesnel kutbu olan evreni birbirinden tamamen ayrı ayrı değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak söz etmeyi gerektirir. Doğa indirgemeci ve parçacı bir yöntemle değil, ilişkileri ve ait olduğu bağlamları dikkate alınarak çalışılmalıdır. İnsan-alem ve yaratıcı eksenli bir bakış açısı geliştirmek ve varlıkları metafizik bir bütünlük ve ilişkisellik içinde görmek parçacı ve parçalayıcı yaklaşımın doğurduğu sorunları aşmaya katkı sunacaktır.

⁶⁰⁵ Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 41-42.

⁶⁰⁶ Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, trc. Melisa Miller v. dğr., (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2015), 294;

⁶⁰⁷ Hollandalı ırkçı politikacı Geert Wilders'ın *Fitne* filmi İslam karşıtı tutumuyla öne çıkmaktadır. (Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 41.

⁶⁰⁸ Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 46.

Bilimcilik paralelinde son dönemlerde dikkat çeken anlayışlardan biri, dış dünyanın bilim alanı olduğu ve dinin de insanların vicdanında yer etmesi gerektiği görüşüdür. Dini kişinin vicdanıyla sınırlama talebi aslında dinin gerçek kimliğiyle örtüşürülebilecek bir talep değildir. Zira din yapısı gereği iman, ibadet ve ahlak boyutlarına sahiptir ve inananlarından inançlarını doğrulamaları için salih ameller bekler. Salih ameller başkalarının da varlıklarına şahitlik ettiği ve dolayısıyla da vicdan alanının dışına çıkan fiillerdir. Dolayısıyla dinin kendi gerçekliği onun sadece vicdanlara hapsini imkânsız kılmaktadır.

Günümüzde modern bilim anlayışından kaynaklanan sorunlardan biri sun'ileştirme problemidir. Doğal akışa müdahale, genetik oynamalar, insan üzerinde yapılan deneyler, insanların metalaştırılması, yapay gıdaların üretilip tüketilmesi, genetik yapısı değiştirilmiş organizmalar, yapay bakteriler gibi sun'ileştirme süreçleri yaşanmaktadır. Beşeri maksatlar doğrultusunda doğal durumundan uzaklaştırılan her şey daha fazla erozyona uğramakta ve doğal yaşama ciddi zararlar vermektedir.

Din-bilim alanındaki çatışmada İslam ilahiyatını ilgilendiren en önemli sorun aslında Batı dünyasında cereyan eden çeşitli tartışmaların İslam dinine de taşınması ve var olan dine dayalı problemlerin sanki İslam'ın da bir problemiymiş gibi genellenmiş olmasıdır. Kurumsal din olarak Katolikliğe ve onun ürettiği geleneğe karşı çıkışın İslam'a transfer edilmesi, Katolikliğin tebliğ metninde de işaret edilen yanlış uygulamalar karşısında konumlanan bilimci zihniyetin sadece Hristiyanlığın bu katı yapılanışına karşı değil de tüm dinlere karşı savaş açmış olmasıdır. Katolikliğin bilim çevrelerine olan muhalefetini ve onlara karşı yürütmüş olduğu politikaları onaylamak mümkün değildir. Ancak aydınlanma hareketi sonrasında Batıda ortaya çıkan felsefi oluşumların bütün dinleri Katoliklikle aynı statüde değerlendirmesi ve hepsine karşı adeta savaş açması isabetli bir tavır olmamıştır. İnsan doğasına ve evrensel ahlak yasalarına uygun değerlere sahip olan İslam, bu tavır hak etmemektedir. Olması gereken katoliklikle arasında büyük farklılıkların olduğu İslam dininin bu felsefi akımlarla olan ilişkisinin ayrı bir zeminde değerlendirilmesidir.

Bu ayrı zemin dikkate alındığında görülecektir ki, İslamî öğretilerde din-bilim çatışması yoktur. Zira İslam dini bilime karşı olmadığı gibi, onu dışlamaz da. Bu ikisi birbirinin alternatifi değil, birbirinin tamamlayıcılarıdır. Akıl ve düşünme yoluyla Allah'ın varlığına imanın makullüğünü gösteren bizzat Kur'an'ın kendisidir. Allah'ın varlığını ispat etmede sıkça müracaat edilen burhan, delil gibi kavramlar Kur'an'da yer almaktadır. Kur'an herkesi delillerini getirmeye çağırır. İlmin ve aklın önemini vurgulayan pek çok âyet mevcuttur. Ancak bu durum din ile bilimin bir ve aynı şeyler oldukları anlamına gelmez. Din dindir, bilim de bilimdir. Bu ikisi kaynakları yönünden de farklılık arz ederler. Yine mesela cennetin varlığına dair bir inanç bilim yoluyla araştırılmadığı gibi, duyu organlarıyla da gözlemlenemeyebilir. Bu durum bilimin eksikliğinden değil, bilimin sınırlarını aşan konular olmasından

kaynaklanır. Bilimin araştırma alanının dışında olması dinin öğretilerinin doğruluk değeri taşımadığı anlamına gelmediği gibi din ile bilimin birbiriyle hiçbir ilişki alanına sahip olmadıkları ya da bunlardan birinin varlığının diğerini geçersiz kıldığı anlamına da gelmez. Dolayısıyla bir kısım doğa bilimcileri tarafından yegâne geçerli ve meşru bilgi kaynağı olarak bilimin kabul edilmesi ve geriye kalan her türlü bilgi türünün irrasyonel olarak değerlendirilmesi⁶⁰⁹ dinin bütünüyle dışlanması anlamına gelmektedir. Oysa din ile bilim hakikatin keşfine yardımcıdır. Bazı dini hakikatlerin kendisi, bazılarının da varlığına delalet edebilecek argümanlar bilimle kavranabilir. Âlemden hareketle Allah'ın varlığının delillendirilmesi (istidlâl bi's-şahid ale'l-gâib) bu tür bir etkinliktir. Dolayısıyla din, dönemin felsefî ve bilimsel birikiminden istifade eder.⁶¹⁰ Din deyince, dış dünyadan ve toplumdan tamamen kopuk salt inançlar zincirinden ibaret bir olgudan bahsetmeyiz. Bu yönüyle bilim dine yardımcı ve hatta din için gereklidir.

Sonuç itibarıyla görülmüştür ki, din-bilim çatışması adı altında gündeme taşınan problemi gerçekte din-bilim çatışması olarak nitelendirmek yerine din ve bilim algısından kaynaklı çatışma problemleri olarak nitelendirmek daha isabetli olacaktır. Zira esas sorunun, dinin kendisiyle bilimin bizatihi kendisinden kaynaklı bir problem olmaktan ziyade belli dönemlerde kendini ön plana çıkaran dinci zihniyetle, bilimi kendi uhdesinde gören ve bilimsellik söylemini öne çıkaran bilimselci zihniyet arasında olduğu görülmektedir.⁶¹¹ Bilimciler bilimin ne dediğiyle ilgilenmekten ziyade kendi ideolojilerine bilimsel destek aramakta, zaman zaman bilimsellik kılıfı altında sunulan metafizik ve ideolojik görüşler, bilimi araçsallaştırılmak dışında bir işlev görmemektedir. Şu halde aslında din ile bilimin karşı karşıya gelmesi gerçeğinden daha ziyade, bu ikisinin karşı karşıya getirilmesi süreçlerinden bahsetmek icap eder.

İslam nazarında ilmin vahiy, akıl ve duyular olmak üzere üç vasıtası vardır. İslam eğitim ve öğretimi bunları birbirine rakip veya düşman olarak değerlendirmez. Vahiy ne kadar önemliyse, o vahyi anlayacak olan akıl ve kâinattaki izlerini takip edecek olan duyular da o ölçüde önemlidir. Bunları birbirinden ayırmak suretiyle tek yönlü ortaya konan sonuçlar eksik kalmaya mahkûmdur.

Modern dünyada karşı karşıya kaldığımız bilimsel ve teknolojik gelişmeler, hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu noktadan geri dönüş söz konusu değildir. Bu nedenle bilim ve teknolojiyi dışlayıcı tavırlarla tamamen reddetmek yerine günümüz dünyasının bir gerçekliği olarak kabul edip, tabiatı bir sömürü alanı olarak gören anlayışlara karşı durarak ve bu yaklaşımların tahrir ettiği

⁶⁰⁹ Söz konusu değerlendirmeler hakkında bilgi için bkz. Bilgili, *Bilim Ne Değildir?*, 77.

⁶¹⁰ Mehmet Evkuran, *Çağdaş Sorunlar ve Kelam* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 160.

⁶¹¹ Tebliğ metninde geçen “Kilise tarafından ortaçağda felsefe ve düşünce hayatına dinî akideleri desteklediği oranda müsaade edilmiştir” yargısı, bu açıklamayı din kanadının perspektifi çerçevesinde destekleyen bir izahtır.

insan-toplum ve çevre ilişkisini yeniden kurmaya dönük bir tutum geliştirmek daha isabetli olacaktır.

Günümüzde ateizm ve bağlantılı –izm’ler entellektüel olmanın bir ölçütü olarak sunulmakta, çağdaş ateist düşünceler kendilerini bilim diliyle ifade etmeyi tercih etmektedirler. Elbette bu yolla kitlelere ulaşmak daha kolay ve ortaya konan fikirler de daha etkili olmuştur. Çok satanlar listesinin ön sıralarında bu tip kitaplar bulunmakta ve yine bunlar dünya dillerine çevrilerek ateist düşünceler kitlelere hızla yayılmaktadır. Bu itibarla ateist düşüncüyü tümüyle yok saymak, yahut da onları dikkate alınmaya değmez küçük bir azınlık olarak değerlendirmek yerine, ateist düşüncenin dayanakları üzerinde çalışmalar yaparak onlara karşı günümüz anlayışına ve literatürüne uygun şekilde yeni argümanlar geliştirmek daha isabetli bir tavır olacaktır.

Kaynakça

- Peterson, Michael - Hasker, William - Reichenbach Bruce - Basinger, David. *Reason and Religious: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford U. P., 1991.
- Kutluer, İlhan. “İslam ve Bilim Tartışmasında Temel Yaklaşımlar”. *Bilgi, Bilim ve İslam II*. Ed. Henri Morris. İstanbul : İlmi Neşriyat, 1992.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1992.
- Bacon, Francis. *Denemeler*. trc. Akşit Göktürk. İstanbul: Adam Yayınları, 1983.
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir? Yeni Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2019.
- Harris, Sam. *İnancın Sonu*. trc. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2014.
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. trc. Melisa Miller v. dğr. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2015.
- Evkuran, Mehmet. *Çağdaş Sorunlar ve Kelam*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

İslam Bilim Tarihinde Ruh Sağlığı ve Akıl Hastalıklarının Tedavisi ve Günümüz Halk Dindarlığında Üfürükçülüğün Eleştirisi

Doç. Dr. Mustafa ÜNERDİ*

Günümüz İslam dünyasının önemli psikologlarından Malik Bedri, 1975'te Amerika'da verdiği “Kertenkele Deliğindeki Müslüman Psikologlar” adlı tebliğinde Müslüman psikologların Batı dünyasının ürettiği bilimsel teorilere esir olduğu ve kendi öz din ve kültürlerine uygun yeni paradigmlar geliştiremedikleri yönünde eleştiride bulunur. Daha sonra *Müslüman Psikologların Çıkmazı* adıyla kitaplaşan bu tezi Bedri, Hz. Peygamberin “Sizler karış karış sizden öncekilerin yolunu izleyeceksiniz/onların inançları ve yaşayışlarını ölçü edineceksiniz. Onlar bir kertenkele deliğine girseler siz de onları takip edeceksiniz...”⁶¹² hadis-i şerifinde ilhamla kaleme aldığını belirtmiştir. Bedri, Müslüman sosyal bilimcilerin girdikleri o delikten çıkmaları ve öz kültürlerine uygun bilim üretmeleri gerektiğinin altını çizmektedir.⁶¹³

Psikolojinin mistik ve ateistik yönüne dikkat çeken Malik Bedri, şöyle der: Psikoloji öğrencilerine öğretilen; standart eğitim modelindeki öncelik, danışmanlık yaparken dinî, kültürel ve sübjektif değerlerden arınarak danışana yardımcı olmaktır. Danışmanın da bir “*insan*” olduğunu düşündüğümüzde bunu gerçekleştirmenin ne kadar zor olduğunu görürüz. Hâlbuki her insanın; hissî, bilinçsel, dinî ve kültürel bir arka planı vardır ve bunlar kişiyi diğerlerinden farklı ve biricik yapan yönlerdir. Bunlardan tamamen arınarak insanın objektif danışmanlık yapması imkânsızdır. Üstelik dinî, kültürel, hissî ve bilişsel boyutumuz birinin gelişimine katkı sağlayacaksa bunlardan arınmak ne kadar doğrudur? Müslüman davranış bilimcileri kendi ideoloji ve inançları hususunda mahcubiyet duymamalıdır, diyen Bedri, psikologların Freudyen yaklaşıma mahkum olmaması gerektiğini ifade eder ve 1979 yılında yazdığı *Müslüman Psikologların Çıkmazı* (2018) kitabını “Batı’nın teorilerine ve sosyal bilimlerdeki uygulamalarına karşı zihinsel esaret zincirlerini kıran Müslüman öncülere... ayrıca yeni yeni tomurcuklanan Müslüman psikolog ve psikiyatristlerden, kariyerlerini “İslamî psikoloji”nin temellerini oluşturmaya adanmış olanlara” ithaf eder. Onun psikoloji alanındaki çalışmaları psikoloji bilimini İslamileştirme veya psikoloji bilimini İslamî referanslarla yeniden inşa etme çabası olarak görülebilir. Bedri’nin bu yöndeki çabası daha sonra başka İslam düşünürlerince de sürdürülmüş ve bilginin İslamileştirilmesi projesine psikoloji alanından katkı sağlanmıştır. Bu yöndeki çalışmalar fıtrat, ruh, kalp, akıl ve nefis gibi

* Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı.

⁶¹² Buhari, “Enbiya” 50; Müslim, “İlim”, 6.

⁶¹³ İlmî Destek Derneği, “Malik Bedri Hoca ile Mülakat”, 09.09.2019,

<http://ilmedestekdernegi.org.tr/2018/04/16/prof-dr-malik-badri-hoca-ile-mulakat/>

Kur'anî kavramlara yaslanmakta ve insanı Allah'ın yarattığı bir kul olarak yaratıcı ile ilişkisi göz ardı edilmemektedir. Bunun yanında ibadet ve psikoloji ilişkisi ile bütünleştirilmiş psikoterapiler de bu bağlamda geliştirilmiş yöntemler arasındadır.⁶¹⁴

Psikolojini Batı düşüncesi temelinde inşası şüphesiz onu seküler ve ateistik bir zemine yerleştirmiştir. Hâlbuki ruhun gerçekliğini savunan İslam'ı kendisine din edinmiş bilim adamlarının farklı bir paradigmayı inşa etmeleri beklenir. Nitekim İslam bilim tarihinde ruh sağlığı ve akıl hastalıklarına yönelik çalışmaları tespit etmek, Müslüman psikologların sadece Batı değil, Doğu'dan da beslenmesi gerektiği, dahası kendi kültürüne uygun olan bir söylem geliştirmesi gerektiğini temellendirecektir.

Esasen modern tıbbın gelişiminin hızlandığı döneme kadar Avrupa'da akıl hastaları ya ilahi cezaya çarptırılmış ya da ruhları şeytan tarafından kabzedilmiş kişiler olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle akıl hastalarının tedavisinde din adamlarından yardım alınıyordu. Ancak bilhassa 18. yüzyıldan itibaren bilim ve teknolojinin ilerlemesi, bilimin materyal realizme adanması ve modernizmin felsefeye girişiyle birlikte indirgemecilik tıbbi etkilemeye ve dini epistemolojiden uzaklaştırmaya başladı. Özellikle Fransa'da J. O. La Mettrie'in (1709-1751) *İnsan Bir Makine* adlı eserinde insanı hayvanla eşitlemesi ve E.B. Condillac'ın (1715-1780) duyumcu indirgemeciliği metafiziğe ihtiyaç duymayan bir psikolojinin temelleri kabul edilebilir. Bu dönemden itibaren tıp artık kutsaldan arındırılmaya başlanmış, din ve onunla ilişkili yorumlar uzun süre bilimin yabancıısı addedilmiştir.⁶¹⁵ Bununla birlikte modern psikolojinin dine olumsuz bakış açısının hala egemen olduğu görülse de son dönemde maneviyatın ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkileri dolayısıyla multidisipliner çalışmalar dini ve özellikle mistisizmi selamlamaktadır. İnsanın aşkınlığı, bütünlüğü ilkesi üzerine bina edilmiş transpersonel psikoloji, manevi duyguları ve bilinç hallerini olumlayan bir alan olarak modern psikolojinin içinde yer edinmiştir.⁶¹⁶ Artık 19. yüzyılda psikoloji sekülerleşmiş ve ruhsal rahatsızlıklar ilahi bir ceza veya şeytani bir iş olarak algılanmaktan çıkmıştır.

İslam geleneğine geldiğimizde ise psikoloji ilminin kökleri aslında erken döneme kadar uzanır. İnsanın akıl ve ruh sağlığı, İslam geleneğinde "İlm-i Ruh, İlm-i Ahvâl-i Ruh, İlmü'n-nefs ve Rûhiyyât" gibi kavramlar ile ele alınmıştır. Tıp geleneğinde

⁶¹⁴ Zuhal Ağlıkaya Şahin, "Müslüman Psikologlar Kertenkele Deliginden Çıktı mı? İslami Psikoloji Alanında Gelişmeler", *Turkish Studies*, Volume 14, Issue 2, 2019, Makedonya-Ankara, 19-23.

⁶¹⁵ Wade E. Pickern, Avrupa'da Psikoloji, Çev. Yasemin Ertuğrul (Bilim ve Din Tarihi içinde), Edit., Gary B. Ferngren, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 745.

⁶¹⁶ Ümit Horozcu, "Manevi İlerleme mi Yoksa Ruh Hastalığı mı? Dini ve Mistik Deneyimlerin Psikopatolojik Olarak Değerlendirilmesi", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergi*, 11-12, Bışkek 2011, 229.

aklı yetersiz olanlar “ma’tuh” olarak isimlendirilmiş, bunların toplumsal statüleri İslam hukukçuları tarafından ele alınmıştır.⁶¹⁷

İslam medeniyetinin önemli temsilcilerinden Selçuklu ve Osmanlı geleneğinde akıl ve ruh hastalarının tedavisine yönelik önemli yapılar inşa edilmiştir. Çalışmamızda bunlara yer vereceğiz. Söz konusu şifahanelerde musiki ve su sesinin şifa veren gücünden yararlanılmıştır. 1827 yılında kurulan Tıbhâne-i Âmir modern anlamda tıp eğitiminin verilmeye başlandığı ilk tıp okuludur. Keza 19. yüzyılın başlarında kurulan Süleymâniye Bimarhanesi Osmanlı’da mecâninin müşahade altında bulundurulduğu en büyük tımarhane olarak hizmet görmektedir.

Türkiye’de ise modern psikolojinin bilim dalı olarak başlangıcı 1915 yılına dayanır. O tarihte Georg Anschütz’ün tecrübi psikolojiyi inşa etmek için bir kısım aletle ülkemize geldiği ve Dârü’l-Fünûn’da psikoloji derslerini vermeye başladığı belirtilmektedir. Bu da onun Türkiye’de psikoloji kürsüsünü ilk kuran kişi olarak kabul edilmesine neden olmuştur.⁶¹⁸ Aynı yıl ilk psikoloji çocuk kitabı *Binet-Simon* zeka testi Türkçeye çevrilmiştir. Bu, Anadolu’da psikolojinin teolojiden ayrılmaya başladığını ve bu topraklarda bir bilim dalı olarak psikolojinin Batılı paradigmayla temellendirileceği anlamına gelir.⁶¹⁹

Hal böyleyken, günümüzde bir takım sözde hoca, şeyh, dede gibi isimlerle anılan sözde dini kişilerin cin çıkarma, büyü bozma, çaput bağlama, üfürme gibi bidat ve hurafe dolu uygulamaları temelsizdir. Çoğu İslam dışı rivayet ve adetlere dayanan bu tür uygulamaların İslam kelamında olumlanması mümkün değildir. İslam bilim tarihinde akıl ve ruh sağlığına ilişkin tedavi yöntemlerinin izlerini sürmek ve İslam’ın bu yöndeki görüşünü tespit etmek modern psikolojiye ilişkin Müslümanların bakış açısının temellendirilmesinde ve bu konuda İslam’da bilimsel düşüncenin kökenini keşifte önemlidir.

Bu çalışmada İslam bilim tarihine ve kelama ilişkindir. Modern bir bilim dalı olarak psikolojinin İslam bilim tarihinde izlerini sürmek ve İslamî gelenekte akıl ve ruh sağlığı konusundaki birikimi incelemek ve bu doğrultuda günümüzde halk arasında yaygın olan zihnî ve ruhsal sorunların tedavisinde başvuru yöntemlerin eleştirel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Psikoloji bilimine ait kavramlar, bu kavramlara ilişkin görüşler ve teoriler bu çalışmanın sınırlarına dahil değildir. Bildiri kapsamında psikoloji biliminin tarihî gelişim süreci ancak bu araştırmanın temel problemini ilgilendirdiği kadar yer alacaktır.

⁶¹⁷ Bkz. Veysel Aksoy, “Ortaçağ İslam Topluluklarında Zihinsel Yetersizliği Olan Bireylerin Toplumsal Statüleri ve Eğitimleri”, *International Journal of Early Childhood Special Education (INT-JECSE)*, 6(1):102-114.

⁶¹⁸ Fred McKinney, “Psychology in Turkey”, çev. Erol Güngör-Doğan Cüceloğlu, *The American Psychologist*, 15:11, November 1960, 2.

⁶¹⁹ Rüya Kılıç, Türkiye’de Modern Psikolojinin Tarihi: İlm-i Ahvâl-i Ruh İlmü’n-Nefs/Ruhiyyat”, *Kebikeç Dergisi*, 40, 2015, ss. 21-36, s. 23.

1. İSLAM BİLİM TARİHİNDE AKIL VE RUH SAĞLIĞI

İslam bilim tarihinde psikoloji ilmi genellikle *ilmü'n-nefs* olarak kabul görmüştür. Bu konudaki bilgileri Kitabü'r-Ruh, Kitabu'r-Ruh ve'n-Nefs, Ahvâli'n-Nefs, İlmü Ahvâli'r-Ruh gibi eserlerde bulmak mümkündür.⁶²⁰ Bu konuda inceleme yapmak isteyen kimse, söz konusu eserleri incelediğinde hatırı sayılır derecede geniş bir literatür olduğunu görecektir. Ruh ilmi insanın iç dünyasına ilişkin bir çaba olarak görülebilir. Örneğin Hâris el-Muhasibi'nin akıl, fehm, sezgi, fuâd gibi kavramlara getirdiği yorumlar, insanın iç alemiyle ilgili ilk çabalar arasında görülebilir. Ruh, nefis ve akıl gibi kavramlar erken dönemden itibaren İslam düşünürlerinin ilgisini çekmiştir. Keza ruh hastalıkları, ilk devirden itibaren temel tıp bilimleri arasında kabul edilmişti. Mesela Ali b. Sehl Rabben et-Taberî (ö. 247/870) tıp bilimini yedi ana kısma ayırmış ve “rûhî tıb” adını verdiği psikoloji ve psikiyatriyi bu ana bölümler arasında zikretmiştir.⁶²¹

Ruh ve nefis kavramlarına ve bunların sıhhatine gösterilen ilginin nedeni olarak Kur'an'ın ilgili kavramlara yüklediği önemin yanı sıra Yunan kültürüne ait eserlerin Arapçaya çevrilmesi de etkilidir. Eflâtun'un (M.Ö. 429-347) ruh hakkındaki görüşlerini içeren *Phaidon*, *Timaios* ve *Politeia* gibi 9. yüzyılda Arapçaya çevrilen diyalogların yanında, Aristo'nun (M.Ö. 384-322) psikolojiye dair *De Anima*'sını *Kitabü'n-nefs* adıyla, *Parva Naturalia* adlı eseri ise *el-His ve'l-mahsus* adıyla tercüme edilmiştir. İslam bilim tarihinde insan psikolojisi ve ruh sağlığı konusunda özellikle Aristo'nun *De Anime* adlı eserinin etkili olduğu görülür. Bunun birlikte İslam düşünürleri ruh konusunda Yunan geleneğine ait görüşleri aynıyle kabul etmiş değillerdir.⁶²² Bunları İslami referanslarla yorumlamışlar hatta Gazâlî (ö. 505/1111), filozofları eleştirdiği eserinde onların nefis ile ilgili görüşlerinin gözleme dayalı ve ortalama aklın kabul edeceği nitelikte olduğu gerekçesiyle bunlara itiraz etmez.⁶²³

1.1. Akıl ve Ruh Sağlığı Konusunda İz Bırakan İslam Alimleri

Haris el-Muhasibi (ö. 243/857): İslam psikoloji tarihini Hâris el-Muhasibi ile başlatılabilir. Zira *er-Riâye li Hukukillah* adlı eserinde insanın iç dünyasına ilişkin önemli tahliller yapmıştır. *Mâiyyetü'l-Akl ve ma'nâhu ve ihtilâfû'n-nâs fîh* adlı eseri, bu alanda günümüze ulaşan en eski durumundadır. Nefs, akıl, kalb, sadr, fuad, lübb, fehm, sırr, havâtır, fitrat, marifet, garize, heva ve heves, şehvet gibi psikolojik

⁶²⁰ Hayati Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt:19, sayı 3, 2006, 410.

⁶²¹ Mehmed Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: TDV Yayınları 1989), 175.

⁶²² Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, 410.

⁶²³ Ebû Hamid el-Gazâlî, *Tehfütü'l-Felasife*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul:TYEKB, 2014), 364.

kavramları tahlili ettiği eserleri, onu İslam psikoloji tarihinin ilk ismi olarak kaydetme nedeni olarak kabul edilebilir.⁶²⁴

Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866): Kindî, İslam düşünce tarihinde nefsin mahiyet ve işlevlerini, arınmasının yollarını ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan inceleyip temellendiren ilk filozof kabul edilir. Onun bu konuda yazdığı beş eserden üçü günümüze ulaşmıştır. Bunlar *el-Kavl fi'n-nefs*, *Kelâmün fi'n-nefs muhtasarun vecîz*, *Risâle fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rû'yâ* adlı eserlerdir.⁶²⁵ Bunlardan üçüncüsü İslam dünyasında rüya psikolojisine ilişkin ilk eserdir. Kindî çalışmalarında Aristo ve Eflatun'un görüşlerini uzlaştırmacı bir çizgide ise de nefis ile ilgili görüşleri Eflatuncudur.⁶²⁶ Kindî, ilimleri dini ve insani olmak üzere ikiye ayırmış ve insani ilimler arasında psikolojiyi fizik ve metafiziğin arasında konumlandırmıştır. Psikoloji bir yandan ruha/metafizik, diğer yandan fiziğe bağlıdır. Kindî'ye göre hastalıkların tedavisinde kullanılacak ilaçlar, insan psikolojisine etkisine göre belirlenmelidir. Bedensel hastalıkların kökenin ruhsal nedenlerde aramasıyla o psikofiziği teorik olarak temellendiren kişi olarak kabul edilmiştir. Psikofizyoloji, psikolojik süreçlerle sinir sistemi yapı ve süreçleri arasındaki ilişkileri inceleyen, psikoloji ve fizyolojinin (biyoloji bilimleri) bir araya gelmesinden oluşan disiplinlerarası bilim dalıdır. Kısacası psikofizyoloji maddi sebeplerin insan psikolojisine etkisini inceleyen bilim dalıdır. Psikofizyolojide bağımsız değişken psikolojik (zihinsel), bağımlı değişken ise fizyolojiktir (bedensel). O bu konuda iki kanun olduğunu ileri sürmüştür:

a. Her ilaç vücutta doktor tarafından da hissedilebilen bir duyumsama/algı yaratır. Bu duyumsamanın mutlak anlamda en alt seviyesi vardır.

b. Duyumsama/algılar, onlara sebep olan fiziki etkenlere oranla daha az büyür.⁶²⁷

Kindî, *Risaletü fi'l-Hileti li-Def'i'l-Ahzân* adlı risalesinde üzüntü ve sebeplerini, ruh sağlığının önemini ve üzüntüyü giderecek çareleri ele almıştır. Kindî eserinde şöyle der: “Üzüntü, sevilenlerin kaybindan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır.”⁶²⁸ Ona göre içinde yaşanılan oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Tabiattan böyle bir şey beklemek var olmayanı istemek anlamına gelir ki bu da budalalıktır. Şu halde hiç kimsenin bütün isteklerini elde etmesi ve sevdiği her şeyi sonuna kadar elde tutması mümkün değildir. Bu durumda huzur ve mutluluğu; değişmeyen, pörsümeyen ve çürüyüp yok olmayan aklî ve mânevî hazlarda aramalı, güç ve iradeyi aşan olgu ve

⁶²⁴ Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, 420.

⁶²⁵ Mahmut Kaya, “Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26:49.

⁶²⁶ Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, 413.

⁶²⁷ Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 177

⁶²⁸ Amber Haque, “Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists”, *Journal of Religion and Health*, Vol. 43, No: 4, Winter 2004, 361.

olayları doğal sayıp istekler gerçekleşmiyorsa olabileni istemeli ve olanla yetinmelidir. Arzuladığımız şeyler yapımıza uygun olmalı, elimizden gidene üzülmemeli, bir şey elimize geçmeden hayalini kurmamalıyız. Bu bir nevi tokgözlülüktür. Bu anlayış üzüntünün devamını değil sevincin devamını sağlayacaktır. Genellikle üzüntünün kaynağı çıkar duygusuna ve duyu hazlarına bağımlılık olduğuna göre bunda alışkanlıkların etkisi büyüktür. Meselâ dinin günah, hukukun suç ve ahlâkın ayıp saydığı çirkin ve zararlı fiilleri işlemeyi alışkanlık haline getirenler bu durumlarından memnun ve mutludurlar. İşlemedikleri zaman üzüntü duyar ve huzursuz olurlar. Bu da alışkanlıkların ahlâk eğitiminde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Öyleyse mutlu ve huzurlu bir hayat için güzel alışkanlıklar edinerek her hali gönül hoşnutluğuyla karşılamak gerekir.⁶²⁹

Bunun yanında Kindî, alışkanlıkların etkisi olduğuna inanır. İnsan nasıl bir hayat tarzına sahip olursa, mutluluğu da onunla özdeşleştirir. Mesela yeme-içme, gezip tozma gibi alışkanlıklara sahip olan, bunlardan mahrum kaldığında üzüntü duyacaktır. Çalıp çırpın, adam öldüren bir eşkıya idam anında bile bunlarla övünecektir. Hâlbuki duyusal bakımdan insanın hoşuna giden şeyler örf ve adetlerin eseridir. O halde üzüntüden kurtulmanın bir yolu, bunun farkına varmak ve üzüntüye götürecek alışkanlıklar yerine, kanaatkâr, tokgözlülük gibi manevi alışkanlıkları huy edinmelidir.⁶³⁰

Kindî, ruhu esas kabul ettiği için, ruhsal tedaviyi bedenın tedavisinden öncelikli ve önemli kabul etmektedir. Çünkü ruh yöneten, beden ise yönetilendir. Ebedi olan ruhtur. İnsana kimliğini ve kişiliğini veren de ruhtur. Beden ilaç, dağlama, yakma gibi yollarla tedavi edilir, ruh ise güzel alışkanlıkları edinmekle. Ruh alışkanlığı kazandıkça daha üst mertebeye çıkar ve gittikçe üzüntü verici şeylerden daha kolay arınır.⁶³¹

Ebu Zeyd el-Belhî (ö. 322/934): Kindî'nin öğrencisi olan Belhî, İslam bilim tarihinde ilk psikiyatrist olarak nitelenebilecek işler başarmıştır. Belhî ilk defa psikolojik rahatsızlıkları sinirsel/nörotik ve ruhsal/psikotik olarak sınıflandırmıştır. Bunlar, hüzn, kaygı, korku, gerginlik, kızgınlık, agresiflik ve üzüntüdür ki günümüzde depresyon ve obsesyon gibi ruhsal bozukluklara tekabül eder. Bununla beraber fizyolojik ve psikolojik rahatsızlıkları da karşılaştırmış ve hastaların içsel (*ruhsal*) durumlarının fizyolojik belirtiler gösteren aslında psikolojik olan (*psikosomatik*) bazı durumlar ortaya çıkardığını göstermiştir. Belhî, düşünce ve beden arasındaki uyumun sağlığa, uyumsuzluğun ise hastalığa neden olduğunu belirterek, insanı modern psikolojide depresyon olarak adlandırılan hüzn, keder ve

⁶²⁹ Yâkub b. İshâk el-Kindî, *Risaletü fi'l-Hileti li-Def'i'l-Ahzân (Felsefî Risaleler İçinde)*, Çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Yazma Eserler Daire Başkanlığı, 2015), 476-480.

⁶³⁰ Kindî, *Risaletü fi'l-Hileti li-Def'i'l-Ahzân*, 482.

⁶³¹ Kindî, *Risaletü fi'l-Hileti li-Def'i'l-Ahzân*, 482-484.

kaygıyı üçe ayırmıştır: Normal stres, bedensel/hormonsal ve tepkisel sıkıntı/depresyon.⁶³²

Belhî *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs*⁶³³ adlı eserinde tıp ve ahlakı aynı eser içerisinde birleştirmeye çalışmış ve bu konuda öncü isim olmuştur. Belhî, insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğu vurgusu ile hastalıkların sadece bedenin tedavisiyle mümkün olmadığını savunmuştur. Nasıl ki fiziksel hastalıkların tedavisi için ilaçlar bulundurmamak gerekiyorsa, beklenmedik duygusal patlamalar için kişinin zihninde sağlıklı düşünce ve duygular beslemesi gerekir.⁶³⁴ Onun bu görüşü, ileride psikosomatik hastalıklar kavramı ile ifade edilmiştir.⁶³⁵ Psikosomatik bozukluklar hem beden (soma) hem de zihni (psyche) içeren hastalık ya da bozukluklar grubunun adıdır. Organik belirtileri olan gerçek ülser, astım, yüksek tansiyon, anorexia nervroza gibi tıbbi hastalıklar bu nevi rahatsızlıklardır.⁶³⁶ Ayrıca iklim, tabii çevre, fizyolojik yapı gibi faktörlerin yanı sıra yeme, içme, cinsî münasebet, uyku vb. gündelik hayatı ilgilendiren hususlardaki rejimlerin beden ve ruh sağlığı üzerindeki etkilerini uzun uzun inceleyen Belhî, müziğin bedenî ve ruhî hastalıkların tedavisindeki önemine de işaret eder. Kontrolsüz öfke, yersiz korkular ve derin endişeler şeklinde beliren psikolojik baskıların davranış bozukluklarına yol açması ve neticede bir yandan nevrotik hastalıkların, diğer yandan da ahlâkî kötülüklerin insan ruhunda yerleşmesi sonucunu doğuracağından Belhî'nin yaklaşımında ruhanî tıp terimi hem bir ölçüde psikoterapiye hem de ahlâk ilmine işaret edecek şekilde tıp, ahlâk ve psikoloji sahalarını birleştirir.⁶³⁷

Ebu Bekir er-Râzi (ö. 313/925): İslam geleneğinde tıp ilmine katkılarından dolayı “Araplar’ın Galen’i” olarak anılan Râzî, psikoterapinin ilk temsilcisi kabul edilmektedir. *Kitabü'l-hâvî* adlı eseriyle bir tıp ansiklopedisi telif etmiş olan Râzî, *et-Tıbbu'r-ruhani* adlı eseriyle gerek kavramsal gerekse teorik bakımdan ilk müstakil psikoloji eserinin müellifi olarak nitelenebilir.⁶³⁸ Eserinde kişilik ve karakter bozuklukları ile bunların tedavi yollarını ele alan Râzî, psikolojik hastalıkların temelinde ahlaki sorunlar olduğu tezini ileri sürmüştür. Sağlıklı, dengeli, erdemli bir insan olmak ruh sağlığı açısından başlıca şarttır. İnsanın olgunluğa ermesi onun ruhsal sağlığını da koruması anlamına gelir.⁶³⁹ Onun bu yaklaşımı Yunan felsefesinde ahlak ve ruh olumlu ilişkisinin devamı gibi

⁶³² Haque, “Psychology From Islamic Perspective”, 362.

⁶³³ Bu kitap “Beden ve Ruh Sağlığı” adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Endülüs Kitap 2012).

⁶³⁴ Malik Bedri, *Düşünme*, Çev. Murat Çiftkaya, (İstanbul:Mahya Yayınları 2011), 44.

⁶³⁵ İlhan Kutluer, “Belhî, Ebû Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 413.

⁶³⁶ Sibel Karakaş, *Psikoloji Sözlüğü*, “psikomastik hastalıklar”, 08.09.2019,

http://www.psikolojisozlugu.com/searchapi1?search_api_views_fulltext=psikosomatik

⁶³⁷ Kutluer, “Belhî, Ebû Zeyd”, 5:414.

⁶³⁸ Haque, “Psychology From Islamic Perspective.”, 362.

⁶³⁹ Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, 414.

görülebılır. Onda bu konuya ilişkin görüş kısaca şöyledir: Ahlaken sağlıklı olmak zihnen ve ruhen sağlıklı olmanın temel şartıdır.⁶⁴⁰

İbn Sina (ö. 428/1037): Esasen Farabi Aristo'nun nefis hakkındaki görüşlerinin takipçisi niteliğinde görüşler ortaya atmış olmasıyla İslam bilim tarihinde ruh ve nefis konularında İbn Sina'dan önce gelir. Ancak İbn Sina tıp alanında ortaya koyduğu *el-Kanun fi't-Tıb* adlı eseriyle İslam tıp biliminin zirvesinde yer almıştır. Onun bu eseri Avrupa'da bile asırlarca temel tıp kitabı olarak okutulmuştur. Bunun yanında onun *Şifâ* adlı eserinin "et-Tabiiyyât" adlı altıncı bölümünü oluşturan "Kitabü'n-Nefs" ile bunun özeti kabul edilen *en-Necât*'ın "Tabiiyyât" kısmının altıncı makalesini oluşturan "fi'n-Nefs" başlıklı bölümü, nefis ve ruh hakkında telif edilmiş erken döneme ait en geniş eser niteliğindedir. Böylece o psikolojiyi fizik ile metafiziğin ortasında kabul etmiştir.

İbn Sina ruhsal hallerin çeşitli duygu ve heyecanların davranışlar ve fiziksel fonksiyonları üzerinde etkisi olduğunu kabul etmiştir. Tıpkı Kindî'de olduğu gibi onun bu yaklaşımı psikosomatik tıp dalının öncü temelleri arasında yer alır. Ona göre ruhsal olaylarla bedensel olaylar arasında karşılıklı ilişki olduğu gibi, farklı kişiler arası ruhsal ilişkiler de olabilir. Telkin, hipnoz, mucize, büyü ve nazarı bu anlamda bir etkileşim olarak değerlendiren İbn Sina, duyuları beşi iç ve dış olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bunlar arasında "el-kuvvetü'l-vehmiyye" adı verilen ve canlı varlığın başkasına tepkisinin merkezinde yer alan iç duyuyu psikolojiye ilk defa onun dahil ettiği kabul edilir. Yine İbn Sina'nın modern dönem psikanalizin bilinçaltına ulaşmak için kullandığı ve adına ilişki testleri denilen tekniği S. Freud (1856-1939) ve J. Breuer'den (1843-1925) çok önce bilim dünyasına sunduğu kabul edilmektedir. Çocukların ruhsal tepkilerine yönelik tedavi önerilerinin yanı sıra ölüm kaygısı ve stresle mücadele için yazdığı *Risale fi def'i gâmi'l-mevt* adlı eseri de alana katkı niteliğindedir. Hüzün ve depresyon gibi ruhsal kaygılardan korunmak ve bunları tedavi etmek için yazdığı *el-Hüzn ve def'ul-gâm ve'l-hemm* adlı risalesi de önemlidir.⁶⁴¹ Ayrıca onun *es-Salâtü ve mâhiyetühâ* adlı risalesi hem namazın psikolojik yararlarını ortaya koyması hem de İslam geleneğinde din ve psikoloji ilişkisine somut örnekleri arasında yer alması bakımından mühimdir. Bütün bu eserleriyle İbn Sina psişik tedavide uzman bir hekim kabul edilmiştir.⁶⁴²

Ubeydullah b. Cebraıl (ö. 450/1058'den sonra): Halife Mansur tarafından saraya getirilen ve Bağdat hastanelerinde görev yapan bir hekimdir. Meyyâfârikin'de yani bugünkü Silvan'da yaşamıştır. *Vücûbü'n-nazar ale't-tabib fi'l-ahdâsi'n-nefsaniyye ve Kevni'l-ışki maradan* adlı eserinde felsefeden bağımsız bir tıp ilmi olamayacağı teorisini savunur. Beş bölümden oluşan eserinin son bölümü aşkın bir nevi hastalık

⁶⁴⁰ Fazlurrahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Çev. Adnan Bülent Baloglu-Adil Çiftçi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 163.

⁶⁴¹ Hökelekli, "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü", 413-414.

⁶⁴² Fazlurrahman, *Sağlık ve Tıp*, 160.

olduğu ve bunun fizyolojik hastalıklara etken teşkil ettiği görüşünü ele almaktadır. Böylece fiziki hastalıkların sebebi olarak psikolojik haller olarak gösterir ve modern psikolojinin “psikosomatik hastalıklar” adını verdiği psikomatik rahatsızlıklara işaret eder. Ubeydullah ayrıca temizliğin ruh sağlığı için gerekli olduğunu *Fi't-Tahâreti ve Vücûbiha* adlı risalesinde ele alır.⁶⁴³

Yukarıda zikredilen isimlerin dışında Ali b. Sehl Rabben et-Taberî, *Firdevsi'l-Hikme*, el-Fârâbî (ö. 339/950), Ali b. Abbas el-Mecûsî *Kâmilü's-Sinâati't-Tıbbiyye*, Cibraîl b. Ubeydullah b. Buhtîşû (ö. 396/1006), İbn Miskeveyh, Ebû Hamid el-Gazâlî, İbn Bâcce (533/1139) *Kitabü'n-Nefs*, İbn Tufeyl (ö. 581/1185) *Urcûze fi't-Tıb*, İhvân-ı Safâ, Fahreddin-i Razi (ö. 606/1209) *Kitabü'n-nefs ve'r-Ruh* ve İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1351) *Kitabu'r-Rûh* isimli eserleriyle ruh ilmi ve psikolojiye önemli katkı sağlamış isimlerdendir.

1.2. Psikolojide İslamî Bir Referans Olarak Tefekkür: Düşünmenin İnsan Sağlığına Etkisi

İslam tefekkürü bir ibadet olarak görür. Peki düşünsel bir eylem olarak tefekkürün insan psikolojisiyle ilişkisi var mıdır? Günümüzde modern psikolojinin bir dalı olan Bilişsel Psikoloji insanların bilinçli düşünmelerinin onların davranışlarını etkileyeceğini, değer anlayışlarını ve tutumlarını şekillendireceğini kabul eder. Ancak bazı Müslüman düşünürlere göre, insanın bilişsel gücüne manevi/inanç faktörü eklendiğinde, İslami tefekkürün ruh sağlığında olumlu bir etkisi olduğu görülür. Normalde ceza ve ödül mekanizması ile işleyen düşünce ve davranış ilişkisinde, müminin dünyevi bir ceza veya ödül beklentisi olmaksızın istenilen davranışları gerçekleştirmesi mümkün olur. Bu onun tefekkür yoluyla duygularını ve özlemlerini yüce yaratıcıya yöneltmesiyle olur. İbn Kayyım el-Cevziyye *Miftâh-u Dâru's-Saâde* adlı eserinde şöyle der: Derin düşünce, tefekkür bütün hayrın başıdır. Kalbin en hayırlı vazifesidir ve onu kullanmanın en faydalı yoludur. Batılı psikologların insanın inanç, tutum ve davranışlarının düşünme ve bilişsel süreçlerle ilişkisini kavraması henüz yenidir. Halbuki bu düşünce daha önce Belhî, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Gazâlî ve İbn Kayyım gibi düşünürlerce ortaya konulmuştu.⁶⁴⁴ Örneğin İbn Miskeveyh tarafından kaleme alınan *Risâle fi'n-nefs ve'l-'akl* adlı eser Helenistik dönemde gelişen sansüalist bilgi teorisiyle materyalist ruh görüşünü birleştiren Stoacılığa karşı yazılmış bir eserdir. Onun görüşü ruhun ölümsüz bir cevher olduğu ve akla yönelen ruhun kurtuluşu ve saadeti şeklindedir. İnsanın ruh sağlığı için öfke ve şehvet gücünün eğitilerek akıl gücünün kontrolü altına alınması gerekir. Ahlâkî eğitimle kazanılan psikolojik yapının niteliği esasen ahlâkî fazilet kavramıyla ilgilidir. Bu sebeple filozof, karakter formasyonu kavramını Eflâtuncu geleneğe uyarak nefsin temel güçleriyle irtibatlandırmıştır.

⁶⁴³ Ali Bakkal, “İslam Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan’da Tıp”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:18, Sayı:30, Temmuz-Aralık 2013, 31-32.

⁶⁴⁴ Bedir, *Düşünme*, 44.

Ancak İbn Miskeveyh, bazan Aristo'yu takip ederek fazileti ikisi de rezilet olan iki aşırılığın ortası, bazen de fazileti reziletin karşısı sayar. Sonuçta akıl gücünün fazileti hikmet, öfke gücünün fazileti şecaat, şehvet gücünün fazileti ise iffettir. Bütün bu güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi ise adalet faziletini ortaya çıkarır. Ruhî güçlerin dengeli ve uyumlu işleyişi gerçek bir fazilet ölçüsü olan itidal ilkesine göredir. İtidalden fazilet, ifrat ve tefritten de reziletler doğar.⁶⁴⁵

Erken dönemden itibaren Müslüman âlimler insanın zihnini meşgul eden düşüncenin onun davranışını etkilediği üzerinde durmuşlardır. Bu sebeple onlar insanları Allah'ı zikretmeye ve yerlerin ve göklerin yaratılışını tefekkür etmeye teşvik ediyorlardı. Bu yararlı düşünce insanda olumlu tutum ve davranış geliştirmeye yönelik bir faaliyettir. İbn Kayyim insan davranışının öncelikle onun iç dünyasında beliren duygu ve düşünceyle başladığını ifade eder. *Havâtür* kelimesiyle ifade ettiği şey içsel ve duygusal bir fikirdir. İbn Kayyim düşünce ve davranış ilişkisini şöyle açıklar: “Bilmelisin ki, iradi bir eylemin başlangıcı hatıralar ve vesveselerdir. Bu, Kur'an'da şeytanın insanı içten içe kışkırtmasını tasvir için kullanılır: *Yuvesvisu fî südürî'n-nâs*... Bunlar insanda bilinçli düşünmeye yol açar. Sonra düşünme hatıraya aktarılır veya orada saklanır, hafıza da onu iradeye ve gerçek hayatta eylem olarak gerçekleştirilecek bir dürtüye dönüştürür. Eylemi tekrarlamak onu güçlü bir alışkanlık haline getirir. Dolayısıyla duygusal ve şehvi bir alışkanlığı daha güçlenmeden ilk aşamasında kaldırmak daha kolaydır.”⁶⁴⁶

İbn Kayyim'ın ve benzer şekilde Gazâlî, İbn Miskeveyh'in söz konusu açıklamaları çağdaş bilişsel psikolojide duyumsama ve algılama gibi iç süreçlere tekabül eder. Gazâlî bilgi, duygu ve davranış ilişkisini şöyle açıklar: “İlim kalbe girince kalbin hali değişir. O değişince uzuvların vazifeleri değişir. Organların görevleri, kalbin halini ve ilmi takip eder. İlim fikri izler. O halde her hayrın başı tefekkürdür.”⁶⁴⁷ Gazâlî, tefekkür ve davranış ilişkisini şöyle formüle eder: İnsanda güzel halleri geliştirmek için onları alışkanlık haline getirmesi gerekir. Bu da sürekli biçimde onları uygulamakla mümkündür. Ancak bunun anahtarı kalpte, kalbin de fikirdedir. Güzel halleri kesb etmek isteyen mümin, öncelikle kendisi hakkındaki fikirlerini düzeltmelidir. Daha sonra adım adım davranışları özümseyecek seviyeye gelinceye kadar onları sürdürmelidir. Eğer kişide olumsuz yönde tutum ve davranış hâkimse, günümüzde “zıt uyarma” adı verilen yöntemle bu sorunlar aşılabılır. Şöyle ki eğer kalbin hastalığı olan günahlar zıddıyla düzeltilir. Cehalet öğrenmeyle, cimrilik cömertlikle, gurur tevazüyle, hırs sabırla...⁶⁴⁸ Bütün bu görüşler modern psikolojinin kavramlarıyla ifade edilmek istenildiğinde şöyle denilebilir: İnsanın psikobilişsel

⁶⁴⁵ Mehmet Bayrakdar, “İbn Miskeveyh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20:205.

⁶⁴⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, (Beyrut, 1981), 173.

⁶⁴⁷ Ebû Hamid el-Gazâlî, *İhya-u Ulûmî'd-Din* (1-4), çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul:Bedir Yayınları, ts), 3: 389.

⁶⁴⁸ Gazâlî, *İhya*, 3:56-59.

durumuyla davranış arasında sıkı bir ilişki vardır. Ruhsal bozukluklara kadar varan davranış sorunları bilişsel davranışsal terapistlerinin önerilerine benzer şekilde, davranışı düzeltmek için önce düşünceyi düzeltmelidir.⁶⁴⁹

Nitekim çağdaş davranışsal ve bilişsel terapi, psikolojik ve duygusal bozuklukların en başarılı tedavisinin hastaları sükunete, duygu ve düşüncelerini geliştirmeye ve istenmeyen alışkanlıkların tedrici olarak değiştirmeye teşvik etmektir. Malik Bedir buna “tefekkür terapisi” ismini önermiştir.⁶⁵⁰

Aaron Beck’in (1921-...) 1970’lerde keşfettiğini öne sürdüğü “otomatik düşünceler”e benzetilebilir. *Bilişsel Terapi ve Duygusal Bozukluklar* adıyla Türkçeye tercüme edilen *Cognitive Therapy and Emotinal Disorders* isimle eserinde ortaya koyduğu fikirler, erken dönem İslam âlimlerinin bu düşüncelerine benzer niteliktedir.⁶⁵¹ Bilişsel terapinin dayandığı kuram, olayları algılama biçimi ve duygusal tepkiler insanda ruhsal hastalıkların sebebidir. Yani “olayları olduğu gibi değil, olduğumuz gibi görürüz.”

1.3. İslam Tıp Geleneğinde Musikiyle Tedavi:

İslam’da Müzik konulu çalışmasıyla bilinen Eckhard Neubauer, Müslüman Arapların müzik terapisi ile ilgili şunu kaydetmektedir: “Avrupa, Araplar tarafından geliştirilen “müzik terapisi”nin teorisi ve pratiğine yine aynı çeviriler ve ilkin İspanya, İtalya ve Fransa üniversitelerindeki öğretim yoluyla ulaşmıştır. Ruhi rahatsızlıkların çalgı ve melodiler yoluyla dizginlenmesi Arap tedavisinde önemli bir yer işgal etmiştir. Araplar, öğretilerini eski Yunan teorisinden ve geç dönem antikite pratik tecrübelerinden geliştirmişlerdir. Araplar, Sasani dönemi Farsların melankoliyi müzik yoluyla iyileştirmeye çalıştıklarını biliyorlardı, Platon sonrası ahlak öğretisi, (Yunanlardan beri kabul edile gelen) bedenın dört temel sıvısı ile ud telleri arasında bağlantı kurmaya kadar etkili oluyordu.”⁶⁵²

Sultan el-Melikü’l-Kamil Muhammed en-Nasır 13. asırda Meyyâfârikin’de (Silvan) bir hastane inşa ettiğinde, müzisyenler ve şarkıcılar hastaları teselli etmek ve neşelendirmek için düzenli olarak bu hastaneye gelirlerdi. Keza Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’da yaptırdığı hastanede musiki ile tedavi vardı. Sultan II. Beyazıd’ın inşa ettirdiği şifahanede on adet müzisyen görevliydi. Yine Şam’daki bazı hastanelerde de musiki ile tedavi uygulaması vardı. Osman Şevki (Uludağ), *Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti* adlı eserinde bir bölümü musiki ile tedaviye hasretmiştir. Şevki, hastalar, depresyon hastaları ve zincirlenmesi gereken akıl hastalarına yönelik musikiyle tedaviden örnekler verir. Ona göre musiki ile tedavi için musiki aletleri üreten ilk millet Araplardır. Ayrıca Şevki, Şuûrî’nin *Mizaçların*

⁶⁴⁹ Bedir, *Düşünme*, 49.

⁶⁵⁰ Bedir, *Düşünme*, 48.

⁶⁵¹ Bedir, *Düşünme*, 45.

⁶⁵² Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik* (1-5), 2. Basım, (İstanbul:İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008)., 1:90.

Dengesî adlı eserine atıfla Türk tabiblerin nabzın hız ve ritminden ilham alarak muhtelif makamlar ürettiklerini kaydeder.⁶⁵³

Evliya Çelebi'ye göre; müziğin insan ruhu üzerindeki olumlu etkisi konusunda yeterli bilgi ve deneyime sahip darüşşifanın hekimbaşı, hastalarına önce çeşitli makamlar dinletir, kalp atışlarının hızlanıp ya da yavaşladığına bakar sonra ise yararlandıkları uygun melodiyi belirlerdi. Şikâyetleri ve benzer hastalıkları bir araya getirir, darüşşifanın müzik ekibine haftanın belirli günlerinde konserler düzenlettirdi.

Zihni açma ve hafızayı güçlendirmede İsfahan, aşırı hareketli, heyecanlı hastaları sakinleştirme de Rehavi, sıkıntılı, karamsar, durgun ve neşesiz hastaları da iyileştirmede Kuçî makamının iyi geldiğini, Evliya Çelebi seyahatnamesinde belirtir. Her bir makamın belirli bir hastalığın tedavisinde kullanıldığını belirten Katip Çelebi, rast makamının akıl hastalığı ve felç için kullanıldığını bildirmektedir.⁶⁵⁴

2. İSLAM TIP TARİHİNDE AKIL HASTALIKLARI TEDAVİSİ

İslam tıp tarihi kaynakları, İslam tarihinde erken dönemden itibaren akıl hastalarının tedavi edilmek üzere hastanelerde tutulduğunu bildirmektedir. Nitekim bu yönde inşa edilen pek çok hastane vardır. Hastaneler genellikle tıp eğitiminin de yapıldığı külliyelerin birer parçası niteliğindedir. Bunlar Cuma namazları için halkın toplandığı merkezi alanlara inşa ediliyordu.⁶⁵⁵ Şüphesiz İslam toplumunda tıbbın bu şekilde gelişmesi tesadüfî değildir. Zira hem Hz. Peygamber sağlığa ilişkin tavsiyelerde bulunmuş hem de insan, var olduğu günden beri beden ve ruh sağlığını korumak istemiştir.

İslam tarihinde ilk hastanenin Velid b. Abdülmelik zamanında yapıldığı kabul edilir. Sert bir mizaca sahip olmakla birlikte halka iyi davranan Velid sağlık işlerine büyük önem vermiş, İslâmî dönemde ilk hastaneyi 88/707 yılında Şam'da yaptırmıştır. Hastaneye hekimler tayin ederek onlara maaş bağlamış, cüzzamlı hastaların tecrit edilmesini emretmiş, cüzzamlılara ve körlere erzak tayin etmiştir. Ayrıca engelli, âmâ ve fakirlere maaş bağlatıp kötürüm ve âmâların yanına hizmetçiler vererek onları devlet güvencesi altına almıştır.⁶⁵⁶

Abbassiler devrinde tıp eğitimi ve medreseler ilerlemiştir. Buralarda hem teorik hem de pratik eğitim veriliyordu. Öğrenciler mezun olmadan önce bugünkü tezlere benzer çalışmalar yapıyorlardı. Bu kurumlar genellikle devlet ya da zenginlerin himayesi ile ayakta duruyordu. Daha sonra IX. Yüzyılda Zekeriya er-Râzî'nin başkanlığını yaptığı bir tıp merkezi, Rey'de açılmıştır.⁶⁵⁷

⁶⁵³ Fazlurrahman, *Sağlık ve Tıp*, s. 136-137.

⁶⁵⁴ <https://www.fikriyat.com/galeri/tarih/osmanlida-gorulen-hastaliklar-ve-tedavi-yontemleri>

⁶⁵⁵ Fazlurrahman, *Sağlık ve Tıp*, s. 131

⁶⁵⁶ Mevlüt Koyuncu, “Velid I” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43:31.

⁶⁵⁷ Bakkal, “İslam Tarihinde Tıbbın Gelişmesi”, 18.

Anadolu Selçukluları devrinde Kayseri'deki Çifte Minareli Medrese veya diğer adıyla Şifâiye hem tıp medresesi hem de hastane olarak görev görüyordu. Buna başka örnekleri de eklemek mümkündür.⁶⁵⁸ Büyük hastanelerin akıl hastaları için ayrılan bölümleri mevcut idiyse de, özellikle bu hastalara yönelik açılan hastaneler de vardır.⁶⁵⁹

İslam tarihinin erken döneminde her türlü hastalığın tedavi edildiği tam teşekküllü birer hastane görünümünde olan bîmâristanlardan başka sadece akıl hastaları ile meşgul olan tekke niteliğinde hastaneler de vardı. Halife Mûtevekkil-Alallah zamanında (847-861) ünlü dilci Müberred (ö. 286/900) tarafından Bağdat ile Vâsıt arasındaki Deyrihizkıl'da kurulmuş böyle bir müessesenin ziyaret edilmesinden anlaşılmaktadır. Deyrihizkıl'daki bu hastane hakkında IX ve X. yüzyıl müellifleri tarafından geniş bilgi verildiğine göre burası, sadece akıl hastalarının tedavisine tahsis edildiği belgelerle ispat edilebilen en eski psikiyatrik hastane olma vasfına, Avrupalılar'ın bu hususta ileri sürdükleri 1409'da İspanya'da kurulan Hospital General Valencia'dan veya 1404'te altı akıl hastasının yatırıldığı bilinen Londra'daki Bethlehem Hastanesi'nden daha lâyıktır. IX. yüzyılda bîmâristanlarda diğer hastaların yanı sıra akıl hastalarının da tedavi edildiğini gösteren en güzel örnek olarak, miladi 872 yılında Türk asıllı Ahmed b. Tolun'un (ö. 270/884) Mısır'da Fustat'ta kurduğu kendi adıyla anılan bîmâristanı zikretmek mümkündür. Bugün hâlâ ayakta duran İbn Tolun Camii'nin yanında bir çifte hamamla birlikte yaptırılan İbn Tolun Bîmâristanı'nda hastaların özel hastane elbiseleriyle yattıkları, hekimler tarafından tedavi edildikleri, ilâç ve yemeklerinin önlerine getirildiği bilinmektedir. Kaynakların bildirdiğine göre Ahmed b. Tolun'un inşası için 60.000 dinar tahsis ettiği bu bîmâristana köle ve askerler dışında zengin-fakir herkes kabul edilirdi. İbn Tolun her cuma hastaneye giderek inceleme yapar, hekim ve hastalarla görüşürdü. Tıp ve psikiyatri tarihinde büyük bir öneme sahip olan bu bîmâristanın miladî 872 yılında kurulmasına rağmen, teknik imkânlar bir tarafa bırakılırsa, hasta bakım ve hizmetleri yönünden bugünkü modern hastaneleri andıran bir yapıya sahip olduğu görülür.⁶⁶⁰

Abbasiler iktidara geçtikleri 8. Yüzyıldan Moğol istilasının gerçekleştiği 13. Yüzyıla kadar İslam dünyasına altın çağını yaşattılar. Bu dönemin önde gelen İslam bilginleri, el-Harezmi, Kindî, Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşt'tür.⁶⁶¹ Bu nedenle İslam dünyasında 10. ve 11. yüzyıllar arası bilim ve teknikte önemli gelişmeler olduğu olgunluk çağı olarak kabul edilir. Bu çağda dini ilimlerde olduğu kadar tıp, eczacılık, kimya, matematik, astronomi, fizik, biyoloji, zooloji, felsefe, tarih, coğrafya, filoloji gibi alanlar da önemli gelişmeye sahipti.

⁶⁵⁸ Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 216.

⁶⁵⁹ Fazlurrahman, *Sağlık ve Tıp*, 129.

⁶⁶⁰ Arslan Terzioğlu, "Bîmâristân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6:165.

⁶⁶¹ Murat Yıldırımoglu, *Bilimin Kısa Bir Tarihi*, (İstanbul:Yıldırımoglu Yayınları 2013), 28.

İslam dünyasının olgunluk çağındaki Bağdat şehrini ziyaret eden Yahudi Seyyah Tudela'lı Benjamin, burada görmüş olduğu hastane ve doktorlar hakkındaki şu bilgileri sunmaktadır: “Halife, nehrin diğer yakasında nehrin kollarından birinin kıyısında -ki burası Bağdat şehrinin sınırındır- fakir kimselerin tedavisi için bloklar halinde odalardan oluşan bir hastane (bîmaristan) ve bir imaret yaptırmıştır. Hastanede, ilaç ve diğer ihtiyaçları halifenin bizzat kendi bütçesinden karşılanan 60 kadar doktorun kendilerine mahsus odaları bulunmaktadır. Tedavi olmak için gelen her hastanın ihtiyacı da halife tarafından karşılanmaktadır. Burada Dâru'l-Mâristan adında bir kurum vardır ki, köylerde yazın kavurucu sıcağında şuurunu/aklını kaybeden akıl hastaları buraya alınır, kış aylarına değin eski sağlığına kavuşuncaya kadar burada tedavi görürler. Burada bu hastaların ayaklarına zincir vurulur. İhtiyaçları halife tarafından karşılanan bu akıl hastalarının, ailelerinin yanına dönmelerine ancak tedavi edildikten sonra müsaade edilir. Evlerine dönerken kendilerine bir miktar da para verilir. Halife tarafından görevlendirilen bir memur (müfettiş) hastaların tedavi edilip edilmediğini kontrol eder. Bu memurlar sırf bu iş için tahsis edilmişlerdir. Bağdat'a gelenler arasında akıl hastaları varsa, halife onlara da yardım eder. Çok adil olan halifenin bütün icraatı hep iyilik ve güzellik içindir.”⁶⁶²

Abbassiler Döneminde Bağdat, Şam, Mekke, Kudüs, Halep, Harran ve Endülüs'ün yanı sıra, Irak'ın Vâsıt, el-Cezire bölgesinin Rakka, Meyyâfarikîn, Harran, Nusaybin, Anadolu'nun Antakya, Türkistan'ın Merv, İran'ın Rey, Şiraz, İsfahab ve Sicistan'ın Zerenc şehirlerinde çeşitli hastaneler bulunmaktaydı. Hastalar bu hastanelere durumlarına göre ve renk, din, cinsiyet ya da sosyal sınıf ayırımı yapılmaksızın kabul ediliyordu. Eski bir sarayda kurulmuş olup, bir kayyum tarafından çok iyi yönetilen Eski Kahire hastanesinde, her hastanın çarşafı bir yatağı vardı ve kendisi her gün bir hekim tarafından ve günde birkaç kez verilen ilaçları uygulayan, yemekleri getiren hastabakıcılarca yoklanırdı. Bundan pek uzak olmayan başka bir eski sarayda, yalnız kadın tabiplerin çalıştığı kadınlara ayrılmış bir hastane bulunmaktaydı. Doktorların ruh hastalıklarını tedavide uzmanlaştıkları tımârhanede de kadın, erkek olarak ayrılmıştı ve her hasta demir parmaklıklı bir pencereden ışık alan ve *maksûre* denilen bir hücrede otururdu.⁶⁶³

Aşağıda kısaca bilgi verilen hastaneler, genellikle birer şifahane olup, akıl hastalarının da tedavi gördüğü merkezler niteliğindedir:

2.1. Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi

Kayseri'nin Yenice mahallesinde bulunan ve günümüzde Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Müzesi olarak kullanılan külliye, Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Gıyâseddin

⁶⁶² Tudela'lı Benjamin ve Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyah'ın İslam Dünyası Gözlemleri*, çev. Nuh Arslantaş, 2. Baskı, (İstanbul:İFAV Yayınları, 2009), 73-74.

⁶⁶³ Bakır, “Ortaçağ İslam Dünyasının”, 38.

Keyhusrev tarafından kız kardeşi Gevher Nesibe Sultan adına yaptırılmıştır.⁶⁶⁴ Çifte Medresenin batı kanadında yer alan ve “hasta odaları” veya “tımarhane” olarak adlandırılan kısım, akıl hastalarının tedavi edildiği bölümdür. Şifahanenin Batısında hasta odaları olarak tanımlanan “Bîmarhane”⁶⁶⁵ vardır.⁶⁶⁶

2.2. Manisa Hafsa Sultan Bîmarhanesi

Ayşe Hafsa Sultan, Kırım Hanı Mengli Giray Hanı’nın kızı, Yavuz Sultan Selimin Kızı ve Kanuni Sultan Süleyman’ın annesidir. Osmanlı Devleti’nde “sultan” unvanını alan ilk vâlide sultan olan Mehd-i Ulyâ Hafsa Sultan, “selâtin külliyesi” çapında komplekslerin de öncüsü olmuştur. Hafsa Sultan, Manisa’da 117 kişilik bir kadronun çalışma imkânı bulduğu, bir câmi, medrese, tekke, sıbyan mektebi ve imaretten oluşan meşhur Sultaniye Külliyesini 929/1523 yılında yaptırmış, yukarda belirtilen akarlarını da buraya vakfetmişti. Hafsa Vâlide Sultan vefat ettikten sonra oğlu Kanunî Sultan Süleyman, Sultaniye Külliyesine 945/1538 yılında bir çifte hamam (Sultan Hamamı) 944/1539 yılında da bir dârüşşifâ eklemiştir.

Nihat Yörükoğlu, Aydın Vilayet Salnamesine dayanarak Sultaniye Darüşşifâ’sını şöyle tasvir etmiştir: “Bahçenin doğu duvarı bitişiğinde çeşitli hizmetlere mahsus beş oda ile bir çamaşırhane, bir de helâ mevcuttur. Asıl binanın kapısından girilince önü demir parmaklı koridorun sağ tarafındaki oda (hastalıklı akıl hastalarına), soldaki (kadınlara), iç avlunun sağındaki üç oda ile solundaki ilk iki oda (koğuş), solda üçüncü oda ise (bağlı akıl hastalarına), kuzeydeki iki oda da (akıl hastalarına) mahsus olarak kayıtlıdır.”⁶⁶⁷

2.3. Amasya Bîmarhanesi

708/1308 yılında İlhanlı Hükümdarı Sultan Olcaytu Mehmed Han’ın hanımı İlduş Hatun’un kölesi olan Anber b. Abdullah ile Anadolu Emîri Ahmed Bey’in inşa ettirdiği öğrenilmektedir. Anadolu’da musikiyle tedavi yapılan ilk hastane olarak bilinmektedir. Yapının bîmarhane olarak tanınması buranın akıl hastalıklarının tedavi merkezleri arasında olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁶⁸

⁶⁶⁴ Ahmet Hulusi Köker, “Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 39.

⁶⁶⁵ Bîmarhane genel olarak “hasta mekanı” yani hastane anlamında kullanılan bir kelimedir. Bîmar, Farsçada “hasta” anlamına gelir. Fakat şiirde “fırkatin gönlümü bîmar eyledi” dizesinde olduğu gibi bîmaristan isimlendirmesinin dârü’ş-şifadan ayrıldığını söylemek mümkündür. Böylece Bîmaristan daha çok psikolojik hastalıklara işaret ettiğini ifade edebiliriz. “Mâristan” halk arasında daha çok “tımarhane” kelimesinden bozulmuş bir şekilde de kullanılmıştır.

⁶⁶⁶ Mehmet Kutlu, “Kayseri Çifte Medrese’de Gevher Nesibe Darüşşifası’nın Konumu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sanat Tarihi Dergisi*, XXVI/2, Ekim, 2017, 368.

⁶⁶⁷ Mustafa Alkan, “Manisa’da Hafsa Sultan Dârüşşifası (Bîmarhanesi)”, *Turkish Studies*, Volume 9/10 Fall 2014, Ankara, 24.

⁶⁶⁸ Gönül Cantay, “Amasya Dârüşşifası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:6.

2.4. Sultan II. Beyazıt Darüşşifası

Osmanlı devri külliyelerinden olan ve Sultan II. Bâyezid tarafından yapılan külliyyede bulunan Dârüşşifâ, Osmanlı devri hayır binaları arasında apayrı bir yere sahiptir. Bu hastane, 889/1464 yılında bir medrese, bir cami ve bir imaret ile birlikte Edirne’de, Tunca nehrinin kenarında kurulmuştur. Evliya Çelebi bu hastanede akıl hastalarının müzikle terapi edildiğini şöyle anlatmıştır: “Amma bu hakir Evliya garip şeyler gördüm: Merhum ve mağfur Beyazid-i Velî -Allah rahmet eylesin- hazretleri vakıfnamesinde hastalara devâ, dertlilere şifâ, divânelerin ruhuna gıda ve sevdalarını gidermek üzere on adet şarkıcı ve sazıcı görevlendirmiştir ki, bunların üçü okuyucu, biri neyzen, biri kemancı, biri musikâr, biri santurcu bir çengi, biri udî olup, haftada üç kere gelerek hastalara ve delilere konser verirler. Kadir-i Mutlak’ın izniyle nicesi saz sesinden hoşlanır ve sukûnet bulurlar. Doğrusu, müzik ilminde nevâ, rast, dügâh, segâh, çârgâh ve sūzinâk makamları özellikle bunlara [hastalara ve delilere] mahsustur. Amma, zengûle ve bûselik makamları [çalınır ve] rast makamında karar kılsa, adama sanki hayat bahşeder. Bütün saz ve makamlarda ruha gıda vardır.”⁶⁶⁹

2.5. Kalâvûn Hastanesi (Mansurî Hastanesi, Kahire)

7./13. yüzyıl tıp alanında son olarak Memlûk sultanı el-Melik el-Mansûr Seyfeddîn Kâlâvûn tarafından 683/1284 yılında Kahire’de kurulan hastane anımalıdır. Cami, medrese ve türbe ile birlikte bir külliye içerisinde yer alan bu hastane Bağdat’daki Adûdî Hastanesi (372/981) ve Şam’daki Nûreddin Hastanesi’nden (549/1153) sonra en yenisi ve bu hastaneler arasında, İslam dünyasında o döneme kadar doğan hastanelerin en gelişmişidir. Bazı açılardan modern bir hastane hissi veriyor. Bunlardan birisi ayrılmış tedavi esasına dayanan bir hastane bünyesidir. Mesela ruh hastalarının özel bir metotla terapileri ve uykusuzluk sorunu çekenlerin özenli bir şekilde müzik yoluyla rehabilitasyonu, hastanede [pratik] tıp eğitimi, çok ayrıntılı organizasyonu, vakıf senedinde yer alan ve çok ilginç koşullarla vakıftan kaynaklanan yeterli finans garantisi ve son olarak binanın kendisi ve tefrişatı örnek olarak gösterilebilir. Tahmin edilmektedir ki kubbesiyle (muhtemelen 11./17. yüzyılda çıkmıştır) ve haç formundaki yatay kesimi ile bu hastane, Avrupa’daki benzer hastanelere bir model teşkil etmiştir.⁶⁷⁰

Mansûrî Hastanesinin vakıf senedinin bir bölümünde şu ibare mevcuttur: “Üstadımız (hükümdar Mansûr) kendisinin tesis ettiği yukarıda adı geçen hastaneyi Kahire’den ve Mısır’dan gelen zengin-fakir, erkek-kadın herkesin hizmetine vakfetmiştir. Irkları, dinleri vs. ne olursa olsun büyük-küçük... fiziksel veya zihinsel tüm hastalıklar burada tedavi edilecektir. Çünkü akıl muvazenenin muhafazası ve Şeriatın temel hedeflerinden birisidir. Hukukta en fazla ihtimam akıl kaybindan ve

⁶⁶⁹ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 5:75; Semavi Eyice, “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:43.

⁶⁷⁰ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 1:51.

dolayısıyla namus kaybından muzdarip olan insanlara gösterilmek durumundadır. Bunlar ve diğer hastalıklar tıp biliminde ve uygulamasında uzman olanların iyi bildikleri bileşik veya basit ilaçlarla tedavi edilebilir.”⁶⁷¹

2.6. Nûreddin Hastanesi (Şam)

el-Bimâristân en-Nûrî adıyla tanınan bu hastane, Selahaddin Eyyubi'nin selefi Emîr Nûreddîn Mahmûd b. Zengi tarafından, 549/1154 yılında kentin kurtarılışından hemen sonra kurulmuştur. Endülüslü bilgin İbn Cübeyr (ö. 614/1217) 580/1184 tarihindeki Şam ziyaretinde bu hastanede akıl hastalarının da tedavisinin yapıldığını kaydetmiştir: “Günümüze ulaşmış olanların en eskisi olan bu Bimâristân'ın (akıl hastanesi) planının bir orta avlu etrafında simetrik olarak şekillenen dört eyvan (tamkemer holler) esasına göre planlandığı görülmektedir. İç avlunun ortasında bir havuz bulunmaktadır.”⁶⁷² Muhtemelen bu havuz hem görüntüsü hem de su sesiyle psikolojik terapi vazifesi görüyordu.

3. GÜNÜMÜZ HALK DİNDARLIĞINDA BİR PROBLEM OLARAK “ÜFÜRÜKÇÜLÜK”

Günümüz halk dindarlığında yaygın bir uygulama örneği olarak üfürükçülük, her hangi bir hastalık veya rahatsızlık durumunda olan kişiye “okuyup üfürmek”tir. Buna yakın bir uygulama türü olan *rukye* ise İslam dini literatüründe “şifa ya da korunma amacıyla Kur'an'dan bir bölümü ilahi isim ve sıfatları yahut bir duayı okumak” anlamına gelir. Bu duaların kağıt üzerinde yazılıp taşınan şekline *muska* denilir.⁶⁷³ Üfürerek tedavi etmeyi bir meslek haline getirme ve bundan maddi gelir elde etme işine “üfürükçülük” denilmiştir. Bu yönüyle üfürükçülük rukyeden ayrılır. Zira rukye, tamamen şifa isteğiyle yapılan bir dua niteliğinde olup, şirk çağrışımı yapan duygu ve inançlardan ve dini istismarcılıktan uzaktır. Üfürükçülük ise, gerek okunan şeyin bilinmezliği, gerekse okuyup üfleyen kimsenin bunu maddi amaçla yapmış olması, niyetin halis olmaması açısından tevhide, dini istismar yönüyle edebe aykırıdır.

Üfürerek tedavi etme yöntemi tarihi itibarıyla diğer dinlere hatta milattan öncesine uzanan ve özellikle akıl hastalıklarıyla ruhsal bozukluklar arasında dinsel bir ilişki olduğu kabulüne dayanır.⁶⁷⁴ Esasen insanoğlu tarihin ilk dönemlerinde doğa ile doğaüstünü eş zamanlı düşünmüş, her türlü doğa olayını doğaüstü güçle ilişkilendirmiştir. Hastalıklar çeşitli otlar kullanılarak ve dinsel-sihirsel yöntemle tedavi edilmeye çalışılmıştır. Tarihte fiziki veya ruhsal rahatsızlıklar fizik ötesi

⁶⁷¹ Fazlurrahman, *Sağlık ve Tıp*, 135

⁶⁷² Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 5:69.

⁶⁷³ İlyas Çelebi, “Rukye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:219.

⁶⁷⁴ Ali Osman Ateş, “Akıl Hastalıkları Üzerine Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Nisan-Mayıs-Haziran 1993, c. 29, sayı 2, 103.

güçlerin insan bedenini ele geçirmesi şeklinde anlaşılmaktaydı. Şaman, büyücü, kahin gibi yarı dini ve büyücü otoriteler bir doktor görevi görüyor, hastalıklara neden olan şeytan, ruh ve diğer doğaüstü güçleri savmakla uğraşıyorlardı. M.Ö. 3 bin yıllarında Mısır ve Mezopotamya’da kozmos tamamen tanrısal bir alan olarak kabul edilirdi. Sağlıklı olmak doğa ile (dolayısıyla Tanrı ile) iyi geçinmeye bağlıydı. Antik dönem İbranilerde de durum aynıydı. Tektanrıci dini gelenek de doğa ile Tanrı arasında zorunlu ilişki kuruyor ve hastalıkları ilahi ceza olarak kabul ediyorlardı. Benzer anlayış Hristiyan geleneğinde mevcuttur.

Bu duruma istisna teşkil eden Antik Yunan medeniyetinde ampirik tıbbi bilgi ve halk hekimliği uygulamalarıydı. Bu açıdan kutsaldan arındırılan tıp denilebilecek Helen geleneği, tabiatla nedensellik ilkesine dayalı olarak hastalıkların tabi nedenleri olduğunu kabul etmişti. Özellikle Hipokrates (M.Ö. 460-377) ve Galenos (ö. 129-199) tarafından sistematize edilen sağlık, doğadaki dört element ile (toprak, hava, ateş ve su) insan vücudundaki dört sıvının (balgam, kan, sarı safra ve kara safra) birleşmesi, hastalık ise bu dengenin bozulması olarak tanımlandı. Böylece şaman, papaz, kahin, büyücü gibi sıfatlarla anılan kimselerin tamamen doğaüstü nedenlerle ilişkilendirdiği hastalıklara artık maddi tedavinin yapılması gerektiği fikri gelişti.⁶⁷⁵

Cahiliye dönemi Araplarına geldiğimizde onlar da doğa hakkında bilimsel bilgiye sahip olmadıkları için her olayı ruhlara bağlamakta ve animist bir inancın örneğini vermektedirler. Sara, inme gibi hastalıkları ruhlara bağlayan cahiliye Arapları kahinlerin secili ve kafiyeyle üslupla söyledikleri sözlerden medet umarlardı.⁶⁷⁶

Üfürerek tedavi etme yöntemi “hastalığın Allah’tan geldiği ve şifanın da yalnızca O’nun vereceği inancı”na yaslanır. Kur’an, her şeyin sahibi ve yaratıcısı olarak Allah’a işaret ettiğine göre bu inanç sahihtir. Ancak burada şu sorular sorulmalıdır: Hastalığı yaratan Allah, nasıl ki bir mikrop, virüs ya da başka bir maddi sebeple bunu yapıyorsa, şifayı yaratan Allah yine bir sebep yaratmış değil midir? Şifa ne aracılığıyla gerçekleşecektir? Sadece dua ederek şifa bulmak mümkün müdür? O halde şifa için sadece sözlü dua yetersizdir.

İslam tıp geleneğinde manevi tıp olarak isimlendirebileceğimiz alan iki farklı anlamda kullanılmıştır. Birincisi hastalıkların manevi tedavisi olabileceğine inanmaktır. Bundan dolayı İslam geleneğinde hastaya Kur’an’dan bazı surelerin veya duaların okunması ile şifa bulacağı inancı vardır ki buna rukye denilir. İkincisi ise tabiatüstü güçlerin (ruh, cin, şeytan vs.) insanda birtakım hastalıklara sebep olabileceğine inanmaktır. Bu ise zihinsel sorunların tabiatüstü güçlerin etkisiyle meydana gelmesi anlamındadır ve tamamen yukarıda sözünü ettiğimiz tarih öncesi inançların devamı niteliğindedir. Bu İslam tıp geleneğinde karşılık bulmaz. Ancak

⁶⁷⁵ Darrel W. Amundsen-Gary B. Ferngren, *Tıp*, Çev. Yasemin Ertuğrul, (Bilim ve Din Tarihi içinde), Edit., Gary B. Ferngren, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 726-727.

⁶⁷⁶ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013), 130.

halk dindarlığında cin çarpması, muska, üfürükçülük gibi uygulamalar kavramlar bu inancın sonucu gibi görünmektedir.

Yukarıda İslam tıp geleneğinde akıl ve ruh sağlığına yönelik görüşlerin ahlak ve ruh ilişkisinde toplandığını, insanda erdemli ahlakın sağlıklı bir ruha ve psikolojiye götüreceği fikrini zikrettik. İslam tarihinde hastanelerin akıl hastalıklarına tedavi uyguladıkları da dikkate alınır, aslında ruhsal sorunların çözümünün tıbbi yollarla yapıldığı gerçeğini görürüz. Buna rağmen İslam toplumlarında yaygınlık gösteren ve “üfürükçülük” şeklinde birtakım odakların geçim kaynağı haline gelen inanç ve uygulamalar ne İslam’ın sahih kaynaklarında ne de İslam bilim tarihinde olumlanır. Hz. Peygamberin sahabeye uyguladığı ya da sahabenin uygulayıp Resulullah’ın onayladığı rukye türü tedavi usulü ise çok sınırlıdır. Söz konusu rivayetlerde okuyup üflemeden bahsedilmektedir. Bununla birlikte, başka tedavinin yapıp yapılmadığından bahsedilmemektedir. Buhari ve Müslim gibi kaynaklarda yer alan bu rivayetlerde rukye ancak destekleyici bir yöntem olarak kabul edilebilir. Zira esas yöntemin okuyup üfleme olduğu kabul edilirse, on dört asırlık İslam geleneği onca hastane inşa etmezdi.⁶⁷⁷ Mâmafih Allah Resulü insanlara hastalandıkları vakit tedavi yollarını aramalarını tavsiye etmiştir. Onun tıbbı dair tavsiyelerinden “et-Tıbbü’n-Nebevî” geleneği oluşmuştur.

Esasen rukye Hz. Peygambere ve Kur’an’ın şifa kitabı oluşuna dayandırılmaktadır. İlgili ayetler incelendiğinde şifanın din ve ahlâk gibi mânevî hayata yönelik hastalıklara dair olduğu, dahası kalpte yarattığı iman duygusu ile dünyevi kötülük ve rezilliklerden koruması şeklinde olduğu görülür. Ayrıca Kur’an’da kötü yaratıkların şerrinden, özellikle şeytanın, vesveseleriyle insana yaklaşmasından Allah’a sığınılması öğütlenmektedir (en-Nahl 16/98; el-Mü’minûn 23/97-98; Fussilet 41/36; el-Felâk 113/1-5; en-Nâs 114/1-6). Kur’ân-ı Kerîm’in insan sağlığına zarar veren şeyleri yasaklaması, tehlikelerden sakınmayı emretmesi, Hz. Peygamber’in sağlığın korunması için tedbir alınmasını istemesinin yanı sıra şifalı olduğu bilinen bal vb. şeylerle tedavinin önerildiği bilinmektedir. Kur’an ve Sünnet’te Allah’a sığınma, okuma ve dua etme yoluyla ruh ve beden sağlığının korunmasına yönelik bu tür tavsiye ve işaretlerin psikolojik destek niteliği taşıdığını söylemek gerekir. Aksi takdirde bunu fiziki hastalıklara yormak Kur’an’ı amacı dışına istihdam etmek anlamına gelir.⁶⁷⁸

Hz. Peygamberin olumladığı rukye tamamen itikadi soruna yol açmayan tarzdadır. Bunu onun “ipe üfleyerek düğüm atan büyü yapmış, büyü yapan da Allah’a şirk koşmuş olur”, muska, nazarlık, “tevele” (kadının kocasının kendisini sevmesi için yaptırdığı muska), manası anlaşılmayan rukyeyi şirke götüren vasıtalar olarak bildirdiğini görmekteyiz.⁶⁷⁹ Şüphesiz İslam inancında Allah sürekli biçimde varlık

⁶⁷⁷ Ateş, “Akıl Hastalıkları Üzerine..”, 123.

⁶⁷⁸ Fazlurrahman, *Sağlık ve Tıp*, 165.; Çelebi, “Rukye”, 35:219.

⁶⁷⁹ Çelebi, “Rukye”, 220.

âlemiyle ilişki halindedir. Hiçbir şey O'ndan bağımsız düşünülemez. Bu inanç ve duyguya sahip olan kimse, anlamlı bir dua okur ve sonra üzerine üflerse, bunun sağlayacağı olumlu psikolojiyle tedavisi kolaylaştırıcaktır. İnsanın iç dünyasının ve manevi hallerinin bedensel hastalıkların tedavisini olumlu veya olumsuz etkilediğini ifade etmiştik. Öte yandan bedeni hastalıkların tedavisinde bile hastanın psikolojik durumu önemli iken psikolojik rahatsızlıklarda bunun etkisinin inkar edilmesinin isabetli olmayacağı açıktır. Dolayısıyla güvendikleri kişilerin telkin ve tavsiyelerine açık olan insanların şifayı Allah'tan umarak kendilerine Kur'an okutmaları ve dua ettirmelerinde bir sakınca olmasa gerektir. Şifanın yalnızca Allah'tan geldiğine inanan bir müminin, Kur'an'ın rahmet oluşuna ve ilahi kelamın etkisine güvenerek okuyup kendi üzerine üflemesi, Hz. Peygamberden rivayet edilen dualarla Allah'tan şifa beklemesi dini bakımdan reddedilmesi mümkün değildir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 28 Eylül 1979 tarih ve 1883 sayılı kararında, Cenâb-ı Hak'tan şifa umarak hastalara Kur'ân-ı Kerîm ve şifa ile ilgili dualar okumanın câiz, halkı kandırmak ve gâipten haber vermek amacıyla üfürükçülük yapmanın ise dinen yasak olduğunu belirtmiştir.

Bununla birlikte üfürükçülük ve muskacılık İslam'ın değerleriyle çelişen birer hurafe olarak görülmelidir. İnsanın şifa bulmak için Allah'a dua etmesi, güzel ahlakına inandığı birisinde dua istemesi farklı, bunu meslek edinmiş bir kimseden şifa beklemesi farklıdır. İnsanların içine düştükleri zor durumları istismar ederek, psikolog veya psikiyatriden yardım alması gerekirken, ne olduğu belirsiz şeyler okuyup şifa dağıttığını iddia edenler, şüphesiz dini (duyguları) istismar etmektedirler.

Sonuç

Akıl ve ruh hastalıklarının tedavisi ve nefs/ruh ilmi ilişkin İslam düşünce ve tıp tarihine yolculuk yapmak, İslam bilim tarihinin zengin birikimini selamlamaktır. Her ne kadar nefs, ruh, akıl gibi kavramlar hakkında İslam düşünürlerinin ortaya koydukları eserler Helen geleneğinin devamı gibi görülse de bu yorumların İslamî referanslarla yapılmış olması onları özgün kılmaktadır. Söz konusu eserleri ve İslam tarihinde hizmet veren bimâristan, hastane ve darüşşifaları incelemek, modern psikolojinin temellerinin İslam geleneğinde aramanın imkânını veren modern psikoloji Batı 19. yüzyılda kurumsallaşmaya başladığında, seküler bir karakterle tüm dünyaya nüfuz etti. Hâlbuki İslam geleneğinde Kindî, İbn Sina, Ebu Bekir Razi, İbn Kayyım gibi isimlerle son derece önemli bir seviyeyi yakalamış olan ruh ilmi, bugünkü psikoloji ilminin seküler yapısından çok farklı bir şekilde insanı ruh ve bedenden müteşekkil ve güzel ahlakla psikolojisinin kemale erdiği bir varlık olarak görmüştür. Dini referanslarla inşa edilmiş bir psikoloji ilminin depresif ve stresli hallerinden kurtulamayan modern insana daha yararlı olacağı kanaatindeyiz.

İnsanın ruhsal yapısıyla ilgilenen bir bilim dalı olarak psikolojinin kültürel kodlardan bağımsız olduğu düşünülemez. Her insan bir sosyal çevrede doğar ve belirli kültürel özelliklere sahip olur. Şüphesiz bunda dinin rolü büyüktür. Şimdi tamamen Batı felsefesine yaslanmış bir psikoloji paradigması Doğu insanına ne kadar hitap edebilir? Bu bağlamda Malik Bedri'nin şu sözlerine yer vermek istiyoruz: “Bazıları İslam’la psikolojinin bir bağı yoktur, psikoloji dakik bir ilimdir, İslam ise bir din, diyor. Bunların ne İslam’dan ne de psikoloji biliminden haberi var. Bugün modern psikoloji “cross cultural psikoloji”ye yöneliyor. Yani “insanın yaşadığı kültür, medeniyet ve çevre psikolojik problemler üretiyor, bu yüzden psikoterapist terapi bu unsurları takip etmesi gerekir” diyorlar. Mesela yeni bir psikoloji kitabını eline alırsan insana şiddetli stres yapan şeyler nelerdir? Bunları sıralıyorlar. En şiddetli etki yapan boşanmadan sonra bir kimsenin malını kaybetmesi, sonra hasta olması vs. sonra en sonlara doğru kişinin akrabalarından birinin çok kötü bir ahlaki cürüm işlemesi. Fakat İslam dünyasında bir kişiye senin için bütün malını kaybetmen mi önemli yoksa kızının ya da kız kardeşinin çok kötü yüz kızartıcı bir şey yapması mı desen der ki bütün malımı alın ama namusumu koruyun. O halde psikolojik sorunlar üreten şey çevre ve medeniyetle bağlantılıdır.”⁶⁸⁰ Bu söylem, ruh sağlığı ve akıl hastalıklarının tedavisinde modern psikolojinin inkarı anlamına gelmez. Bilakis bunda yararlı olanlar kabul edilir. Ancak İslam bilim düşüncesinin inşası sürecine Müslüman psikologlar da katkı sağlayacaklarsa mutlak anlamda İslam tarihinde ortaya konulmuş bilgi birikimi dikkate alınmalı ve İslam’ın insan anlayışına uygun bakış açısı geliştirilmelidir. Çalışmada ismi geçen âlimler ve eserleriyle, akıl ve ruh sağlığı konusunda oldukça zengin bir birikime sahip olduğumuzu göstermektedir. Kanaatimizce bu birikim, bilginin İslamileştirilmesi projesine zemin teşkil etmekte ve İslam bilim çatışması iddiasına reddiye niteliği taşır.

Öte yandan halk dindarlığında “üfürükçülük” şeklinde bir sektöre dönüşen uygulamalar, ne dini referanslara ne de İslam bilim tarihindeki ruhsal tedavi anlayışlarıyla bağdaşmaktadır. İnsanın kendi diliyle okuyup kendisine şifa istemesi ve bu esnada okuduğunu üzerine üflemesi onu psikolojik olarak rahatlatılabilir. Bu bir dereceye kadar kabul görür. Ama şifanın başka nesne veya kişiden geldiğini ima edecek diğer tür inanç ve uygulamalar tevhidi kendisine mihver edinmiş İslam ile uyuşmayacaktır.

⁶⁸⁰ İlmi Destek Derneği, “Malik Bedri Hoca ile Mülakat”, 09.09.2019, <http://ilmedestekdernegi.org.tr/2018/04/16/prof-dr-malik-badri-hoca-ile-mulakat/>

Kaynakça

Aksoy, Veysel. “Ortaçağ İslam Toplumlarında Zihinsel Yetersizliği Olan Bireylerin Toplumsal Statüleri ve Eğitimleri”. *International Journal of Early Childhood Special Education (INT-JECSE)* 6(1): 102-114.

Alkan, Mustafa. “Manisa’da Hafsa Sultan Dârüşşifası (Bîmarhanesi)”. *Turkish Studies*, 9/10 (Fall 2014): 19-31.

Amundsen, Darrel W. - Ferngren, Gary B. *Tıp*, trc. Yasemin Ertuğrul, (*Bilim ve Din Tarihi* içinde), Edit., Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Ateş, Ali Osman. “Akıl Hastalıkları Üzerine Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 29/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1993): 103-128.

Bakkal, Ali. “İslam Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan’da Tıp”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (Temmuz-Aralık 2013): 9-44.

Bayraktar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”. 20:205, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Bedri, Malik. *Düşünme*. Trc. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya Yayınları, 2011.

Cantay, Gönül. “Amasya Dârüşşifası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3:5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Cevziyye, İbn Kayyım. *el-Fevâid*. Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1981.

Çelebi, İlyas. “Rukye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35:219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Eyice, Semavi. “Beyazıt II Camii ve Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6:40-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Fazlurrahman. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. trc. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhya-u Ulûmi’d-Din* (1-4). trc. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, t.y.

- *Tehfütü’l-Felasife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: TYEKB, 2014.

Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2013.

Haque, Amber. “Psychology form Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists”, *Journal of Religion and. Health* 43/4 (Winter 2004): 357-377.

Horozcu, Ümit. “Manevi İlerleme mi Yoksa Ruh Hastalığı mı? Dini ve Mistik Deneyimlerin Psikopatolojik Olarak Değerlendirilmesi”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergi* 11-12 (2011): 223-240.

Hökelekli, Hayati. “İslam Gelenğinde Psikoloji Kültürü”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006): 409-421.

İlmi Destek Derneği, “Malik Bedri Hoca ile Mülakat”, 09.09.2019, <http://ilmedestekdernegi.org.tr/2018/04/16/prof-dr-malik-badri-hoca-ile-mulakat/>

Karakaş, Sibel. *Psikoloji Sözlüğü*. “psikomastik hastalıklar”. 08.09.2019, http://www.psikolojisozlugu.com/searchapi1?search_api_views_fulltext=psikosomatik

Kaya, Mahmut. “Kindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26:41-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Kılıç, Rüya. “Türkiye’de Modern Psikolojinin Tarihi: İlm-i Ahvâl-i Ruh İlmü’n-Nefs/Ruhiyyat”. *Kebikeç Dergisi* 40 (2015): 21-36.

Kindî, Yâkub b. İshâk. *Risaletü fî’l-Hileli li-Def’i’l-Ahzân (Felsefî Risaleler İçinde)*, trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Yazma Eserler Daire Başkanlığı, 2015.

Koyuncu, Mevlüt. “Velid I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43:30-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Köker, Ahmet Hulusi. “Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14:39-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kutlu, Mehmet. “Kayseri Çifte Medrese’de Gevher Nesibe Darüşşifası’nın Konumu Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sanat Tarihi Dergisi* XXVI/2 (Ekim 2017): 363-377.

Kutluer, İlhan. “Belhî, Ebû Zeyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5:412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

McKinney, Fred. “Psychology in Turkey”, çev. Erol Güngör-Doğan Cüceloğlu, *The American Psychologist*, 15:11 (November 1960): 1-10.

Pickern, Wade E. *Avrupa’da Psikoloji*. trc. Yasemin Ertuğrul (Bilim ve Din Tarihi içinde). Edit. Gary B. Ferngren. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Sezgin, Fuat. *İslam’da Bilim ve Teknik* (1-5). 2. Basım. İstanbul:İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

Şahin, Zuhul Ağılkaya. “Müslüman Psikologlar Kertenkele Deliğinden Çıktı mı? İslami Psikoloji Alanında Gelişmeler”. *Turkish Studies*. 14/2 (2019): 15-47.

Terzioğlu, Arslan. “Bîmâristân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6:163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tudela’lı Benjamin ve Ratisbon’lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyah’ın İslam Dünyası Gözlemleri*. trc. Nuh Arslantaş. 2. Baskı. İstanbul:İFAV Yayınları, 2009.

Yıldırımoglu, Murat. *Bilimin Kısa Bir Tarihi*. İstanbul:Yıldırımoglu Yayınları 2013.

“İslam Bilim Tarihinde Ruh Sağlığı ve Akıl Hastalıklarının Tedavisi ve Günümüz Halk Dindarlığında Üfürükçülüğün Eleştirisi”

Adlı Tebliğin Müzakeresi

Doç. Dr. Emrullah FATİŞ*

Çok muhterem hocalarım, değerli meslektaşlarım sevgili öğrenciler, müzakereye başlarken hepimizi saygıyla selamlıyorum.

Sayın Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ hocama çok önemli tespitlerde bulunmasından dolayı teşekkür ediyorum.

Hocam Kuran’ın beş temel amacından ikisi üzerinde çok önemli tespitlerde bulundu:

Bunlardan biri dini hurafelerden koruma, diğeri de akıl ve ruh sağlığını koruma.

Yine İslam bilim adamlarının konuya bakışlarından önemli kesitler sundu. Akıl ve ruh sağlığı ile ilgili ecdadımızın ve bazı İslâm devletlerinin kurduğu tarihi hastanelerden örnekler vererek konuyu pekiştirdi.

Kur’an bilime akıl ve ruh sağlığına öncülük ederken Hristiyan dünyasında akıl ve ruh sağlığına ilgi gösterilmiyordu, onlar akıl hastalarını şeytan tarafından ele geçirilmiş yaratıklar olarak algılıyordu. Bu durum da gösteriyor ki Kur’an, bilimle uyum içerisindedir. Hristiyanlık bu uyumu yakalayamamıştır. Kuran’da 275 yerde aklınızı kullanın, 670 yerde ilim ve araştırma yapınız emri verilmektedir. Kuran’ın ilk emri de okudur. Kur’an bilimi teşvik eden bir kitaptır.

ÜNVERDİ hocam halk dindarlığında üfürükçülüğün eleştirisini yaparak bu tür algıların Kuran’da yerinin olmadığını vurgulamaktadır.

Enfal Suresinin 42.ci ayetinde:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ

Öleniniz de beyyine üzerine ölsün yaşayanınız da beyyine üzerine yaşasın Dikkat edilirse akıldan soyutlanmış bir iman Kur’an’dan destek alamaz.

Halk arasında yaygın olan bazı batıl inançların Kuran’la bağlantısı kurulamaz. Bunlar eski medeniyetlerden ve kültürlerden geçmektedir.

Eski medeniyetleri ve kültürleri incelediğimiz zaman karşımıza büyü ile tedavi, büyücülük, her hastalığın bir cininin olması, bu hastalıkları tedavi etmek için büyücülerin devreye girmesi, her günahın babadan oğula geçmesi ve günahlar yüzünden salgın hastalıkların yaygınlaşması, yine bu salgın hastalıkları önlemede büyücülerin rol alması karşımıza çıkmaktadır. Bu hurafelerin süreklilik

* Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

kazanmasında en önemli etken, mezheplerin, tarikatların, bazı batıl din algılarının kutsal paket ilan edilmesi önemli bir yere sahiptir. Eski medeniyetlerdeki hurafeler hem din alanını, hem de tıp alanını olumsuz yönde etkilemiştir. Bu tür hurafeleri dine ve tıba musallat olmuş kanserler olarak da değerlendirebiliriz. Bu kanserlerden kurtuluşun yolu da akli ve bilimi öne çıkarmaktır. Din alanında ve tıp alanında hurafelerle zaman kaybetmek aslında beden sağlığını ihmal anlamına geldiği gibi dinin de ihmali anlamına gelir. Beden sağlığının ihmali bağlamında din ve tıp b başlıklı tebliğimin tam metninde bu konuları geniş boyutlu olarak ele aldım.

Konuyu tebliğ çalışmalarımın ve yürütücülüğünü yaptığım Kilis 7 Aralık Üniversitesinin destek verdiği 19-12311 nolu BAP projesinden örneklerle açıklamak istiyorum:

Eski Mezopotamya’da tıp denildiği zaman akla ilk olarak, çeşitli tedavi usullerinin yanı sıra sihir, büyü ve bunlarla ilgili uygulamalar (ritüeller) gelmektedir. Mezopotamya’daki tıbbî tecrübe Sumerliler ile başlayıp bitmemiş; mirasçısı durumundaki Asurlular ve Babilliler tarafından devam ettirilmiştir. Bu toplumlarda uygulanan tedaviyi, hastalıkla ilgili tanrıların öfkelerini teskin etmek, vücudu işgal etmek suretiyle hastalığa yol açan şeytan ya da kötü ruhları kovmak, onları korkutarak kaçırma yolları yanında, semptom ve ampirik bilgilere dayanarak ilaç ve çeşitli tıbbî araçlarla sağlanmaya çalışılan karma usuller bütünü olarak görebiliriz.⁶⁸¹

Mezopotamya’da hayvan ısırması nedeniyle ortaya çıkan hastalıkların bile geçmişteki günahlardan kaynaklandığı kabul edilirdi. Bu günah kişinin kendi günahı olabileceği gibi yakınlarının günahı olabilir, kişi yakınlarının günahlarından dolayı da hastalanabilirdi.⁶⁸²

Mısırlılar, tanrıyı öfkeliendiren kişinin başının ağrıyabileceğini bu ağrının giderilebilmesi için de tanrıya adak adamak gerektiğine inanırlardı.⁶⁸³

Mezopotamya’da baş ağrısı, diş çürüğü, verem gibi her hastalığın ayrı bir cinin olduğuna inanılırdı. Hastalıkların sebebi nasıl doğaüstü bir alandan kaynaklanıyorsa, hastalıklara çözüm de aynı mistik alanda aranıyordu. Bu hastalıkların tedavi yöntemleri arasında kızgın tanrıların gönlünü almaya yarayan ritüeller yer alırdı.⁶⁸⁴ Tevrat metinlerinde de Hz. Eyub’un yaralarını Şeytan’ın yaptığı yönünde bilgiler vardır:

⁶⁸¹ H. Hande Duymuş Florioti, “Eski Kültürlerde Köpeğin Algılanışı: “Eski Mezopotamya Örneği”, *A.Ü. Tarih Araştırmaları Dergisi*, 33/ 55, (Ankara 2014): 51-52.

⁶⁸² Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, 3. Baskı (İstanbul: Üçer Matbaacılık Ltd. Şti., 2016), 47-48.

⁶⁸³ Berat Ceran, *Antik Mısır ve Eski Anadolu Uygarılarında Tıp*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 43.

⁶⁸⁴ Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*, 3.Baskı, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2017), 39-40.

“Böylece Şeytan RAB'bin huzurundan ayrıldı. Eyüp'ün bedeninde tepeden tırnağa kadar kötü çıbanlar çıkardı.”⁶⁸⁵

Bazı hastalıklara kötü ruhların sebep olduğu ve bunların bir kimseden diğerine geçebildiği yönünde Bâbil'lilerin acayip fikirleri vardı. Adamın biri iyileşir de, ailesinden bir başkası aynı hastalığa tutulursa, bu olay hastalık cininin bir şahıstan diğerine geçmesiyle açıklanırdı.⁶⁸⁶

Sümer, Babil ve Asurlular'ın inançlarına göre, kötü ruhlar, bir insanın ya da ulusun günahlarına karşılık, tanrılar tarafından yaratılırdı. Böyle bir durumda, doktor- rahip soruna müdahale eder, teşhisi koyar, daha sonra da uygun şeytan çıkarma ve kefareti ayinlerini yerine getirirdi.⁶⁸⁷

Tıbbın gelişmediği medeniyetlerde vebanın günahlara bağlı bir hastalık olduğu yönündeki algılar hadis kaynaklarımıza da sızma yapmıştır. İbn Mace'nin Sünen'inde kayıtlı bir hadisi buna örnek verebiliriz.⁶⁸⁸

Bilgi öncesi dönemlerde, şimşek ve yıldırım gök gürültüsü, bulutlardaki elektrik yükünün boşalması sonucu oluşan şimşek ve yıldırım gibi akımlar zaman zaman gök tanrının kızması ve insanları cezalandırması, bazen de tanrılarının birbirlerine karşı öfkesi olarak algılanmıştır. Yağmurun yağması ise tanrılarının birbirleriyle çekişmesi ve gök tanrının çok sevdiği yer tanrıçasından ayrılmak zorunda kalarak ağlaması olarak yorumlanmıştır.⁶⁸⁹

Hititlerde salgın hastalıklar tıbbi nedenlerle değil de işlenen günah sonucuna göre şekillenmekteydi. Babanın günahı evlatlarda salgın hastalık nedeni olabilirdi. Halbuki Kur'an'a göre:

أَلَا تَرَوْا زُرَّةً وَزُرَّ أُخْرَى

Tanrının ilkesine göre, hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez.⁶⁹⁰

Dikkat edilirse üfürükçülük, büyücülük, benzeri batıl inançlar eski medeniyetlerden ve kültürlerden kaynaklanmakta olup Kur'an'la bağlantısı kurulamaz. Hastalıklara çare, büyücülerde üfürükçülerde değil doktorlarda aranmalıdır.

⁶⁸⁵ Eyüp.2: 7

⁶⁸⁶ E. Chiera, *Kilden Kitaplar*, çev. Ali Muzaffer Dinçol, (İstanbul: Sıralar Matbaası, 1964), 87.

⁶⁸⁷ Veli Atmaca, “Eski Medeniyetlerde Günah- Hastalık İlişkisi Veya Tanrının Gazabı Meselesi” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Erzurum 2010) 105.

⁶⁸⁸ "من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجُذام والإفلاس"

“Kim ki Müslümanların yiyeceği üzerinde karaborsacılık yaparsa Allah onları cüzzam hastalığı ve iflasla cezalandırır.”: İbn Mâce, “Ticaret”, 6 (2155).

⁶⁸⁹ Orhan Hançerlioğlu, “Mit”, *Felsefe Ansiklopedisi*, IV:166; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 27.

⁶⁹⁰ en-Necm 53/38.

Sahte din algılarının kutsallaştırılıp yeni yorumların hiçe sayılması birçok hurafenin süreklilik kazanmasına zemin hazırlamaktadır. Saygılarımla.

“Evrende Egemen Olan Kaos Mu Yoksa Kozmos Mudur?”

Sorusu Üzerinden Din-Bilim İlişkisinin İmkânı

-Ve Metafiziğe Dair Bazı Güncel Çıkarımlar-

Dr. Fatma AYGÜN*

1920’li yıllardan itibaren keşfedilen bir dizi bilimsel bulgu sayesinde; hem *ateistlerin* tarih boyunca savundukları en temel iddia olan “Evrenin bir başlangıcı yoktur/Evren ezeldir.” tezinin geçersizliği ortaya çıkmıştır, hem de *teistlerin* başı ve sonu olan evren tezinin haklılığı anlaşılmıştır. Öyle ki termodinamiğin ve izâfiyet teorisinin delilleriyle birlikte *evrenin bir sonu* ve dolayısıyla da *bir başlangıcı* olduğu fark edilmiş, Big Bang (Büyük Patlama) teorisini destekleyen ve ard arda gelen keşifler sayesinde ise evrenin bundan yaklaşık 13.7 milyar yıl önce ortaya çıktığı ispatlanmıştır. İşte bu son bilimsel bulguların ortaya çıkardığı evren tablosu, her fırsatta *evrenin varlığının bir açıklamayı gerektirdiğini* savunan ve evrenin yapısından hareketle geliştirilen akıl yürütme çeşitlerine dayanarak Tanrı’nın varlığının aklen bilinebileceğinden⁶⁹¹ söz eden *teistler* tarafından heyecanla karşılanmıştır. Yani, son bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı göstergeler ile teistlerin “evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğu, başlangıcı olan evrenin ise kendi dışındaki bir sebebe ihtiyaç duyduğu ve dolayısıyla da Tanrı tarafından yaratıldığı (yaratılmış evren)” yönündeki iddiaları destek bulmuş; felsefi terminolojide kozmolojik deliller olarak bilinen ve evrenin yapısından yola çıkarak geliştirilen akıl yürütme biçimleri güç kazanmıştır.

Son bilimsel veriler ile evrenin bir başlangıca ve bir sona sahip olduğu ispatlandığına göre, acaba *evrenin işleyişinin niteliğine* ilişkin başlıca iddialar nelerdir ya da bilimsel bulgular hangi yönde veriler sunmaktadır? Yani, evrenin işleyişine egemen olan temel unsur bazı ateistlerin iddia ettiği gibi *kaos* mudur (*düzensizlik* midir), yoksa teistlerin iddia ettiği gibi *kozmos* mudur (*düzen* midir)? İşte ben, bu çalışmada evrendeki işleyişin niteliğinden bahseden bu iki farklı yaklaşımı dikkate alarak evrende egemen olan unsuru/yapıyı araştırmayı, “Evrende egemen olan *kaos* mu, yoksa *kozmos* mudur?” sorusuna cevap bulmayı hedefliyorum. O halde “Peki neden böyle bir başlığı tercih ettim?” sorusu üzerinden -güncel tartışmalar bağlamında- ele alacağım konunun sınırlarını kısaca şöyle çerçeveledirebilirim.

*MEB.

⁶⁹¹ Klasik kelim kaynaklarında Allah’ı ve O’nun varlığını bilmenin vücûbiyet kaynağı konusunda kelim ekolleri arasında görüş birliğinin olduğu görülmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 8/1 (Haziran 2018): 57-90; Fatma Aygün, *Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 33-70.

- ✓ Tanrı inancını reddedenlerin bir kısmı evrende *kaosun* egemen olduğunu iddia ederek ateizme gerekçe bulmaya çalışmaktadırlar. Din ile bilimin birbirini dışladığını savunmaktadırlar.
- ✓ Tanrı inancına sahip olanlar ise evrende *kozmosun* egemen olduğunu, kozmik yapıyı idâre eden/düzenleyen Bir Düzenleyici'nin/Tanrı'nın varlığını savunmaktadırlar. Din ile bilimin çelişmediğini, aksine birbirini desteklediğini iddia etmektedirler.

Böylece, “evrende bir düzenin olup olmadığı”, “bilim ile dinin uzlaşıp uzlaşmadığı” metafizik düzeyde tartışmaya açılmaktadır. İşte ben, söz konusu iki farklı yaklaşımı dikkate alarak hem teizmin hem de ateizmin referansta bulunduğu *ortak alan olan evren* üzerinden din-bilim ilişkisinin imkânına/imkânsızlığına değineceğim. Önce “evrende kaosun egemenliğini”, sonra da “kozmosun egemenliğini” savunanların görüşlerini ele alıp genel bir çerçeve çizmeye çalışacağım.

Sunuma ek olarak, bu *iki farklı yaklaşımı, iki farklı isim üzerinden* medyaya yansıyan şekliyle aktaran kısa bir video hazırladım. Sunumun hemen sonunda, onu da dinleyicilerle paylaşmayı plânlıyorum. Videoda önce evrende kaosun egemen olduğunu iddia eden, bilim ile dinin birbirini dışladığını savunan, Tanrı'nın varlığını reddeden Celal Şengör'ü hatırlattım. Daha sonra ise Celal Şengör'e de hocalık yapmış olan ve onun ifadesiyle zamanımızın büyük bilim insanlarından biri olan Xavier Le Pichon'un sözlerine yer verdim. Anlaşılacağı üzere Xavier Le Pichon, evrende kozmos/düzen egemenliğini, din ile bilimin uzlaştığını savunmaktadır ve Tanrı'nın varlığına inanmaktadır.

A) EVRENDE KAOSUN EGEMEN OLDUĞU İDDİASI

Grekçeden gelen kaos kelimesi, sözlüklerde “düzensizlik – kargaşa hali” anlamlarında kullanılmaktadır. Konu başlığımızdaki “kaos” kelimesini de düzensizlik, kargaşa hâli, kuralsızlık anlamında kullanmaktayız. İşte rastlantısallığın egemen olduğu maddî güçlerden bahsederek evrende *kaosun* egemen olduğunu savunanların görüşlerini “Evrende Kaosun Egemen Olduğu İddiası” başlığı altında ele alacağım; kaosun egemen olduğu iddiasının temellerine ise kabaca *kötülük problemi, entropi yasası, fizikteki kaos teorisi, Darwinist evrim teorisi* şeklindeki alt başlıklar çerçevesinde temas edeceğim.

1) Kötülük Problemi Tartışması Evrende Kaosun Egemen Olduğu İddiasını Destekler mi?

Kötülük problemi denilen felsefik tartışmayı evrende düzenin/kozmosun egemensizliği yani *kaosun egemen olduğu* yönünde yorumlayanlar; deprem, heyelan gibi doğal afetleri, açlık ve kıtlıkları, hastalıkları, suçları, adaletsizlikleri,

olumsuzlukları öne sürmektedirler.⁶⁹² Öyle anlaşıyor ki evrende *kötülüğün varlığı* hem “kaosun egemenliği”, hem de “mutlak iyi bir Tanrı’nın olmayışı” yönünde yorumlanmıştır.

Evreni ve yaşamı yaratan mutlak iyi bir *Tanrı’nın varlığı* ile evrendeki zararlı, acı ve ızdırap veren hâdiselerin yani *kötülüğün varlığının* çelişkili olduğu yönündeki itirazlar ateistlerin Allah’ın varlığını inkâr etmek için sarıldıkları en meşhur iddialardan biridir. Hatta bazı düşünürler “kötülük problemi” denilen tartışmayı teist inanca karşı yürütülen en güçlü itiraz olarak değerlendirmişlerdir, mesela Alman teolog Hans Küng (d. 1923) bu itirazı/tartışmayı “ateizmin kayası” olarak isimlendirmiştir.⁶⁹³

Kötülük problemi iddiası genellikle, “Eğer Tanrı varsa, O, kötülükleri ortadan kaldırmak ister veya istemez; istemezse iyi değildir, isterse ya buna gücü yeter ya da yetmez; yetmezse her şeye gücü yeten değildir. Kötülükleri ortadan kaldırmayı istiyor ve buna gücü yetiyorsa neden kötülükler var?” şeklinde ifadelendirilmektedir. Mutlak iyi bir Tanrı’nın varlığıyla evrendeki kötülüklerin nasıl bağdaşabildiği sorusunun esasında *ilâhî adalet, tasarlanmış evren, özgür irâde, doğal kötülük* gibi kavramlarla alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. O halde “(iyi bir) Tanrı varsa, kötülük yoktur; kötülük varsa, (iyi bir) Tanrı yoktur.” denilebilir mi?

Evrende kötülüklerin, bize kötülük gibi görünen durumların varlığı âşıkâr olsa da acaba bu durum düzensizliği, *kaosun egemen olduğunu* göstermekte midir? Düzen ne ile sağlanır? Depremler, asteroid çarpmaları, yıldız ölmeleri olmadığında mı düzen ortaya çıkacaktır? Bir şeylerin yok olması veya zarar görmesi düzensizlik midir? Doğal afetler (deprem, heyelan, hortum vb.) dünyada düzensizlik olduğunu gösterir mi? Ya da bu durumlar aslında düzenin devamlılığı için bir şart olabilir mi? Örneğin depremleri düşünelim, acaba depremler evrende *kaos egemenliğinin* mi yoksa *kozmos egemenliğinin* mi bir parçasıdır?

Bilindiği gibi yıkıcı etkilere sebep olan depremler, yaralanmalara, sakatlanmalara, ölümlere yol açarak büyük acılara neden olmaktadır. Yaşanan fiziksel, psikolojik, sosyal travmaların etkileri uzun yıllar sürebilmektedir. Depremlerin insan hayatına verdiği zararlar uzun bir liste halinde sunulabilir. O halde deprem gibi tabii âfetler, insanları ve sosyal hayatı etkilemeleri açısından sosyal olay ve olgular şeklinde değerlendirilebilir. Fakat deprem olgusu bilim açısından incelendiğinde, depremlerin evrendeki yeri ve önemine ilişkin bambaşka bir tablo ortaya çıkmaktadır.

⁶⁹² David Hume, *Din Üstüne*, trc. Mete Tuncay, (Ankara: İmge Yayınları, 1995), 209; bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, (Konya: Vadi Yayınları, 1997), 23-31; Michael Peterson v.dğr., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, 2. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 175-213.

⁶⁹³ Hans Küng, *On Being a Christian*, trc. E. Quinn, (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976), 432; bk. Peterson v.dğr., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 176.

Meselâ jeoloji mühendisleri ülkemizin dünyadaki bor madeni zenginliği açısından birinci sırada olmasının nedenini, ülkemizin deprem fay hatları üzerinde olmasıyla açıklamaktadırlar; yani organik olmayan madenlerin nerede ise tamamının yani endüstriyel hammadde açısından ülkemizin zenginliğinin fay hatlarıyla olan ilişkisinden bahsetmektedirler. Ayrıca yerbilimciler, doğal maden sularının oluşumunu, içilecek kaynak suları ve ılıcaları da deprem fay hatlarının faydaları olarak sıralamaktadırlar. Depremleri açıklarken depremlerin evrendeki işleyişin devamını sağlayan önemli bir unsur olduğundan söz eden jeologlar, zaman zaman meydana gelen depremler esnasında dışarı çıkan enerji ve gazların evrendeki düzenli işleyişe hizmet ettiğinden bahsederler ve insan hayatını olumsuz etkilese de kötü gibi görünen depremlerin *sistem içerisinde kozmosun bir parçası* olduğuna, düzeni sağlayan önemli rolüne dikkat çekerler. Öyle anlaşıyor ki coğrafi şartlar, jeolojik durumlar *bir taraftan* insanlara birçok imkân sunabilirken, *diğer yandan* onlara zarar verebilmektedir.

İstanbul Üniversitesi Jeofizik Mühendisliği Bölümü Öğretim Üyesi Oğuz Gündoğdu kendisine yöneltilen “Depremler yeryüzü için tam olarak ne ifade eder?” sorusuna karşılık şunları söylemiştir; “Depremler sonuçları açısından felaket getirir ancak dünyamızın oluşum tarihinden itibaren insan ve diğer canlıların yaşamını güzelleştiren, dağları, ovaları, gölleri, madenleri oluşturan bir güçtür ve gelecekte de aynı şeyleri yapmaya devam edecektir. Eğer bir gün depremlerin azaldığını görürsek doğanın yaşamsal dengesinde önemli bir şeylerin değiştiğini; dünyamızın bir kalp krizine doğru gittiğini ve sonunun yaklaştığını anlamalıyız”⁶⁹⁴. Kısacası Oğuz Gündoğdu, depremlerin doğal bir olay olduğundan ve dünya var oldukça da devam edeceğinden söz etmiştir, ayrıca o, depremlerin dünyamız için hayati bir öneme sahip olduğundan bahsederken “Eğer depremler olmazsa bu durum, dünyanın sonunun geldiğinin işaretidir” ifadelerini de kullanmıştır.⁶⁹⁵

Tüm bu değerlendirmeler çerçevesinde depremlerin, insan hayatını olumsuz etkilemesiyle alâkalı olarak 1755’de Portekiz’de yaşanan Lizbon depremini hatırladığımızda; kötülük probleminin en yoğun biçimde tartışıldığı bu yıkıcı deprem ile birlikte acaba Voltaire’in Leibniz’in iyimserlik felsefesine itiraz olarak imâ ettiği gibi teodise⁶⁹⁶ (ilâhî adâlet) anlamını yitirmiş midir⁶⁹⁷, insanlar haksızlığa

⁶⁹⁴ <https://www.aksam.com.tr/pazar/depremler-olmazsa-dunya-kalp-krizi-geciriyor-demektir/haber-312399>

⁶⁹⁵ <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/eger-deprem-olmazsa-dunyanin-sonunun-geldiginin-isaretidir-20081698>

⁶⁹⁶ Teodise: Her şeye gücü yeten Tanrı’nın sınırsız iyilik ve adâleti ile kâinattaki kötülüklerin varlığını uzlaştırma girişimidir, kötülük olgusu karşısında Tanrı’nın adâletini savunma teşebbüsüdür. Bk. Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 14.

⁶⁹⁷ Bk. Voltaire, “Lizbon Felâketi Üzerine Şiir”, trc. Metin Topuz-Ahmet Selim Tümkaya, *Beytulhikme* 9/1 (2019): 279-291; Ayrıca Voltaire’in 1959 tarihli romanı *Candide*’de, romanın kahramanı olan Candide adlı iyi niyetli bir gencin başına gelenler anlatılmaktadır. *Candide*, Alman düşünürü Leibniz’in felsefesini temsil eden Pangloss ve filozof Martin ile

mi uğramıştır; yoksa Jean-Jacques Rousseau'nun dediği gibi yaşanan birçok olumsuzluk gerçekte tabiata ve Tanrı'nın koyduğu kurallara aykırı davranmayı seçmekle mi ilgilidir?⁶⁹⁸ Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan kıssaların bir kısmında bazı toplulukların tabîî felâketler yoluyla cezalandırıldığını göz önünde bulundurduğumuzda tabîî âfetler neticesinde yaşanan olumsuzlukların *imtihan, uyarı, ders, ibret, ceza, musibet* gibi çeşitli sebeplerden dolayı da yaşanmış olduğu anlaşılabilir.⁶⁹⁹ Konuya ilişkin üretebilecek tüm sorular ve getirilen tüm açıklamalar neticesinde, öyle anlaşılıyor ki *kötülüğün varlığı* tartışmasında, “özgür irâdeye” vurgu yapan dinin telkin ettiği “imtihan dünyası” ve “âhiret hayatı” düşüncesiyle ilgi kurmayı gerektirmektedir.

Özgür irâde *iyi kadar, kötüyü de seçebilmek ve yapabilmek* imkânını taşıdığına göre, bazı insanların kötüyü seçmesi ve kötülüğe neden olması normaldir. Yani Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesi, O'nun her şeye gücünün yetmesiyle ve iyi olmasıyla çelişmemektedir. Çünkü Tanrı, insana *özgür irâde* vermiş ve bu özgür irâdeye dayanarak ona bir *imtihan süreci* bahşetmiştir. Buna göre insan, imtihan sürecinde kendisini diğer yaratılmışlardan ayrıcalıklı ve değerli kılan, kendisine en büyük nimet olarak verilen *akıl ve özgür irâde gücünü* kullanmak sûretiyle *niyet ve eylemlerinden* sorumlu olacaktır. Öyle ki aklî/istidlâlî faaliyet *Allah'ın varlığı ve birliği, O'na şükretmenin gerekliliği ve temel ahlâkî ilkelerin* bilgisine götürse de *dünya hayatının imtihan olmasının gereği* olarak insanı tasdik etmeye zorlamamaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, insanın yaratılmış en güzel yapı/kıvam özelliklerinden biri olan *irâde* doğru yönde kullanıldığında *îmâna ve sâlih amellere*, yanlış yönde/hatalı kullanıldığında ise *inkâra ve kötü davranışlara* sebep olmaktadır.⁷⁰⁰ Yani özgür irâde noktasında insan ya *irâdesini hakka ulaşma yönünde*

birlikte bütün dünyayı dolaşır. Buna göre Almanya'da yaşadığı şatodan kovulduktan sonra Avrupa, Afrika ve Asya'da büyük felaketlerin tam ortasına düşen, depremler, engizisyon tehlikesi, frengi hastalığı, cinayetler arasında oradan oraya savrulan Candide; mümkün dünyaların en iyisinde yaşadığımızı söyleyen hocası Pangloss'un öğretilerini hiç aklından çıkartmayacaktır, ama dünyanın halini, insanların kötülüğünü gördükçe de umutsuzluğa kapılacaktır. İşte romanda Almanya'da bir şatodan sefil bir hayata, düşler ülkesi Eldorado'dan İstanbul'a dek uzanan maceralar ile Leibniz'in "Yaşadığımız dünya dünyaların en iyisidir" mantığına karşı çıkarak Voltaire, iyimserliği alaya alan bir üslûp kullanmıştır.

⁶⁹⁸ Lizbon depremi için bazı din adamları, “takdirî ilâhî” açıklamasını yapmıştı. Voltaire ise bu zihniyete tepki göstermiş ve depremin fiziksel nedenlerine yoğunlaşmıştı. Jean-Jacques Rousseau, Voltaire'e itiraz ederek yaşanan acıların nedeninin sadece jeolojik olmadığını, insanların sadece depremin değil yoksulluğun öldürdüğünü söylemiş, depremde ölenlerin sadece yoksullardan olduğundan bahsetmişti. İşte Rousseau Lizbon depremi üzerinden sosyolojik bir zemine dikkat çekmiş ve Tanrı'nın iyiliğini sorgulayan Voltaire'e karşılık da “Tanrı'nın iyiliğine inanmak gerekir, insanın çektiği acılar kendi hatalarının neticesidir” demişti.

⁶⁹⁹Bk. el-A'raf 7/65, 72, 77-78, 94-95; Hud 11/66-67; eş-Suara 26/120; el-Fussilet 41/16; ez-Zâriyat 51/43-44; el-Kamer 54/12, 19 vb.; Ejder Okumuş, “Tabii Afetler, Din ve Toplum”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3(2002): 345; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 113-132.

⁷⁰⁰Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010), 8: 198.

kullanacak ve en büyük hayır/iyilik olarak nitelenen îmân⁷⁰¹ ve îmânın peşi sıra gelen sâlih ameller ile ahlâkî bir güzellik ortaya çıkacaktır ve böylece cennete giden doğru bir istikâmet izlenecektir, ya da irâdesini geçici arzular yönünde kullanacak ve en büyük şer/kötülük olarak nitelenen inkâr⁷⁰² ve inkârın peşi sıra gelen kötü ameller ile oluşan ahlâkî çöküntü ve neticede cehenneme yani esfel-i sâfilîne giden yanlış bir yola girilecektir.⁷⁰³ Bu anlayışa göre insanın varoluşsal yolculuğu sadece dünya hayatı ile sınırlı olmamakta “dünya hayatı/imtihan süreci” mutlak adâlet ve iyiliğin gerçekleşeceği âhiret hayatına giden bir evre olarak değerlendirilmektedir.

Evrende kötülüğün varlığına ilişkin açıklamalar arasında aslında kötülüğün salt bir varlığının olmadığı, iyiliğin yokluğunu ifade ettiği ya da kötülük gibi görünen durumların iyinin değerini ortaya çıkardığı, iyiyi kötünden ayırt etme bilinci kazandırdığı, kötülük gibi görünen durumların insanların ahlâken ve mânen olgunlaşmasına katkıda bulunduğu vs. birçok neden sayılabilmektedir. Ayrıca yetersiz beslenme, uygunsuz sağlık hizmetleri, çekilen acılar gibi yaşanan birçok olumsuz olguya dikkat çekilerek evrendeki kötülüğün miktarının fazlalığı yani evrende çok fazla kötülüğün olduğu⁷⁰⁴ ve buradan hareketle de evrende kaosun egemen olduğu iddiası, objektif istatistikî veriler ile desteklenmemektedir. Zira dünyadaki besin kaynakları yaşayanlara yetecek miktardadır, global düzeyde doğal kaynak eksikliği yoktur, hatta aşırı tüketim neticesinde bile global düzeyde yiyecek tedârikinde hiçbir sıkıntı beklenmemektedir. Ancak sömürgecilik, sivil savaşlar, yerel kötü yönetimler, âdil olmayan dağıtım ve paylaşım sebebiyle bazı insanların kaynaklara erişimi zorlaşmaktadır. Yani pek çok insan unsuru hatalı

⁷⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 544 (439).

⁷⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 579-580 (469).

⁷⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 80, 100, 282-286; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255-256, 501-502, 4: 292-293, 5: 51,195, 7: 322; 8: 335, 345; 10: 53, 11: 94-95, 170, 12: 240, 13: 154, 17: 263-264.

⁷⁰⁴ Mesela dünyada fiziksel kötülüklerin, fiziksel iyiliklere egemen olduğunu iddia eden ateizmin savunucularından McCloskey'e göre; insanların çok büyük kısmı, yetersiz beslenmektedir, yetersiz barınmaktadır ve sağlık hizmetlerinden yoksun yaşamaktadırlar. McCloskey bu iddiadan hareket ederek “O halde fiziksel kötülükler, fiziksel iyiliklerden daha fazladır ve ateistik açıklama daha mâkûldür” şeklinde bir görüş ortaya atmıştır. Bu iddia; “Acaba dünyadaki doğal besin kaynakları üzerinde yaşayanlara yetecek miktarda değil midir? Global düzeyde doğal kaynak eksikliği mi vardır? Ya da söylenen olgular gerçekten de insanların çoğunluğu için geçerli midir, istatistikî verilerle destekleniyor mu?” gibi soruları akla getirmektedir. Araştırmalara göre dünyada aşırı tüketim olsa bile global düzeyde yiyecek tedarikinde hiçbir sıkıntı yoktur, yani doğal besin kaynakları yeterlidir. Ancak koloncilik, sivil savaşlar, yerel kötü yönetimler, âdil olmayan dağıtım ve paylaşım sebebiyle bazı insanlar için kaynakların elde edilebilirliği zorlaşmaktadır. Yani burada doğadan gelen bir kötülük yoktur, bunlar tamamen insanların yanlış kararları ve uygulamalarının yol açtığı kötülüklerdendir, sözü edilen olumsuzluklar iddianın aksine fiziksel değil moral/ahlâkî kötülük kapsamına girer. Buradan hareketle tabiatla ya da evrende kötülüğün egemenliği iddiası geçersizdir. Ayrıca istatistikî verilere göre buradan olumsuzluklar insanların çoğunluğu için değil, azınlığı için geçerlidir, insanların çoğunluğu için ya da topyekûn evren için genellemeler yapmak hatalıdır. Bk. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 64-78.

nedenlerden/eylemlerden dolayı açlık ve kıtlıklar yaşanmaktadır, insanların hatalı kararları ve uygulamalarının yol açtığı kötülükler ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki bunlar fiziksel değil, ahlâkî kötülükler kapsamına girmektedir. Ayrıca istatistikî verilere göre yaşanan sıkıntılar insanların çoğunluğu için değil azınlığı için söz konusu edilebilmektedir.⁷⁰⁵ Öyle anlaşıyor ki yoğun tekil kötülüklerle, moral kötülüklerle karşılaşmanın verdiği duygusallıkla bazı kimseler, evrende kötülüğün egemenliği yönünde genellemeler yapmaktadırlar⁷⁰⁶ ya da kötülükleri bahane ederek ateizme gerekçeler aramaktadırlar.⁷⁰⁷ Kötülük probleminin herkesi tatmin edecek düzeyde ve tam olarak çözümlenemeyişi bu konudaki tartışmaların bitmeyeceğini gösterse de, kötülüğün varlığı tartışması hiçbir zaman evrendeki düzeni veya Tanrı inancını olumsuzlayacak güçte olmamıştır. İnsan zihninin sınırlılıklarını da göz önünde bulundurduğumuzda evrendeki *kötülüklerin varlığının hikmetini tam olarak bilemediğimizi* de itiraf etmeliyiz.

2) Entropi Yasası Evrendeki Kaosun Egemen Olduğu İddiasını Destekler mi?

Termodinamiğin ikinci yasası olarak bilinen *entropi*, evrenin en temel ve en kesin yasalarından biridir. Bu yasa, evrende düzensizliğin sürekli olarak *tek yönlü/tersinemez* bir şekilde arttığını göstermektedir. *Olasılıkçı düzensizlik yasası* olarak bilinen *entropi yasası* evrende *zamanın geri dönüşsüzlüğünü*, tersinemez bir süreci, evrendeki *enerji düzensizliğinin sürekli artmasını* ifade etmektedir.⁷⁰⁸ İlk defa 19. yüzyılda entropi yasası ile doğa bilimleri alanında *evrendeki düzensizliğin sürekli arttığı* gerçeği keşfedilmiş ve sonsuza dek sürdürülemeyecek bu sürecin *evrenin sonunu* gerektirdiğini göstermesi yanında *evrenin bir başlangıcının da* olması gerektiği anlaşılmıştır. Eğer evren ezeli olsaydı şu an da sonsuz entropi olması gerekirdi, böyle olmadığına göre düzensizliğin sıfır olduğu yani tekillik durumunda -Big Bang öncesinde- "zaman"ın olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak entropi ve zaman aynı şeyler de değildir. Öyle ki hem zamanın dış dünyada fiziksel ifadesi vardır (ışık hızı gibi), hem de zaman sezgisi apriori olarak insan zihinde bulunmaktadır. Zamanın evrenin hiçbir yerinde istisnası olmadığı gibi, olasılıkçı bir yapıyla da ilgisi yoktur. Yani entropi de istisnalar olabilmektedir, fakat evrenin bir

⁷⁰⁵ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 66-70 (Konuya ilişkin bazı istatistikler için aynı kaynağa bakılabilir).

⁷⁰⁶ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 187.

⁷⁰⁷ Bk. H. J. McCloskey, *God and Evil*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 99-100.

⁷⁰⁸ Caner Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 10. Baskı (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014), 11- 46; Entropi yasası, teist ya da ateist hemen hemen tüm bilim insanlarının üzerinde konsensüs sağladığı bir yasadır. "Bu yasayla enerjinin, sürekli olarak, daha çok kullanılabilir bir formdan daha az kullanılabilir bir yapıya doğru değiştiği belirtilir. Yani, evrende düzensizlik sürekli artmaktadır ve bu tekyönlü, tersine döndürülemez bir süreçtir. Bu süreç, hareketin duracağı termodinamik denge durumuna doğru ilerler. Ünlü İngiliz fizikçi Arthur Eddington, entropi yasasının tüm doğa yasaları içinde en önemli yere sahip olduğunu söylemiştir." Bk. Caner Taslaman, *Allah'ın Varlığının 12 Delili*, 13. Baskı (İstanbul: Destek Yayınları, 2016), 33.

yerinde düzenin artması entropi yasasına aykırı olmamaktadır. Zira evrendeki entropinin artışı toplam olarak gerçekleşmektedir. Zaman entropiden daha kesin ilerlemekte, evrenin hiçbir köşesindeki zaman, başka bir yerdeki zamanın daha ileriye götürülmesiyle geriye çevrilememektedir. Aynı yönde ilerlese de zaman ile entropi artışını özdeşleştirmek hatalı bir yaklaşımı ifade etmektedir.⁷⁰⁹

Entropi, en özet hâliyle “Doğada hiçbir zaman soğuktan sıcağa ısı akışının olmamasıdır. Isının hep sıcaktan soğuğa akmasıdır.” şeklinde özetlenebilir. Yani sıcak bir çay her zaman soğumaya doğru gider, hiçbir zaman odadaki sıcaklık çaya doğru geriye doğru akarak çayı ısıtamaz. Entropi, bir fiziksel sistemdeki genel düzensizliği tam olarak ölçen tamamen niceliksel kuantum mekaniğine özgü bir kavramdır. Yani kozmostaki düzen entropi/düzensizlik kanunu tarafından sağlanmaktadır. Entropi, bir sistemdeki *düzen ve düzensizlik miktarının ölçüsü* olarak tanımlanabilir. Determinist kesin bir yasa olan entropi, kaosu değil, düzensizliğe doğru giderken oluşan düzeni yani düzensizliği arttıran bir düzenlemeyi ifade etmektedir.

Şelale her zaman aşağı doğru akmaktadır, yukarı aktığı görülmemiştir. Parfümün açılan kapağından koku odaya dağılır, fakat odanın içinde dağılmış moleküller bir araya gelip tekrar şişeyi dolduramazlar. Bir fincan çay içerisine atılan bir küp şeker çözünür ama hiçbir zaman çözünmüş şeker çayın içinde kendiliğinden küp haline gelemmez. Su ve oksijenle teması olan demir paslanır ama pas kendiliğinden demire dönüşmez. Yani entropi hep tek yönlü bir süreçtir ve aslında çevremizde olup biten her şey, entropinin artışına birer örnektir. Göle bir taş atıldığında su yukarıya doğru sıçrar; bir cam bardak yere düşer ve kırılır; canlılar ölür ve çürür; böylece suyun sıçraması, bardağın kırılması ve canlıların çürümesi işlemleri bu maddeleri oluşturan atomların çevreye dağılmasını göstermektedir. Entropideki bu artış, her şeyin yolunda gittiğini belirtmektedir ve ayrıca zaman içinde sürekli olarak ileriye doğru gittiğimizin göstergesidir.

Zamanda geriye gitmek mümkün olmasa da, geriye doğru gittiğimizi varsayarsak, ancak entropinin azaldığını gözlemleyebiliriz. Böyle bir varsayımda, bir cam bardak yere düşüp kırıldığında bunu belgesellerde veya sinema filmlerinde olduğu gibi geriye sarabiliriz. Bu varsayıma göre kırılan bardak yavaşça yerden kalkarak kırık cam parçaları düzenli bir şekilde birleşir ve düştüğü yerde yeniden sapaşğlam bir hale gelir. Ayrıca buzdolabı, klima gibi insanların yaptığı makinelerin entropiyi düşürmesi mümkün olsa da, düzensizlikten düzene geçiş sağlanabilse de evrenin bir bölümünde oluşan düzenin bedeli yani lokal bazda entropinin azalması, evrenin başka bir bölümünde, genelde daha fazla entropi artışıyla ödenmektedir. Öyle ki izole bir sistemdeki toplam entropi sürekli artış göstermektedir. Dünyadaki hammadde kaynaklarının yok edilmesiyle -örneğin bir bina yapımında kullanılan demir, tahta vs. hammaddeler- yapılan her türlü üretim ya da enerji sarfiyatının yol

⁷⁰⁹ Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 17-20.

açtığı düzensizlik miktarı, sağladığı sınırlı düzenden her zaman daha fazladır. Ayrıca negatif entropi olarak yaşayan canlılar yani “açık sistemler”, -*insanlar* bitki ve hayvanlardan, *bitkiler* ise fotosentez yoluyla güneşten negatif entropi alırlar-beslenme sürecinde kendi düzenlerinin bedeli olarak çevrede daha fazla düzensizliğe yol açarlar. Zira gerek canlıların gerekse makinelerin yani tüm düzenli yapıların düşen entropilerinin bedeli sistemin bütününde daha fazla entropi artışı olarak ödenmekte ve böylece entropi yasası ihlal edilmemiş olmaktadır. Evrende *bazı yerlerde artan düzenin* entropi yasasına aykırı olmamasını, evrendeki *entropi artışının toplam artış şeklinde* olmasıyla açıklanabilir. O yüzden aynı yönde ilerlese bile evrenin her yerinde istisnasız aynı olan “zaman”, entropi artışı özdeşleştirilemez.⁷¹⁰

Entropi maddeyi dağıtır, entropi maddenin dağılma eğiliminin adıdır, canlılık ise entropi artışına karşı bir mücadeledir. Bütün madde entropi yasasına boyun eğmek zorundadır, yani entropi bir yasadır, ama beden canlılık süreci içerisinde sürekli entropiye karşı mücadele eder, bunun için enerji harcar, çaba gösterir, varlığını bir arada tutar. Ne zamanki can çıkarsa, insan ölürse bedensel yapı hemen dağılmaya başlar ve günler içinde çürür. Zaten sanat eseri oluşturmaktan insanlar arası ilişkilere kadar her şeyin entropiye karşı mücadele etmeyi gerektirdiği söylenebilir, aslında hayat entropiye karşı kürek çekmektir. Konfora, zevk-ü sefaya, bencillliğe saplanmak dağılmaya götürmektedir, ancak insanlar kendini bırakmayıp entropiye karşı mücadele ettikçe üretim, gelişim gerçekleşebilmektedir, medeniyetler inşa edilebilmektedir. Yani, “medeniyetlerin/insanlığın temelinde entropiye karşı mücadele ederek üretmek vardır” denilebilir; şöyle ki öleceğini, sanatın, bilimin bir gün yok olacağını ve her şeyin sonunun geleceğini bile bile üretmek, inşa etmek bir nevi entropiye karşı mücadele etmeyi gerektirmekte, “entropiye karşı mücadele” anlamına gelmektedir.⁷¹¹

Entropi, bir teoride olması gereken her türlü kriteri taşıyan, gözlem ve deneye dayanan başarılı bilimsel bir teori ve dolayısıyla kesin bir yasadır. Kesin bir yasa olmasının yanında aynı zamanda da olasılıkçı bir yasadır. Ancak imkânsız denecek kadar az olan/çok düşük olasılıklar sebebiyle olasılıkçı olsa da entropi kanunları, hep güvenilir sonuç verir. Öyle ki, tek yönlü ısı akışında dağılan katrilyonlarca molekülden her bir molekülün -birbirleriyle çarpışması gibi- birçok hareketini, pek çok olasılığı hesaplamak mümkün değildir. Böyle olmakla birlikte çok çok düşük olasılıklar gerçekleşmemekte hatta imkânsız olarak nitelenmektedir. Mesela dünyadaki tüm hava moleküllerinin Atlantik okyanusu üzerinde toplanması ve dünyanın havasız kalması olasılığı olsa da bu imkânsız denecek derecede çok çok küçük bir olasılıktır ve korkulacak bir şey yoktur. Termodinamiğin ikinci yasası olan entropi, olasılıkçı olmasına rağmen evrenin indeterminist bir yapıda olduğunu iddia

⁷¹⁰ Bk. Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 14-17.

⁷¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=0tPd4uYcNgo>

etmemektedir. Çünkü bizim epistemolojik yetersizliğimizden dolayı entropi yasası olasılıktır.⁷¹²

Maddeye için en önemli doğa yasalarından biri olan entropi yasasına göre⁷¹³ evrenimiz, Platon'un zannettiği gibi *kaostan* düzenin çıktığı bir yer olmadığı gibi, canlıların tasarımları ile entropinin (sürekli düzensizliğin arttığını gösteren bu yasanın) ihlal edildiği bir yer de değildir. Zira canlıların varlığı ve tasarımlarıyla artan düzen, evrenin başka bir yerinde daha fazla düzensizlik olarak ödenmesi sayesinde mümkün olmuştur. Yani toplamda artan düzensizlik/entropi hem canlılığın şartıdır, hem de canlılığın oluşması toplam düzensizliği arttıran bir düzenlemedir. Canlılar, kendi dışlarındaki dünyadan madde ve enerji alıp veren “açık sistemler” olduğuna göre, insanlar doğrudan veya dolaylı olarak hayvanlardan ve bitkilerden, bitkiler ise güneşten düşük entropiyi alarak artan entropiye rağmen yaşamayı sürdürürler. Ancak tüm bu süreçlerde evrende artan entropi fazla olduğu için, entropi yasası ihlal edilmemiş olmaktadır. İşte düzensizliğin arttığı bir evrende canlılar gibi tasarımların varlığının entropiye aykırı olmaması, dahası canlıların organlarının, düşük entropiyi besin olarak almaya ve artan entropiye direnecek şekilde vücut ısını korumaya göre düzenlenmesi/tasarımlanması “üstün ilim ve kudret sahibi bir Düzenleyici’ye/Tasarımcı’ya” işaret sayılabilmektedir.

Her ne kadar düzensizliğe gidişi sağlayan bir düzenlemeyi ifade eden entropi yasası, teistler tarafından bir Düzenleyici’ye gösterge sayılsa da, evrendeki *sürekli artan düzensizlik* olgusu, evrende *kaos egemenliği* yönünde de yorumlanmış ve buradan hareketle Tanrı’nın var olmadığı iddia edilmiştir. Ancak bir nevi ölümün habercisi olan *entropi yasasının* -evrende *kaos egemenliği* yönünde yorumlayanlar olsa da- *kaosa* değil, aksine kozmik yapının bir parçası olarak *düzen egemenliğine* hizmet ettiği bilinmektedir. Şöyle ki, hem bizzat *yasa olarak* varlığı ve kesinliği, hem de fiziksel bir sürecin tasarımı olarak *evrenin başlangıç entropisinin düşük olması* ve dolayısıyla *galaksilerin ve canlıların olmazsa olmaz şartı olarak muhteşem bir düzeni göstermesi* açısından entropi yasası; kozmik düzene ve onun Yaratıcı’sına işaret sayılabilir. Nitekim Roger Penrose, evrenin başlangıç entropisindeki hassas ayarı hesaplamış ve şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Yaratıcı’nın ne kadar isabetle hedefini belirlediği görülmektedir...”

Esasında evrenin başlangıç entropisinin hesaplanması ve hassas ayarların keşfi ile *düzenin olmadığı kaotik bir evren beklentisi* yerle bir olmuştur. Zira var olan olguların sıradan bir düzene değil, olağanüstü düzenlemelere işaret ettiği tespit edilmiştir.⁷¹⁴ Evrenin başlangıcındaki bu kritik hassas ayarın açıklanması ancak bir Düzenleyici’nin varlığı ile anlam bulabilmektedir. Böylece entropi yasasının

⁷¹² Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 13, 17, 77.

⁷¹³ Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 39.

⁷¹⁴ Caner Taslaman, *Evrenden Allah’a*, 7. Baskı (İstanbul: Etkileşim Yayınevi 2014), 57-59; Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 35-37.

gösterdiği *sonu gelecek ve dolayısıyla başlangıcı da olan, böylece hassas bir düzenlemeyi de gözler önüne seren evren tablosunun*, teist dinlerin bir başlangıca sahip ve sonu da gelecek olan evren anlayışıyla ve evrenin -şans eseri değil de- bir Yaratıcı'nın yaratmasıyla oluştuğu yönündeki tezi ile uyumlu olduğu anlaşılabılır. Başka bir ifadeyle evrenin sonunu göstermesi açısından *entropi yasası*; bir taraftan teist dinlerdeki *kıyamet* tezinin "*bir hazırlayıcısı*" olarak yorumlanabilir ve bu anlamda, dinin en temel tezlerinden biri olan *âhiret hayatına* giden sürece ilişkin *ilâhî plânın bir parçası* mesabesinde; diğer taraftan ise sonlu evrenin başlangıç entropisindeki hassas ayarlar ve farklı canlıların bedenlerindeki *entropi artışına rağmen canlılığın mümkün olmasını sağlayan farklı düzenlemeler* ile de kozmosa, dolayısıyla da üstün bir Düzenleyici'ye işaret/delil konumundadır.⁷¹⁵

Tek yönlü, katı ve kesin bir özellik gösteren entropi ile en temel doğa yasalarının deterministik bir nedensellikte beraber olasılıkçı bir tarzda işlediği de anlaşılmaktadır. Ancak çok çok düşük olasılıkların dikkate alınmadığı, *olasılıksal yasaların bile rastgelelik anlamı taşımadığı*, egemen unsurun düzen olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca olasılıkçı bir karakter gösteren entropi yasası sayesinde doğa yasaları ihlâl edilmeden ama çok çok düşük olasılıkların bilinçli seçilimi (Tanrısal müdahale sayesinde olasılıklardan belli olasılığın seçilimi) yorumuyla mucizeler de açıklanabilmektedir. Yani entropi yasası, evrende olasılıksal bir işleyişin olduğunu göstermesiyle, çok *düşük olasılıkların bilinçli seçimine* yani *Allah'ın seçimine* ve doğa yasaları ihlâl edilmeden mucizelerin gerçekleşmesine imkân sağlayan bir yasa olarak anlaşılabilmektedir.⁷¹⁶ Öyle anlaşıyor ki, mucizelerin imkânını göstermesi açısından da entropi, teizmin tezlerini destekler bir görünümünde yorumlanabilir.

3) Fizikteki Kaos Teorisi Evrende Kaosun Egemen Olduğu İddiasını Destekler mi?

Klasik bilimin (fiziğin) -doğaya ve doğada oluşan olaylara ilişkin tek ve büyük yasalar şeklindeki anlatıları ışığında- getirdiği *düzensiz lineer-deterministik açıklamalar*, 20. yüzyılın başından itibaren atom-altı fiziğindeki gelişmelerin etkisiyle sorgulanmaya başlanmıştır. İşte klasik bilim anlayışında ortaya çıkan paradigmal değişikliğin bir yönü de fizikteki kaos teorisiyle ifade edilmektedir. Kaos teorisi, determinist yasalar çerçevesinde gelişen dinamik sistemlerin, periyodik

⁷¹⁵Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 37-41; Caner Taslaman, "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006/1), 99, 104-108.

⁷¹⁶ Taslaman, *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*, 41-46; Taslaman, "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası", 108-111; Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), 313-322.

olmayan ve öngörülemeyen davranışlarını inceleyen bir teoridir.⁷¹⁷ Kaos teorisinde “başlangıç koşullarına hassas bağımlılık” önemli bir unsurdur ve buna göre başlangıç koşullarındaki çok küçük değişiklikler çok büyük sonuçlara yol açabilmektedir.⁷¹⁸

Bu teoriyi kullanarak evrende kaos egemenliğini savunanlar, dikkatlerden kaçan çok küçük ayrıntıların büyük ve önemli sonuçlara neden olabildiğini, karmaşık ve ileri aşamaların hesaplanamamasını öne sürerek ortaya çıkan sonucu *raslantı* olarak değerlendirirler. Hâlbuki doğada üç cismin etkileştiği hemen hemen bütün hareketlerde görülebilen *kaotik hareketler*, çok fazla girdi olması sebebiyle sistemin belli bir süre sonra nasıl çalışacağını kestirilememesini/tahmin edilemeyişi ifade eder. Yani *kaos teorisi*, deterministik denklemler sonucunda kaotik süreçlerin oluşması anlamındadır, burada ortaya çıkan indeterminizm ise *epistemolojik bir indeterminizmdir* ki, bilgisel eksikliğimizden, öngörüle bulunamayışımızdan kaynaklanan epistemolojik bir durumdur.

Hava durumu, borsa, türbülans gibi tahmin edilmesi veya kontrol edilmesi zor olan modellerle ilgili olan kaos teorisine ilişkin verilen en meşhur örneklerden birisi; 1961 yılında uzun vadeli tahminler üretmeye odaklanan meteorolog Edward Lorenz’in hava tahmini programına *girmesi gereken sayının ondalık kısmını* yani *binde birlik minicik farkı* bilgisayara girmemesi, sayıyı yuvarlaması neticesinde ortaya çıkan tablo ile ilgilidir. Öyle ki, bu tabloya ilişkin yapılan hatanın devasa bir farklılığa yol açacak etkiye sahip olduğu anlaşılmıştır. Olay şöyle gerçekleşmiştir: “Günlerden bir gün Lorenz hava tahmin programını yeniden çalıştırdığında, zamandan kazanmak için programı her zaman olduğu gibi sıfırdan başlatmak yerine, yuvarladığı veriyi eliyle yazar, programı çalıştırır ve bir kahve alma için masasından ayrılır. Tıpkı filmlerde olduğu gibi masasına geri döndüğünde keşfine yol açacak sürpriz onu beklemektedir. Çıkan sonuç, öncekilerden büyük ölçüde farklıdır. Lorenz büyük farklılığa neden olan hatanın ne olduğunu araştırdığında ise, farklılığın bilgisayara girdiği değerin ondalık basamaklarını yuvarlayarak girmiş olmasından kaynaklandığını anlar. Program ilk çalıştırıldığında 0,506127 sayısı dikkate alınmalıyken, Lorenz’in girdiği değer 0,506 olmuştur.”⁷¹⁹ Yani Lorenz’in matematiksel olarak yaptığı ufacık değişiklik hayretlere neden olan sonuçlara yol açmıştır.

Konuya ilişkin en çok bilinen diğer örnek ise *kelebek etkisidir* örneğidir. Kelebek etkisi, Edward Lorenz’in keşfettiği fenomenin basit bir şekilde anlatımı için “Dünyanın herhangi bir noktasındaki küçük bir kelebeğin kanat çırpmasının dünyanın öbür ucunda bir yerde fırtınaya ya da herhangi büyük bir hava olayına yol

⁷¹⁷ James Gleick, *Kaos*, trc. Fikret Üçcan, (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2003), 361-362; bk. Caner Taslamam, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008), 113.

⁷¹⁸ Taslamam, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 111-119.

⁷¹⁹ <http://www.olagantustukanitlar.com/kaos-teorisi-nedir/>

açabilmesi” olarak bilinmektedir. Tabi ki burada her kanat çırpın kelebeğin hava durumunda mutlaka bir değişikliğe sebep olacağı gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Bu örnek ile yalnızca, çok küçük değişkenlerin en ufak hareketlerinin bile sistemde çok büyük değişimlere sebep olabileceği tasvir edilmektedir.⁷²⁰

Esasında evrendeki düzenin zıddı anlamındaki *kaos* ile *fizikteki kaos* teorisinin hiçbir alâkası yoktur. Fizikte bahsedilen kaotik hareketlerde, yasalara aykırılık söz konusu değildir, zira bu kaotik hareketler de *kütle çekim*, *momentum korunumu*, *eylemsizlik* gibi esasında pek çok yasaya uymaktadırlar. Aslında fizikteki kaotik hareketlerin bir çeşit özgünlük ve orijinallliği içerdiği anlaşılmaktadır. Zaten indeterministik kaos teorisi diye bir şey de yoktur. Ancak karmaşık bir sistemin gelecekteki çözümünü bulmak zordur, çünkü sistemi etkileyen parametreler çoktur ve onlar da sürekli değişebilmektedir.

İşte doğanın eldeki imkânlarla daha ileriki aşamaların ölçülemiyor ve bilinmiyor oluşu ya da belirlenemez, tahmin edilemez taraflarının olması evrene egemen olan unsurun *kaos/düzensizlik* olduğunu göstermemektedir. Zira düzensizliklerin veya düzensiz gibi görünen durumların sistemli bir işleyişe hizmet ediyor oluşu ve evrene egemen unsurun düzen olduğu gözden kaçırılmamalıdır. O halde sebebini bilemediğimiz bazı doğa olaylarını tamamen indeterminstik olarak adlandırmak yerine -kaosun egemen olduğunu iddiasını savunanlar gibi-, bilgisizliğimizi itiraf edip henüz keşfedemediğimiz durumları agnostik bir alan olarak adlandırmak daha uygun görülmektedir.

1900’lü yıllarda Görelilik Kuramı ile birlikte gelişmekte olan Kuantum Kuramı bizlere determinist gözüken doğanın aslında belirlenemez ve tahmin edilemez taraflarının da olduğunu göstermiştir. Determinizme adeta başkaldıran bu fikirlerin başında Heisenberg’in Belirsizlik İlkesi ve Schrödinger’in Kedisi deneyi vardır. İşte zamanla *Fraktal Geometri* dâhil, *Çekerler*, *Belirsizlik İlkesi*, *Schrödinger’in Kedisi*, *Kuantum*, *Görelilik Kuramları* ve daha birçok teori doğayı anlama konusunda bizleri daha ileriye götürmüş ve böylece her ne kadar evrenin tümünü “tam olarak” anlayamasa da, onun hakkında bazı fikirler edinmemizi sağlamışlardır. İşte kaos teorisinin, yukarıda sayılan tüm bilimsel kavramlarla dolaylı ya da dolaysız ilişkili olduğu ifade edilse de, aslında evrenin düzensiz olmadığı, hatta düzensiz görünen durumların bile belli kurallara sahip bir düzende var olduğu anlaşılmaktadır.

Çıplak gözle görülemeyen yani atom altı/mikro seviyesindeki dünyayı açıklamak için 20. yüzyılda ortaya atılan *kuantum teorisi*, bilim alanında determinizmin sorgulandığı ve ontolojik indeterminizmin varlığının savunulduğu bir teodir. *Makro dünyada* kabul edilemeyecek “uzaktan etkileme”, “gözlem sürecinde gözlenene etki etmemenin mümkün olmaması”, “indirgemeciliğin olanaksızlığı” gibi bazı olgular kuantum teorisile *mikro dünyada* söz konusu edilebilmiştir. Ancak

⁷²⁰ <https://www.kozmikanafor.com/kaos-ve-kaos-teorisi/>

şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, kuantum teorisine dayanılarak savunulan iddiaların üzerinde bütün bilim adamlarının konsensüsü bulunmamaktadır, bununla birlikte kuantum teorisinin hâkim yorumu olan Kopenhag yorumu çerçevesinde iddia edilen “indirgemeciliğin imkânsızlığı”, “gözlem sürecinde gözlenenin etkilendiği” yönündeki görüşlerin doğruluğu, çoğunluğun kanaatini yansıtmaktadır. Bir yandan *kuantum indeterminizmi* anlayışının bilim insanları arasında tartışmalı bir konu olduğu dikkate alındığında, diğer yandan ise kuantum teorisine ilişkin felsefi ve teolojik tartışmaların daha çok *ontolojik indeterminizm* iddiasıyla ilgili olduğu düşünüldüğünde, bilimsel açıdan kaygan olan bir zeminde felsefi ve teolojik tartışmaların devam ettiği söylenebilir.⁷²¹

Kuantum teorisıyla ilgili ortaya atılan iddiaların determinizmi mi, yoksa indeterminizmi mi gerektirdiği konusunda bilinemezci (agnostik) kalmanın daha tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kuantum hipotezini ilk olarak ortaya koyan Max Planck’ın, “yaptığı çalışmaların din ile bilimin arasında asla gerçek anlamda bir zıtlığı göstermediğini, aksine birinin diğerinin tamamlayıcısı görünümünde olduğunu” ifade etmesi de⁷²² dikkat çekicidir.

4) Darwinist Evrim Teorisi Evrende Kaosun Egemen Olduğu İddiasını Destekler mi?

Evrım, yoruma açık bir kavramdır, o yüzden evrim ile neyin kast edildiğine dikkat etmek gerekmektedir. Zira evrim, Allah’ın canlıları aşama aşama (evrimleştirerek) yaratması, canlıları yaratma yöntemi anlamında da kullanılabilir. Nitekim Müslüman düşünürler arasında bu anlamda evrimi savunanlar olmuştur.⁷²³

Darwinist evrim teorisinde ise, yaşamın ortaya çıkışı tamamen *rastlantısal ve amaçsız evrimsel değişimlerle* açıklanmış, plânı ve düzeni olmayan evrimsel süreç anlayışı zamanla materyalist ve ateist bir zemine oturtulmuştur. Esasında birçok *evrimci* evrim sürecinin tümüyle rastlantısal olmadığını, doğa kanunları tarafından yönlendirildiğini itiraf etmektedirler. Darwinizm ise, evrimin bizzat tabiatın kendisinden kaynaklandığını kabul etmesi yönüyle materyalist ve mekanist bir özellik gösterir, öyle ki darwinistlere göre türlerin içlerinde doğal olarak evrimleşmeye meyyal hiçbir kâbiliyet yoktur, onlar sırf dış şartların/fiziksel faktörlerin tesiriyle ve doğal seleksiyonla evrimleşmenin gerçekleştiğini kabul ederler.⁷²⁴ Buna göre sonsuzdan gelip sonsuza gittiğimizi, evrimin tamamıyla tesadüflerin yönettiği bir süreç olduğunu, bütün tabiat âleminin tesadüfler/rastlantısallık tarafından yönetildiğini savunanlar (*ateist-darwinistler*); evrende her şeyin karmakarışık olduğunu, düzen diye bir şeyin olmadığını ileri

⁷²¹Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 223-224.

⁷²²Emre Dorman, *Modern Bilim: “Tanrı Var”*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), 57.

⁷²³Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (Ankara: Kitâbiyat, 2001), 31-119; Taslaman, *Evrım Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 42-45.

⁷²⁴Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 131-132.

sürerek evrende kaostan egemen olduğunu iddia ederler. *Rastlantısallığın egemen olduğu evrimsel işleyişten* bahsetmek sûretiyle de din ile evrim teorisinin birbirini dışladığını, “kâinatın bir Yaraticısı” fikrinin gereksizliğini öne sürerler ve (*ateist-darwinistler*) evrene dışarıdan herhangi bir müdahaleyi, ilâhî düzenlemeyi reddederler.⁷²⁵Bazı açılardan bakıldığında düzen varmış gibi görülebilen evrende, aslında herhangi bir düzenin olmadığını, evrende kaostan egemen olduğunu iddia ederler.⁷²⁶

Darwinizmin en şiddetli savunucularından biri olan Richard Dawkins, yazılarında evrende *düzen, amaç, iyi, kötü* diye bir şey bulunmadığından bahsetmiş, her şeyin bulanık ve acımasız bir aldırmaçlıktan ibaret olduğunu⁷²⁷ iddia ederek oldukça karamsar bir tablo çizmiştir. Richard Dawkins, darwinist evrim teorisini ateizmin asıl dayanağı olarak kabul etmiş, dahası o, “Darwinist evrim teorisinin insana entelektüel açıdan *mutmain* *ateist* olma imkânı sağladığını” belirtmiştir.⁷²⁸ Öyle anlaşıyor ki Richard Dawkins gibi kendi ateizmleri için Darwinizmi aracı yapmaya ve bu yolla bilimi kullanmaya çalışanlar yani bilimcilik⁷²⁹ yapanlar, *doğal seleksiyon* (*doğal seçim*)⁷³⁰ mekanizmasını canlıları oluşturan “kör saatçi” olarak değerlendirmişlerdir,⁷³¹ dolayısıyla da doğal seleksiyona inanmanın mutlak ateizme götürceği yolunda bir algı oluşturmaya çalışmışlardır. İşte ateist darwinciler, ilk canlının kendiliğinden türeme yoluyla cansız maddeden tesadüfen oluştuğunu ve bu canlı formdan diğer canlıların evrimleştiğini iddia etmişler, böylece *tesadüfî doğal seleksiyon mekanizması* ile (doğal seleksiyona bağlı bir süreçle) türlerin oluştuğunu, hatta insanın zihinsel özelliklerinin ve ahlâkî yapısının da bu yolla ortaya çıktığını savunmuşlardır.⁷³²

İşte Dawkins, kitaplarının birçok yerinde ateizmin ancak evrim teorisi sayesinde rasyonel olabildiğini savunmuş, ateizmin evrim teorisiyle bütünleştiğini yani evrim teorisiyle birlikte ateizmin rasyonel temellerini bulabildiğini iddia etmiştir.⁷³³ Dawkins gibi düşünenler tesadüfî/rastlantısal mutasyonların değişik canlı tiplerini

⁷²⁵Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, (New York: W. W. Norton&Company, 1996), 5, 152; Dorman, *Modern Bilim: Tanrı Var*, 36-41.

⁷²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=C5AYWWDjn2Y>

⁷²⁷ Richard Dawkins, *Riser out of Eden*, (New York: Basic Books, 1995), 133.

⁷²⁸ Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, (Norton, 1986), 6.

⁷²⁹Bilimcilik: "Bilimi, bilgi elde etmenin tek yolu ya da yöntemi olarak gören, dolayısıyla alternatif bütün bilgi formlarını reddeden anlayış. Doğa bilimlerinin klasik tümevarımsal yöntemlerinin gerçek, olgusal bilginin mümkün tek kaynağı olduğunu ve insanla toplum hakkında bilgi elde etmeye çalışırken, yalnızca bilime dayanabileceğimizi savunan görüş.". Bk. Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 211; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 162.

⁷³⁰Doğal Seleksiyon: Güçlü ve içinde bulunduğu doğal şartlara uygun olan/en iyiuyum sağlayan canlıların hayatta kaldığı, güçsüzlerin elendiği (hayatta kalma mücadelesi) iddiası.

⁷³¹Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, trc. Feryal Halatçı, (Ankara: TÜBİTAK, 2002), 7.

⁷³²Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 129-142.

⁷³³Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, (Oxford: Oxford University Press, 1989), 1.

oluşturduğunu, doğal seleksiyonun ucube canlıları yok ettiğini, rastlantısal uzun bir süreç sonunda oluşan canlıların ise tasarımıymış gibi gözüktüğünü, hâlbuki doğal seleksiyonun ucubeleri elemesiyle canlıların oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. İşte darwinist-natüralist-ateist olarak nitelendirilebilecek bu kimselerin, canlıların tasarımına dolayısıyla tasarım deliline cephe aldıkları, tasarım deliline giden yolun ise ancak darwinizm sayesinde kapandığını savundukları⁷³⁴ anlaşılmaktadır. Zaten evrim fikrini materyalist/natüralist ve dolayısıyla ateist bir zemine oturtan *darwinist-natüralist-ateistlerin* aksine evrimin amaçsız ve rastlantısal bir süreç olmadığını, madde ötesi bir bilinç tarafından -evrimin- belirli bir amaca göre kurulmuş ve yönlendirilmiş olduğunu savunanlar, bilimin verilerine dayanarak “Akıllı Tasarım” (Intelligent Design) teorisinden, yani yaşamın kökenini “tasarlayıcı bir akıl” ile açıklayan modellerden de bahsetmişlerdir.⁷³⁵

Darwinist evrimciler evrimsel olarak her şeyin değişmesini, evrende sürekli bir değişimin gözlenmesini, *rastlantısal bir doğal seçim* ile izah ederken bu *doğal seçilimin* canlıların % 99 unun yok olmasına neden olduğundan bahsetmişlerdir. Buna göre iklime ve şartlara uyum sağlayabilen canlılar ancak yaşamaya devam edebilir, diğerleri ise elenip yok olurlar ve en önemlisi de bu süreçler *rastlantısal* olarak ortaya çıkar. İşte böylece *evrimsel değişimi ve tüm süreçleri rastlantıyla yorumlayanlar* söz ettikleri bu *rastlantısal oluşum süreci* anlayışından hareket ederek tüm evrende *kaosun egemen* olduğunu savunurlar. Evrimsel değişimin/süreçlerin *belli bir düzen içerisinde işlediğini* ve *bu süreçlerin Tanrı fikri ile çelişmediğini* savunanları ya da bu konuda *bilinemezci bir konumu* tercih edenleri⁷³⁶ ayrı bir tarafta tutarsak, *rastlantı fikriyle evrimsel değişimi/süreçleri yorumlayanların* yani *natüralist evrimci bir anlayışı öne sürenlerin* evrende kaosun egemen olduğunu iddia etmek sûretiyle esasında ateizme gerekçe bulmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Zaten *hem salt tesadüfi/rastlantısal mekanizmaların “canlılığın ve yeni türlerin ortaya çıkışını” açıklamadaki yetersizliği, hem doğadaki basit yapılardan tutun da çok daha karmaşık yapılara kadar canlılığın tesadüfen oluşmuş olmasının imkânsızlığı, hem de var olan olguların sıradan bir düzene bile değil, olağanüstü düzenlemelere işaret etmesi* yönündeki evrendeki tablo *tesadüfi oluşumu savunan materyalist/natüralist/ateist inancın yanlışlığını* ve dolayısıyla *kaotik evren beklentisinin geçersizliğini* göstermektedir.

⁷³⁴Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 285.

⁷³⁵Michael J. Behe v.dğr., *Science and Evidence for Design in the Universe*, 2. Baskı, (San Francisco: Ignatius Press, 2002), 17-149; bk. Michael J. Behe v.dğr., *Evrenin Bilinmeyen Tarihi: Tasarım*, trc. Orhan Düz, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 19-128; Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 268-295.

⁷³⁶Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 276-300.

B) EVRENDE KOZMOSUN EGEMEN OLDUĞU İDDİASI

Kaosun zıddı olan kozmos yasalılık, düzenlilik, kurallılık dolayısıyla da “bir düzene göre işleyen evren”⁷³⁷ anlamlarında kullanılmaktadır. Evrende kozmosun egemen olduğunu savunanların görüşlerini kabaca evrende yasaların varlığı, evrenin anlaşılabilirliği ve izah edilebilirliği, hassas ayarların varlığı başlıkları altında ele almaya çalışacağım.

1) Evrende Yasaların Varlığı Evrende Kozmosun Egemen Olduğu İddiasını Destekler mi?

Doğa yasaları, evrenin işleyişinden, düzeninden söz eden kurallar olarak tarif edilmektedir. Tüm doğa yasalarının temelini ise *yerçekimi, nükleer kuvvetler, elektro manyetik kuvvet* oluşturmaktadır. Doğadaki tekrarlar üzerine kurulmuş olan doğal yasalarından bahseden “bilim”, *niçin* sorusunu sormadan sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işleyen doğa olaylarının *nasıllığını* açıklamaktadır. Din ise *âdetullah/sünnetullah* olarak ifade edilen yasalardan bahsetmekte, doğada *Allah'ın bir âdeti/sünneti* olduğundan söz etmektedir. O halde hem *din* hem de *bilim* yasalar üzerine kurulu bir yapıdan bahsetmektedir.

Eğer evrende kaos olsaydı; *çekim gücünden, termodinamik yasalardan, hareket yasalarından yani mükemmel bir matematiği ve sanatı yansıtan doğa yasalarından* bahsedilemezdi. Zaten doğa yasaları olmasaydı hem *evren* olmazdı, hem de *bilim* diye bir şey olmazdı. Evreni anlamamız ise *bilimsel kanunlara* yani *nedenselliğe* bağlıdır. Bilimsel kanunların varlığı ve bu kanunların evrenin her yerinde, değişik zaman dilimlerinde hep aynı şekilde işlemeleri evrendeki düzen/denge ve ölçüyü göstermektedir. O halde bilimsel kanunların neden/niçin var olduğu sorusu da akla gelmekte ve önyargısız düşünebilen her insan için bilimsel kanunların dayandığına, evrendeki düzenlemelerin kaynağına yönelik bir açıklama arayışı ortaya çıkmaktadır.

Bilimin gücü sadece fiziksel dünyayı incelemeye yetse de, bilimin evrendeki düzenli yapıdan, kozmos egemenliğinden hareketle keşfettiği bulgular fizik ötesi bilgiye de (metafizığe) bir kapı aralayabilmektedir, yani bilimin göstergelerinden hareketle metafiziksel çıkarımlar yapılabilmektedir. Yöntemi gereği maddeyi inceleyen bilimin, evreni tarif ettiğini, ama açıklamadığını dikkate alırsak, “Neden evrende kaos değil de doğa yasaları var? (neden evrenin farklı bölgeleri aynı doğa yasalarına uymaktadır?) sorusuna verilen mâkûl cevabın, dinden (İslâm’dan) geldiğini görebilmekteyiz.

Bu açıklamaya göre, kozmik düzene hizmet eden *doğa yasaları*; hem Allah’ın varlığına, birliğine, sanatına işaret etmektedir, hem de “imtihan dünyasındaki insanın, eylemlerindeki sorumluluğu alabilmesinin bir gereği olarak” Allah

⁷³⁷Carl Sagan, *Kozmos: Evrenin ve Yaşamın Sırları*, trc. Reşit Aşçıoğlu, (Altın Kitap, 2007), 20.

tarafından yaratılarak düzenlenmektedir. Yani bu açıklamaya göre -geleceği plânlamak, insanın rahatını ve güvenini sağlamak için teknoloji üretmenin ötesinde- “evrenin” *daha derin, daha anlamlı* bir yönü vardır. İşte bilimsel kanunların ya da evrendeki ölçü/denge ve düzenin en iyi açıklamasını, evrenin ve yasaların varlığını *tek olan Allah’ın varlığına* dayandıran teist açıklama sunmaktadır.

Einstein, “Bilimle ciddi bir biçimde uğraşan herkesin, *doğanın kanunlarının*, üstün ve karşısında tüm alçak gönüllülükle saygı duyulması gereken bir ruhun (yüce bir gücün) varlığının tezahürü olduğunu fark edebileceğini”⁷³⁸ belirtmiş, *doğanın kanunları* ile *Tanrı’nın Akli* arasında bir bağ olduğundan bahsetmiştir. Einstein kendisinin ateist ya da panteist olmadığını ifade etmiş, evrendeki düzen ve düzenin işaret ettiği üstün güç hakkında şunları söylemiştir:

“Ben ateist değilim ve kendime panteist diyebileceğimi de düşünmüyorum. Aslında biz, çok sayıda farklı dilde yazılmış yüzlerce kitapla dolu bir kütüphaneye giren küçük bir çocuğa benziyoruz. Çocuk bu kitapları mutlaka birisinin yazmış olduğunu biliyordur ama bu kitapların nasıl yazıldığını bilmez. Bu kitapların yazıldığı dilleri anlamaz. Çocukta *kitapların gizemli bir düzene göre* yerleştirildiğine dair belli belirsiz bir kuşku uyanır ama bu gizemin ne olduğunu bilemez. Bence en akıllı insanın bile kafasındaki Tanrı düşüncesi bu çocuğun haline benzemektedir. Evrenin *muazzam bir düzen ve belirli kurallar çerçevesinde işlediğini* görür ama bu kuralları pek anlayamaz. Belirli sınırları olan aklımız, takım yıldızlarını hareket ettiren gizemli gücü kavramaktadır.”⁷³⁹

Modern bilimin en önemli bilimsel keşfi olarak nitelendirilen kuantum fiziğinin öncülerinden Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger ve Paul Dirac da *doğanın kanunları* ile *Tanrı* arasında bir bağlantının olduğundan söz etmişlerdir.⁷⁴⁰ Uzun yıllar ateizmin öncülerinden biri olarak bilinen ve yarım asırlık ömrünü ateizmi açıklayıp savunmakla geçiren ve daha sonra ateizmden vazgeçip Allah’a inanma sebebinin, modern bilimin ortaya çıkardığı dünya resmi olduğundan bahseden Antony Flew ise *doğanın Tanrı’nın varlığına* işaret edişine ve bilimin bu işaretleri keşfetme gücüne ilişkin şu sözleri sarf etmiştir:

*Bilim, doğanın Tanrı’ya işaret eden üç boyutuna ışık tutmaktadır. Bunlardan ilki doğanın kanunlara uyduğu gerçeğidir. İkincisi, hayat boyutu; maddeden kaynaklanan ve zekice organize edilip amaca yönelik hareket eden varlık boyutudur. Üçüncüsü ise doğanın varlığıdır. Ancak bana rehberlik eden yalnız bilim olmadı. Aynı zamanda klasik felsefi iddiaların yenilenen incelemesi de bana yardımcı oldu.*⁷⁴¹

⁷³⁸Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, trc. Hasan Kaya - Zeynep Ertan, 6. Baskı (İstanbul: Profil, 2012), 101.

⁷³⁹Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 98.

⁷⁴⁰Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 101.

⁷⁴¹Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 90.

Flew, ayrıca “Tanrıyı keşfedişim inancın değil, muhâkemenin bir yolculuğudur.” diyerek delilin götürdüğü yere gittiğinden bahsetmiş, Tanrı’nın varlığına araştırma ve muhâkeme sonucunda inandığından söz etmiştir⁷⁴². O, *doğadaki düzenin* matematiksel açıdan kesin, evrensel ve birbirine bağlı olmasına dikkat çekmiş, Einstein’ın “somut mantık” dediği doğanın bu şekilde bir bütün haline nasıl geldiğini sorgulamıştır. Öyle anlaşıyor ki Newton, Einstein ve Heisenberg gibi bilim adamlarının da sorduğu aynı soruya buldukları karşılık, “Tanrı’nın Akli sayesinde *doğanın bir bütün haline geldiği ve doğa kanunlarının* da Tanrı Akli’nin bir ürünü olduğu” şeklindeki bir cevaptır. Fizik ve doğa felsefesi profesörü Henry Margenau ise doğa yasalarına ilişkin şöyle demiştir: “Doğa yasalarının evrensel geçerliliğine uygun olan tek bir cevap biliyorum: *Doğa yasaları Tanrı tarafından yaratılmıştır.*”⁷⁴³

Evrenin ve canlılığın kökeni gibi birçok meseleyi söz konusu etmesi açısından bilim ve dinin yollarının kesiştiği, hayata ilişkin sorulara bilim ve dinin kendine has cevaplar verdiği anlaşılmaktadır. Din, insanları evreni incelemeye, araştırmaya sevk etmekte ve evreni anlama faaliyeti olarak bilime motivasyon vermektedir. Bununla birlikte bilimin kendi disiplini içinde açıklayıp izah edeceği olgular da “din dili” içerisinde yorumlanabilmektedir. Bilimin, evrendeki yasaların rastlantısallığını değil, evrendeki *işleyişin yasalar üzerine kurulu olduğunu* yani *düzen fikrini* kabul ettiğini göz önünde bulundurursak; evrendeki düzen fikrinin tek Allah inancını desteklediği şeklindeki *teist tez* ile düzene ilişkin *bilimsel bulguların* ortaya çıkardığı tablonun çelişkiyi değil, uygunluğu ifade ettiği anlaşılabilir. Dinin temeli olan ilâhî vahiy (Kur’ân-ı Kerîm), bilimsel bir metin olmasa da doğa olaylarına ya da temel ilkelere doğrudan işaret etmektedir. Bilim ise adım adım uzun süreçler içerisinde doğa olaylarına ilişkin keşifler yapabilmektedir. Öyle anlaşıyor ki din, bilimsel formülleri ve keşif faaliyetini insanın çabasına bırakmış, ancak evrene doğrudan işaretlerle yetinmiştir. Yani ilâhî vahiy, bilimsel bir metin olmasa da bu onun söylediklerinin bilimle alâkası olmadığı ya da bilimle çeliştiği anlamına gelmemektedir.

Her ne kadar bilimsel çaba çerçevesinde evreni tanımak, doğa yasalarını bularak geleceği plânlamak, insanın rahatını ve güvenini sağlamak için teknolojiler üretmek gibi hedeflerle hareket edilse de, Kur’an-ı Kerîm’de ifade edildiği üzere dikkatlerin evrene ve evrendeki ölçü, denge, düzene⁷⁴⁴ çevrilmesi sayesinde *önyargısız düşünen*

⁷⁴²Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 93.

⁷⁴³Henry Margenau - Roy Abraham Varghese, *Kosmos, Bios, Teos*, trc. Ahmet Ergenç, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002), 81.

⁷⁴⁴el-En’am 6/96; Yunus 10/5; er-Ra’d 13/2, 4; İbrahim 14/32-33; el-Hicr 15/16, 19-22; en-Nahl 16/5-6; el-İsrâ17/12; Tâhâ 20/50; el-Enbiyâ 21/32-33; el-Hac 22/65; el-Mü’minûn 23/18; en-Nûr 24/43-45; el-Furkan 25/1-2, 45-46, 53, 61; en-Neml 27/88; Lokman 31/10, 29; es-Secde 32/5, 7; el-Fâtır35/13; es-Saffât 37/6; ez-Zümer 39/5; el-Fussilet 41/10; eş-Şûrâ 42/11; ez-Zuhruf 43/10-11; el-Câsiye 45/12; el-Ahkâf 46/3; el-Kaf 50/6; ez-Zâriyât 51/7-8, 47-49;

insanlar için Allah'ın gücüne, kudretine, ilmine, sanatına, merhametine ilişkin işaretler de keşfedilmiş olacaktır. Buradan hareketle de teist tezin, “imtihan dünyasındaki insanın eylemlerindeki sorumluluğu alabilmesinin bir gereği olarak doğa yasalarının Allah tarafından yaratılarak düzenlendiği, bu yasaların kozmik düzene hizmet ettiği” şeklindeki iddiası dikkat çekmektedir. Buna göre, insanın sorumlu bir varlık olabilmesi, ancak özgür irâdesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinin sonuçlarını ve ahlâkî yasalara uygunluğunu bilebilmesi ile mümkündür, yani ancak “evrendeki düzenli yapı, yasaların olduğu bir evren” sahnesiyle insanın sorumluluğundan, sorumlu bir varlık oluşundan bahsedilebilir. Böylece hem evrendeki yasaların/düzenin varlığı, hem de insanın sorumluluğu dikkate alındığında dinlerin “imtihân dünyası” tezinin *özgür irâde ve evrendeki yasalarla* olan uygunluğundan/ilişkisinden söz edilebilir.

Din, ilâhî vahyin bir ürünü olsa da vahiyden sonuçlar çıkaran *teolojilerin* insan ürünü çabaları ifade ettiği gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Yani bilimsel çabada olduğu gibi teolojilerde de insanların toplumsal şartlanmaları, önyargıları, kavramsal ve kapasite yetersizlikleri gibi insanî sınırlılıkların yol açtığı hatalar olabilir. Esasında Allah'ın yarattığı doğa ile Allah'ın gönderdiği vahiy çelişmemelidir/çelişmemektedir, fakat insanın doğayı anlama çabasında (bilimde) ya da dini anlama çabasında (teolojilerde) hatalar ortaya çıkabilmektedir. Öyle anlaşıyor ki, ön yargılardan sıyrılmış olarak ifade edilen *bilim dili* ile *din dili*; evrendeki sebep ve sonuç ilişkisini, olguları, düzeni/kurallılığı, akli kullanmayı dikkate alan yönleriyle birbiriyle uygunluk göstermektedir. Yani *bilimin dili* ile *dinin dili* arasında metot farklılıkları olsa da *doğru anlaşıldığında bilim ve dinin birbiriyle çelişmeyeceği* fark edilebilir. Zira evren hakkında tefekkür etmeyi emreden, Allah'ın varlığına ve sanatına yarattıklarını inceleyerek ulaşmayı telkin eden yüzlerce *Kur'ân âyeti*, evren araştırmalarının teknoloji üretmenin ve hayatı kolaylaştırmanın ötesinde çok daha derin, çok daha anlamlı bir yönü olduğuna işaret etmektedir.

Öyle anlaşıyor ki; *evren üzerindeki tefekkür ve araştırma faaliyetlerimiz* -yüzeysel maddî amaçlardan daha öte- her şeyi yaratan ve düzenleyen Allah'ın varlığını fark etmemizi sağlamakta; üstün bir ilim ve üstün bir kudret göstergesi olan *yaratmayı* incelemek sûretiyle ulaştığımız aklî çıkarımlar, yani evrenden hareket ederek çıkaracağımız sonuçlar bizi şükran ve haşyet hissine sevk etmektedir. Özet olarak ifade edecek olursak; evrene ilişkin araştırma ve incelemelerin bir kulluk vazifesi olduğunu *telkin ederek bakışları bir bütün olarak* hem *âfâka* hem de *enfûse* çeviren “Kur'ânî düşünce yöntemi” ile *materyalist/natüralist hegemonyadan arınmış* “bilim yönteminin” evrendeki *düzen fıkriinden hareketle* çelişkiyi değil *uyum dilini* ortaya koyduğu söylenebilir.

2) Evrenin Anlaşılabilirliği ve İzah Edilebilirliği Evrende Kozmosun Egemen Olduğu İddiasını Destekler mi?

Doğa yasalarının varlığı nasıl ki bilimsel çalışmaların olmazsa olmaz şartlarından, evrenin keşfedilebilir, anlaşılabilir oluşu ya da izah edilebilirliği özelliği de bilim yapabilmenin şartlarından birini oluşturmaktadır. Ancak “*Nasıl oluyor da evren keşfedilebilir, anlaşılabilir ya da izah edilebilir bir özellik gösterebiliyor?*” sorusu bilimin cevaplamaya muktedir olmadığı bir alana işaret etmektedir.

Evrenin keşfedilebilir, anlaşılabilir veya izah edilebilir özelliği *zihin-evren uyumunun* göstergesidir. Zira hem yasaların varlığı ve düzenli oluşumlar, hem de insan zihninin özellikleri bu uyumun unsurları olarak dikkat çekmektedir. Zaten evrende yasaların -işlediği şekliyle- varlığı, zihnin evreni anlayabilmesi için şarttır, öyle ki yasaların dolayısıyla da düzenin olmadığı bir evrende zihnin evreni anlayabilmesi mümkün değildir. Albert Einstein bu konuya ilişkin, “Evrende en anlaşılma- şey, onun anlaşılabilir olmasıdır.” diyerek evrendeki muhteşem denge ve düzene, zihin-evren uyumundaki mükemmelliğe dikkat çekmiştir.

Zihin-Evren uyumunun gerçekleşebilmesi için sadece evrenin *nedensellik* kanunları çerçevesinde işlemesi, evrene hâkim olan *ölçü, düzen ve denge* yeterli olmamaktadır; evrendeki işleyişi anlayabilmesi için “insan zihninde” *doğuştan zaman ve mekân sezgisi, matematiksel düşünme yeteneği, gelişmiş dil kullanma yeteneği, hafıza ve duyu algılarını değerlendirme özelliği, bilinç özelliği* gibi unsurların da bulunması gerekmektedir. Öyle anlaşıyor ki, evrenin rasyonel anlaşılabilirliği gerçeği, hem insandaki anlamayı, keşfedebilmeyi mümkün kılan *yetilere*, hem de *doğadaki yasalara ve düzene* dayanmaktadır. Evrenin anlaşılabilirliği ve izah edilebilirliği için gerekli olan tüm unsurların uyumu ise *evren ve insan zihninin* birbirine göre ayarlanmışlığını⁷⁴⁵ göstermekte; tüm evreni yaratan üstün bir güce işaret etmektedir.

Eğer bizim zihnimiz evrendeki yasaları keşfedebilecek donanımlara sahip olmasaydı evren ne kadar sistemli bir işleyişe sahip olursa olsun onu anlamamız mümkün olmazdı; ya da eğer bizim zihnimizde kodlanmış bir donanım olsa bile evren bu donanıma uygunluk göstermeseydi yani karmaşık veya farklı olsaydı, zihnimizdeki sahip olduğumuz yeteneklere/donanıma rağmen düzeni/yasaları fark edemezdik. O halde zihin-evren arasındaki uyum inkâr edilemez bir gerçekliktir. Böylece anlaşıyor ki eğer evrende düzensiz, kaotik bir yapı hâkim olsaydı ya da evrendeki işleyiş insan zihninin sınırlarını aşacak kadar karmaşık olsaydı (yani evrendeki işleyiş bizim anlayış kapasitemizi aşsaydı) bilimsel faaliyetler mümkün olmazdı.⁷⁴⁶

⁷⁴⁵Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 490-498.

⁷⁴⁶Caner Taslaman - Enis Doko, *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası*, 13. Baskı (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017), 25.

Bilimin temelinde yatan şey evrenin, en azından bir kısmının *keşfedilebilir, anlaşılabilir olacağı* inancıdır. Hâlbuki Dawkins gibi ateistler bilimin inançtan yoksun denemelere bağlı olduğunu, inancın sadece dine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak evrenin keşfedilebilmesi ve geleceğe dair öngörülerde bulunabilmesi için hem *insanın taşıdığı inanç* ve *zihinsel imkânlar* hem de *evrende var olan bir düzen/kozmos egemenliği* gereklidir. İşte bu minvalde *Einstein* evrenin matematiksel anlaşılabilirliğine, nobel ödüllü ünlü matematikçi ve fizikçi *Eugene Wigner* ise matematiğin doğa bilimlerindeki müthiş kullanımına vurgu yapmıştır.⁷⁴⁷ Wigner, “mucizevî bir şekilde *matematiğin dilinin* fizik yasalarını formüle etmeye uygun olmasını, bizim anlayamadığımız ve hak edecek bir şey yapmadığımız mükemmel bir hediye” olarak değerlendirmiş ve bu olgu karşısındaki şaşkınlığını da belirtmiştir.⁷⁴⁸

İnsanın zihnindeki matematiksel bir teorinin yine aynı teorinin uygulama alanı bulduğu evren içinde karşılık bulması hem *zihin-evren uyumunu*⁷⁴⁹ göstermesi hem de bu uyumun işaret ettiği *düzeni* hatırlatması açısından önemlidir. 20. yüzyılın en ünlü ateisti olarak bilinen Antony Flew, ateizmi terk edip Allah’ın varlığına inanmaya başlamasının sebeplerinden bahsederken “doğanın matematiğe uygun yapıda olmasının” etkileyciliğinden söz etmiştir.⁷⁵⁰ Kuantum kuramı formülleri üzerinde çalışan Paul A. M. Dirac ise “Tanrı üst düzey bir matematikçidir ve evreni yaratırken ileri düzeyde matematik kullanmıştır.”⁷⁵¹ şeklindeki ifadeleriyle evrendeki muhteşem düzene/ölçüye dikkat çekmiştir.

Bilimsel faaliyetlerin, *evrenin her safhasının bütünüyle akla ve mantığa uygun olduğu* varsayımına dayanılarak yapıldığını ifade eden Paul Davies ise şöyle söylemiştir:

“Ateistler, doğa kanunlarının herhangi bir gerekçesinin olmadığını, evrenin tamamen anlamsız olduğunu iddia etmektedirler. Bu düşüncüyü bir bilim adamı olarak kabul etmem mümkün değildir. Evrenin mâkûl ve düzenli yapısının köklerinin dayandığı sağlam ve mantıklı bir temeli olmalıdır.”⁷⁵²

⁷⁴⁷ https://www.youtube.com/watch?v=H_yakf7blbY

⁷⁴⁸ Eugene Wigner, “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”, *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol: 13, no: 1, Şubat 1960; http://www.evrin.gen.tr/allahin-varligi-hakkindaki-deliller/evrenin-kesfedilebilirligi-delili/#_fin1; bk. Caner Taslaman, “Tanrı Parçacığı: Felsefî Bir Değerlendirme”, *Felsefe Dünyası* 56 (2012/2): 78-93.

⁷⁴⁹ Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 490-494; Taslaman- Doko, *Kur’an ve Bilimsel Zihnin İnşası*, 25-50.

⁷⁵⁰ Antony Flew, *There Is A God: How The World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*, (New York:Harper Collins, 2007), 96-112.

⁷⁵¹ Paul A. M. Dirac, “The Evolution of the Physicist’s Picture of Nature”, *Scientific American* 208, sayı 5, Mayıs 1963, 53; bk. Dorman, *Modern Bilim: Tanrı Var*, 96.

⁷⁵² Paul Davies, “What Happened Before the Big Bang?”, *God fort the 21st Century*, ed. Russell Stannard, (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000), 12.

Öyle anlaşıyor ki; evrende *kaos egemenliği* mümkün olsaydı *anlaşılabilirlikten* ve *izah edilebilirlikten* söz edilemezdi. Bilim insanları, doğa olaylarını ancak bir sisteme/düzene göre izah edebildiklerine göre, evrenin *anlaşılabilirliği* ve *izah edilebilirliği* özelliğini devre dışı bıraktığımızda bilim diye bir şey kalmayacaktır. O halde “Bilimi mümkün, evreni ise keşfedilebilir/anlaşılabilir kılan *zihin-evren uyumu* nasıl oluşmaktadır?”

İşte evrenin rasyonel anlaşılabilirliğine, izah edilebilirliğine yönelik mâkul bir gerekçe aradığımızda bu yöndeki bir açıklamanın evrenin kendisinden gelmesinin mümkün olmadığı anlaşılabilir. Zihin-evren uyumu dâhil tüm olayları *tesadüflerle/rastlantıyla* açıklamaya çalışan ve fizik ötesine ilişkin tüm aklı çıkarımları reddeden *materyalist-ateist yaklaşımın* ise -özellikle insan zihninin ve evrenin gösterdiği muhteşem uyum, çok düşük olasılıkların gerçekleşebilmesine yönelik bilimsel bulgular, kritik ince/hassas ayarların ve düzenin varlığı vs. gibi daha birçok olguyu dikkate aldığımızda- evrendeki verileri/işaretleri anlamlandıramayan ve aklı tatmin edemeyen bir profil çizdiği görülebilir. İşte *evrendeki düzenin/kozmosun egemenliğini, zihin-evren uyumunu ve sağlam bilimsel göstergeleri* göz önünde bulundurduğumuzda “niçin böyle oluyor?” sorusunun cevabı için evrenin ötesinde bir açıklamaya ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkar. O halde hem *insan zihninin* ve *evrenin birbirine uyumunu*, hem de *evrendeki düzenin/kozmosun egemenliğini* izah eden en iyi açıklamanın, maddî olmayan üstün bir akla, üstün bir güce işaret eden teistik açıklamadan geldiği söylenebilir. Evrendeki yasaların varlığı, dikkat çekici düzenli yapı, zihin-evren uyumu, çok kritik hassas ayarlar, çok düşük olasılıkların gerçekleşmesi vs. gibi daha birçok olgunun ve bilimin ortaya koyduğu verilerin; dinin/İslam’ın -evreni yaratan, yöneten, üstün ilim, irâde ve kudret sahibi Yüce Varlık’a atıfta bulunarak getirdiği- açıklamalarıyla çelişmediği, dahası evrendeki işleyişe yönelik bilimsel keşiflerin din tarafından onaylanarak anlamlandırılabilirdiği fark edilebilmektedir..

Öyle anlaşıyor ki, bilim yapabilmeyi sağlayan evrenin nedensellik kanunları çerçevesinde işlemlerini, insan zihninin bu nedenselliği anlayabilmesini -yani evrenin bu anlaşılabilirlik ve izah edilebilirlik özelliğini-, evrendeki düzenli yapıyı onaylayan *din*; bilim ile uyum göstermenin yanı sıra anlaşılabilir ve izah edilebilir dış dünyanın varlığından hareketle Allah’ın varlığını, birliğini, sıfatlarını bilmeye ilişkin akıl yürütmeler yapılabileceğini telkin etmekte ve buradan hareketle evrenin işaret ettiği metafiziksel çıkarımlara, derin anlamlara dikkat çekmektedir.

3) Evrendeki Hassas Ayarların Varlığı Evrende Kozmosun Egemen Olduğu İddiasını Destekler mi?

Tasarım, insancı ilke gibi başlıklar altında da incelenen *hassas/ince ayarların varlığı* evrenin, evrendeki yasaların kritik ve mükemmel değerler ile var olmasını ifade etmektedir. Öyle ki eğer fizik yasalarında ya da evrenin başlangıç koşullarında

en ufak bir değişiklik yapılacak olsa evrenin ve yaşamın imkânsız olacağı bilinmektedir.⁷⁵³

Modern bilimin ortaya koyduğu veriler bizlere fizik, kimya, biyoloji, astronomi, kozmoloji gibi daha birçok alanda *evrenin bir plân ve tasarım üzere işlediğini* göstermektedir. Büyük Patlama sonrasında ortaya çıkan evrenin şaşırtıcı düzenliliği, evrende gözlemlenebilen hassas ayarlar, dünyanın yaşam için uygun olması, DNA daki muhteşem komplekslik ve bilgi deposu olma özelliği gibi birçok olgu, kısacası bilimin keşfettiği muhteşem tablo “evrenin neden/niçin bu şekilde olduğu?” şeklindeki bir soruyu gündeme getirmektedir. Evrenin ve yaşamın tesadüflere yer bırakmayacak hassasiyetlerle ortaya çıkması, evrenin muhteşem ayarlarla düzenlenmiş ve fazlasıyla iyi tasarlanmış (Antropic Principle) görünümü, canlılığın olanaklı kılınması ve yaşamın sürdürülebilirliğinin kritik değerleri gibi daha birçok olgu evrendeki *kozmos egemenliğini* yani *hikmetli bir düzenlenişi* onaylamaktadır.

İnsan Genomu Projesi’ni yürüten ABD Ulusal İnsan Genomu Enstitüsü başkanı Francis Collins, canlı hücrenin detaylarının araştırıldığı çalışmadan elde edilen sonuçları açıklarken *DNA’nın üst düzey bir bilgi bankası olduğundan söz ederek kompleks sistemlerin özelliklerinden hayranlıkla bahsetmiş ve bu realiteden yola çıkarak da DNA’daki muazzam yapının bilinçli olarak tasarlanmış bir karakter taşıdığını ifade etmiştir*. 27 yaşına dek ateizmin etkisinde olan Francis Collins, DNA araştırmalarını kapsayan bu proje sonrasında Tanrı’nın varlığına inandığını beyan etmiş ve projeye ilişkin *The Language of God (Tanrı’nın Dili)* ismini taşıyan bir de kitap yazmıştır.⁷⁵⁴

Paul Davies ise fizikî evrenin hayat ve bilincin gelişmesi için hayranlık uyandıracak şekilde zekice tasarlanmış olduğundan⁷⁵⁵ bahsederek tabiattaki zarafet ve inceliğin akıllı bir tasarımın varlığı için iknâ edici oluşundan⁷⁵⁶ söz etmiştir, dahası evren hakkında ileri sürülen tesadüfî bir görüntüye inanmanın da imkânsız olduğunu belirtmiştir. Davies, büyük patlama ile ortaya çıkan uzaydan ve zamandan bahsederek bu olayı yaratılmışlığa işaret saymıştır, doğru olduğuna varsayılsa bile şişme teorisi ve çoklu evrenler fikrinin bile *yaratıcı ve düzenleyici olan Tanrı’nın varlığına* ihtiyacı gerektirdiğini⁷⁵⁷ savunmuştur.

İşte *hem* evrenin başlangıcında ve daha sonraki tüm süreçlerde çok hassas ölçülerle ayarlanmış fizik kanunlarının varlığı, *hem* en basit bir canlının/hücrenin bile oldukça kusursuz ve kompleks organizasyonlara sahip oluşu, *hem de* canlılığın detaylarındaki yani DNA ve protein moleküllerindeki yüksek düzeyde depolanmış

⁷⁵³Dorman, *Modern Bilim: TanrıVar*, 20-21, 185-202, 221-226.

⁷⁵⁴Bk. Francis Collins, *The Language of God*, (New York: Free Press, 2006).

⁷⁵⁵Paul Davies, *The Mind of God*, (New York: Touchstone, 1992), 16, 213, 232.

⁷⁵⁶Paul Davies, *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature*, (New York: Simon and Schuster, 1984), 235-236, 243.

⁷⁵⁷Paul Davies, *God and the New Physics*, (Middlesex: Penguin Books, 1986), 8, 40-43.

olan bilginin keşfi gibi *evrenin ve yaşamın kaynağına, düzenine, tasarımına* ilişkin daha birçok bilimsel veri, rastlantısal süreçlerle açıklanamamaktadır.⁷⁵⁸ O halde bilimsel verilerin ortaya koyduğu bu tablo için en mâkûl açıklamanın; “evrenin kendisinden bağımsız, etkin, üstün ilim, irâde ve kudret sahibi olan bir Yaratıcı’ya işaret ettiğini” belirten açıklama olduğu anlaşılabilmektedir. Öyle anlaşıyor ki evren ve canlılık hakkındaki bilgilerimiz arttıkça *bir yandan* evrendeki kozmosun/düzenli işleyişin egemenliğini daha çok fark edebilmekteyiz, *diğer yandan* ise bir keşif alanı olarak önümüzde duran *evrenin* Allah’ın varlığına, birliğine, sıfatlarına, eşsiz sanatına, yaratma ve yönetme faaliyetine ilişkin *şahitliğini* daha iyi anlayabilmekteyiz.

Sonuç

Herhangi bir düzenden/kozmostan bahsedebilmemiz için kurallar/kanunlar olmalıdır; aynı şekilde evrende de genel kurallar ve parçaların özel kuralları olmalıdır. Bilimsel faaliyetler ancak *evrendeki parçaların genel-geçer kuralları olduğu ön kabulüyle* yapılabilmektedir. Yani defalarca yapılan gözlemler sonucu parçacıkların aynı yasalarla hareket ediyor olması bilime *genellemeler yapma* imkânı sunmaktadır, hatta üzerinde deney yapılamayan (mesela yıldızlar gibi) alanlarda bile *yasalardan hareketle* bilimsel keşifler yapılabilmektedir. İşte bilim yapabilmeyi ve bilimsel keşifleri gerçekleştirebilmeyi sağlayan aynı yasaların, evrenin birçok yerinde aynı şekilde işlediğini bilime ve bize kabul ettiren şey *evrendeki düzendir/kozmostur*. Zira birbirinden ayrı trilyonlarca parçanın aynı yasayla hareket etmesi ve aynı kurallara uyması sayesinde *evrendeki düzen* oluşmaktadır, evrendeki kurallar, düzenlilikler sayesinde ise bilim yapılabilmektedir.

Bir tarafta bilim ve din evrendeki *kozmos* egemenliğinden, düzenli işleyişten bahsederken, diğer tarafta ise dinî düşüncenin karşısında yer alan, maddenin ezeli olduğunu ileri sürerek hayatı ve evrendeki olayları rastlantıyla açıklayan, bilimsel bulguları kendi dünya görüşü çerçevesinde yorumlayarak evrende işleyen bir düzenin olmadığını, yani evrende *kaosun* egemen olduğunu iddia eden felsefi iddialar yer almaktadır. Ayrıca aynı kulvarda ve aynı araştırmalar içinde yer alan bazı bilim adamlarının -hazırladığımız videoda da görüldüğü üzere- evrende *kaos* veya *kozmos* egemenliği yönündeki farklı tutumları da dikkat çekmektedir. Ancak şu da bir gerçektir ki, eğer evrende *düzen* yani *kozmos* değil de *kaos* egemenliği olsaydı, evrendeki parçalar rastgele/rastlantısal olarak hareket etseydi, hem evrenin varlığı, hem de evrendeki canlılık imkânsız olurdu; tek bir formülü bile bulabilmek, olayları formüle edebilmek mümkün olmazdı. Zaten eğer evrende *kaos* egemen olsaydı tek bir bilim dalı oluşamazdı, teknoloji üretmek de imkânsız olurdu.

⁷⁵⁸John Lennox, *Aramızda Kalsın: Tanrı Var*, trc. Reşit Şahin, Sare Levin Atalay, (Ufuk Yayınları, 2012), 85-99.

İlâhî vahiy/Din, Allah'ın irâdesini düzenden yana kullandığını, *evrendeki düzenin* ise bir *hikmete* işaret ettiğini, *Allah'ın hikmetsiz bir iş yapmadığını* telkin ederken özellikle son bilimsel gelişmeler ve yapılan detaylı araştırmalar *canlılardaki ve tüm evrendeki ince/hassas ayarları, evrene egemen olan düzen ve kanun olgusunu* gözler önüne sermiştir. Bu durum ise din ile bilim arasındaki ortak/paralel bir düzleme gösterge sayılabilmekte, buradan hareketle de din-bilim arasındaki uyumdan, ortak bir söylemden söz edilebilmektedir. Bu minvalde ben, evrendeki *kaosun* ya da *kozmosun egemenliği* yönündeki temel iddiaları incelediğim bu çalışmamda; bilimdeki “sebeplilik” ile dindeki “nizâm/âdet” telâkkisi üzerinden yani “evrendeki düzen” fikrinden hareketle din-bilim ilişkisinin imkânını, uyumunu ve destekleyici işlevini savunmaktayım. Öyle ki bilimsel yasalarla, keşfedilen bulgularla direkt Tanrı'nın varlığı ya da sıfatları kanıtlanamasa da, evrendeki kozmos egemenliği, bilimsel yasalar ve bulgular üzerinden Tanrı'nın varlığına, sıfatlarına ilişkin işaretler fark edilebilir ve bir takım akıl yürütmeler sayesinde de dinî argümanlara destek sağlanabilir, din-bilim arasındaki uyumdan söz edilebilir.

İslam Bilim Tarihinin öncü sîmâlarından biri olan *İbn Heysem* (ö. 432/1041), kâinattaki muhteşem koroya, gözlemlenebilen bu düzenin tesadüf eseri olamayacağına, evrenin Bir Yaratıcısı olduğuna dikkat çekmiş ve konumuzu özetler nitelikteki şöyle söylemiştir. İbn Heysem demiştir ki;

“Evren, değişimlere rağmen *bir düzen*; ayrıntılara rağmen *bir âhenk* içindedir.”⁷⁵⁹

Kaynakça

Aygün, Fatma. *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitâbiyat, 2001.

Behe, Michael J. - Dembski, William A. - Meyer, Stephen C.. *Science and Evidence for Design in the Universe*. 2. Baskı, San Francisco: Ignatius Press, 2002.

Behe, Michael J. - Dembski, William A. - Meyer, Stephen C.. *Evrenin Bilinmeyen Tarihi: Tasarım*. Trc. Orhan Düz, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Collins, Francis. *The Language of God*. New York: Free Press, 2006.

Davies, Paul. “What Happened Before the Big Bang?”, *God for the 21st Century*, Ed. Russell Stannard, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2000.

Davies, Paul. *The Mind of God*. New York: Touchstone, 1992.

⁷⁵⁹Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 12. Baskı (Timaş Yayınları, 2017), 165.

Davies, Paul. *Superforce: The Search for a Grand Unifed Theory of Nature*. New York: Simon and Schuster, 1984.

Davies, Paul. *God and the New Physics*. Middlesex: Penguin Books, 1986.

Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker*. NewYork: W. W. Norton&Company, 1996.

Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*. Trc. Feryal Halatçı, Ankara: TÜBİTAK, 2002.

Dawkins, Richard. *Riserout of Eden*. New York: Basic Books, 1995.

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Dirac, Paul A. M.. “The Evolution of the Physicist’s Picture of Nature”, *Scientific American* 208, sayı 5, Mayıs 1963.

Doko Enis. *Dâhi ve Dindar: İsaac Newton: Din ve Bilim İlişkisinde Konuşma Sırası Newton’da*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Dorman, Emre. *Modern Bilim: Tanrı Var*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011.

Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Flew, Antony. *There Is A God: How The World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*. Harper Collins, New York, 2007.

Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. Trc. Hasan Kaya - Zeynep Ertan, 6. Baskı, İstanbul: Profil, 2012.

Gleick, James. *Kaos*. Trc. Fikret Üçcan, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2003.

Hume, David. *Din Üstüne*. Trc. Mete Tuncay, Ankara: İmge Yayınları, 1995.

Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları. 2010.

Küng, Hans. *On Being a Chiristian*. Trc. E. Quinn, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976.

Lennox, John. *Aramızda Kalsın: Tanrı Var*. Trc. Reşit Şahin, Sare Levin Atalay, Ufuk Yayınları, 2012.

Margenau, Henry - Varghese, Roy Abraham. *Kosmos, Bios, Teos*. Trc. Ahmet Ergenç, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*. İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010.

McCloskey, H. J.. *God and Evil*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Okumuş, Ejder. “Tabii Afetler, Din ve Toplum -Marmara Depremi Örneği-”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2002, 15/3.

Peterson, Michael - Hasker, William – Reichenbach - Bruce, Basinger, David. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Trc. Rahim Acar, 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Sagan, Carl. *Kozmos: Evrenin ve Yaşamın Sırları*. Trc. Reşit Aşçıoğlu, Altın Kitap, 2007.

Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. 12. Baskı, Timaş Yayınları, 2017.

Şaşa, Mehmet. “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 8/1 (Haziran 2018): 57-90.

Taslaman, Caner. *Allah'ın Varlığının 12 Delili*. 13. Baskı, İstanbul: Destek Yayınları, 2016.

Taslaman, Caner. “Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006/1): 99, 104-108.

Taslaman, Caner. *Evrenden Allah'a*. 7. Baskı, İstanbul: Etkileşim Yayınevi 2014.

Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016.

Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2008.

Taslaman, Caner. *Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı*. 10. Baskı, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.

Taslaman, Caner. “Tanrı Parçacığı: Felsefi Bir Değerlendirme”. *Felsefe Dünyası* 56 (2012/2): 78-93.

Taslaman, Caner - Doko, Enis. *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası*. 13. Baskı, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.

Wigner, Eugene. “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences”. *Communications in Pure and Applied Mathematics*. Vol: 13, No: 1, Şubat 1960.

Voltaire. “Lizbon Felâketi Üzerine Şiir”. Trc. Metin Topuz - Ahmet Selim Tümkaya. *Beytulhikme* 9/1 (2019): 279-291.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Konya: Vadi Yayınları, 1997.

“Evrende Egemen Olan Kaos Mu, Yoksa Kozmos Mudur?”

Başlıklı Tebliğin Müzakeresi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA*

İlk olarak klasik kaynaklarda ele alınan ve halen güncelliğini koruyan bir konuyu, iyi örülmüş mantıksal kurgu ve güncel bilimsel deliller ışığında ortaya koyan Dr. Fatma Aygün’ü tebrik etmek isterim.

Mesele müzakere olunca klasik bazı kaynaklarda geçen ve ilmî müzakerenin maksadını vecîz bir şekilde ortaya koyan “إِنَّ الْقَصْدَ مِنَ الْمَذَاكِرَةِ مَعْرِفَةُ الْحُكْمِ لِلْجَمِيعِ” ifadesi akıllara gelmektedir. Dolayısıyla yapılacak bu müzakerede de olabildiğince bu maksadın gözetilmesine gayret edilmiştir. Bununla beraber “خَيْرُ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَ دَلَّ” ilkesince sözü, özlü ve maksadı ifade edecek bir şekilde beyan ederek, tebliğ metnine yönelik bir takım değerlendirmelerde bulunulmuştur. Değerlendirmeler terminolojik, metodolojik ve epistemolojik açıdan olmak üzere üç yönden yapılmıştır.

Terminolojik açıdan bakıldığında, tebliğde kelâmî terminoloji olmakla birlikte, felsefî terminolojinin hâkim olduğu müşahade edilmektedir. Dolayısıyla bu durum, tebliğin kelâmî değil de felsefî bir çalışma olarak algılanmasına sebep olabilir. Bu nedenle tebliğde ağırlıklı olarak kelim ıstılahlarına yer verilmiş olsaydı, akademik anlamda daha isabetli olabilirdi.

Metodolojik açıdan bakındığında ise Metodolojik açıdan bakıldığında ise çalışmada bilimsel kriterlerin gözetildiği, kendi içerisinde tutarlı bir yöntemin takip edildiği görülmektedir. Nitekim evrende kaosun olmadığı güncel bilimsel veriler ışığında nefyedildikten sonra, âlemde gaye ve düzenin olduğu yine aynı yöntemle ispat edilmiştir. Dolayısıyla tebliğde hem selbî hem de müspet bir üslup mukayeseli bir şekilde kullanılmıştır.

Tebliğ sahibinin, âlemdeki ince ayarı ispat ettikten sonra buradan hareketle Allah’ın varlığına varmış olması, *kıyâsu’l-ğâib ale’ş-şâhid* istidlal metodunu kullandığını göstermesi açısından önemlidir. Bu da şâhitten (duyularla algılanan) hareketle gâibi (duyularla hissedilemeyen) delillendirme yöntemidir.

Öte yandan tebliğ sahibinin kısmen de olsa *sebr ve taksîm*⁷⁶⁰ istidlal metodunu kullandığı da söylenebilir. Zira onun çıkarımlarına bakıldığında, âlemde ya kaos

* Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mehmet.sasa@kilis.edu.tr

⁷⁶⁰ Aklın, bir şeyi önce iki veya daha fazla kısma ayırması, sonra da onların her ikisinin veya hepsinin doğru veya yanlış olarak bir araya gelmesi müstahil olduğundan, delil ile iki kısımdan birini bâtil kılması ve bunun zıddının doğruluğuna hükmetmesidir. Geniş bilgi için

vardır ya da düzen vardır. Kaos olmadığı bilimsel veriler ışığında çürütüldüğünde, doğal olarak düzenin varlığı da ispat edilmiş olur.

Diğer taraftan tebliğ sahibinin bazı yerlerde *in'ikâsı edille* istidlal metodunu kullandığı da söylenebilir. Zira o, sosyolojik, fizyolojik ve psikolojik birtakım travmaların yaşanmasına sebep olabilen deprem gibi doğal âfetleri ileri sürerek, âlemde kötülüğün olduğunu, dolayısıyla Allah'ın olmadığını iddia eden ateistlere karşı, sahanın uzmanı olan jeofizik ve jeoloji mühendislerinin tespitlerini getirerek bu iddianın gerçeği yansıtmadığını ifade etmiştir. Böylece onların iddialarını bina ettikleri delili çürütmek suretiyle medlûllerinin yani Allah'ın olmadığı iddiasının da batıl olduğu sonucuna varmıştır.

Metodolojik açıdan son olarak şunu belirtmek isteriz ki normal şartlarda bilimsel araştırmalarda takip edilen ve istenilen hususlardan biri, ispat veya nefyedilecek bir teori veya doktrin hakkındaki bilgilerin bizzat onun teorisyenlerinden ve onların eserlerinden alınması, söz konusu bilgiye teorisyenlerin eserlerinde ulaşamaması durumunda ise tâli referansların kullanılmasıdır. Tebliğ sahibinin, mümkün merteye bu ilkeyi gözetmeye gayret ettiği söylenebilir. Nitekim Darwinist felsefenin düşünceleri için bizzat bu teoriyi şiddetle savunan Richard Dawkins'in eserlerine atıfta bulunulmuştur. Ancak Darwinist evrim teorisi gibi bilimsel olduğu iddia edilen bir düşüncenin mahiyeti hakkında verilen bilgilerin bir kısmının, bizzat teorisyenleri ve savunucularının kaynaklarından değil de günümüz Müslüman akademisyenler ve düşünürlerin⁷⁶¹ eserlerinden verildiği görülmektedir. Böyle olmakla beraber hem ispat hem de nefyedilen iddialar, olabildiğince bilimsel kaynaklardan refere edilerek desteklenmeye çalışılmıştır. Ayrıca akademik bir üslubun ve güncel araştırma tekniklerin kullanıldığı, internetin konuyla ilgili yazılı ve görsel verilerine başvurulduğu görülmektedir. Bu yönüyle ilmî kriterlere uygun bir tebliğ metninin hazırlanması için gayret sarf edildiği görülmektedir.

Epistemolojik yönden bakıldığında ise şunlar söylenebilir: İlk olarak tebliğin başlığı ve içeriği göz önünde bulundurulduğunda, başlığın tebliğ içeriğini büyük oranda karşıladığı söylenebilir. Bununla birlikte başlığın mutlak bırakıldığı, içeriğinin ise sadece çağdaş araştırmalar, bilimsel çalışmalar ve verilerle sınırlı tutulduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle başlık mutlak bırakıldığı halde tebliğin içeriği, klasik dönem kelimelerin ilminin verilerinden tamamen uzak olup, sadece güncel bilimsel veriler ve fikirler ile sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla muhatap kitlenin konuyu tasavvurunu kolaylaştırmak için başlığın revize edilmesi isabetli olacaktır.

Tebliğ sahibi, tespit ettiği bilimsel veriler ışığında âlemde kaosu değil düzenin varlığını ortaya koymadan önce âlemin bir başlangıcının olduğunu, ezeli olmadığını ifade etmiştir. Bu da konuyla ilgili hareket noktasının bildirilmesi açısından önem

bk. Bakillânî, el-Kadı Ebu Bekir Muhammed, *Kitâbu't-temhid*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 11, 12.

⁷⁶¹ Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (Ankara: Kitabiyat, 2001).

arz etmektedir. Zira din ile bilimin çatıştığını mümkün görenler, dinin haber verdiği verileri hesaba katmaksızın âlemin yaratılışı ve başlangıcına dair bir takım söylemler geliştirmişlerdir. Bu söylemlere göre âlem ezeli olmakla birlikte kendi başına var olmuştur. Dolayısıyla ilk olarak âlemin bir yaratıcı tarafından yaratıldığını gösteren bilimsel verilerin ortaya konulması gerekir. Aksi halde dinin ve doğa yasalarının aynı zat tarafından konulduğunu muhataplara anlatabilmek zor görünmektedir. Bu durumda ateistlerin de kabul ettikleri bilimin somut verileri üzerinden hareket etme yöntemini uygulama adeta kaçınılmaz olmaktadır. İşte müzakeresi yapılan bu çalışmada da asıl can alıcı yön budur. Bu tebliğ metninde âlemde tesadüfe yer olmadığı, aksine her yerde ve her şeyde intizam olduğu bilimsel veriler ışığında ortaya konulmuştur.

Tebliğ sahibi, konuyu biri nefiy, diğeri ispat olmak üzere iki ana tartışma üzerinden götürmüştür. Meselenin bu şekilde ele alması, “Evrende kaos mu, yoksa kozmos mu var?” şeklinde tercih edilen ana başlığa mutabık düşmüştür. Nefiy kısmında birtakım bilimsel argümanlar ışığında evrende herhangi bir kaosu olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. İspat bölümünde ise aynı şekilde bilimsel deliller getirmek suretiyle âlemde bir düzenin, gayenin ve ince ayarın bulunduğunu gözler önüne sermeye çalışmıştır. Meselenin her iki yönünde naklî delillerin yerine aklî deliller kullanılmıştır. Bu da tebliğ metninde inanmayanlar ve ateistleri asıl muhatap kitle olarak kabul ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Aslında bu açıdan mantıksal tutarlılığın bulunduğu söylenebilir. Zira dine ve vahye inanmayan birisine naklî delil getirerek görüş beyan etmek herhangi bir çözüm üretmeyecektir.

Evrende kaosu olmadığını nefyedilirken, ateistlerin her daim sarıldıkları kötülük problemini işlemesi isabetli görülmektedir. Ancak burada kötülüğün kavramsal çerçevesi ve anlam yelpazesinin, dilbilimsel açıdan efradını cami, ağyarını mani bir şekilde ortaya konulmadığı müşahade edilmektedir. Kanaatimizce bu şekilde bir tarifi yapılmış olması, ateistlerin kötülük olarak gördükleri birçok hususun realitede kötülük olup olmadığını daha rahat bir şekilde gözler önüne sermesi açısından isabetli görülmektedir. Aslında tebliğ sahibi “âlemde ateistlerin iddia ettiği gibi mutlak kötülüğün varlığından bahsedilebilir mi?” sorusuna bilimsel verilerle cevaplar aramıştır. Neticede ateistlerin kötülük olarak kabul ettikleri deprem gibi birçok doğa olayının mutlak kötülük olmadığını, jeoloji ve jeofizik mühendislerinin bilimsel tespitleri ve verileri ışığında ortaya koymaya çalışmıştır. Kısaca tebliğ sahibi, fiziksel, psikolojik ve sosyal travmaların yaşanmasına sebep olan deprem gibi birtakım doğal olayların aslında mutlak kötülük olarak addedilemeyeceğini, sahanın uzmanlarının araştırmaları neticesinde ulaştıkları verilerle desteklemiştir. Aslında tebliğ sahibinin, bu görüşünü daha da güçlendirmek adına klasik kalam kaynaklarından da refere etmesi mümkündür.⁷⁶²

⁷⁶² Söz gelimi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Luma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 52-53.

Öte yandan ateistlerin aklı öncüllerine karşı yine aklı delillerle birtakım tutarsızlıkların olduğu da eklenebilirdi. Mesela ateistlerin kötülük problemi bağlamında öne sürdükleri aklı öncüllere bakıldığında, aslında onların belli bir tanrı tasavvurunu ön kabul olarak esas aldıklarını göstermektedir. Nitekim ateistlerin kötülüğün varlığını iddia ederek öne sürdükleri aklı öncüllere bakıldığında, şarta bağlı da olsa kesin hükümlerin olduğu görülmektedir. Hâlbuki hüküm, daima tasavvurdan sonra gelir.⁷⁶³ Zira Usul'de “el-hukmu ale’ş-şey’i fer’un an tasavvurihi”⁷⁶⁴ şeklindeki kaide, bir şey hakkında hüküm koymanın, aslında o şeyi tasavvur etmekten sonra geldiğini göstermektedir. Bununla beraber onlar, ilahî vahiyde zikredilen vasıflara sahip bir Allah tasavvurundan ziyade, ilahî vahyin beşerî yorumlarıyla oluşturulan ilah tasavvurundan hesabına geleni seçerek, aklı öncüllerle reddiyede bulunmaya çalışmışlardır. Zira ateistlerin kötülük probleminde hareketle inkâr etmeye çalıştıkları tanrı tasavvuruna bakıldığında, sadece hayrı ve iyiliği yaratan, irade sahibi olan ve her şeye gücü yeten bir tanrı algısının olduğu görülmektedir. Hâlbuki sadece bu vasıflara sahip ilah tasavvurunun, İslâmî öğretilerdeki Allah tasavvuruna uymadığı görülmektedir.

Aslında ateistlerin böyle bir ilah tasavvurunu esas alıp inkâr politikası gütmelerinde klasik kaynaklarımızdaki Allah tasavvurunun az da olsa etkisinin olduğu söylenebilir. Zira Mu’tazile’nin Allah’ı sadece hayır ve iyiliği yaratan, şerri ve kötülüğü asla irade etmeyen ve yaratmayan Allah tasavvuru vardır. Dolayısıyla akıllara Mu’tazile’nin iddia ettiği gibi sadece hayır ve iyiliği yaratan bir Allah tasavvuru mu, yoksa Ehl-i Sünnet kelimcilerinin savunduğu gibi şerr ve kötülüğü de –kulun irade ve gücüne bağlı olarak- yaratan bir Allah tasavvuru mu?

Diğer taraftan tebliğ sahibi, kötülük problemini dünya imtihanıyla ilişkilendirerek, insanların şer olarak gördükleri bir takım olaylarla imtihan edilebileceklerini, bunun hayatın bir parçası olduğunu, kötülük gibi görülen hususların sadece dünyaya bakan yönünün olmadığını, aynı zamanda ahirete bakan cihetinin de olduğunu ifade ederek dikkatleri ahiret hayatının varlığına çekmiştir. Bu söyleminde de haklı olduğu söylenebilir.

Tebliğ sahibi, âlemden entropi yasasının varlığının kaosu varlığına değil de aslında yine belli bir düzene işaret ettiğini belirtmekle beraber, bu yasanın aynı zamanda bir yasa koyucunun varlığını gösterdiğini O’nun da ancak Allah olduğunu ifade ederek

⁷⁶³ Tasavvur, nefiy veya ispata dayalı herhangi bir hüküm olmaksızın bir şeyin mahiyetinin idrak edilmesidir. Tasdik ise bir şey hakkında nefiy veya ispata dayalı bir hükmün ortaya konulmasıdır. Geniş bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Meâlümü usûli’-d-dîn*, (Kuveyt: Dâru’-d-Diyâ, 1433/2012), 23.

⁷⁶⁴ “الحكم على الشيء فرع عن تصوره” kaidesi için bk. Zühaylî, Muhammed Mustafa, *el-Vecîz fi usûli’-l-fikhi’-l-İslâmiyye*, 2. Baskı, (Dımeşk: 1427/2006), 1: 468; Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, *Mevsûatu’l-fikhiyyeti’l-Kuveytiyye*, (Kuveyt: 1404), 1: 62; Merûzî, Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed, *Kavâidi’l-edilleti fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1999), 1: 127; Useymin, Muhammed b. Sâlih, *el-Usûl min ilmi’l-usûl*, (İskenderiyye: Dâru’l-İmân, 2001), 65.

önemli bir tespitte bulunduğu söylenebilir. Bu açıdan entropi yasasından hareketle âlemde kaosu olduğunu iddia edenlere de gayet makul bir mukabelede bulunduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber fizikteki kaos teorisinin âlemdeki kaos iddialarıyla herhangi bir ilgisinin olmadığını da ortaya koyduğu görülmektedir.

Tebliğ sahibinin Darwinist evrim teorisine yönelik reddiye niteliğinde birtakım makul eleştiriler serdettiği görülmektedir. Ancak günümüz şartlarındaki bilimsel veriler göz önünde bulundurulduğunda, bu eleştirilerin yeterli ve ikna edici olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla bu kısmın güncel veriler ışığında biraz daha beslenmesi, araştırmaya değer katma noktasında önem arz etmektedir. Bununla beraber Darwinizmin, ateizmin rasyonel bir zemine oturtulmasına katkı sunmak amacıyla sürekli gündeme getirildiği görülmektedir. Ancak bir şeyin rasyonel olmasının, onun her zaman doğru veya hakikat olduğu anlamına gelmediği de unutulmamalıdır.

Meselenin diğer yönünü teşkil eden ispat sahasında da tebliğ sahibi, bilimsel veriler ışığında bir düzenin, yasanın ve ince ayarın olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak bu kısımda konu, adeta klasik kelim kaynaklarında hiç işlenmemiş de sadece çağdaş dönemde gündeme taşınmış gibi bir izlenim vermiştir. Zira klasik kelim kaynaklarında özellikle ispat-ı vacib konusu ele alınırken akıl-duyu ilişkisinden hareket edildiği görülmektedir. Bunu daha ilk dönem eserlerinde görmek bile mümkündür. Mesela İmam A'zam Ebû Hanife, Allah'ın varlığını ispat için akıl-duyu ilişkisinden hareketle evrende bir düzenin olduğu, dolayısıyla bu nizamı koyan birisinin gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Hatta o, kendisine ilahî mesaj ulaşmayanların bile âlemde bulunan düzenden hareketle Allah'ı bulabilecek donanımına sahip olduklarını, dolayısıyla Allah'ın varlığına ulaşmayanların mazeretinin geçersiz olduğunu beyan etmiştir.⁷⁶⁵ Aynı şekilde Eş'arî, evrende var olan enfûsî ve afakî delillerden hareketle akıl yürütmek suretiyle Allah'ın varlığını ispat etmiştir.⁷⁶⁶ Mâtürîdî de akıl-duyu ilişkisinden hareketle evrende bulunan gaye ve nizamın Allah'ın varlığına ve birliğine delil olduğunu beyan etmiştir.⁷⁶⁷ Mu'tezilî düşüncüyü sistematize eden Kadı Abdulcebbar'ın da âlemde bulunan yasalar ve düzen üzerinde istidlal ve nazar ile Allah'ın varlığına rahatlıkla ulaşılacağını, hatta bunun aklen vacip olduğunu, akıl yürütmeyip Allah'ın varlığını keşf

⁷⁶⁵ Mehmet Şaşa, “İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'nin Marifetullah Nazariyesi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2017): 179-198.

⁷⁶⁶ Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, 15-17; Ebû Bekir İbn Fûrek, *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 257. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Şaşa, “İmam Eş'arî'nin “Kelâm”ında Marifetullah”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (Aralık 2017): 187-213.

⁷⁶⁷ Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: İsam Yay., 1423/2003), 16-17, 372. Bu konuda Geniş Bilgi İçin Bk. Resul Öztürk, “Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Arifetullah) Meselesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24 (Aralık 2005): 95-110.

etmeyenlerin ahirette sorumlu olduklarını ileri sürmüştür. Kısaca Allah'ı bilmeyi ister aklî bir sorumluluk ister şer'î bir yükümlülük olarak görsün bütün kelimacılar, akıl-duyu ilişkisinden hareketle evrende bulunan nizamı öne sürerek Allah'ın varlığına ulaşılabilceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.

Öte yandan tebliğ sahibi, klasik kelim kaynaklarından ziyade, son dönemde yetişmiş Max Plank, Werner Heisenberg, Erwin Schödinger, Paul Dirac ve Antony Flew gibi önemli düşünürlerin fikirlerinden hareketle âlemde düzeni gösteren hassas ayarların olduğunu, bu düzenin de bir yaratıcıyı gerektirdiğini belirtmiştir. Bununla beraber o, âlemdeki düzenin varlığı kadar bu düzenin insan zihni tarafından keşfedilebilir olmasının da önemli olduğunu ve evren-zihin uyumunun da bu uyumu inşa eden bir Tanrı'nın varlığını gösterdiğini bir mantık örgüsü içinde beyan etmiştir.

Nihai noktada tebliğ sahibi, din ile bilimin âlemde doğa yasalarının var olduğu ve bunların bir Tanrı tarafından konulduğu konusunda uzlaştığını ifade ederek, din ile bilimin uyumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla beraber o, İslâm dini ile bilimin birbirinin rakibi olmadığı, ancak birbirinin destekleyicisi ve tamamlayıcısı olduğunu ve aynı noktalara temas ettiğini ifade etmiştir. Ancak bu tebliğde sempozyumun ana teması olan “din-bilim ilişkisi”nin yeterince işlenmediği söylenebilir. Zira bu çalışmada âlemde var olan düzenden hareketle din-bilim ilişkisi hedeflenmiştir. Dolayısıyla sempozyumun ana temasına uygun kalmak şartıyla hem tebliğ metnine hem de sempozyuma katkı sunmak amacıyla birkaç hususu zikretmek isteriz.

İlk olarak din ve bilimin anlam yelpazesinin ortaya konulması ve anlam sınırlarının tayin edilmesi hususunda, hem dinin hem de bilimin aslında birer kanunlar kompleksi olduğu söylenebilir. Dinin, hem insanın kendisi üzerindeki hem de Allah'ın yaratmış olduğu diğer varlıklar üzerindeki tasarruf yetkisi, sınırı ve bunun keyfiyetini gösteren bir kullanım kılavuzu hükmünde olduğu söylenebilir. Bilim ise hem insan hem de Allah'ın yaratmış olduğu diğer varlıkların sahip olduğu mekanizmayı ve sistemi, kısacası beşerî ve kevnî (doğa) yasaları keşf eden ve insanlığın hizmetine sunan önemli bir vasıta olarak görülebilir.

Dinin dünyaya ve ahirete bakan iki yönünün olduğu görülmektedir. Buna karşın bilimin sadece dünyaya bakan cihetinin olduğu söylenebilir. Dinin dünyaya bakan boyutu aynı zamanda bilimin de konusu; ahirete bakan yönünün ise sadece dinin konusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla din-bilim ilişkisinin, ancak dünyaya bakan yönüyle ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda dinin bilgi kaynakları ile bilimin bilgi kaynaklarının aynı olmadığı görülmektedir. Nitekim din, akl-ı selim, selim duyular ve haber-i sâdıkı bilgi elde etme kaynağı olarak kabul ederken; bilim, sadece akıl ve duyuları bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Bu yönüyle dinin temel bilgi kaynağı olan vahyin, bilimin ispat edebileceği bir olgu olmadığı görülmektedir. Aynı şekilde ilahî vahyi getiren melek, meleğin Allah'tan o mesajı nasıl aldığı ve peygambere ne şekilde naklettiği hususların da bilimsel bilginin

ulaşılabileceği bilgiler olmadığı söylenebilir. Ayrıca vahyin haber verdiği ve kendisinde şüphenin olmadığı kıyamet, cennet ve cehennem de bilimsel bilginin elde edebileceği konular arasına girmedeği görülmektedir. O halde İslam dininin haber verdiği birçok husus, her ne kadar bilimsel bilgi ile kanıtlanamasa da bu konular Müslümanların kendisinde asla şüphe etmediği meselelerdir. Dolayısıyla bu yönüyle dinin haber verdiği sem'iyât diye nitelendirilen ahirete dair meselelerde sadece salt bilgi, iman için yeterli görülmemiştir. Bilgi olmakla beraber bilginin ötesi bir teslimiyetin olması gerekmektedir. Zira şeytan, Allah'ı biliyordu hatta Kur'an'da haber verildiği üzere Allah ile diyalog kurmuş hatta –sadece Allah'ın bu güçte olduğunu bildiği için- kıyamete kadar O'ndan mühlet istemiştir. Buna rağmen o, iman etmemiştir.

Öte yandan akıl-duyu ilişkisinden hareketle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinin keşf edilebilmesi mümkündür. Dolayısıyla bu hususlarda bilimin verilerinden son derece istifade edilebilir ve argüman olarak kullanılabilir. Ancak bilimin verilerinden hareketle tanrı, melek, vahiy ve ahiret tasavvurunun inşa edilmesi mümkün değildir. Bu tasavvurlar, ancak dinin verileriyle inşa edilebilir. O halde bilimin verileriyle inşa edilmeyen Allah'ın zatı, melek, vahiy ve ahiret tasavvurları, bilimin verileriyle inkâr da edilemez. Zira bilim, ancak akıl-duyu ilişkisinden hareketle test edilebilir hususlar hakkında hüküm koyabilir. Hâlbuki Allah'ın zatı, melek, vahiy ve ahiret, insanların akıl-duyu ilişkisiyle test edebilecekleri varlıklar değildir. Zira günümüzde ulaştığı seviyeyle beraber bilim, Allah'ın Cebrail'e vahy etmesini ve bunun keyfiyetini, Cebrail'in Hz. Peygamber'e vahyi iletmesini ve bunun keyfiyetini ispat edebilecek ve teste tâbi tutabilecek midir acaba? Aynı şekilde bilim, ahiret, hesap, cennet ve cehennem varlığını test edip de ispat edebilecek verilere ulaşabilecek seviyede midir? Hâlbuki bunlar, dinde kendisinde şüphe edilmeyen, iman edilmesi gerekli olan sabitelerdir. Şimdi bunlar, bilim ile ispat edilemiyor diye inkâr edilmesi mi gerekiyor? O halde imanın, bilimin ulaşamadığı gayb âleminin varlığında şüphe etmeksizin ve bunun için herhangi bir bilimsel delil istemeksizin gaybı tasdik etmek olduğu söylenebilir. Bu açıdan dinin sahasının, bilimin alanından daha geniş olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bilimin aciz kaldığı birçok konuda din konuşabilir. Bilimin yetersiz kaldığı ve sustuğu yerde din, vahiy ile Birçok hususta bilgi verebilir. Bununla beraber din, insanoğlunun bilim vasıtasıyla erişebileceği bilgilere sadece işaret etmekle yetinmiş, teferruata girmemiştir. Daha ziyade insanın bilim yoluyla erişemeyebileceği ve iman etmesi gerektiği birtakım -yukarıda zikredilen- gaybî konulara dikkatleri çeker. Dolayısıyla bilim ile dinin kapsam alanları birbirine karıştırılmaksızın değerlendirmelerin yapılması gerekir.

Diğer taraftan din, insanın ana rahmine düşmesinden başlayıp evrilme süreçlerini, gece ile gündüzü, güneş ve ayı, deveyi, hayvanları velhasıl duyu organlarıyla müşahade edilebilen birçok varlığı da insanların ibret almaları için zikreder. İşte bu saha, din ile bilimin ilgilendiği ortak alan olarak görülebilir. Bununla beraber din ile

bilimin ortak paydalarından birisinin de dil yani kavramlar olduğu söylenebilir. Zira din, beşerî düzlemde kullanılan kavramları kullanarak insanlığa hitap eder. Bilim de bu kavramların semantiği ve yapısı ve anlamını inceleme ve araştırmayı amaçlar. Bunların yanı sıra din de bilim de insanı konu edinir. Diğer bir ifadeyle her ikisinin de merkezinde insan vardır. İnsanın kendisiyle, diğer insanlarla ve âlemdeki varlıklarla olan ilişkisini ve onun âlemdeki misyonunu konu edinirler.

Din ve bilimin ortak ilgi alanı hakkında tebliğ sahibi, İslâm dininin haber verdiği üzere âlemde var olan düzeni, güncel bilimsel veriler ışığında da ortaya koyarak, din ile bilimin birbirinin rakibi veya alternetifi olmadığını, bilakis birbirinin tamamlayıcısı olabileceğini, ikisinin de kaynağının ilahî olduğunu, normal şartlarda aralarında herhangi bir çelişkinin ve çatışmanın söz konusu olmadığını ve olamayacağını belirterek uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir. Yapılan araştırmalar ve incelemeler neticesinde bakış açısının isabetli olduğu, din ile bilimin aynı kaynaktan yani bizzat Allah tarafından inşa edildiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber İslâm dininin öğretileriyle uyuşmayan, fakat ideolojik taassup ve birtakım kaygılardan dolayı bilim adına ortaya atılan birtakım verilerin, bazı iddiaları beslemek amacıyla ileri sürülmesinin de ihtimalden uzak olmadığı söylenebilir.

Son olarak şunu belirtelim ki tebliğ sahibi, dinin ilahî vahyin ürünü olduğunu; teolojilerin ise ilahî vahyin birer beşerî yorumundan ibaret olduğunu, dolayısıyla dinin, ilahî; teolojilerin ise beşerî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca vahyin ürünü olan İslam dininde herhangi bir hatanın olmadığını, ancak İslam'ın bilgi kaynaklarından biri olan Kur'an ve sahih hadislere yönelik beşerî yorumlardan müteşekkil teolojilerde hataların olabileceğini ifade ederek, önemli bir hususa dikkat çekmiştir. Teolojilerdeki hatalar tespit edilip öne sürülerek, İslâm dininin bilim ile çatıştığını söylemek bilimsel ahlak ve insaf ölçüleriyle ne derece bağdaşabilir. Hâlbuki âlemde düzenin ve yasaların varlığı konusunda Kur'anî düşünce yöntemi ile bilim metodunun kesiştiği görülmektedir. Dolayısıyla teolojilerdeki hatalar, İslâm dinine mal edilmemelidir.

Kaynakça

Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Bakıllânî, el-Kadı Ebu Bekir Muhammed. *Kitâbu't-temhîd*. Beyrut: el-Mektebetu's-Sarkıyye, 1957.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Luma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*. thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed. *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekirtopaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yay., 1423/2003.
- Merûzî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed. *Kavâidi'l-edilleti fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Öztürk, Resul, “Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Arifetullah) Meselesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (Aralık 2005), 95-110.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Meâlümü usûli'd-dîn*. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1433/2012.
- Şaşa, Mehmet, “İmam Eş'arî'nin “Kelâm”ında Marifetullah”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 187-213.
- Şaşa, Mehmet, “İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2017), 179-198.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *el-Usûl min ilmi'l-usûl*. İskenderiyye: Dâru'l-İmân, 2001.
- Vizaretu'l-Evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye. *Mevsuatu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*. Kuveyt: 1404.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmiyye*. 2. Baskı. Dimeşk: 1427/2006.

5. BÖLÜM
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
EĞİTİM-ÖĞRETİM
PROBLEMLERİ

İlahiyat Lisans Eğitiminde Kelam Dersleri

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK*

Muhterem Meslektaşlarım,

İlahiyat lisans eğitimi veren İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerimiz, ülkemizin ihtiyacı olan İmam-Hatip Liseleri Meslek Dersleri ve Din Kültürü Ahlâk Bilgisi öğretmenleri ile lisans düzeyinde eğitim almış bilgili ve kaliteli din görevlileri yetiştirmek görevini üstlenmiş müesseselerimizdir. Bu sebeple, lisans programlarında yer alan dersler ve bu derslerde verilen bilgiler önem arz etmektedir. Belli kredi saatlerine sığdırılmış derslerle alim yetiştirme iddiasında olunamayacağının bilincindeyiz. Bu husus, sadece bizim fakültelerimiz için değil, tüm fakülteler için böyledir. Ancak fakültelerimizle ilgili sürekli yeni program çalışmalarının yapıldığı da herkesin malumudur. Bu sebeple, eldeki imkanları en iyi şekilde değerlendirebilmek için neler yapabiliriz, onu konuşmak ve tartışmakta yarar vardır.

Fakültelerimizdeki eğitim öğretim kalitesini mükemmelleştirmeye yönelik çalışmaların sık sık yapıldığını hepiniz biliyorsunuz. Mesela ben, kırk yılı aşkın kelâm hocalığım esnasında neredeyse on kez ders dağılımı ile ilgili program değişikliği yaşadım. Bu programlarda bazen derslerimizin okutulacağı dönemler değiştirildi, zaman zaman da saatleri azaltılıp çoğaltıldı. Lisans düzeyinde toplam on iki saat zorunlu kelâm dersi okuttuğumuz da oldu, şimdiki gibi sekiz, dokuz ya da on saat okuttuğumuz da. Konya İlahiyat Fakültesi olarak şu an mevcut programımızdaki zorunlu ders saatlerimiz, I. yarıyıl da okutulan iki saatlik İslâm İnanç Esasları dersini de dahil ettiğimizde, toplam on iki saattir. Fakültemizdeki zorunlu kelam dersleri III. yarıyıl da iki saat Kelâm Tarihi, IV. Yarıyıl da dört saat Sisitematik Kelâm I ve V. yarıyıl da dört saat Sistematik Kelâm II şeklinde okutulmaktadır. Bunun yanında beş, altı ve yedinci yarıyıllarda Türk Kelâmcıları, Klasik Kelâm Metinleri ve Günümüz Kelâm Problemleri adlı ikişer saatlik üç tane de seçmeli kelâm dersimiz vardır.

Burada örnek olmak üzere zikrettiğim bu ders dağılımı ve saatleri tabii ki fakültelere göre farklılık arz etmektedir. Nitekim bizde de yakın geçmişte zaman zaman bazı değişiklikler yaşandı. YÖK tarafından belli kriterler çerçevesinde fakültelerimizde verilecek dersler ve öğrencilerin lisans eğitimi süresince alacağı toplam kredi saati belirlendikten sonra, bu ana ilkelere bağlı kalmak şartıyla ders dağılımında ve verilecek derslerin kredilerini belirlemede üniversite ve fakültelere de belli bir inisiyatif tanınmıştır. Seçmeli dersler ise fakültelerin ihtiyaç ve kapasitesine göre ihdas edilmek üzere fakültelere bırakılmıştır. Bu sebeple, fakültelerde lisans

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.

seviyesinde verilen kelimeler derslerinin dönemleri ve kredi saatlerinin birbirinden farklı olması doğaldır. Ancak diğer fakültelerdeki zorunlu kelimeler ders saatlerinin de bizdeki gibi fazla olması hepimizin arzusudur.

Ders saatleri ve bu derslerin isimlerinin ne olacağı ve yarıyıllara göre dağılımının nasıl olması gerektiği önemli olmakla beraber bence bundan daha önemli olan derslerin içeriğidir, yani derslerimizde hangi konuları okutacağımızdır. Eğer okutacağımız konuları belirleyip her halükârda işlemeye karar verir isek, zarf ne kadar küçülürse mazrufu da o nisbette küçülterek, ama eksiltmeyerek vermeye çalışırız.

Bu sebeple, derslerimizin adı ve ders saatlerimiz ne olursa olsun, önce kelâm ilminin tanımından başlamak üzere konusu, gayesi, önemi ve tarihçesi anlatılmalı, bu arada itikadî fırkalardan da kısaca bahsedilmelidir. Çünkü bazı fakültelerde mezhepler tarihi ile kelimeler birleştirilerek okutulduğu için ayrıca mezhepler tarihi dersi verilmemektedir. Mezhepler tarihi ayrı bir ders olarak okutulmakta olan fakültelerde ise itikadî fırkalardan bahsedilmeyebilir. Daha sonra iman konusundan başlamak üzere iman esaslarının hepsi ile ilgili öğrencilerimizin belli seviyede bilgilendirilmesi, yani kelâm konularının tamamının zorunlu lisans derslerinde işlenmesi gerektiği kanaatindeyim.

Zira öğrencilerimizin, yüksek puanlar alarak fakültelerimize gelmiş olan üstün zekalı ve kabiliyetli olanlar da dahil, hemen hemen tamamına yakınının derslerde verilen ve sınavlarda sorulan konuların dışında pek bir şey okumadıkları ve öğrencilik dönemlerinde araştırma yapmadıkları, kendilerini yetiştirmek için ayrıca gayret göstermedikleri bir realitedir. Özellikle Yüksek Lisans giriş sınavlarında bazen kelâmın en önemli konularından olan Allah'ın sıfatlarını dahi bilemeyen, hüsün ve kubhün adını bile telaffuz edemeyen İlahiyat fakültesi mezunları ile karşılaşmış olmamız bunun en açık kanıtıdır.

Belki bazı fakültelerimizde derse giren arkadaşlarımızın belli konuları daha önemli bulması, ya da ayrı dönemlerde farklı hocaların derslere girmesi ve aralarında yeterli diyalog ve işbirliğinin olmaması sebebiyle, bütün konular değil de, bazı konular okutulup diğer konular hakkında kaynak tavsiye edilerek araştırma yapmak ve bilgi edinmek öğrencilere bırakılmaktadır. Her ne kadar derste anlatılmayan konularla ilgili okumaları gereken eserler tavsiye edilmiş olsa da öğrencilerimizin kendi ihmalleri, sonuçta bilinmesi zorunlu olan basit konularda dahi kendilerini bilgisiz duruma düşürmektedir. Ancak sebep ne olursa olsun, biz onları yetiştirme görevini üstlenmiş hocaları olarak elimizden geleni yapmak ve kelâm konularını lisans derslerimizde en iyi şekilde öğretmek mecburiyetindeyiz diye düşünüyorum.

Çünkü inanç dinin temelidir. Bu yüzden dine yönelik saldırıların çoğu inanç esaslarını hedef almaktadır. Bilhassa öğrencilerimizin mezuniyet sonrasında hitap edeceği toplum her gün yeni yeni inanç problemleri ile karşı karşıyadır. Ortaokul ve lise çağındaki gençlerin problemlerini çözmek ve itikadi konularda yeterli seviyede

kendilerini bilgilendirebilmek için önce yeterli bilgi ve donanıma sahip olmak gerekir ki, kanaatimce bu bizim görevimizdir.

Bunu gerçekleştirebilmek için, bir kısmını daha önceki toplantılarda da teklif ettiğim, yapılması gereken bazı şeyleri, sizin de katılacağınızı umarak, yeniden hatırlatmak istiyorum:

1. Dersimizin adı ve toplam kredi saati ne olursa olsun, zorunlu ders saatlerinde öğrencilere kelâm ilminin tüm konuları okutulmalıdır. Mesela, Konya’da Prof. Dr. Şerafettin Gölcük hocamızla birlikte yazmış olduğumuz “Kelâm” kitabımızı, derse hangimiz girersek girelim, ana ders kitabı olarak baştan sona mutlaka bütün öğrencilere okutmaya çalışıyoruz. Bir zorunluluk olmadığı halde, sanıyorum diğer fakültelerdeki birçok arkadaşımız da kendi fakültelerinde bizim gibi yapıyor, “Kelâm Tarih Ekoller Problemler” adlı kitabımızı ana ders kitabı olarak öğrencilerine tavsiye ediyor ve okutuyorlar.
2. Belki derste takip ettiğimiz kitaplarda eksik kalan hususlar olabilir. Bu sebeple, konular işlenirken tarihi malumatın yanı sıra özellikle güncel meselelere hocalarımız tarafından temas edilmeli, hatta bu hususa daha fazla zaman ayrılmalıdır. Bu arada tarihte tartışılan bazı problemlerin günümüze yansıyan yönlerine de ayrıca dikkat çekilebilir.
3. Ayrıca öğrencilere, ileride karşılaştacakları sorular ve ihtiyaç duyacakları konularla ilgili müstakil eserler tavsiye edilmelidir. Hatta mutlaka okuyup o konularda bilgi sahibi olmalarını sağlamak için bu eserlerin bir kısmının muhtevasından öğrenciler sınavlarda sorumlu dahi tutulabilir.
4. Öğrencilerimize sadece kendi eserlerimizi okutmakla yetinmemeliyiz. Kelâm problemleri ile ilgili konular işlenirken, özellikle konuyla ilgili yapılmış akademik çalışmalar başta olmak üzere, bibliyografya verilmeli, ulaşabilecekleri güncel ilmi eserler tanıtılıp tavsiye edilmelidir. Bu arada tevazu göstereceğiz diye kendi eserlerimizin tanıtılması ve okutulmasını da ihmal etmemeliyiz.
5. Seçmeli derslere öğrencilerimizi teşvik ederek, işleyeceğimiz konularla ilgili öğrencilerin ve bizim önemli bulduğumuz eksik kalan hususları bu derslerde tamamlayabiliriz.
6. Burada dikkat çekmek istediğim hususlardan biri de kelâm konularını izah ederken, kelâmın pozitif ve felsefi bilimlerle ilgisi var, onlardan da istifade edelim diye fizik, kimya, astronomi ya da felsefi konulardaki teferruata aşırı dalıp da asıl konumuzdan uzaklaşmamaktır. Bu konularla ilgili ayrıntıyı, ilgilenenler için tavsiye edeceğimiz eserlere havale edebiliriz.

7. Her ne kadar bazı fakültelerimizde Arapça öğrenmek için yeniden hazırlık sınıfı ihdas edilmiş olsa da öğrencilerimizin çoğunda Arapça metin korkusunun olduğu bir realitedir. Bunu yenmek için onları basit akaid metinleri okumaya teşvik edebilir, hatta ders saatlerimiz içinde el-Fıkhu'l-Ekber, Nesefî Akaidi ve Tahâvî Akidesi gibi bazı basit akaid metinleri okutabiliriz. Zorunlu ders saatlerimiz yeterli olduğu için bu metinlerden bazılarını arkadaşlarımızla Konya'da derslerde okutuyoruz. Seçmeli Klasik Kelam Metinleri dersinde ise Arapça metinlere ilgi duyan ve bu dersi seçen öğrencilere daha fazla metin okutma imkanı bulabiliyoruz.
8. Lisans döneminde, özellikle ikili ilişkiler ve dersteki başarıları ile tanıma imkanı bulduğumuz başarılı öğrencilere lisansüstü çalışmayı, yüksek lisans ve doktora yapmayı, akademisyen olmayı tavsiye ve teşvik etmeliyiz. Böylece, ilmi anlamda neslimizin devamını da garanti altına almış oluruz. Çünkü biz anlatıp sevdirmeyiz ve teşvik etmeyiz isek onlar bilemez ve gelmezler.
9. Yeri gelmişken öğrencilerimizin sadece öğretimi ile değil, eğitimi ile de ilgilenmemiz gerektiğini hatırlatmak istiyorum. Çünkü hayata yansımayan bilginin kişiye pek yararı olmaz, sahibine yük olur. O sebeptendir ki eski ulema, alim ilmiyle amil olandır demişlerdir. Biz iman esaslarını öğretip kavratırken bir taraftan da bu bilgilerin amele dönüşmesini sağlamaya, öğrencilerimizi inandıkları gibi yaşamaya teşvik etmeliyiz. Zira inandığı gibi yaşamayanlar zamanla yaşadıkları gibi inanmaya başlarlar. O taktirde öğretim için gösterdiğimiz çaba ve gayretlerimiz de boşa gitmiş olur.

Son olarak, hazır fakültelerimizin sayısı ve öğrenci kontenjanlarımız, dolayısıyla öğrenci sayımız belli ölçüde artmış ve her geçen gün artmakta iken, verilecek iyi bir ilâhiyat lisans eğitiminin kelam hocaları olarak yüzümüzü güldüreceğini ve lisansüstü çalışmalarda da işimizi kolaylaştıracağını söyleyerek bitirmek istiyorum.

Beni dinleme lutfunda bulunduğunuz için hepinize teşekkür ediyor, saygılar sunuyorum.

Lisansüstü Derslerin Değerlendirilmesi

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ*

Bismillahirrahmanirrahim.

Ben lisansüstü ile ilgili konuşacağım ancak lisansüstünün kalitesi lisansa bağlıdır. Şu anda biz 4-5 yıldır bir herc u merc hali yaşadık İlahiyat Fakültelerinde maalesef. Programlar alt üst oldu, dersler alt üst oldu. Kelam derslerinin sayısı 12 saatten 4 saate kadar inmiş bazı fakülteler var. Fakülteler arasında ciddi farklılıklar oluşmuş durumda. Bir fakültede 12 saat bir başka fakültede 4 saat şeklinde kelam derslerine yönelik uygulama söz konusu. İlahiyat fakülteleri arasında bu kadar açıklık/farlılık olmaması lazım, bunun bir yeknesak noktasının bulunması gerekir diye düşünüyorum. İlk söyleyeceklerim bunlar.

İkinci söyleyeceğim, çok da gerekli olmamasına rağmen son yıllarda programlarla çok oynandı. Hâlbuki 2009'da hazırlanan program hem içerik hem nitelik hem de oransal acıdan bugünlere göre mükemmeldi. Çünkü o programda bölüm derslerinin arasında adil bir oran tutturulmuştu. O oran sonraki düzenlemelerde dikkate alınmadığı gibi alt üst edildi. Aklımda kaldığı kadarıyla 2009 programındaki oran şöyleydi: % 60 Temel İslam Bilimleri, % 25 Felsefe ve Din Bilimleri, % 15 ise İslam Tarihi ve Sanatları. Hatta seçmeli derslerin de bu oranagöredağılımı söz konusuydu. Fakülteler arasındaki dağınıklığın giderilmesi için 2009 programı dikkate alınarak her fakülte birbirinden bağımsız olarak yeniden bir düzenlemeye gidebilir kanatindeyim. İlahiyatların kuruluşundan beri Temel İslam Bilimleri içerisinde Fıkıh, Kelam, Tefsir ve Hadis'ten oluşan dört anabilim dalı hem nicelik hem de nitelik olarak ağırlıklı yer almaktaydı. Diğer bir deyişle bu dört ana ilim aynı değerde ve aynı ölçekte kabul edilirdi. Nitekim 2009 programından bu ana bilim dalları 12'şer saat düşünölmüştü. Ancak müzakereler sırasında kelam alanı 11 saat olarak korunmuş ve fıkıh alanı yüksek tutulmuştu. Lisansla ilgili Söyleyeceklerim bunlardan ibarettir.

Lisansüstüne gelince, burada da bir yeknesaklık yok. Ancak buradaki dağınıklık anlaşılabilir. Çünkü lisansüstünde her hoca kendine göre bir yöntem ve anlayış tutturuyor. Her hocanın yöntem ve anlayışı değerlidir ve çok müdahale edilmemelidir. Ama burada da yine kelamın önceliğini kaçırmamız gerekiyor. Mevlana'nın bir sufi tanımı vardır: sufi bir ayağı şeriatta sabit diğer ayağıyla âlemleri dolaşan bir pergel gibidir. Buna göre kelam alanında sabit bir ayağımızın olması gerektiğini düşünüyorum ancak bunun kaçırıldığına dair bir izlenimim var. Her iki ayağımız da kaygan zemin üzerinde sanki. Kelamcının sabit ayağı kelamda

* Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hareketli tarafı ise diğer ilimlerle temas halinde olmalıdır. Psikoloji, Sosyoloji, felsefe gibi bütün alanlara bizim ilgimizin olması kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Bu sabit ve değişkenliğin bir yeknesaklık ve bütünlük içinde sağlanması için öncelikle kendi fotoğrafımızı önümüze koymamız gerek. Nasip olursa önümüzdeki yıl toplantımız Karabük'te olacak. Aynı zamanda önümüzdeki yıl yani 2020 ilahiyat fakültelerinin kuruluşunun 120. yılı. Şöyle bir önerim olacak: 120. yıl anısına kendimizin fotoğrafını çeksek yani yüksek lisans ve doktora tezlerimizi şöyle bir masaya yatırsak. Şimdiye kadar hangi alanlarda ne kadar çalışma yapıldığının bir tespit ve tasnifini yapsak. Yoğunlaşma hangi alanda boşluklar hangi alanda mevcut. Bu istatistiki çalışma noktasında gençlerimiz inşallah bize yardımcı olabilirler. İSAM'ın veri tabanındabütün tez isimlerimiz bulunmakta. Oradaki bilgilerden hareketle bir tespit ve tasnif yapılabilir. Sözelimi uluhiyet alanında ne kadar, nübüvvet alanında ne kadar,hasılı diğer alanlarda ne kadar çalışma yapılmış ortaya çıkar. Bu bizim için ve kendimizi görmemiz için güzel bir fotoğraf olur. Bu söylediklerim nicelikle ilgiliydi.

Nitelik hususunda gelince, tez isimleri ile tez içerikleri ne kadar uyuyor? Nitelik noktasından tezlerin ele alınıp genel hataların neler olduğu üzerinde bir tespit çalışması yapılabilir. Özellikle biraz önce işaret ettiğim kaygan zeminden kurtulmamız lazım. Bazı tezlerimizin kelimemiz, felsefe tezimi sosyoloji tezi mi olduğu neredeyse belli değil. Kelam ilminin diğer alanlarla ilişkisi mutlaka olmalıdır ancak sabit ayağımızın kelimada olması, alameti farikamızdır. Mesela bendeniz doktorada *Muhyiddin İbn Arabi'nin İtikadî Görüşleri* adlı bir tez hazırladım. Çalışmam boyunca kelamî bakış açısını korumaya gayret gösterdim. Diğer bir deyişle İbn Arabi'nin görüşlerinin özgünlüğüne halel getirmeden kelamî nokt-i nazardan değerlendirdim. Bu toplantıda sunulan bazı bildirilerde sunu farkettim: Bilimsel ya da bilim verileri diye sunulan hususlar temel, kelam ise tali noktada değerlendiriliyor. Deyim yerindeyse kelam ilmi, onların mutlak hakikati temsil eden verileri açısından yargılanıyor. Sözelimi Hz Âdem'e baba bulmaya çalıştık bir bildiride. Allah'ın gücünü ve mucizeyi bir tarafa bıraktık acaba Hz Âdem'in sebep sonuç ilişkisi içinde nasıl bir yolla dünyaya gelmiş olabileceğinin ispatının derdine düştük. Elimizde ne var? Hiçbir veri yok. Bugünkü bilimin ulaştığı verileri alıyoruz ve geçmişe uyguluyoruz. Bu tam anlamıyla bir anakronizm yani tarih yanılışıdır. Ayrıca kelamın üstüne oturduğu temellerden biri olan ve nübüvvetin isbatının yegane dayanağı olan mucizeyi devre dışı bırakıyoruz.

Kimisi Hz. Adem'e bir baba ve anne bulmaya çalışırken burada sunulan bir bildiride gördük ki aslında bunlara da gerek yokmuş, herhangi bir hayvanın rahmi yoluyla dünyaya gönderilmesi söz konusuymuş. Peki doğumdan sonra bebeklik dönemini nasıl geçirdi bakımını kim yaptı? Yine bir kurgu olan ve en azından insanın zihinsel gelişimini anlatmayı hedefleyen Hay b. Yekzan'a taş çıkartır bir kurgu. Hz. Adem'in yaratılışını bilimsel bir temele oturtalım derken aslında absürt bir duruma

düştüğümüz görülmüyor her nedense?! Bizim bu tür ispatlanmamış bir dost sohbetinde yarenlik cinsinden konuşulabilecek absürt açıklamalara ihtiyacımız yok. Hele Darwin'in teorisini müslümanlaştırma veya dini kılıf bulma bizim işimiz olmamalı. Darwin'in din, Allah, peygamber diye bir derdi var mı ki, biz onun derdine düşüyoruz?

Şunu bilmek gerekir ki, geçmişe dair bütün bilimsel denilen şeyler senaryodan ibarettir. Eğer bu pozitivistler bilimsel olmasını düşünüyorlarsa iki şeye oturtmaları gerekiyor. Deney ve gözlem. Geçmişe dönük Hz Âdem'le ilgili hangi deneyi ve hangi gözlemi yapabiliriz?

Eskiden beri sebep sonuç ilişkisini zorunlu görenler, birlikten çokluğun (vahtetten kesretin) nasıl meydana geldiği üzerinde kafa yormuşlar. Felsefeciler bunu sudur teorisi ile çözmeye çalışmış. Önce akıllar, sonra faal akıldan çokluk meydana gelmiş ve cismani âlem oluşmuş. Darwin de benzer bir şekilde felsefeciler gibi tanrıyı Tanrı'yı hesaba katmadan türlerin nasıl oluştuğu yani çokluğun nasıl meydana geldiğinin cevabını aramış. Tek hücreli canlılardan çok hücrelilere geçiş ve oradan türlerin meydana gelişine dair bir teori ortaya koymuş. Aslında ortaya koyduğu şey o kadar yıl geçmesine rağmen henüz ispat edilebilmiş değil. Aslında ortada teoriden çok, deyim yerindeyse bir senaryo var.

Kelam ilmine göre hem tüm varlıklar hem de Hz. Âdem ve Havva, Allah'ın yaratmasıyla yoktan meydana gelmişlerdir. Özellikle Hz. Âdem ve Havva'nın baba ve annesiz yaratılması mucizevi bir olaydır. Hz. İsa'nın babasız yaratılması da aynı şekildedir. Zaten Yüce Allah Hz. İsa'nın babasız yaratılmasına şaşırın ve inkar edenlere babasız ve anneniz yaratılan Hz. Adem ve Havva'yı örnek göstermektedir. Daha sonra da Yüce Allah insanları anne-baba vesilesiyle yaratmış ve Kur'an'da bütün bunları ifade ve izah etmiştir. Öte yandan mucizeler bir kere gerçekleşir, ikinci tekrarı olmaz. Tekrarı olan olaylar o şeyin özelliğidir ve âdetullah kapsamındadır mucize ise harikun li'l-âdedir. Kelamî nokta-i nazardan olay bundan ibarettir. Vesselam...

Teşekkür ederim.

İlahiyat Fakültelerinde Eğitim ve Öğretimin Mahiyeti

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR*

Türkiye’de 1900 yılında Darulfünûn-i Şahane’nin bünyesinde “Ulum-i Âliye-i Diniyye” şubesinin açılması ile beraber İlahiyat Fakültelerinde eğitim ve öğretim ile ilgili uygulamalar başlamış olup sonraki tarihlerde değişikliklere uğramıştır. Farklı tarihlerde açılan İlahiyat Fakülteleri ve Yüksek İslam Enstitüleri için misyonlar belirlenmiş ve hedefler tespit edilmiştir. Örneğin Ahmed Hamdi Akseki, 1923 yılında Şer’iyye Vekâleti Tedrisatı Müdürü Umumisi sıfatıyla aynı yıl Şer’iyye Vekâlet’ine sunduğu bir raporda, dini irşad ve eğitimle memur olan kimselerin şu yeterliliklere sahip olması gerektiğini yazmıştır: " ... Herhalde çok âlim ve hâkim olmalı. Evamir ve nevahi-i ilahiyeyi ve bunlardaki hikem u esrarı, tekâlif-i şer’iyye ve mesalih-i ibadî, sünen-i nebeviyyeyi bi’l-cümle de kayıpla bilmelidir. Tefasir-i şerife ile fevkalade tevağğul etmiş, (çok uğraşmış), ehadis-i nebeviyyeden birçoklarını ezberlemiş olmalı. Bu kadar da kâfi değildir. Aynı zamanda bir münkiri, ilzam ve iskat edebilecek kadar ulum-i akliyeden behremend (anlayan) olmalıdır."⁷⁶⁸

Dönemin ilahiyat öğrencisinin bilgi ve becerisinin keyfiyetiyle ilgili yukarıda verilen bilgi günümüz ilahiyat öğrencileri için geçerli olmakla beraber gerek müfredat programlarında gerekse öğretim yöntem ve tekniklerinde yeniliklerin yapılması, müfredata yeni derslerin alınması gereklidir. Uygulanacak metotlar günün gelişmeleri ve şartları göz önünde bulundurularak geliştirilmelidir. Toplumun dini anlayışının sağlam temeller üzerine bina edilmesinde İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin birinci derecede rolü ve tesiri vardır. Bu sebeple İlahiyat Fakültelerinde yetişecek öğrencilerin toplumun dini anlayışına olumlu katkıda bulunmaları ve iyi bir hizmet vermeleri için doğru yöntemlerle dini tedrisat almaları elzemdir. Bunun için geçmişin tecrübesi ve günün imkânları kullanılarak ideal yöntemlerle ilahiyat eğitim ve öğretimi verilmelidir.

1- Tarihçe

Osmanlı döneminde 1 Eylül 1900 tarihinde Darulfünûn-i Şahane’nin bünyesinde “Ulum-i Âliye-i Diniyye” şubesi açılmıştır. Dört yıllık bu bölümde Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslam Tarihi dersleri okutulmuştur. 1908 yılında Darulfünûn-i Şahane, İstanbul Darulfünûn’u olmuş, Ulum-i Âliye-i Diniyye şubesinin adı Ulum-i Şer’iyye Şubesi olmuştur. Bu şubede Tefsir, Hadis, İslam Ahlakı ve Tasavvuf, Fıkıh, Kelam,

* Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

⁷⁶⁸ Akseki, Ahmed Hamdi, "Medresetü'l-İrşad", Sebilürreşad, c. 21, sy. 538-539 (1339), s. 142.

Siyer-i Nebevi İslam Tarihi, Dinler Tarihi, Hilaf İlmi, Arap Edebiyatı, Felsefe ve Felsefe Tarihi gibi dersler verilmiştir.⁷⁶⁹

1914'teki medrese ıslahatında Medresetü'l-Mütehassisin adıyla bir medrese açılmış, Böylece Darulfünun'un bünyesindeki Ulum-i Şer'iyye şubesine gerek kalmayarak ilga edilmiştir. Osmanlı döneminde 1900-1908 yıllarında açılan medreseler Maarif vekâletine bağlı iken, 1914 yılında açılan medrese Şeyhülislamlığa bağlanmıştır. Hilmi Ziya Ülken'e göre Meşrutiyet sonrasında medreseden bağımsız üniversite kadrosu içerisinde modern zihniyete uygun bir İlahiyat Fakültesi tasavvuru uyanmıştır.⁷⁷⁰ Bunun sonucu olarak modern Türk üniversitesinin içinde İslami İlimlerin ilmi zihniyet ile okutulması ihtiyacından dolayı, bir ilahiyat fakültesinin kurulması zorunlu hale gelmiştir.⁷⁷¹

3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat Kanununun 4. Maddesinin 1. Fıkrasında İlahiyat Fakültesi ilk defa “Yüksek diniyat mütehassısı” yetiştirecek umumi bir tahsil müessesesi olarak tanımlanmıştır.⁷⁷² 14 Ocak 1948 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Türk İslam İlahiyat Fakültesi açılması ve 2 Şubat 1948 tarihinde İslam İlahiyat Fakültesi şeklinde iki ayrı teklif verilmiş ve 1949 yılında kurulmuştur.⁷⁷³ Ancak hükümetin ve meclisin tercihi İlahiyat Fakültesi olmuştur. Burada müftülük ve vaizlik hizmetleri verecek elemanların yetiştirilmesi de İlahiyat Fakültesinin yetkisine verilmiştir. Kabul edilen bu teklifte geçen dini meseleleri sağlam ve ilmi esaslara göre incelemek, mesleki bilgisi kuvvetli ve ihatalı din adamları yetiştirmek ifadesiyle uzman ve din görevlisi ve öğretmen yetiştirme hususu birlikte zikredilmiştir. Dönemin siyasi atmosferi ve ideolojik kutuplaşmasının etkisinde kalarak İlahiyatların İslam'ı araştıran kurumlar olarak görülmesi, “İslam'ı araştıran bu dinin mümini olan din bilginleri yetiştirecek bir eğitim müessesesi olarak Yüksek İslam Enstitülerinin kurulması fikrini doğurmuştur. Ali Fuat Başgil, 1954 yılında “İslami İlimler Enstitüsü” veya “İslam İlahiyat Enstitüsü” adıyla bir eğitim kurumunun kurulmasını teklif etmiş ve 1959 yılında ilk Yüksek İslam Enstitüsü kurulmuştur.⁷⁷⁴

Şevki Aydın İlahiyat ile Yüksek İslam Enstitüsü'nün misyonunu şöyle açıklamıştır: İlahiyat Fakültesi, temelde teolog yetiştirmeyi, modern bilimlerin ışığında İslam düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunacak insanları yetiştirmeyi amaçlarken, Yüksek İslam Enstitüsü, iyi eğitilmiş din görevlisi, İmam-Hatip Liseleri ve orta dereceli okullar için din eğitimcisi ve öğretmen yetiştirmeyi kendisine amaç

⁷⁶⁹ Kutlu, Sönmez, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır*, İstanbul, 2015, s. 127.

⁷⁷⁰ Ülken, “İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar”, İlahiyat Fakültesi Albümü, 2949,1960, s. 2.

⁷⁷¹ Ülken, “İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar”, s. 1,5.

⁷⁷² Kutlu, Sönmez, *a.g.e.*, s. 128.

⁷⁷³ Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul, 1999, s. 212.

⁷⁷⁴ Kutlu, Sönmez, *a.g.e.*, s. 131,132.

edinmiştir. Birincisinde daha ziyade akademik hedefler ön planda iken, ikinci de bu yön ikinci plana atılmış gibi gözükmektedir.⁷⁷⁵

1982 yılında Yüksek İslam Enstitüleriyle İlahiyat fakülteleri birleştirildi. Daha sonra DİKAB Bölümleri açıldı, bir süre sonra Eğitim fakültelerine devredildi. Daha sonra tekrar İlahiyat Fakültelerine devredildi ve daha kapatıldı. Günümüzde İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakültelerinde toplumun dini alandaki her türlü ihtiyacını gidermek için uzman ilahiyatçılar yetiştirilmektedir.

2- İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Eğitim ve Öğretim Nasıl Olmalıdır?

Günümüz ilahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin misyonu; genelde din bilimleri ve kültürü alanında ilmi esaslar, kültürel ihtiyaçlar ve uluslararası standartlar çerçevesinde araştırmalar yapmak ve yayınlamak; bu doğrultuda üstün nitelikli din bilimleri uzman ve araştırmacıları, din kültürü öğretmenleri ve din görevlileri yetiştirmek, ilahiyat alanında bilgi donanımını geliştirmek isteyenlere lisans seviyesinde öğrenim görme imkânı sağlamak; sosyal ve kültürel gelişmeleri göz önünde bulundurarak milli, dini ve ahlaki değerlerimizi koruyup geliştirmek suretiyle toplumun maddi-manevi kalkınmasına katkıda bulunmaktır. Bunun yanında İlahiyat Fakülteleri “kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen ve bilimsel verilerden yararlanarak problemlere çözüm üretebilen, yapıcı eleştirilere ve farklı görüşlere saygı duyan, dini mirası özümseyen ve insanlığa yararlı olacak her türlü yeniliğe ve sürekli gelişmeye açık olmanın gerekliliğine inanan bireyler yetiştirme” gibi soyut hedeflere yönelmişlerdir. İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin asıl amacı, insanların tabiatına aykırı bir tutumla herkesin aynı düşünmesini sağlamak değil, onun doğru düşünmesine ve sağlıklı bir dindarlık oluşturmaya katkıda bulunmak olmalıdır. Farklı görüşlerin ortaya atıldığı ve serbestçe tartışıldığı üniversite ortamı, ilim ve düşünce hayatının gelişmesi ve çeşitlenmesi için olması gerek bir durumdur.⁷⁷⁶

İlahiyat fakülteleri ve İslami İlimler Fakültelerinin asıl amacı iyi bir ilahiyat uzmanı yetiştirmek olmalıdır. Bu amaç, her şart ve durumda korunmalı ve lisans döneminde verilmeye başlanarak yüksek lisans ve doktora daha derinleşerek devam etmelidir.

İkinci amaç dini hizmetleri yerine getirecek eleman, öğretmen/din görevlisi/manevi bakım rehberi vb. yetiştirmektir. Bu amaçlara ulaşabilmek için öğretim süresinin iyi belirlenmesi gerekir. İstenilen düzeyde bir ilahiyat eğitimi ve öğretimi için asgari beş yıllık bir eğitim gereklidir. İdeal anlamda şöyle bir program önerilebilir. Hazırlık sınıfı dahil ilk üç yıl ortak dersler okutulmalıdır. Bu aşamada, güçlü bir ilahiyat alan bilgisi verilmeli ve uzman olmanın temelleri atılmış olmalıdır. İkinci aşamada

⁷⁷⁵ Aydın, Muhammed Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, İstanbul, 2005, s. 147-148.

⁷⁷⁶ Kutlu, Sönmez, *a.g.e.*, s. 138.

amaçlara uygun olarak üç ayrı programa ayrılabilir ve bu programları şu şekilde olabilir. Akademik eğitim, mesleki eğitim, din hizmetleri ve manevi bakım rehberliği.

İlahiyat Fakültelerinde beklenen hedeflere ulaşılabilmesi için şu esaslar gözetilmelidir.

1- İlahiyat Fakültelerine sadece İmam-Hatip Liselerinden öğrenci alınmalıdır.

2- Hazırlıklar daimi statüye kavuşturulmalı, devam, sınıf geçme ciddiye alınmalıdır.

3- Hazırlıkta izlenen metodun verimliliğine son derece önem verilmelidir.

4- İlahiyat kontenjanları sınırlı tutulmalıdır.

5-14 haftalık eğitim yeterli olmamaktadır, en az 16 hafta, mümkünse 18 haftaya çıkarılmalıdır.

3- İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Nasıl bir Yöntem Uygulanmalıdır?

İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri, bilimsel zihniyeti ve eleştirel düşüncüyü geliştirmeyi amaçlayan ve din alanında bilimsel bilgi üretmeye çalışan bilim kurumlarıdır. Bu fakültelerde yürütülmesi düşünülen bilimsel faaliyet, sosyal/beşeri bilimler şemsiyesi altında, anlamayı merkeze alan bir bilimsel yöntemle yürütülür. Amaç, esas itibarıyla evrensel boyut taşıyan bilime katkı sağlayabilmek olmak durumundadır. Bunun için de özellikle İslam ilimleri altında yer alan Kelam, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi vb. gibi alanlarda araştırma konusu yapılan birikimi, Müslüman bilim geleneğinin genel akışı doğrultusunda doğru anlamak, mevcut bilgiyi tasnif etmek ve evrensel ölçekte bilimsel bilgi üretmeye imkân hazırlamaktır. Bir başka ifadeyle Müslümanların getirdikleri bilgi değeri taşıyan her türlü veriyi anlamak, açıklamak, eleştiri süzgecinden geçirerek, bilim için, insanlığın geleceği için yararlanılabilir hale getirmektir.

İlahiyat fakültelerindeki eğitimin hedeflerinden biri de bu alanda yeterli bilgi ve donanımına sahip öğrenciler yetiştirmek ise böyle bir hedefin nasıl gerçekleştirilebileceği düşünülmelidir. Öğrenciye bilgi kadar, bilgiye erişim yöntemi de verilmelidir. Böyle bir yöntem öncelikle analitik ve eleştirel bir yaklaşım içermelidir. Kaynaklara doğrudan erişim için gerekli araştırma imkânı verilmelidir. Bunun için de dersler gerek çeşit gerekse sayı açısından sınırlı tutulmalıdır. Buna bağlı olarak temel İlahiyat öğretiminden sonra öğrencilerin belli alanlarda uzmanlaşmalarına imkân tanınmalıdır. Zorunlu ve Seçmeli derslerin saatleri, ders içerikleri, amaçlar ve kazanımlar doğrultusunda belirlenmelidir. Öğrencinin hangi alanda, ne kadar bilgiye, niçin sahip olması gerektiği tartışılmadan, ders saatlerinin belirlenmesi, keyfilikten öte bir şey değildir. Başka bir ifadeyle fakültelerin öğretim

programları program geliştirme ilkelerine ve formatlarına uygun olmalıdır. İlahiyat fakültesi diplomaları sadece ulusal değil, evrensel geçerliliği olan belgeler olmalıdır.⁷⁷⁷

Çağdaş eğitim anlayışları bireysel yeteneklerin, yaratıcı güçlerin, kişisel özellik ve eğilimlerin aktif hale gelmesine önem vermekte ve öğrenciyi bir kavram olarak değil, yaşayan ve var olan bir birey olarak eğitimin merkezine yerleştirmektedir. Kişisel yetilerin, bireysel değer ve eğilimlerin önem kazandığı çağımız eğitiminde deneme, uygulama, kavrama ve anlamının temel bir yeri vardır. Günümüz eğitim anlayışı konu odaklılıktan problem çözmeye, öğretmen merkezilikten öğrenci merkezliliğe yönelmiştir. Aslında bu anlayışların temelinde yatan temel kavram “ezberden anlamayadır”. Özellikle ilahiyat, tarih, felsefe, edebiyat, sanat gibi alanlarda anlamının önemli bir yeri vardır. Problem çözmek, anlamak, neden ve sonuçlarıyla açıklamanın önüne geçen bir tutumdur. Ezberlenen bir konunun anlama haline dönüşebilmesi için, o konunun akıl süzgecinden geçirilmesi, özümzenmesi, kalıcı hafızaya aktarılması gerekir. Bu tür bir eğitim anlayışında artık metnin ne söylediği kadar onu okuyanın ondan ne anladığı da önem kazanır. Artık belirli bir doğrudan değil, farklı anlama biçimlerinden söz edilmeye başlanır. Anlamak, malumatın bilgiye nasıl devşirileceği, bilginin nasıl birbirine bağlanacağı, bilgi parçalarının diğeriyle nasıl ilişkilendirileceğini içerir.⁷⁷⁸

Günümüz İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde diğer derslerin yanı sıra özellikle Kelam ders içeriği yeni konularla zenginleştirilmelidir. Günümüzde zihinleri meşgul eden yeni felsefi cereyanlar ele alınarak değerlendirilmelidir. Yeni İlmi Kelam anlayışı çerçevesinde eskiden beri mevcut bulunan Materyalizm, Pozitivizm, Ateizm, Deizm, Panteizm ve Darwinizm gibi cereyanların yanında Apateizm, Agnostisizm, Nihilizm, Sekülerizm ve Hedonizm vb. cereyanlar kelam derslerinde geniş bir şekilde ele alınmalı ve ciddi bir şekilde eleştiriye tabi tutularak reddedilmelidir. Ancak kalamcı, olumsuz cereyanlara karşı dururken salt savunma mekanizmasıyla değil, Kur'an'ın insanlığa ilk sunduğu tevhid esasını ve diğer inanç esaslarını tebliğ ve açıklama gayesiyle hareket etmeli, özgüveni yüksek bir şekilde davranmalıdır. Kur'an'ın muhtevasının insanlığa ulaştırılmasında, güncel usul ve metotlarla anlatılmasında kalamcılara büyük görevler düştüğü izahtan varestedir. Özellikle genç nesillerin sağlam bir inanç sahibi olmalarında, günümüz keliminin güncel ve işlevsel olması kaçınılmaz bir olgu olarak ortada durmaktadır.⁷⁷⁹

⁷⁷⁷ Doğan, Recai, *Bu Gütün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır*, s. 364.

⁷⁷⁸ Doğan, Recai, *a.g.e.*, s.365- 366.

⁷⁷⁹ Gündoğar, Hamdi, *İlahiyat Fakültelerindeki Kelam Lisans Dersleri Üzerine, Kelam İliminde Metodoloji Sorunu*, Gaziantep, 2017, s. 284.

Sonuç

İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri Türkiye’de dini eğitim alanında eğitim veren başlıca kurumlardır. Gerek memleketimiz gerekse de İslam dünyası için günümüz dini hayatın ve dini anlayışın doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması için yetkin din uzmanlarına ihtiyaç vardır. İnsanların dini alandaki problemlerine çözüm üretecek kadroları İlahiyat fakülteleri yetiştirecektir. Toplumun ihtiyacı olan yetkin din görevlileri, öğretmenleri, manevi bakım rehberleri yetişmesi, ancak iyi bir müfredat ve doğru bir eğitim metoduyla gerçekleşir. Bu sebeple İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin gerek eğitim yöntemleri ve gerekse müfredat programları çağın ihtiyaçlarını karşılayabilen, insanların soru ve sorunlarına çözüm getirebilen, akademik bilgi ile günlük hayatı yorumlayabilen bir mahiyette olmalıdır. Bu sebeple alanında uzman olarak yetişecek İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakülteleri mezunları toplumun doğru din anlayışının elde edilmesinde ve gelecek nesillerin olumsuz cereyanlardan uzak tutulmasında en önemli misyonu yüklenmiş olacaklardır.

Kaynakça

- Akseki, Ahmed Hamdi, "Medresetü'l-İrşad", Sebilürreşad, c. 21, sy. 538-539 (1339).
- Aydın, Muhammed Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*, İstanbul, 2005.
- Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, İstanbul, 1999.
- Doğan, Recai, *Bu Günün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır*, İstanbul, 2015.
- Gündoğar, Hamdi, İlahiyat Fakültelerindeki Kelam Lisans Dersleri Üzerine, *Kelam İlminde Metodoloji Sorunu*, Gaziantep, 2017.
- Kutlu, Sönmez, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır*, İstanbul, 2015.
- Ülken, “İlahiyat Fakültesinin Geçirdiği Safhalar”, İlahiyat Fakültesi Albümü, 2949,1960.

Varolduğumuz Vasattan Kelama Girişin Bazı Meseleleri

Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ*

Klasik İslâmî ilimlerin meselelerinin ait olduğu dünya ile hâlihazırda varolduğumuz ve yeni nesillerin yetiştiği dünya arasındaki mesafe, her geçen gün ve hızla açılmaktadır. Sair İslâmî ilimler için de geçerli olan bu husus kelâm ilmi açısından ziyadesiyle önemlidir. İlâveten küllî ilim olması hasebiyle bu meseleye çözüm üretmesi gereken ilimlerin başında kelâm ilmi gelmektedir. Zira talebenin gerek tahsil ettiği tefsir, hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimleri, gerekse onun dışında muhatap olduğu modern bilgileri nasıl tasnif edeceği ve hazmedeceği meselesinin birinci derecede muhatapı kelâm ilmi olsa gerektir.

Günümüzde bilhassa zamanının büyük bir kısmını iletişim teknolojileri ve sosyal medya ortamlarında geçiren, fikir ve edebiyat gibi zihnî etkinlikler ile derin irtibatı bulunmayan, her geçen gün kitabi kültürden uzaklaşan yeni nesil, pek tabii olarak belli bir zihinsel hazırlığı gerektiren kelâm ilminin konuları ile irtibat kurmakta daha büyük zorluk yaşamaktadır. Talebelerin önemli bir kısmının kelâm müfredatına ancak, almayı hedeflediği diplomanın şartlarını yerine getirmek üzere katlandığı izlenimi verdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Tarif ettiğimiz bu tablonun teşekkülünde gençlere düşen payın en az olduğunu da ifade etmeliyiz.

İşte bu tebliğde, sempozyumun ana teması olan “din ve bilim ilişkisi” meselesini de göz önünde bulundurarak, genelde ilahiyat, özelde ise Kelâm öğretiminde bazı zihniyet meseleleri ele alınacaktır. Burada ele alınan meseleler *Kelâma Giriş* müfredatının da evveli mesabesinde kabul edilebilir.

İnsan kendini, hiçbir şekilde kendi eseri olmayan ve tamamen kendi irade ve şuuru dışında geldiği bir yerde bulmuştur. Bununla birlikte insan bulunduğu yerin ve vasatın yükünü taşıyabilecek kabiliyette yaratılmıştır. Taşıyamayacağı yükten, kabiliyeti dışında bulunan bir hususiyetten dolayı da mesul tutulmamıştır.⁷⁸⁰ Doğumla başlayan ve ölümle son bulan hayatın evveli ve sonrası insanın kendi bilgi imkânlarıyla erişmekten aciz olduğu bir sır ve gayb sahası olduğundan bir bütün olarak hayatın ve varlığın öyküsünden bahsetmek her halükarda metafizik bir sahaya atfı zorunlu kılmıştır. Bilim ve düşünce tarihi de göstermektedir ki metafizik atıflarda bulunmadan, sırf insan bilgisi sınırlarında, varlığın hakikatine dair nesnel, mutlak bir bilgidен bahsetmek mümkün görünmemektedir. Modern çağa giden süreçte insan, vahyi öteleyerek, alemin mebde ve meadına, hatta bütün varlığa dair sırf kendi bilgi imkânlarıyla *nesnel* bir öykü yazmaya bir teori kurmaya kalkıştığından, varolduğu tarihi yerden başlamayı küçümsemiş, zannınca ve

* Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

⁷⁸⁰ İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri*, 3. Baskı (İstanbul: Şule Yayınları, 1999), 43-45.

vehmince bir geçmiş ve gelecek tasavvuruna, ütöpik bir altın çağ idealine sığınma gereği duymuştur. Hâlbuki Müslüman nazarında insanın da kâinatın da öyküsü O'nu yaratan tarafından yazılmış, yine bulunduğu yer, imtihan gereği takdir edilmiştir. İnsan öykü yazmaya yetkili kılınmamış ancak yazılmış olan öyküyü, O'nun da yardım ve inayetiyle, keşfetmekle, bu öyküdeki yeri gereği kendisine düşen vazife ve sorumluluğu yüklenmekle mesul tutulmuştur. Bu sebeple insanın bulunduğu yerden başlamasının ve haddini hatırlamasının elzem olduğu kanaatindeyiz.

Bulunduğumuz yerden başlayabilmek, bulunduğumuz yerin koordinatlarını tarihi, itikadî ve felsefî açıdan isabetle teşhis ve tespit etmeyi gerekli kılar. Kelâm ilminin gayesini gerçekleştirebilmesi, gerek Kelâm ehlinin gerekse talebenin dünyasında müspet bir tesir icra edebilmesi için mütekellimin varolduğu vasattan başlayarak kelâm ilmine giriş için sağlam köprüler kurması gerektiği düşüncesindeyiz. Zira varolduğu vasatı tanımayan talebenin İslâmî ilimlerle hayat verici, sıhhatli bir irtibat kurması zordur. Bu sıhhatli irtibat temin edilmediği takdirde talebeye verilen akademik dini bilgiler hazmedilemediğinden bir müddet sonra yüke dönüşerek talebeyi yormakta ve tabir yerindeyse talebelerimiz çoğu zaman *din yorgunu* olarak mezun olmaktadır. Özellikle *sahip olmanın* öncelendiği ve *varoluşun* geri plana itildiği veya unutulduğu modern dünyada, dini meseleler itikadî bir zenginlik olarak verilemediği takdirde geriye kariyer, meslek ve diploma gibi seküler motivasyonlar kalmaktadır. Dikkat edilirse günümüzde, diploma ve kariyere olan talebe mümasil, ilmi talep görülmemekte ki bu ayrıca ele alınması gereken bir bahistir.

Çağımızda kelam ilminin konularıyla sıhhatli bir bağ kurmak bakımından öncelikle üç meselenin ehemmiyetine dikkat çekmek isteriz. Bunlardan ilki yaşadığımız modern çağın bilgi, varlık ve değer zemini ve bu zemininin tarihi arka planını İslâm itikadî nokta-i nazarından teşhis etmektir. İkincisi bilhassa Tanzimat sonrası yitirdiğimiz dini ve millî mensubiyetimizi kısaca tarih şuurumuzu yeniden hatırlamak, üçüncüsü ise bir lisân ve kültür şuuruna sahip olmaktır.

a. Varolduğumuz Çağın Ontolojik ve Epistemolojik Tahlili

Hâlihazırda varolduğumuz vasatın hâkim unsuru olması bakımından öncelikle, genel olarak İslâm nokta-i nazarından modernliğin felsefî temelleri konusunda bazı mühim hususlara dikkat çekmek gerekir.⁷⁸¹ Batı'da Rönesans, Reform ile başlayan, Aydınlanma Felsefesi, Fransız İhtilâli ve Sanayi Devrimi ile devam eden ve nihayetinde modernlik dediğimiz süreçte belki de tarihte ilk defa insan, kendisini aşan her türlü akıl ve tabiatüstü dini/manevî otoriteyi, haddi-hududu tanımayı reddetmiş, kendisini bütün hakikatin ölçüsü olarak vehmetmiştir. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Hristiyanlığa da sırtını çeviren Batı Avrupa Medeniyeti, hayat kaynağını tabiatüstü pınardan temin etmeyi reddetmesi ve vahiy türünden doğa

⁷⁸¹ Bu konuda bir makale için bkz. Muhammet Altaytaş, "Modern Bilgi ve Bilim Karşısında Kelâmın/Mütekellimin Yeri", *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi*, (www.kelam.org) , 10 (2), 91-120.

ötesine uzanan bağları kesmesi gibi husûsiyetleri bakımından, tarihin daha evvel şahit olmadığı türden bir medeniyet idi.⁷⁸² Bu süreçte insan, her türlü aşkın/manevi kaynağı gereksiz saymış, kendisini *Tanrı, tabiat ile insan* arasındaki irtibatı izaha tek yetkili merci olarak görmüştür. Başka bir ifadeyle, bu süreçte tanrı merkezli (teosentrik) anlayış terkedilmiş yerine pagan içerikli, insan merkezli (antroposentrik ve hümanistik) bir anlayış geliştirilmiştir.

Malum olduğu üzere Rönesans sonrası bu süreçte, *Tanrı, insan ve tabiat* ile bunlar arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanması, kesin ve keskin bir paradigma değişikliğine yol açtı. İnsan kendisini adeta tanrılaştırarak *bilen hâkim özne* olarak merkeze koymuş, Tanrı'yı ya tümüyle devre dışı bırakmış ya da haddini hududunu kendisinin belirlediği etkisiz ve yetkisiz bir tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Kelâm ilmi nazarında Allah'ın varlığına ve yüceliğine bir *alem* olması sebebiyle *âlem* olarak isimlendirilen⁷⁸³ kainata artık Allah'ın bir âyeti olarak değil, insanın dilediği gibi hükmedeceği ve sömüreceği bir meta nazarıyla bakılmaya başlanmıştır. Modern anlayışta âleme dair üretilen bilgi ve bilim, onun işaret ettiği hakikati örtmek üzere işlev görmüştür. Deyim yerindeyse bu yeni anlayışın hakikatle ilişkisi; istiklâlin *alemi* olan bayrağın, bezden ibaret olduğu tasavvuruyla, ontolojik tarafının yok sayılarak onun dokuması, ipliği, maddesi üzerine üretilen ontik bilgiye benzetilebilir. Mananın yok sayıldığı bu türden bir bilimsel faaliyet nasıl ki bayrağın hakikatini örtüyorsa, aynı şekilde modern bilimde de varlığın hakikatini örtme (küfr) meyli ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla modern bilgi ve bilimin *hangi öznenin hangi tanrı ve tabiat hakkında, hangi zaviyeden ürettiği bir bilgi olduğu* gözden kaçırılmamalıdır. Nihayetinde bu yeni anlayış, yalnızca insan ve tanrı arasındaki kopuşu değil, aynı zamanda insan ve doğa arasındaki bölünmeyi de keskinleştirmiştir.

Pagan Roma'nın Hristiyanlığı nüfuzu altına alıp dönüştürdüğü İtalya'da Rönesans'la neşvu nema bulan, buradan Kuzey Avrupa'ya doğru yayılan ve Avrupa'nın sekülerleşmesini temin eden ve kapitalizmle bütünleşerek azmanlaşan hümanizm, artık adeta yeni bir insanlık dini olmuştur. Aslında bu insan merkezli anlayış Rönesans öncesiyle, *Tanrı'nın İsa'nın bedenine hululü inancına yani tanrının insanla aynı seviyeye düşürüldüğü, insanın ise Tanrı seviyesine yüceltildiği teslis inancıyla* da irtibatlandırılmıştır. Zira Tanrı'nın insan olabileceği fikri insanın tanrı olabileceği yargısını da ihtiva eder. Bununla beraber ilk dönemdeki hümanistlerin önemli bir kısmı aynı zamanda dindar insanlardı. Burada özellikle dini feda etmek istemeyenler, Hristiyanlığı tümünden reddetme yerine onu saflaştırmayı,

⁷⁸² Bkz. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2000), 60.

⁷⁸³ Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidaye fî Usûli'd-Dîn*, Tahkik, Bekir Topaloğlu, 14. Baskı (İstanbul: İFAV, 2015), 20.

geleneksel dini kurumların terkin ve kaynaklara dönüşü, özetle dinin reforme edilmesini savunmuşlardır.⁷⁸⁴

Kanaatimizce İslâm itikadı zaviyesinden bakıldığında, bu yeni ontolojik ve epistemolojik zeminde neşvu nema bulan modern bilgi, bilim, değer ve kültür, sonuçlarından önce kaynağı itibarıyla ve topyekün bir meşruiyet problemiyle karşı karşıyadır. Bu hususu kasıtlı veya gaflet eseri olarak gözden kaçırıp, modern dönemde *evrensel insanlık değerleri* olarak revaç bulan, meselâ *özgürlük, adalet, eşitlik, insan hakları, çoğulculuk...* gibi kavramların İslâm adına rahatlıkla sahiplenildiğine veya klasik bir mütekellimden bahisle, hatta doğrudan İslâm'a ve Kur'an'a atıfla kullanıldığına şahit oluyoruz. Hâlbuki bu kavramlar her ne kadar, İslâmî kavramlara benzese de bu kavramların zemini ve muhtevası tamamen tasvir etmeye çalıştığımız bu yeni hümanistik anlayışla şekillenmiştir. Bahsi geçen bu hususlar layıkıyla tahlil edilmediği takdirde, İslâm dininin insanlık dinine halt edildiği ve onun içinde eritildiği bir sürece kapı aralanmış olacaktır. Bugün ilahiyat camiasında dahi bu türden yaklaşımlara sıkça rastlamak mümkündür.

Biz daha Aydınlanma, modernizm ve hümanizmle nasıl baş edeceğimize dair sıhhatli bir anlayış geliştirememişken, bugün geline nokta bu süreç, *postmodernizm, metamodernizm, dijimodernizm, transhümanizm ve posthümanizm* gibi aşamalarla yeni safhalara yelken açarak ve çeşitlenerek yollarına devam etmektedir.⁷⁸⁵

Son yıllarda gündeme gelen, hümanizmin bir ileri aşaması olarak kabul edilen, transhümanizm, insan marifetiyle, doğayı ve insanı dönüştürmeyi hedefleyen ütöpik ve teknolojik bir harekettir. Gen, robotik, nanoteknoloji ve yapay zeka gibi uygulamalarla insanın evrimleşerek, kendisinin ve doğanın sınırlarını aşmayı, meselâ hastalıkları yok etmeyi, hayatı uzatmayı ve bir şekilde ölümü öldürmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda ilk safhada biyolojik olarak ölüme çare bulunamasa bile beyne bağlanan çipler vasıtasıyla kimliğin kopyalanıp yaşatılması gibi projeler üzerine çalışılmaktadır.

Transhümanizm, evrim fikrini çok daha ileri boyutlara taşıma ideali taşımaktadır. İnsanı *biyolojik bedenden biyonik bedene* doğru evrimleştirme veya dönüştürme sürecine tabi kılan ve temelini Darwinci çalışmalarda bulan transhümanizm, nörobiyoloji, nörofizyoloji, genomi, çalışmalarından etkilenmiş, bilim, sanayileşme ve teknolojileşme süreçlerinden farklı olarak yapay bir evrim sürecini hedeflemiştir.⁷⁸⁶ Transhümanizmde Darwinci beşercilik azaltılmış, hastalanmayan ve ölmeyen, organik ve yapay bileşenlerin terkihiyle *siborg* denilen yeni bir tür hedeflenerek *Neo Darwinizm* denilebilecek bir sürece girilmiştir. Batı bugün tanrısal bir rolle özne olarak bizzat insanın yön verdiği evrimsel bir dönüşüm üzerinde

⁷⁸⁴ Ahmet Dağ, *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, (Ankara: Elis, 2018), 52.

⁷⁸⁵ Dağ, *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 11.

⁷⁸⁶ Dağ, *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 113.

çalışıyor. Nihayetinde artık teosentrizm ve antroposentrizm sürecinden sonra şimdi de *robot-insan* merkezli diyebileceğimiz, *sibersentirizm* sürecine evrilen bir aşamaya gelinmiştir.⁷⁸⁷

Bütün bu yeni tartışmalar sadece teorik akademik etkinlikler olmaktan öte bir şekilde topyekûn küresel bir dönüşüm süreci içinde dünyadaki hemen bütün milletleri etkisi altına almaktadır. Meselâ ülkemizde son 15-20 yılda iletişim teknolojileri, internet ve sosyal medya ile gerçekleşen sanal devrimi değerlendirmek bir yana kayda değer bir mesele olarak teşhis ettiğimiz bile söylenemez. Asırlar boyunca kutsal addettiğimiz kitap, yazı, kalem elimizden alındı ve sanal bir zemine taşındık. Bunun manasına dair kayda değer bir fikrimiz yok. Şimdi bu sanal zeminde yetişen gençler karşımıza talebe olarak geliyor. Övündüğümüz bunca teknolojik aletler ve imkânlar arasında yetişen, kitapla, yerli kültürle irtibatı hızla zayıflatılan ve sağlıklı oyun ve oyuncakların esiri olmaya doğru yuvarlanan nesillerimizin hiç de umduğumuz istikamette yetişmediğini görünce hayrete düşüyoruz. Kanaatimizce modern süreçte üretilen bilgi ve bilim hakikatin örtülmesi, posthümanizm dediğimiz bu dijital ve sanal çağ ise bizzat nesillerimizin hakikatle irtibat kurabilecek organlarının felce uğratılması işlevi görmektedir. Yani ilki sahih itikadı, diğeri ise doğrudan insanın tabiatını tahrif etmektedir. Aydınlanmanın açtığı yolda, özgürlük umuduyla yola çıkan, bugün sermayenin kulu kölesi haline gelen, bütünüyle nesneleşen, varoluşunu unutan ve sahip olduklarıyla varolmaya çalışan gaflet halindeki insanlık durumu karşısında, gerçekte sermaye tanrısına karşı özgürlük mücadelesi vermesi beklenen bazı ilahiyatçı/kelamcı akademisyenlerin, hala 300 yıl evvele takılarak, kaderi vs. tartışmaya açarak, Aydınlanmanın ideallerini hatırlatacak şekilde, aslında Tanrı'ya karşı özgürlük mücadelesi verdiklerini ve sermaye tanrısına hizmet ettiklerini fark etmemeleri trajik bir hadisedir.

Modernliğe varan süreçte insanın, kendini Tanrı'dan müstağni sayarak, kâinatın ve hayatın mebde ve meadına dair yazdığı öykünün, bilimden ziyade esatire benzediğini, geleceğe dair ideallerin ise tutmadığını görüyoruz. Canlı hayatı ve evreni tanrısız açıklama girişimi olarak takdim edilen, beşerin insanî/ruhî tarafını hayvanî düzeye indirgeyen Evrim teorisi ve bu çerçevede üretilen diğer bazı teori ve varsayımlar, sahalarından çok öte, dini, siyasi, sosyal ve ekonomik hayata yön vermişlerdir. Modernliğin geleceğe dair vaatleri hayal kırıklığı yaratmıştır. *Adelet, eşitlik, sevgi, barış, özgürlük* dolu bir gelecek vadeden modern hümanizmin zirveye ulaştığı 20. yüzyılda iki dünya savaşı ve daha yakın zamanlarda Balkanlarda yaşanan savaşlar ile bizzat hümanizmin beşiği olan Avrupa'da bile on milyonlarca insan hayatından olmuştur. Özgürlük idealiyle Tanrı'ya kulluğu reddeden insan, bugün sermaye tanrısına kölelik derekesine düşmüştür. Bütün bunlar düşünüldüğünde sadece teorik olarak değil tarihi tecrübe de bize gösteriyor ki insan, varlığa dair tanrıdan müstağni olarak bir öykü yazmakla değil, Yaradan tarafından

⁷⁸⁷ Dağ, *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 127.

yazılmış öyküyü fark etme ve kendisine verilmiş olan emaneti ve sorumluluğu yüklenmekle, dünya ve ahiret selâmetine nail olabilir.

Kanaatimce İslâm hidayeti zaviyesinden bakıldığında, Rönesans'tan, Aydınlanma'ya, modernizme ve postmodernizme, hümanizmden, transhümanizme ve posthümanizme doğru insanın yolculuğu, her bir safhada aslından ve hidayetten biraz daha uzaklaşması, dalaletini derinleştirilmesi, katlaması ve Kitabî tabirle “uzak bir dalâlete” (dalalen baıda)⁷⁸⁸ yönelmesi ve “Allah'ın bir gazabından diğer gazabına”⁷⁸⁹ doğru ilerlemesidir. Bu sürecin her aşamasında yerini sağlamlaştıran ise, umut edildiği gibi insan değil, sermaye olmuştur ki bugün gelinen noktada *sermayecilik* adeta çağın hâkim dini olmuştur. Artık modern bilimin çalışacağı, alanı da hedefi de belirleyen ve ona gerekli maddi desteği temin eden sermayenin temerküz ve tahakkümden daha yüksek bir gayesi yoktur. Öyle ki bu yeni seküler din kendisine hizmeti ölçüsünde insanları mükâfatlandırmakta, cenneti de dünyada vadetmektedir. Bu süreçte kadim dinler ya tahrife uğratılmış ya da hayatın dışına itilmiş, beşerin insani tarafları budanıp bedeni hazlar düzeyinde tüketim ve eğlence odaklı bir hayat tarzı yüceltilmiş, benzer şekilde tabiat da büyük ölçüde tahribata uğratılmıştır.

Sonuç itibarıyla meşruiyetini sorguladığımız modern bilgi, bilim ve teknolojiyen bütünüyle yüz çevirmeyi mi öneriyoruz. Hayır. Tam aksine bizi bu bilgi ve bilimin nesnesi olmaktan kurtaracak olan, onu sadece sonuçlarıyla değil kaynakları da dâhil olmak üzere bütün boyutlarıyla kavramaktır. Fakat bu bilgi ve bilimin fesadından emin olmak ve ondan sıhhatle istifade etmek için yapmamız gereken bir şey daha vardır. Tarihte Müslümanların hep yapageldikleri gibi, bu bilgi ve bilimi doğduğu epistemolojik, ontolojik, felsefi/itikadi zemininden ayırıştırarak, kendi zeminimize uygun bir şekle sokmak. Bunun için de İslâm itikadına dayalı güncel bir bilgi ve varlık zemini kurmak zorundayız. Doğuşundan beri kelam ilmi, İslâm'ın esaslarını tahrife uğratmadan ve özünü koruyarak, karşılaştığı yeni bilgi, bilim ve kültürleri kendi içinde eritme, dönüştürme ve Müslümanlaştırarak evrenselleştirmenin muhteşem örneklerini vermiştir. Kelâm'ın bu birikimi dikkate alındığında, modern dönemde *Bilginin İslâmileştirilmesi* çerçevesindeki çalışmaların, önemli olmakla birlikte, oldukça sığ kaldığı söylenebilir.

Pek tabi ki bütün bunlar hakikat yolculuğunda bilim, felsefe ve sanatla ilgilenmenin önemsizliğini değil, tam aksine daha da önemli olduğunu gösterir. Zira tanrı, insan ve tabiat arasındaki dengenin fesadında başrole sahip olan bahsi geçen bu insani etkinlikler, başımıza gelenin teşhis edilmesi ve aynı dengenin ıslahı ile ilgili meselelerde de vazgeçilmez bir yere sahiptir.

⁷⁸⁸ Nisa Suresi 4/60.

⁷⁸⁹ Bakara Suresi 2/90.

Öyle anlaşıyor ki din ile bilim arasındaki ilişkiden bahsederken *hangi din ve hangi bilimden* bahsettiğimiz son derece mühimdir. Hak din ile haddini hududunu bilen bilimin çatışması bir yana bir elmanın iki yarısı gibi birbirini tamamladığı söylenebilir. Fakat İslâm ile modern paradigma çerçevesinde üretilen modern bilim ve kültür arasındaki uyumun, İslâm itikadı ile burada tarif etmeye çalıştığımız modern bilgi ve bilimin felsefî temelleri arasındaki uyumdan daha fazla olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

b. Tarih Şuuru

Rönesans'tan modernliğe giden yolda Batı'nın gerçekleştirdiği yeni atılımların özellikle 19. yüzyıldan itibaren iyice etkisini göstermesi, yaklaşık bin yıldır İslâm milletinin siyasi ve itikadi omurgasını ve mihverini teşkil eden Selçuklu-Osmanlı çizgisinin gücünü yitirmesi ve parçalanmaya başlaması, yalnızca İslâm coğrafyasının değil, aynı zamanda Müslümanların zihin ve şuur dünyasının da parçalanmasına ve işgaline yol açmıştır. Başka bir deyişle günümüze kadar derinleşerek devam eden bir tarih şuuru buhranına vesile olmuştur. Bu dönemde Batılı siyasetçilerin ve İslâm üzerine çalışmalar yapan müsteşriklerin ilm-i siyasetlerinin mihverini, asırlardır muarızı olarak gördükleri fakat güç yetiremedikleri ve Müslümanlıkla özdeşleştirdikleri Selçuklu-Osmanlı Türk çizgisinin ve Ehl-i Sünnet anlayışının tahrifi oluşturmuştur. Bu ikisinin tahrif veya tarihten tard edilmesiyle İslâm'ın hem siyasi hem de itikadi olarak tarihten tard edilmiş olacağı şuuruyla hareket etmişlerdir. Bu ilm-i siyasetlerinin neticesi olarak Selçuklu-Osmanlı Türk tarzına ve Ehl-i sünnete karşı, Suud'u, İran'ı, Şia'yı, Vehhabi ve Selefi-meşrep akımları, kaynaklara dönme fikrini, liberal ve rasyonel bir akılcılıkla özdeşleştirdikleri Mutezile'yi, hatta yine aynı bağlamda rasyonalist bir filozof formunda takdim ettikleri İmam Maturidi'yi ön plana çıkarmışlardır. Müsteşriklerin çizdiği bu tablo özellikle kavmi duyguları okşayan Araplar ve yine mezhebi ve asabî saiklerle İranlılar tarafından da destek görmüştür. Bu anlayışa göre özellikle Gazzali sonrasında tarihin merkezine yerleşen Türkler İslâm dünyasındaki ilmi ve fikri canlılığa hiç katkı sağlamamışlar, şerh ve haşiyelerle oylanmışlar, bir mirasyedi gibi önceki asırların birikimini tüketerek nihayetinde kendileri de tükenmişlerdir. Türkler ilimden, felsefeden, medeniyetten, sanattan anlamayan, ancak at sırtında savaşmayı bilen barbar bir millettir. Doğrusu onların bu anlayışına mukabil, Selçuklu-Osmanlı çizgisinin varisi konumunda olan bizlerin, tarihi ve ilmi sahada basiretle kayda değer bir ilm-i siyaset geliştirmek bir yana, çoğu zaman ilmi çalışmalarımız ve söylemelerimizin, müsteşriklerin ilm-i siyasetine dolgu malzemesi temin ettiği bile söylenebilir.

Bu sebeple tarih boyunca belki teorik olarak çokça dile getirilmeyen fakat Müslümanın bütüncül bir varoluş tarzı olarak müşahade edilen, vatan ile iman, din

ile millet arasındaki irtibatı yeniden hatırlamanın hayati bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz.⁷⁹⁰

Günümüzde birçok dindar insanın bile sahiplenmekte beis görmediği Tevfik Fikret'te ifadesini bulduğu şekilde, “Vatanım yeryüzü, milletim insanlık” noktasına kadar varan İslâm'dan bağımsız, vatan ve millet mensubiyetinden mahrum evrensel bir *insanlık, ortak değerler ve medeniyet* söylemi kanaatimce hakikatte bir gerçekliği olmaması bakımından bir vehim, İslâm'ın klasik tarih görüşü ve Müslümanın iman şuuru açısından ise bir gaflet ve dalalet halidir. İtikadî açıdan meseleye bakıldığında, Müslümanın varolduğu tarihi vasatta, İbrâhim milletin izini takip etme ve bu millete mensup olanların sözünün, hükmünün geçtiği yer mânasında bir vatan davasına sahip olmadan da iman sahibi olunabileceği fikri, tarihsizleşmiş modern bireye özgü bir bid'at olarak değerlendirilebilir. Buna göre insan vatanını, milletini kaybedebilir, fakat vatan ve millet şuurunu, mensubiyetini, idealini ve davasını yitirdiği vakit aslında imanını da zaafa uğratmış olur. Bunun için milli şairimiz: *Cânı, canânı, bütün varımı alsın da Hüdâ/ Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ* diye seslenmiştir.

Eğer bu manada canlı bir tarih şuuruna sahip olsaydık, önceleri *cemaat* olarak isimlendirilen *vatan ve millet davasını ve mensubiyetini* yitirmiş bir organizasyonun *iman davasına* aldanmaz, onu teşhis etmekte zorlanmazdık. Fakat bu şuur edinmedikçe her daim farklı kılıklarla karşımıza çıkmakta/çıkacak olan organizasyon ve söylemleri teşhis etmekte de başarılı olmamız imkânsız görünüyor.

Kur'an-ı Kerim'de son peygamberin risâletinden sonra hidayet ve İbrahim milleti üzere olmak, Hz. Muhammed'e ve Kur'an-ı Kerim'e iman etme ve tabi olma, başka bir deyişle kıblesini doğudan veya batıdan Kâbe'ye çevirme, yani Müslüman olarak *Ehl-i Kibleye* dâhil olma şartına bağlanmıştır.⁷⁹¹ Ehl-i kible arasında İbrahim milletin ve İslâm'ın Son Peygâmberi'nin yolunu sürdürenlerin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğu noktasında en azından ümmetin 14 yüzyıllık ittifakı ve icmaı mevcuttur. Kanaatimce yaklaşık bin yıldan bu yana İbrahim milletin mihreri Selçuklu-Osmanlı çizgisidir. Bu çizginin hâlâ varisi ve potansiyel olarak tek imkânı da Mehmet Akif'in “İslâm'ın son yurdu ve milleti” olarak isimlendirdiği vatanımız ve milletimizdir.⁷⁹²

Günümüzde Türk milletin bahsi geçen tarihi ve merkezi rolünü perdelemek üzere işlev gören, ülkemizde dahi dindar camianın sahiplendiği tarihi vakadan

⁷⁹⁰ Bkz. Muhammet Altaytaş, “Vatansız İmanın Şahidi Şuursuz Tarih”, *Yörünge Dergisi*, erişim: 12.10.2019 <http://www.yorungedergi.com/2018/04/vatansiz-imanin-sahidi-suursuz-tarih/>.

⁷⁹¹ Konuya dair ayrıntılı bir çalışma için bkz. Muhammet Altaytaş, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap İtikadî Açıdan Yahudilik ve Hristiyanlık*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016).

⁷⁹² Bkz. Muhammet Altaytaş, “İslâmî Zâviyeden Mehmet Akifte Vatan, Millet ve Tarih Şuuru”. *Uluslararası Osmanlı İlim Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Sempozyumu*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 387-408.

soyutlanmış, millet vakasının önüne geçirilmiş mevhum, selefi meşrep ve çoğu zaman dünya sisteminin hizmetinde kullanılabilen bir *ümmeçilik* anlayışı ile vatanın (Türkiye'nin) önüne geçirilmiş *İslam ülkelerinin birliği* gibi söylemler, çoğu zaman tarih şuurunu ıskalamaya sebep olabilmektedir. İslâm ümmeti bakımından Türkiye'nin, Osmanlı bakiyesi topraklarda kurulan, mesela Suudi Arabistan, Mısır, Irak, Birleşik Arap Emirlikleri, Ürdün, Suriye gibi irili ufaklı kırka varan ülkelerle aynı hizada, hatta onlardan bile daha düşük bir mertebede zikredilmesi tam manasıyla bir şuuruzluk işaretidir. Zira Türkiye ve Türk milleti tarihte olduğu gibi bundan yüz yıl evvel de varlığını ve istiklalini envai çeşit gayrimüslim güçlere karşı mücadele ederek, yüzbinlerce şehid vererek kazandığı halde, adı geçen sair suni ülkeler, çoğu zaman, Osmanlı'nın zafiyetinden istifadeyle önderi konumundakilerin Müslümana/Osmanlı'ya karşı gayrimüslimle işbirliklerinin, mağlubiyetlerinin bir neticesi olarak ve bir müstemleke tecrübesinden sonra devlet/ülke olarak anılır olmuşlardır. Dünyanın neresinde olursa olsun şuur sahibi samimi Müslümanların zaten bütün umutları ve duaları Türkiye iledir.

Sonuç itibariyle ana hatlarıyla işaret etmeye çalıştığımız tarih şuurundan mahrum bir anlayışla verilecek bir kelâm ve ilahiyat eğitimi milletimizin, ümmet-i Muhammed'in ve İslâm'ın lehine sonuçlar üretmeyeceği gibi başta Kur'an-ı Kerim ve sünnet olmak üzere, hemen bütün ilim mirasımızın yerli yerince anlaşılmasına ve çağımızda Müslümanca bir fikir ve tavır geliştirilmesine de katkı sağlamayacağı kanaatindeyiz.

c. Kelâmın Vasatı Vasıtası Olarak Lisan ve Kültür

Malum olduğu üzere dil, hayat felsefelerinin, dinlerin hem vasatı hem de vasıtasıdır; zira bir ilim ve düşünce, lisan vasıtasıyla kurulur ve yine lisan vasıtasıyla aktarılır. Fakat camiamızın lisan meselesine, ehemmiyetine mümasil bir kıymet atfettiğini söylemek zordur. Özellikle Türkçe'nin yazısına ilâveten kelimelerinin kâhir ekseriyetinin ve zeminindeki dünya tasavvurunun Kur'an-ı Kerim ve Sünnet kaynaklı olması, doğrudan Kur'an ve Sünnet kaynaklı olmayan kelimelerin de aynı zemine yaslanması Türkçe'ye asıl rengini ve yüksekliğini veren kaynağın İslâm itikadı olduğunu gösterir. İslâm itikadının insan ve toplum hayatına derinlemesine nüfuz etmesi bakımından lisanın önemi tartışmasıdır.⁷⁹³

Meselâ, daha geçen yüzyılın başlarında ister ilim ister düşünce isterse edebiyat ve sanata dair olsun, meselelerimizi en yüksek düzeyde Türkçe olarak ifade edebilir, Arapça'dan veya diğer Batı dillerinden bir eseri değer kaybına uğramadan Türkçe'ye tercüme edebiliriz. Bu dönemde, ister telif ister tercüme olsun, İslâm ilim düşünce ve edebiyatına dair eserler Arapça muadilleriyle pekâlâ boy ölçüşebilecek, hatta onları geride bırakabilecek seviyedeydi. Fakat asırlarca

⁷⁹³ Bkz. Muhammet Altaytaş, "İslâm İtikadı ve Türk Lisânı, -Ma'ruftan İyilige Türkçe'nin Tebdîlinin İtikâdi/Kelâmî Manası-", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (32), 41-64.

kullandığımız Kur'an alfabesinin ve yabancı olduğu gerekçesiyle Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i şerif menşeli kelimelerin terkiyle, bugün artık lisanımız bu yeterlilikte değil. Meselâ bir kişi Sırrı Giridi'nin *Nakdu'ul-Kelâm*'ını okusa *Şerhu'l-Akaid*'i okumuş sayılabilir, fakat aynı metni aynı seviyede bugünkü Türkçe'ye tercüme etmek mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'in günümüz Türkçesi'ne tercümesi için de benzer durum geçerlidir. Burada mesele mütercimnin birikim ve kabiliyetinden önce dilin imkânları ile alakalıdır. Kanaatimiz odur ki bugün millet olarak İslâm ile irtibat kurmak bakımından öncelikli eksiğimiz Arapça değil Türkçe'dir.

İslâm itikadı ile yoğrulmuş yüksek bir ilim, felsefe ve medeniyet dili olan Türkçe'nin bu kıymetinin farkında olmadığımızdan olsa gerek ki, İslâm itikadı ile irtibatı günümüz Türkçesi'nden çok da iyi durumda olmayan modern Arapça'yı hatta İngilizce'yi, ilahiyat fakültelerinde eğitim dili olarak benimseme yönündeki gayret, uygulama ve idealimizin, sadece dil şuurumuz değil, tarih şuurumuz bakımından da, ciddi bir zaafiyete işaret ettiği kanaatindeyim.

Elbette Arapça sadece dini kaynaklarımızdan istifade için değil aynı zamanda kelimeleri, grameri ve yazısı itibarıyla büyük ölçüde Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i şeriflere yaslanan Türkçe için de hayâtî bir öneme sahiptir. Fakat günümüzde gerek imam-hatip liselerindeki Arapça müfredâtında gerekse ilâhiyat fakültelerinde, Arapça eğitim gayesiyle, ön plana çıkarılan pratiğe yönelik modern Arapça eğilimi; hem dini metinlerimizle irtibat kuracağımız klasik Arapça eğitimini gölgelemekte hem de eğitim ve bilim diline lâayık görülmeyen Türkçe'nin daha da gerilemesine yol açmaktadır. Kaldı ki, modern dönemde Türkçe'dekine benzer şekilde Arapça'da da Kur'an kelimelerinin terki ve sekülerleşme yönünde güçlü bir siyaset güdülmüştür. Yani son yıllarda Türkçe'de görülen mahiyet ve nitelik kaybının benzeri ziyadesiyle Arapça için de geçerlidir. Eğer ilahiyat fakültelerinde *Arapça eğitim* ile Arap dünyasına yönelik gayeler güdülüyorsa, buna mahsus ilâhiyat fakülteleri kurulabilir, fakat genel olarak bütün ilâhiyat fakültelerinde *Arapça eğitimin* hedeflenmesinin, özendirilmesinin izahı güç bir durum olduğu kanaatindeyiz. Osmanlı döneminde Arapça'nın kalesi olan medreselerde bile okutulan metinler çoğunlukla Arapça olsa dahi eğitim dili Türkçe idi.⁷⁹⁴ Milletimiz Arap lisanı olması dolayısıyla değil Kur'an-ı Kerim'in ve Resulullah'ın kavli olması hasebiyle, bu dilin yazısından, kelimelerinden, metinlerinden sonuna kadar istifade etmiş, fakat kendine mahsus o varlık tarzını, Türkçe ile ortaya koymuş, Türkçe ile yoğururken Türkçe ile yoğurulmuştur. Sonuç itibarıyla asırlardır, İslâmî ilimlerin ve Türkçe'nin kaidesi olan Arapça eğitiminin, maalesef günümüzde her ikisine de mani teşkil edecek şekilde konumlandırıldığı söylenebilir.

Bu sebeple ilahiyat fakültelerinde Arapça eğitiminde modern/pratik Arapça'dan ziyade klasik Arapça eğitime ağırlık verilmelidir. Kelam eğitiminde klasik Arapça metinler yanında Osmanlı Türkçe'si ile yazılmış metinlerden de istifade edilmelidir.

⁷⁹⁴ Bkz. Hayati Develi, *Osmanlı'nın Dili*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2010), 9.

Hem lisan hem de muhteva bakımından talebeye önemli katkılar sağlayacak, Sırrı Girdi'nin *Nakdu'l-Kelâm*'ı, Abdullatif Harputî'nin *Tenkihi'l-Kelâm*'ı, İzmirli İsmail Hakkî'nın *Yeni İlm-i Kelâm*'ı, Manastırlı İsmail Hakkî'nın *Telhîsu'l-Kelâm*'ı, Ömer Nasûhî Bilmen'in *Muvazzah İlm-i Kelâm*'ı gibi son dönem Osmanlı âlimlerinin Osmanlı Türkçesi ile yazdıkları eserlerin okutulması faydalı olacaktır. Meselâ Fakültemizin⁷⁹⁵ hazırlık sınıfında haftada iki saat hat hocamız kitabet, yazı dersi vermekte ve bu uygulama öğrencinin Arapça yanında Osmanlı Türkçesini yazmaya da önemli katkı sağlamaktadır. Lisans 1. sınıfta zorunlu Osmanlı Türkçesi dersi okutulmaktadır. Bundan sonraki yıllarda da kelim müfredatı, Arapça metinler yanında Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinler tarafından da desteklenmektedir. Öğrenciye 3. ve 4. sınıfların her döneminde seçmeli olarak Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile kelim metinleri okuma derslerini seçme imkânı sunulmaktadır.

Günümüzde gençlerin, öğrencilerin fikri kabiliyet ve derinlikleri maalesef sosyal medyada çoğu zaman algı operasyonu olarak dolaştırılan, birkaç cümlelik sloganik ifadeler düzeyindedir. İlahiyat talebelerini kelim müfredatıyla irtibat kuracak zihni olgunluğa erdirmek bakımından müfredat dışında fikri, edebi etkinlikler önem kazanmaktadır. Bu bağlamda bilhassa kelim anabilim dalı öncülüğünde kurulacak öğrenci kulüpleri iyi bir seçenek olabilir. Meselâ Fakültemizde bu amaçla kurulan kitap kulübünde kelim, tefsir, hadis, fıkıh gibi Temel İslâm bilimlerine dair Arapça klasik metin okuma grupları, Modern dönem İslâm düşüncesi ile ilgili, Nureddin Topçu, Sezai Karakoç ve İsmet Özel gibi şahsiyetlerinin eserlerini okuma grupları, Osmanlı Türkçesiyle edebi metinler grubu, Fatih Sultan Mehmed'in doğduğu evde Üniversitemiz Edebiyat hocası eşliğinde *Fatih Divan*'ı okuma gurubu ve Sinema okuma gurubu gibi faaliyetler icra edilmiş ve son derece olumlu sonuçlar elde edilmiştir.

Artık bütün illerimizde ilahiyat fakülteleri bulunmaktadır. Fakültelerin kayıtlı talebeleri yanında o ilde bulunan ilahiyat mezunlarına ve ilmi düzeyde ilahiyat mevzularına alaka duyan diğer kimselere yönelik de sorumlulukları olmalıdır. Bu bağlamda Fakültemizin Selimiye Camii'nin gölgesindeki binasında, *Selimiye Konuşmaları* adı altında, başta ilahiyat fakültesi hocaları olmak üzere üniversitenin diğer bölümlerinden ve komşu illerden akademisyenlerin konuşmacı olarak katıldığı aylık tartışmalı, müzakereli programlar tertip etmekteyiz. 4 yıl önce başlattığımız ve aralıksız sürdürdüğümüz bu program serisinde bugüne kadar 30 program tertip etmiş bulunmaktayız.

Günümüz ilim, fikir, edebiyat ve sanat eserleri tarafından desteklenmediği takdirde, ilahiyat müfredatı ile sunulan ve yeterince hazmedilemeyen akademik bilgiler, gerek insan varoluşuna gerekse hayata gereği gibi nüfuz edememekte, hedeflenin tam aksine, hem insan da hem de toplum hayatında bir takım marazi durumlara yol açabilmektedir. Kaldı ki din ancak dilin, fikrin, edebiyatın, sanatın, kültürün, örf ve

⁷⁹⁵ Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

âdetin damarlarına sirayet edebildiği ölçüde insan ve toplum hayatının derinliklerine sirayet eder. Bütün bunlar ilahiyat eğitiminde akademik-ilmi öğretim yanında, dil ve kültürün de vazgeçilmez bir ehemmiyet arz ettiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Günümüzde varolduğumuz vasatın birikimi ile ilim geleneğimizi çoğu zaman birbirine hayat verecek şekilde konumlandıramadığımızdan, her ikisinin birbirine hasar vermesine sebep olabiliyoruz. Bu hususta baskın iki eğilimden bahsedilebilir: İlkine göre gelenek bütün meselelerimizin çözümlerini barındıran bir hazinedir. Bizlere düşen tarihin tozlu raflarında adeta dondurulmuş olarak bulunan bu erzakı bulup sofraya koymaktır. Varolduğumuz modern vasatın büyüüne kapılan, zeminini yeterince etüt etmeye, meşruiyetini sorgulamaya istekli görünmeyen modernist eğilimli yaklaşımlar ise bu vasattan hareketle geleneği tenkide tabi tutmakta ve adeta tahrip etmektedir. Asırlardır edille-i şer'iyye olarak kabul edilen kaynaklardan sünnet ve hadisler tartışmaya açılmakta, icma ise hiç dikkate değer görülmemektedir. 14 asır boyunca Müslümanların üzerinde icma ettiği itikadî anlayışlar bile kolayca tartışmaya açılabilmekte, Kur'an-ı Kerim'de bulunmadığı gerekçesiyle kolaylıkla reddedilebilmektedir. Öte yandan sünnet ve icmain itibardan düşürüldüğü bu yeni yöntemle, çağın değerleri kolayca Kur'an-ı Kerim'de bulunabilmektedir. Kader inancı, melek, cin, şeytan, mucize, şefaât, imamet, keramet, mehdi, veli, kıyamet alametleri gibi daha birçok inanç hurafe mesabesine indirilebilmekte ve tartışmaya açılmaktadır. Nihayetinde *Kur'an'a, kaynaklara dönüş* söylemiyle, Kur'anî anlayışın adeta kalkını durumundaki gelenek tahribe uğratılırken her türden modern hurafeye yer açılmış olmaktadır. Muhtemeldir ki bazı hocalarımız talebeleri düşünmeye ve sorgulamaya sevk etmek üzere böyle bir yaklaşımı benimsemektedirler. Fakat Lisans düzeyinde akaid ve kelam meseleleri talebeye böyle bir anlayışla takdim edildiğinde talebenin, değer atfettiği inanç ve değerlerin bir bir sarsılması ve yıkılmasına, çoğu zaman dine karşı topyekün bir lakaytlığına, bir müddet sonra da bütünüyle dini inanç ve değerlerden soyutlanmasına vesile olabilmektedir.

Öyle anlaşıyor ki gerek katı gelenekçi gerekse modernist eğilimli olsun, kısaca tasvir etmeye çalıştığımız bu anlayışların ikisi de İslâm'dan ziyade modernliği tahkim etmektedir. Gelenekçi, büyük oranda, hâlihazırda aktüelliği olmayan bir geçmişi anlamaktan ziyade kutsamakla meşgulken modernist, varolduğu vasattaki reel durumun meşruiyetini yeterince sorgulamadan ona ikna olarak buradan hareketle geleneği tahribe yönelebilmektedir. Hâlbuki dili, kültürü, örf-adeti hatta hurafesi ile gelenek asırlar içinde örülmüş çok kıymetli bir hazinedir. Yıkarak kolay inşa etmek zordur. Böylece *geçmişi olmayan* bir gelecek inşa etme hayaliyle aslında modernliğe yer açmış ve onu tahkim etmiş oluyoruz. Birkaç gün evvel haberlerde tesadüf etmiş idim. 3-5 yaşında çocuklar sokakta oyun oynarken 100 tl buluyorlar,

bunu gidip camiye bırakıyorlar. Kamera görüntüleri var. Camiye girdiklerinde dizleri üzerinde halıya basmadan yürüyor ve o şekilde parayı camiye bırakıyorlar. Bu değer ve kültürü hiçbir şekilde sırf teorik bir eğitimle veremezsiniz, ama tahrip edebilirsiniz. Pekâlâ, modern meselelere ilgi duyanlarımız, muasır düşüncelerden de istifa ederek, asırlardır üzerinde icma edilmiş itikadi meseleleri, mesaili zedelemekten kelimelerin vesailini güncelleştirmeye katkı sunabilirler. Klasik konulara alaka duyanlarımız bu birikimden de istifadeyle, geleneğin dilini ve meselelerini günümüz diline aktararak hep birlikte İslâm'ı, hali hazırda birey ve toplum hayatının derinliklerine nasıl sirayet ettirebileceğimiz veya nasıl bir gelecek tasavvuruna sahip olduğumuz gibi daha verimli alanlara odaklanabiliriz. Anlaşılacağı üzere İslâm'ın özünü zedelemekten aktüelleştirmek, var olduğumuz vasatla gelenek, tarihle hâlihazır arasında basiretle kurulacak köprüler sayesinde mümkün olacaktır.

Vatanımızın ve milletimizin aslı, esası, mayası İslâm olduğundan, ilâhiyat eğitiminin ve bilhassa külli ilim olması ve bütün bilgi ve bilimi İslâm itikadına göre organize etme mükellefiyeti bulunması bakımından kelâm ilminin merkezi bir hususiyet taşıdığı malumdur. Bu sebeple milletimizin en kapasiteli ve parlak gençlerinin ilahiyat sahasına yönlendirilmesi elzemdir. İlahiyat fakültelerini tercih eden gençlerimizin, en azından ilahiyat akademisyen adaylarının, meselâ tıp okuyabilecek düzeyde, en kapasiteli gençler arasından seçilmesi, ihtiyaç duyulan alanlarda ilahiyat merkezli, disiplinler arası uzmanların yetiştirilmesi milletimizin geleceği bakımından hayati öneme sahiptir. Artık, yüksek puanla kapasiteli öğrenci alan imam-hatip liselerimiz var. Fakat bu öğrencilerden ilahiyat fakülteleri yeterince istifade edemiyor. Zira bizler onlara ilahiyatı değil, tıp, mühendislik ve hukuk gibi alanları idealize ediyoruz. Bu konuda bir şuur oluşturulmasının yanında bir teşvik sistemi kurulmasının da isabetli olacağı kanaatindeyim. Mesela bu bağlamda üniversiteye giriş sınavlarında ilk 1000'e girdiği halde ilahiyat fakültesini tercih eden öğrencilere mezuniyetlerini müteakip özel bir statüde lisansüstü eğitim, hatta araştırma görevliliği kadrosu gibi imkânlar tanınması düşünülebilir.

Özetle biz bu tebliğimizde var olduğumuz vasatla genelde ilahiyatın, özelde ise kelâmın klasik konularıyla irtibat kurmak üzere öncelikli gördüğümüz bazı meseleleri gündeme getirdik ve bu hususlarda kendi çözüm önerilerimizi sunmaya gayret ettik. Bu meselelerin fark edilmesinin, çözüm yönteminden daha önemli ve öncelikli olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla çözüm önerilerimizi, nihai sonuçlar olarak değil tartışmaya açık ve zenginleştirilmesi gereken hususlar olarak sunduğumuzu söyleyebiliriz.

Kaynakça:

- Altaytaş, Muhammet., “İslâm İtikadı ve Türk Lisânı, -Ma’ruftan İyilige Türkçe’nin Tebdîlinin İtikâdî/Kelâmî Manası-“, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (32), 41-64.
- Altaytaş, Muhammet., “İslâmî Zâviyeden Mehmet Akif’te Vatan, Millet ve Tarih Şuuru”. *Uluslararası Osmanlı İlim Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar Sempozyumu.*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 387-408.
- Altaytaş, Muhammet., “Modern Bilgi ve Bilim Karşısında Kelâmın/Mütekellimin Yeri”, *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi*, (www.kelam.org) , 10 (2), 91-120.
- Altaytaş, Muhammet., “Vatansız İmanın Şahidi Şuursuz Tarih”., *Yörünge Dergisi*, erişim: 12.10.2019 <http://www.yorungedergi.com/2018/04/vatansiz-imanin-sahidi-suursuz-tarih/>.
- Altaytaş, Muhammet., *Kur’ân-ı Kerim’de Ehl-i Kitap İtikadî Açısından Yahudilik ve Hristiyanlık*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Dağ, Ahmet., *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü.*, (Ankara: Elis, 2018.), 52
- Develi, Hayati. *Osmanlı’nın Dili*. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2010).
- es-Sabûnî, Nureddin., *el-Bidaye fî Usûli’-d-Dîn.*, Tahkik, Bekir Topaloğlu., 14. Baskı. (İstanbul: İFAV, 2015), 20.
- Özel, İsmet., *Tahrir Vazifeleri.*, 3. Baskı. (İstanbul: Şule Yayınları, 1999,) s. 43-45.

6. BÖLÜM
KOORDİNASYON VE
DEĞERLENDİRME

Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Kelam İlminde Yeni Arayışlar

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR*

Din Bilim İlişkisi, ilk çağlardan itibaren iç içe ve tartışmalara açık bir alan olmakla beraber, özellikle orta çağda Hristiyan dünyasında oldukça hareketli geçmiş ve insanlık tarihinde unutulmayacak yaraların açılmasına sebep olmuştur. Martin Luther'in başlattığı Reform Hareketi, Katolikler tarafından kanlı bir şekilde bastırılmaya çalışılmış, Kilisenin otoritesine baş kaldıran hiçbir düşünce ve eğilime müsamaha gösterilmemiştir. Avrupa tarihine kara birer leke olarak geçen yüzyıl savaşları ve otuz yıl savaşları bu tartışma ve çatışmaların yol açtığı sonuçlar hakkında fikir vermektedir. Batı oldukça kanlı geçen bu sorunu, din ile bilimin farklı alanlar ve her birinin kendi içerisinde özerk olduğunu buna bağlı olarak, hiçbirinin diğerine müdahale hakkı bulunmadığını var sayarak aşmaya çalıştı. Gerçekten de batıda Kilise felsefe ve bilimin dışında tutulduğu zamandan itibaren din savaşlarının bittiği görülmektedir. Ancak din ile bilimin farklı kompartımanlar olarak kabul edilmesi, alabildiğine sekülerleşmiş bir toplumun meydana gelmesine sebep olmuştur. Buna karşılık İslam dünyasında, din ile bilim barışık bir şekilde varlığını sürdürmüş, orta çağda Müslümanların hâkim olduğu coğrafyaların medreselerinde, din ile bilim aynı anda öğretilmiş, araştırmalar aynı mekânlarda gerçekleştirilmiştir.

Orta çağda Müslümanların din ile bilimi barışık bir şekilde tasavvur etmeleri ve her ikisinin aynı mekânlarda tedris edilmesi, kendilerine önemli imkânlar sağlamış, dinî ilimlerin yanı sıra felsefe ve bilimde de fevkalade ilerlemeler kat edilmiştir. Ancak XVII. Yüzyıldan sonra batıda bilim ve felsefeye verilen öneme paralel yenilenmelerin, bu coğrafyalarda durduğu ve artık içine kapandığı görülmektedir. Bu duraklama sadece bilim ve felsefede yaşanmamış, aynı zamanda dinî ilimlerde de tıkanmalara sebep olmuştur. Söz konusu tıkanmaların ilerleyen süreçlerde, İslam medeniyetinin batı medeniyeti karşısında zayıflamasına ve bu zayıflamanın faturasının dine çıkarılmasına sebep olduğu görülmektedir. Söz konusu duraklama ve tıkanmalar, İslam ümmetinin siyasi temsilcisi olan Osmanlı devletinde de siyasi gerilim ve tıkanmaları beraberinde getirdiği ve neticede bu devletin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlandığı görülmektedir.

Siyaset alanında zayıflayan İslam ümmetinin içerisinde sorgulamaların başladığı görülmektedir. Buna bağlı olarak yeni arayışlar içine girildiği ve yeni bir ilm-i kelam inşa ederek, ümmetin sorunlarını çözme girişimleri XX. Yüz yılın başlarında, heyecanlı bir şekilde gündeme oturmıştır. Mısır, Hint alt kıtası ve Bâbüâli'de eş zamanla olarak başlayan tartışma ve arayışlar, bir yönden de din-bilim ilişkisinin nasıl olması gerektiğine dair arayışlardı. Bâbüâli'den İzmirli İsmail Hakkı, Mısır'dan Muhammed Abduh ve Hint alt kıtasından M. Şibli Numani'nin belirgin bir şekilde

* Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ö. Üyesi, cinarmahmut02@gmail.com

öncülüğünü yaptığı bu samimi arayışlar, kısa bir süre sonra başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Şu var ki onların dikkat çektiği ‘Yeni İlm-i Kelam’ projesi, bir arayış ve ihtiyaç olarak bugün hala güncelliğini korumaktadır. Bu problemin önemli sacayaklarından birisinin de din-bilim ilişkisinin sağlam bir zemine oturmamışının olduğundan kuşku yoktur.

Geçmişte din-bilim ilişkisi daha çok fizik bilimleri merkeze alınarak tartışılmış, dinin evren anlayışı ve gelişen teknolojik, bilimsel açılımlarla bu anlayışın nasıl bir zeminde değerlendirilmesi gerektiği üzerinde götürülmüştür. Günümüzde ise sosyal bilimlerin gelişmesiyle din-bilim ilişkisi bağlamında yeni problem alanlarının doğmasına sebep olmuştur. Dinî kabul ve redler üzerinde etkili olan Sosyal psikolojinin yanı sıra antropoloji ve arkeoloji gibi alanların din anlayışı üzerindeki etkisi kuşkusuzdur. Ancak bunun sınırlarını ve bu gelişmelerin din anlayışının oluşum süreci üzerindeki etkilerinin tespiti için bir hayli emek verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Sözelimi evrim gibi güncel problemler karşısında, kelam anabilim dalına mensup ilim insanlarının henüz sağlıklı ve objektif değerlendirmeler yapamamış olmaları, din-bilim ilişkisinin bu bağlamda sağlam zeminlere yerleştirilmediği anlamına gelmektedir.

Günümüzde sosyal bilimlerdeki gelişmelerin yanı sıra sosyolojik birtakım evrilmelerle birlikte, özellikle toplumun erken gençlik dönemini yaşayan kesimleri arasında, ciddi sorgulamaların olduğu gözlemlenmektedir. Son zamanlarda bu tür savrulmalara ülkemizde de rastlanılmaktadır. Lise öğrencileri üzerinden yapılan gözlemler, din ve dinî müesseselerin tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar sorgulandığı ve sorgulamaların negatif sonuçlara yol açtığı görülmektedir. Bu gençler arasında meslek lisesi, Anadolu lisesi, fen lisesi ve hatta İmam-Hatip lisesi öğrencileri de dahildir. Daha önemlisi, negatif sorgulama sürecine giren gençler, sadece seküler ailelerin çocukları değil aynı zamanda dindar ve hatta cemaat-tarikat mensubu ailelerin çocukları da bu süreçten etkilenmektedir. Herhangi bir ilim insanının bu manzara karşısında, seyirci kalması doğru olmadığı gibi, kelam ilmiyle meşgul olan çevreler için bu durum daha da aciliyet kazanmaktadır.

İçerisinde bulunduğumuz mevcut durumu sağlıklı bir şekilde değerlendirdikten sonra, çözüm önerilerinin araştırılması gerekmektedir. Bu önerilerin doğru ve uygulanabilir olması için aceleye getirilmeden ilgili ortamlarda tartışılarak olgunlaşması sürecine ihtiyaç vardır. Dar çevrelerden seçilecek örneklemelerle yapılacak anket, mülakat ve gözlem gibi yöntemlerle sorunun çerçevesi ve bu soruna sebep olan faktörler belirlenmelidir. Bu amaçla lisansüstü tezler verilebilir, makale ve kitaplar yazılabilir, tebliğler sunulabilir. Elde edilen sonuçlar çalıştay, sempozyum ve seminer gibi akademik ortamlarda tartışılabilir. Problemlerin tespiti ve çözüm önerileri ile yöntem konusunda varılan mutabakat belirli bir düzeye geldikten sonra lisans, lisansüstü ve hatta ortaöğretim kurumlarında uygulanan müfredatın yeniden gözden geçirilmesi için adımlar atılabilir.

Sonuç olarak din-bilim ilişkisi bağlamında, çok iyi bir durumda olmadığımız ve ciddi sorunlarla boğuşmak durumunda kaldığımızdan şüphe yoktur. Bu sorunlar ciddi olmakla beraber çözümü imkânsız değildir. Ancak bunların üstesinden gelebilmek için sorunu iyi anlamak, nerede neyi ihmal ettiğimizi tespit etmek öncelik arz etmektedir. Bu süreçte din ile bilimin arasında gerçek anlamda çatışmaların olmadığı, olmaması gerektiği, şayet bu tür bir durum varsa, bunun meselenin mahiyetinin tam olarak anlaşılmasından kaynaklandığı dikkatten kaçmamalıdır. Zira bilimsel veriler sürekli yenilendiği ve zaman zaman farklı sonuçların ortaya çıktığı gibi, dini hükümlerin bir kısmının da süreç içerisinde farklı şekillerde tevil edildiği bilinen bir gerçektir.

Din-Bilim Üzerine Bazı Tespitler

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ*

Din-bilim tartışması şüphesiz önemli çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Her ne kadar konu Batı'da çıkmış olmakla birlikte Batı yakasının hikâyesi olarak kalmayıp İslâm dünyasını da ciddi anlamda etkilemiş bir süreçtir. Biz en istikrarlı ana bilim dalı olarak her yıl düzenlediğimiz sempozyumlar sayesinde klasik konular kadar, güncel konulara da değinme ve çalışma fırsatı yakaladık. Nitekim güncel cevap bekleyen çalışmalar serisini birkaç yıldır devam ettirmekteyiz. Mesela geçen yıl Ateizm, daha önceki yıl Deizm gibi konular üzerinde durduk, bu yıl da bu seri açısından önem arz eden din-bilim konusuna ele aldık.

Değerlendirme oturumunda konuyu hızlı bir gözden geçirip sonuca varmak uygun ve gerekli olacaktır şüphesiz. Öncelikle bizlere kendi evimizdeymiş gibi hissettiren ev sahibi Kilis Üniversitesi rektörlüğüne ve özellikle sayın rektörümüz ile İlahiyat Fakültesi dekanlığına ve öğretim üyelerine, görünen yüzün ardında çalışan araştırma görevlileri ile öğrencilerimize sonsuz ve içten sevgilerimi sunmaktan mutluluk duyarım. Güzel bir toplantı ve koordinasyon toplantısı oldu. Emeğinize sağlık, bizi kendi evimizdeki konforu yaşatmaya çalıştınız, sağ olun, var olun.

Toplantıyla ilgili meselelere gelince birkaç hususa işaret etmek isterim.

Son yıllarda üzerinde durduğumuz konular klasik ile yeniyi birleştirme türü çabayı gerektirecek faaliyetlerden oluşmaktadır. Konuların bu şekildeki yapıları, şüphesiz onlarla ilgili mesainin daha fazla olmasını gerektirmektedir. Yani söz konusu yenilenmenin sağlanması ve bu konudaki arayışlara cevap verilmesi tahmin edileceği üzere kısa sürede olabilecek bir şey değildir. Realist olduğumuzda bu konularda biraz daha mesainin bulunması gerektiği hepimizin ön kabulü olacaktır. Kendi şartlarımızdan meseleye eğildiğimizde her ne kadar yeni ilm-i kelâm dönemiyle bir takım çabalara niyet edilmiş olursa da aradan geçen zaman içinde yaşanan fetret dönemi, o çabaların devam ettirilmesine engel olmuştur. Bizler bugün kurumsal olarak küllerinden silkinmiş bir neslin devam ettiricileriyiz, Toplumun beklentileri oranında üretim yapmamız gerekmeyle birlikte geldiğimiz nokta zaman zaman bunu zorlamaktadır. Ancak bu mazeret arkasına sığınmıyoruz anlamına da gelmemelidir. Bu açıdan bu tür sempozyum serileri bu konuya başlangıç mahiyetinde çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Ancak olgunlaştırılması ve daha iyi neticeler almak için bazı yöntemler denememiz gerektiği kanaatindeyim. Bu amaçla yapılacakların başında format değişiklikleri gelmektedir. Bu tür çalışmaların, tartışılarak yeni bir şekle evrilmesi mümkün olduğundan ilk akla gelebileceklerden birisi, konular sempozyum şeklinde genele açılmadan önce atölye

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

çalışması şeklindeki çalışmalarla olgunlaştırılmasıdır. Bundan başka özellikle bu tür konularda ana bilim dalı olarak bizim yakın branşlarla birlikte çalışmamız gerekmektedir. Mesela bu konuda biz, din felsefesi ve felsefe gibi disiplinler yanında bilim, etik ve din gibi konular bağlamında meselelere bakmamız uygun olurdu. Yine teoride bir yandan biz din ile bilim arasında nasıl bir bağ veya ilişki vardır? Sorusunu sorarken diğer yandan bunun bizzat uygulayıcıları olan alanlardaki durumun nasıllığına bakıp oradan istifade etmemiz işimizi kolaylaştıracaktır. Mesela bu bağlamda tıp ve sağlık oldukça önemli alanlardan birini oluşturmaktadır. Orada salt tıptan veya bilimden hareket edebilir miyiz? Tıp bedeni salt kadavra olarak görüyorsa buraya etik ve dinin girmesi kaçınılmaz değil midir? Yine tıbbın insan sağlığı gibi mukaddes bir uğraşısı bulunmakla birlikte elindeki mekanizmayı metalaştırıp ticarete dönüştürmesi gibi ihtimaller karşısında dinin devreye girmesi gerekmez mi? Bugün özellikle bu husus ciddi bir konu olarak ehemmiyetini korumaktadır. Bilimin insanlığa fayda sağlaması için din ve etikten bağımsız hareket etmemesi gerekmektedir. Bu açıdan konunun çok iyi tahlilinin yapılması ve herkes kendi alanına çekilmeli gibi ciddi sıkıntılar doğuracak süreçlerden uzaklaşılmalıdır. Bu açıdan bizim dinî ilimler açısından meseleyi sağlıklı bir şekilde işlememiz, teori ve pratik dikkate alındığında önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır. Çünkü bilim teori olmanın ötesinde pratik hayatla iç içedir ve işlev görürken dinden bağımsız kalması, bilimin canavarlaşması sürecinin de başlaması demektir. Bunun da insana fayda sağlaması şöyle dursun çok ciddi problemler doğurması muhtemeldir. Bütün bu sorular ve meseleler konunun istenilen kıvama ulaşmasında uzun süreçli mesailere ihtiyaç bulunduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bizim buradaki çalışmamız bu niyetli girişimlerin mukaddimesi olarak görülmelidir. Yine bu bağlamda yukarıda da işaret ettiğim üzere bizim disiplin olarak başta din felsefesi olmak üzere bilim olarak algılanan disiplinlerle işbirliği yapmamız gerekirdi.

Diğer önemli bir husus da bilimsel konulara karşı takınılacak tavrın nasıl olması gerektiğiyle alakalıdır. Bilim statik olmayıp değişim ve dönüşüme açıktır ve genelde hipotezler üzerinden hareket eder, Dolayısıyla bilimsel teorileri hiç dikkate almamak ya da adeta birer nass gibi değerlendirmek şeklindeki iki bakış açısı da kendi içinde problemlidir. Bundan başka bilimin etikle ve dinle ilişkisi yanında bilimin ve bilimsel bilginin felsefesi, pratiği ve pratik hayattaki yansımaları gibi hususların hemen her birinin konu bağlamında iyi incelenip analizi yapılmalıdır.

Bütün bu hususlardan sonra din ile bilim tarihine kısa bir göz atıp bazı şeyler söylemenin yerinde olacağı kanaatindeyim. Modern bilimin doğuşu genelde evren anlayışıyla ilgili keşiflerle birlikte başladığı kabul edilir. Bu açıdan Kopernik, Kepler, Galileo, Newton ve Einstein, bilimin başlangıç aşamasındaki önemli isimler arasında yer almaktadır. Batıda başlayan söz konusu isimler özelindeki bilimsel gelişmeler Hristiyan kilisesiyle ciddi sıkıntıların yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bundan ötürü Protestanlık din ile bilimin kendi kulvarlarında kalmalarına karar vererek meseleyi çözme yoluna gitmiştir.

Şüphesiz Batı'nın yaşadığı gelişme ve değişimler Batı ile sınırlı kalmayıp kendi sınırları dışına da çıkmıştır. Bu açıdan konu İslâm dünyasını da derinden etkilediğinden çözüm beklemektedir. Bununla birlikte meseleyle yüzleşmek amacıyla ciddî adımlar atıldığında konun çözölmeye müsait bir yapısı olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Hatta İslâm açısından konunun akıl ve naklin birbirlerine göre konumu açısından incelenmiş bir geçmişinin olması, onun çözümü yönündeki en büyük avantajlarından birini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle İslâm düşüncesinin geçmiş tecrübesi, akıl, nakil ve felsefe ile yaptığı hesaplaşmalar ve diyaloglar bugün bilimle yapılacak olana yön verecek güçtedir. Hatta kelâm ilminin bu konuda diğer disiplinlere göre bir adım önde olduğunu söylemek mümkündür. Bu amaçla kelâmın konusu itibariyle varlıktan hareket eden tanımına bakmak faydalı olacaktır. Nitekim varlıktan hareket eden disiplinler içinde kelâm, felsefe ve pozitif bilimler vardır. İzmirli İsmail Hakkı da kelâmın konusuna göre tarifini yaparken kelâm, felsefe ve pozitif bilimler arasında varlığı incelemeleri açısından mevcut ortaklığa işarette bulunmaktadır. Din varlığa mebbe' ve meâdı açısından bakması itibariyle bilimden ayrılmaktadır. Yani din tabiattan Allah'a giderken ve mevcut tabiat ve âlemin yaratıcısı ve başlangıcı ile bir gün nihayete ereceğini gündeme alarak bilimden ayrılmaktadır. Bilim ise varlığın başlangıcı ile sonu ve var edicisi üzerinde durmaksızın doğrudan tabiattaki varlıklardan ve varlıkların kendi aralarındaki denge ve pozisyonlar gibi bir seri ilişkiler içinden sistemini inşa etmektedir. Bu da din ile bilim arasında birbirlerinin alanlarına müdahale anlamında olmaksızın bir seri bağlantının olduğunu gösterir ve özellikle bilimin dine çok daha fazla ihtiyacı vardır. Çünkü bugün bilim, salt sadece bilim olarak kalmamakta, bizzat pratik hayatın birçok alanına hitap eden teknoloji, ticaret, sağlık gibi alanlarda varlığını devam ettirmektedir. Din de insan hayatına yön verip insana hitap ettiğinden bilimle kesişen bir alanda işlev görmektedir. Din insan hayatını tanzim ederken onu hem bu dünya hem de âhiret hayatı açısından hazırlamakta ve dünya hayatında bilimle ortak bir alanda hareket etmektedirler. Dolayısıyla bu ortaklık bilimin kullanımda olduğu alanda din ve etikten bağımsız hareket etmesini imkansıız kılmaktadır.

Din ile bilimin kesişme alanlarının olması bilimsel gelişmelerin hemen hepsinin Kur'an-ı Kerim'de karşılığının olduğu şeklinde bir yaklaşıma gitmeyi öngörmez. Bununla birlikte son zamanlarda Kur'an-ı Kerim'den atomu, füzeyi, belediyeçiliği çıkarmak gibi çabalara rastlanmaktadır. Ancak bu durum din ve bilim uyuşmasını sağlamak şöyle dursun oldukça zorlama bir alandaki yersiz yorumlar olarak görölecek çabalardır. Dolayısıyla bilim ile dinin yöntemleri farklı olmakla birlikte aynı alanda hareket ettiklerinden bu tür zorlama sonuçlara gitmenin zannedilen faydayı sağlaması mümkün olmayıp din adına kompleks bir davranışa işaret etmektedir. Bu açıdan din- bilim ilişkisinde her iki alanı birbiriyle mukayese etmeksizin kendi fonksiyonlarını icra edebilecekleri pozisyonunda kalmaları sağlanmalıdır. Nitekim yöntemleri açısından farklılaşmaları onların birbirlerinin

alanına müdahaleyi değil varlık hakkında bütüncül bir bakışın oluşmasını sağlayacaktır.

Din ile bilim alanında tarihsel süreçten günümüze gelindiğinde normal şartlarda çatışma, ayrışma, İslâmileştirme ve uyuşma şeklinde sıralanabilecek dört yaklaşım üzerinde durulabilir.

Çatışmacı anlayışta din ve bilimin her ikisinin de öncelenerek diğerini algılaması durumu söz konusudur. Bilimin öncelenmesi hususu, Temsili Pozitivizm ve Evrimci, Felsefi Natüralizm’de ortaya çıkmaktadır. Bu durum Batıda bilimin dine aykırı olduğu söylemiyle daha ziyade Kopernik ile başlayıp Galileo ile devam eden süreçte görülmektedir. Bu konuda özellikle Hristiyan dünyanın bilimsel düşünceye karşı kesin ve net bir tavır takındığı bilinmektedir. Çatışmanın dinden kaynaklandığını söyleyen bakış açısına göre ise dini yorumların ideolojik yönü olması ve egemenliğini kaybetmek istememesi şeklindeki itirazlarla çatışmacı bir dil kullandığı iddia edilmiştir. Batı’da yaşanan sıkıntının temelinde bu husus söz konusudur. Yine çatışmacı anlayıştan hareket eden 20. yüzyıl Pozitivizmi bilim ve dinin alanlarının tamamen ayrıştırılmasını istemektedir. Kierkegaard’tan itibaren egzistansiyeller dini bilginin kişisel ve öznel olduğunu, bilimin konusunun ise maddi şeyler olduğunu ifade ederek bilim ile dinin yöntemlerinin farklılığı üzerinde durmuşlardır. Yine onlar “Tanrı bize yalnızca kendini açtığı kadar O’nu bilmekteyiz” demektedirler. Dolayısıyla onlara göre din ile bilim asla birbiriyle ilişkisi bulunmayan mühürlü kompartımanlarda kalan sakinler olarak anlaşılmalıdır. Yine Teist Egzistansiyalistler, Wittgeinstein ve bazı Fideistlere ile çağdaş Protestanlara göre din ile bilim arasında tam bir farklılık ve ayrışma vardır. Aslında bugün, ilmî disiplinlerin müstakilleşmesi yanında yalnızca din ile bilim değil sanat ve ahlak gibi hemen her alanın otonomlaşıma iddiasında olduğu da akılda tutulmalıdır.⁷⁹⁶

İslâm’da ise bilim ile dinin farklı yöntem ve bakış açılarıyla aynı alanda hareket etmekle birlikte dinî bilgi üretmede ve bilimsel bilginin ortaya konmasında birbirinden bağımsız olarak hareket edebilecek şekilde otonom oldukları belirtilmelidir. Ancak insan merkezli söylem ve hizmetlerinde otomatik olarak yolları kesişmektedir. Akıl hem dinen sorumlu olmada hem de bilgi üretmede önemli bir yetidir. Yeri nerededir şeklindeki sorunun cevaplanmasında yeri kalptedir etkisi beyindedir, ya da tam tersi yeri beyinde olup etkisi kalptedir şeklindeki bakış açılarının hemen her birinde din ile bilimin birlikte hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla din ile bilimin bilgi üretmede müstakil olan alanları insana sunulan hizmette kesişmektedir. Bundan ötürü normal şartlarda İslâm’da çatışma ve ayrışmadan bahsedilemez. Batıda olduğu gibi bilimsel bilgiye tamamen nesnel, dinsel bilgiye de tamamen öznel ya da bilimsel bilgiye rasyonel dinsel bilgiyi de

⁷⁹⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Cafer Sadık Yaran, “Bilim-Din İlişkisinde temel felsefi yaklaşımlar”, *Felsefe Dünyası*, 1996, sy. 21, s. 21-39.

irrasyonel görmek mümkün değildir. Nitekim İslâm'daki geçmiş akıl-nakil tecrübesi yanında felsefeyle yüzleşerek kendine uyumlu hale getirmesi gibi çabalar, bugün bilimsel gelişmeler karşısında İslâm'ın daha dinamik ve bağdaştırıcı bir üslup geliştirebilecek pozisyonda olduğunu göstermektedir.

Son olarak bu yılki toplantıyı bitirirken tüm katılımcılara hayırlısıyla evlerine ulaşmalarını temenni ediyorum. Önümüzdeki yıl tekrar buluşana kadar hemen hepimizin sağlık ve sıhhatle kalmasını ve Allah'ın verdiği emanet olan canlarımıza iyi bakmalarını diliyor ve sağlık, sıhhat ve saadetle kalınız diyorum.

Bilimsel Zihniyetin İtikadi Zeminini

-İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu Üzerine Değerlendirmeler-

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN*

Sayın rektörlerim, muhterem hocalarım, kıymetli meslektaşlarım, değerli katılımcılar, sevgili öğrenciler. Sözlerime başlarken sizleri saygı ve hürmetle selamlıyorum. Öncelikle bu sempozyumun gerçekleştirilmesinde samimi desteklerinden dolayı Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü Sayın Mustafa Doğan Karacoşkun'a teşekkürlerimi sunuyoruz. Yine bu sempozyumun hazırlanmasında çok değerli emeklerinden dolayı İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Halil Aldemir, Kelam Anabilim Dalı öğretim üyeleri Doç. Dr. Emrullah Fatiş, Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Şaşa ve Araştırma Görevlisi Metin Civek'e, ayrıca programın planlanmasında katkı sağlayan Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mahmut Çınar'a samimi alaka ve ev sahipliklerinden dolayı teşekkür ediyorum.

Şimdi şunu söyleyerek başlamak istiyorum: Bu sempozyum da gösteriyor ki, Kelam Anabilim Dalı toplantıları adeta bir okula dönüşmüştür. Bu anlamda kelamcılarının güncel problemleri takip ettiğini görüyoruz. Önceki yıl Ateizm, daha önceki yıl Deizm, bu yıl da din-bilim ilişkisi konusu ele alınmış oldu. İslam dünyasının önünde çok ciddi problemler halinde duran bu meseleleri gündeme almaları ve bunlar üzerinde araştırma yapıp çözüm önerileri sunmaları, kelamcılarının tarihteki rollerini yeniden üstlenmeye başladıklarını gösteriyor. Sempozyumda konuya ilişkin çok önemli tebliğ, müzakere ve değerlendirmelerin yer aldığını ve bu açıdan başarılı bir toplantı gerçekleştirildiğini ifade etmek istiyorum. Tebliğ ve müzakereleriyle bizleri aydınlatan değerli bilim adamlarına teşekkürlerimi sunuyorum.

Sempozyumdaki tespitler üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyorum. Kıymetli bir hocamız, İslam dininin inanç esaslarının Kur'an'dan tespit edilmesi gerektiğini, Kur'an'ın dışında hiçbir esasa dayanılarak bir inanç ortaya konamayacağını ifade ettiler. Bunları dinlerken klasik kelamcılarımızın inanç esaslarını belirlerken aklın ve naklin alanlarını ayırt etmeleri ve bazı inanç esaslarının sadece akılla tespit dileyebileceği yönündeki görüşleri hatırıma geldi. Söz gelimi İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam Mâtürîdî vahiy veya peygamber gelmesi dahi insan aklının Allah'ı bilmekle sorumlu olduğunu söylemiştir. Biz kelamcılar, âlimlerimizin akla ne kadar değer verdiklerini izah sadedinde bu görüşleri sık sık dile getiriyoruz. Ayrıca bütün inançların aslında varıp aklın doğrulamasına dayandığını fark ettiğimizde, sanıyoruz kıymetli hocamızın bu değerlendirmeleri,

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı öğretim üyesi.

Kur'an'ın dini açıdan kaynak olma değerine dikkat çekmek için söylenmiş olabileceğini düşünüyorum. Elbette ki Kur'an'daki inanç esaslarını muhafaza etmemiz lazım. Ama bunları daha doğru bir şekilde yorumlayabilmek için günümüzün, çağımızın zihnine hitap edecek bir tarzda yeni güncellemelerde bulunmamız şart gibi gözüküyor.

Sempozyumda altı çizilen önemli hususlardan birisi de, İslam dini söz konusu olduğunda din ile bilim arasında bir çatışmanın esas itibariyle bulunmadığı, çatışma gibi gözükən şeylerin tali dereceden konular olduğu hususudur. Bu bağlamda, çatışan şeylerin din ve bilimin kendileri değil, din ve bilimle ilgili ayrıntıya dair konular olduğu vurgulandı. Fizikçi bir arkadaşımızın sunduğu tebliğin bu hususta önemli katkılar sunduğu kanaatindeyim. Hocamız, Müslümanların biraz da tarihten getirdiği savunma psikolojisinin etkisiyle sürekli bilimsel teorilere veya bilim adamlarına karşı bir pozisyon almalarına lüzum olmadığı tespitinde bulundu. Ben de bu tespite katılıyorum. Gerek evrim teorisi olsun gerek Big-Bang (büyük patlama) teorisi olsun, birisi çıkıp aniden tepki gösteriyor biz de peşinden gidiyoruz ve bu da daha sonra bazı olumsuz sonuçların doğmasına sebep oluyor. O halde bilimin ortaya attığı tezleri daha serinkanlı ve daha itinalı bir tutumla karşılamak gerekir.

Sempozyumda Kur'an'ın okumayı, düşünmeyi, araştırmayı ve dolayısıyla bilimi teşvik ettiği sık sık vurgulandı ki gerçeğin bir ifadesiydi. Bazı tebliğlerde ise din ile bilimin birbirinden ayrı kulvarlarda seyrettiği, din ile bilimin konu, amaç ve yöntem açısından birbirinden tamamen farklı olduğu ifade edildi. Kanaatimce böyle bile olsa din ile bilim arasında daima bir ilişki olagelmıştır. Tarih boyunca bilimsel gelişmelerin dini yorumları etkilediği veya dini bakış açılarının bilimsel çalışmaları etkilediği söylenebilir. Yine tebliğin birinde din ile bilim arasında çatışma görüntüsü veren sebeplerden birinin de başka kültür ve dinlerden Müslümanların kültürlerine girmiş olan hurafe ve batıl inançlar olduğu belirtildi. Bu bakımdan da hurafelerin temizlenmesi gerektiği yahut da en azından din ile hurafelerin birbirinden ayırt edilmesi gerektiği ifade edildi.

Bu kısa Sempozyum değerlendirmesinden sonra birkaç cümleyle konu hakkında kendi kanaatlerimi ifade etmek istiyorum. İslam dini ile bilimin kesinleşmiş verileri arasında bir çatışmanın olmaması gerektiği kanaatine ben de katılıyorum. Biz, bunu klasik Kelamda daha ziyade akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi izah ederken söyleriz. Deriz ki akıl ile nakil arasında bir çatışma olmamalıdır. Çünkü vahiy gönderen de Allah'tır aklı yaratan da Allah'tır. Aynı kaynaktan gelmesi itibariyle bu iki unsur arasında bir çatışma olamaz. Evet, bu savunuyu bilim açısından da yapabiliriz. Nihayetinde bilimin çalışma alanı tabiattır. Tabiatı yaratan yüce Allah'tır. Dini gönderen de Allah'tır. O halde bu ikisi arasında bir çatışmanın olmaması lazımdır. Bu genel anlamda doğrudur. Fakat, deyip burada bir itirazımı dile getirmek istiyorum. Her ne kadar çok hoşumuza giden bu cümleyi sıkça tekrarlasak da biraz önce Hatice hocamın dile getirmiş olduğu Batı'da gerçekleşen bu sürecin (din-bilim

çatışması) İslam dünyasında yaşanmadığı ya da yaşanmayacağı anlamına gelmez. Nitekim baktığımızda ayette beyan edilen⁷⁹⁷ ve hadislerde Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği beş mesele (muğayyebât-ı hamse) olarak belirtilen⁷⁹⁸ hususlardan bazılarının bugün bilinir hale geldiği ve gayb olmaktan çıktığı görülmektedir. Kur'an'ın nüzulünden günümüze kadar yeni bilimsel gelişmeler ortaya çıkmış ve çıkmaya devam etmektedir. Elbette yağmurun oluşmasını sağlayan tabii yasaları yaratan Allah'tır, fakat bugün hava tahmin raporları yağmurun ne zaman ve ne şiddette yağacağını büyük bir isabetle tahmin edebilmektedir. Yahut bugün bilimin geldiği noktada anne rahmindeki bebeğin kız mı erkek mi olduğu bilinmektedir. Hatta bilmenin de ötesinde artık erkek mi kız mı olması yönünde çeşitli yollarla tercih yapılabilir. Bilim belki de zaman içerisinde çok daha ileri noktalara gidecektir. O bakımdan çatışma yoktur deyip bir tarafa çekilmekten ziyade biz bu alanda doğacak problemleri nasıl halledebiliriz peşine düşmek ve bu konuda kafa yormak, dolayısıyla da yeni yöntem ve yorumlar geliştirmek durumundayız.

Değınmek istediğim ikinci husus ise Müslümanlardaki bilim zihniyetidir. Sanıyorum Hülya hocamdı, bilimsel zihniyet üzerine dikkat çekti. Evet, İslam dini bilime engel bir din değildir. Aksine bilimi desteklemektedir. Fakat tarihi süreç içerisinde kurumsallaşan anlayış ve mezheplerden bazıları bilimin önünde engel bir zihniyet oluşturabilir. Nitekim Müslümanlar neden geri kaldı sorusu, son iki yüz yıldan beri tartışılıyor. Müslümanlar neden bilim ve teknoloji üretmiyor? Neden üretici ve etkin olma pozisyonlarını sürdüremiyor? diye sormak ve bunun üzerinde düşünmek zorundayız. Yani bunu bilimsel zihniyet açısından söylüyorum. Bu konuda şunu ifade etmek istiyorum: Hicri 4. 5. asra kadar Müslümanlar bu açıdan Kur'an'ı çok doğru anlamışlardır. Zira Kur'an'ın akıl ve bilime verdiği önem Müslümanları araştırmaya yöneltmiş, dini ve felsefi bilimlerin yanında matematik, fizik, kimya, biyoloji, astronomi ve tıp gibi bilimlerde çok ciddi keşifler yapmışlardır. Bilim tarihini okuduğumuzda bize bunu söylüyor. Bu tarihimiz açısından çok güzel bir durumdur. Ancak bazı itikadi yapılar tamamen oturduktan sonra, tabiatı sadece Allah'ın varlığına götüren birer ayet ve işaret olarak okumanın ötesine geçememişiz. Bu süreçte, çoğunlukla tabiatın ne güzel yaratıldığını, bunlardan ibret alınması gerektiğini, mahlûkattan her birinin Allah'ın isim ve sıfatlarını yansıttığını tekrarlayıp durmuşuz. Oysa bu açıklamalar, Kur'an-ı Kerim'deki tabiatla ilgili beyanların sadece bir yönünü yansıtmaktadır. Başka ayetlerde ise, göklerin, yerin ve içindekilerin bizim faydamıza yaratıldığı ve bizim hizmetimize sunulduğu beyan edilmektedir.⁷⁹⁹ Dolayısıyla biz tabiatı bu ibret boyutunun yanında bir de araştırma ve keşif boyutuyla incelememiz gerekir. Tabiatı biz insanlar için neler yaratılmıştır,

⁷⁹⁷ Lokman Suresinde şöyle beyan edilir: “Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez; ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.” (Lokman, 31/34)

⁷⁹⁸ Buhârî, İstiskâ, 29.

⁷⁹⁹ Bakara, 2/29; Casiye, 45/13

orada neler bulabiliriz, insanlığın hizmetine oradan ne çıkarabiliriz? Sorularına yönelmemiz gerekir. Kanaatimce Allah'ın yarattıklarında bir hikmet ve gaye aramanın gereksiz olduğunu telkin eden itikadi arka plan ile tabiatı araştırmaya yönelmemiz ve bilimsel bir zihniyeti elde etmemiz zor görünmektedir. Yine bilimsel araştırmalar için vazgeçilmez olan sebeplilik (illiyet) ilkesi, kelimcilerin çoğunluğu tarafından zorunlu görülmemiştir. Onlara göre sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. Bu anlayış da yine bilimsel araştırmalara teşvik eden zihinsel arka planı destekler mahiyette değildir. Bu sebeple Müslümanları bilime yönelten itikadi zeminin yeniden kurulması gerektiğini düşünüyorum.

Söylemek istediğim birkaç şey daha vardı ama zaman yetmediği için sözlerimi burada tamamlamak istiyorum. Sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyor, saygılar sunuyorum.

Kelam Koordinasyon Toplantıları Üzerine Değerlendirme ve Öneriler

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ*

Muhterem hocalarım, sevgili öğrenciler!

İki günlük yoğun toplantı ve müzakerelerin sonuna gelmiş bulunuyoruz. Ben sözlerimin başında bu organizasyonu başarılı bir şekilde düzenleyen Rektörümüz ve ekibine, İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Halil Aldemir ve Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Şaşa'ya teşekkür etmek istiyorum. Başarılı ve çok sıcak bir ev sahipliği yaptılar. Her şey olması gerektiği gibi yürüdü. İşin doğrusu geçen yıl Siirt'te “önümüzdeki yıl koordinasyon toplantısına ev sahipliği kim yapmak ister?” diye sorduğumuzda Mehmet Şaşa hoca bu işe tereddütsüz talip olmuş, ben rektörümle konuşurum, o böyle bir toplantıya olumlu bakar, demişti. Mehmet hoca haklı çıktı. Sayın rektörümüzün bu talebi kabullenmesi bizleri son derece memnun etti. Kendilerine tekrar teşekkür ediyorum.

İnşallah önümüzdeki yıl Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesine gideceğiz. Burada karar kıldık. Önümüzdeki yıl tartışacağımız konunun ne olacağını görüş ve değerlendirmelerinize sunmak istiyorum. Dün ve bugün bu konuda değişik görüşmeler yaptık. Kelam öğretiminin gözden geçirilmesi bunların başında geliyor. Yani pratikte yaptığımız şeylerin masanın üzerine konulması ve değerlendirilmesi isteniyor. Fakat malumunuz bizim çalışmalarımızın bir teorik, bir de pratik kısmı var, arkadaşlarımız bu vesileyle tebliğler hazırlıyorlar, toplantıların çoğunlukla da ilgi çeken tarafı bu kısmı oluyor. Yani hem teorisi hem de pratiği olan bir toplantı yapılması isteniyor. Ben bu hususu arkadaşlarla görüştim. Ortaya çıkan kanaati burada tensiplerinize sunmak istiyorum. Birinci gün teorik olarak Kelam ilminin ilahiyat öğretimindeki yerini ve önemini tartışalım. İkinci gün ise ne yaptığımızı, uygulamalarımızı konuşalım. Birisi idealizmi, diğeri ise pratiği ortaya koyacaktır. Sonuçta bu pratiğin söz konusu idealizmi gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğini görme imkânına kavuşacağız. Böyle bir sonuca varabiliriz. Bu öneriye ne dersiniz? İtiraz varsa değerlendirelim, itiraz yoksa Onaylayalım. Farklı görüş beyan eden olmadığına göre kabul edilmiştir.

Bu girişten sonra toplantı süreçleri ile ilgili bazı tespitlerimi sizlerle paylaşmak istiyorum:

1. Toplantı ilan ve programlarında “Kelam anabilim dalı koordinasyonu” ifadesinin kullanılması gerekiyor. Bilindiği üzere bu toplantılar İlahiyat Fakülteleri dekanlarının anabilim dallarının kendi aralarında eğitim öğretimin koordinasyonu amacıyla toplantılar düzenlemesi tavsiyesi üzerine başlatılmış bulunmaktadır. Yaptığımız organizasyonlarda bu kararı referans olarak kullanmaktayız.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

2. Tebliğ ve müzakerelerin geneli ile ilgili bazı tespit ve değerlendirmelerimi paylaşmak istiyorum. Bilindiği üzere her yıl toplantılarımızda bir problemi ele alıp tartışıyoruz. Bu konuda tebliğler sunuluyor ve müzakereler yapılıyor. Ancak bu hususta bazı eleştirilerim söz konusu. Bunların birincisi şudur: Tebliğler genellikle bilgi yığını, tercüme görünümlü veya malumat birikimi şeklinde cereyan ediyor. Bir kitaptan bir paragraf, başka bir kitaptan ise ayrı paragraf alınmış, bunlar bir araya getirilmek suretiyle bir metin oluşturulmuş görünümünde olup bir amaca yoğunlaşmadığı gibi bir problemin çözümüne de hizmet etmiyor. Bu tebliğin tezi nedir, diye sordüğümüzda bir cevap veremiyoruz. Hâlbuki her tebliğin muayyen bir konusu olmalı, bu konu problematik haline dönüştürülmeli, söz konusu problemle ilgili görüş ve anlayışlar serdedildikten sonra çözüme ilişkin iddia veya iddiaları olmalı, tebliğ sahibi bu iddialarını ortaya koyacak ve çözümlemeler getirecek argümanlarını sıralamalıdır. Söz konusu argümanlarla ulaşmak istediği sonuç arasında mantıkî insicam ve gereklilik olmalıdır. Maalesef bu hususlara dikkat edilmediği, müzakerelerde de bu hususlara dikkat çekilmediği için iç örgüsü gevşek, insicamı zayıf sunumlarla karşılaşılıyor.

Dile getirmek istediğim ikinci husus şudur: Tebliğlerin argümanları hatâbî ve iknâî değil, sahih ve kesin bilgilere dayanmalıdır. Argümanımız bir akli çıkarım olabilir, pozitif bilgi veya dinî haber olabilir. Ne olursa olsun sağlam olmalı. Diyelim ki bir teşbih yapıyorsunuz bunun belagat ilmindeki teşbih kurallarına uygun olması gerekir. Toplantıda zikredildiği için ben de dile getirmek istiyorum. Bir hocamız kral benzetmesi üzerinden Allah ile yeryüzü kralları arasındaki benzerlikleri ifade yoluna gitti ve bu ikisi arasında bütün vasıflarda benzerlikler kurmaya çalıştı. Tevhid ilminin Allah'ı gayrından ayırmak için O'dan tenzih ettiği nitelikleri unutarak kralda bulunan bütün vasıfların Allah'ta da bulunduğu sonucuna vardı. Bu mantıkla gidilirse kral yiyip içiyor, yorulup uyuyor, hastalanıyor ve ölüyor. Öyleyse Allah da yiyip içiyor, yorulup uyuyor, hastalanıyor ve ölüyor mu diyeceğiz. Bunların hangisini Allah'a nisbet edebiliriz? Demek ki bir benzetme yaparken belagat ilminin ortaya koyduğu verileri unutmayacağız. Allah ile yaratılmış bir varlık örneğin kral birbirine benzetildiğinde bu benzetmeyi cemî-i evsaf olarak düşünmemek gerekiyor. Söz konusu benzetmenin veçh-i şebek oluşturan özel ve sınırlı bir durumla ilgili olduğunu düşünmeliyiz. Örneğin kralların tebaalarına hükmetmeleri ile Allah Teâlâ'nın âleme hükmedip onu yönetmesi bir teşbih konusu olabilir. Ancak buradaki teşbih, "yönetme" ile sınırlı olmalıdır.

Söylemek istediğim üçüncü husus ise bilgilerimizin lügat, sarf-nahiv, edebiyat, belagat, mantık ve tecrübe edilmiş olgulardan birine dayanmasıdır. Menkıbe dili irşad ve ikna için kullanılabilir ama ilmî tartışmalarda ve akademik metinlerde kullanılmamalıdır. Bu yılki sempozyum konumuz din-bilim ilişkisi olduğu için bu hususta sorunlara neden olan bir hususa da temas etmek istiyorum. O da bilgi vasıtalarının kullanımı ile ilgilidir. Gelenekte bilgi vasıtalarının yatay olarak mı

yoksa dikey olarak mı kullanılması gerektiği tartışılmıştır. Bundan kastım şu: Akıl, duyular ve doğru haberden her biri müstakil olarak delil sayılıp kullanılmalı mı yoksa bir terkip tarzında ortaklaşa bir çabanın sonucu mu delil sayılmalı? Meramımı anlatma bakımından yeni yapılan Çamlıca camiindeki bir uygulamadan örnek vermek istiyorum. Bilindiği üzere bütün camilerde mihraptan başlamak üzere lafza-i Celal, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin şeklinde isimler yatay olarak sıralanır. Bu sıralama söz konusu isimlerin birbirine müsavi olduğu intibahı vermektedir. Hâlbuki Çamlıca camiinde lafza-i Celal kubbenin göbeğine nakşedilmiş, diğer isimler ise mutad olduğu üzere duvarlara sıralanmış bulunmaktadır. Böylece lafza-i Celal ile diğerleri arasında dikey bir hiyerarşi oluşturulmuş olmakta, aralarındaki fark ortaya konulmaktadır. Bunun gibi bilgi vasıtalarında da akıl ile diğerleri arasında dikey bir hiyerarşi kurulmalıdır. Ancak bu durumda din-bilim çatışmasının önüne geçilebilir. Gelenekte bu duruma dikkat çekenler olmakla beraber tercih yatay sıralamadan yana kullanılmış, bu görüş savunulmuştur. Bu yaklaşım bilgi vasıtalarını birbirinin alternatifi konumuna getirdiği gibi her biri vasıtasıyla elde edilen bilgileri de zaman zaman birbirinin alternatifi, hatta karşıtı konumuna getirmektedir. Her ne kadar din ve bilim çatışmaz deniliyorsa da biz bunları hakikatleri ile değil, bilen ve yorumlayan kişilerin anlayışları ile tanıyoruz. Hakikatleri tanımada beşerî birçok değerlendirme söz konusu olduğu için anlayış farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Hiyerarşik taksimin bir faydası da vahye dayalı ilimler ile akıl ve tecrübeye dayalı ilimleri birbirinin alternatifi olmaktan çıkarmasıdır. Çünkü her bilgi verisinde diğer bilgi vasıtalarının bir şekilde katkısı söz konusudur ve itirazı varsa bunu bilgi edinme süreçlerinde dillendirebilmektedir.

Temas etmek istediğim son husus ise Kelam ilmi ile diğer İslâmî ilimler arasındaki ilişkidir. Bilindiği üzere Kelam ilmi İslam dininin kırmızı çizgileri olarak ifade edilen akaidi esas alan bir ilimdir. Bu ilim İslam içinde kalarak bilgi üretmenin ilke ve sınırlarını tespit edip savunmasını yapar. Kelam ilminin külliliği felsefi manada bir küllilik değil, itikadi manada bir kapsayıcılıktır. Diğer İslam ilimleri İslam içinde olma iddiasını gerçekleştirebilmek için akaidin sınırları içinde kalmaya, dolayısıyla kelam ilminin ortaya koyduğu çerçeve içinde olmaya özen göstermek durumundadır. Kelam ilmi vesaili ile değil, mesaili ile küllidir. Biz, diğer İslâmî ilimlerin söz konusu mesail içinde olmalarını söylüyoruz. Yoksa -Teftazani'nin ifadesi ile- tevhid inancı içinde olmadan tefsirde, hadiste, fıkhıta, tasavvufta nasıl İslâmî olunabilir? Sonuç olarak büyük emek ve özveri ile gerçekleştirilen toplantılarımızın verimli olması ve hedefine ulaşması için daha özenli çalışmalar ortaya koymaya, ince işçilik yapmaya ihtiyaç var.

Bu duygu ve düşüncelerle sözlerimi sonlandırırken bizi konuk eden ev sahibi üniversitemize, yönetici ve çalışanlarına tekrar teşekkür ediyor, hepinize hürmet ve muhabbetlerimi sunuyorum.

İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkinine Kelâmî Bir Bakış

Doç. Dr. Fadıl AYĞAN*

20-21 Eylül 2019 tarihlerinde Kilis 7 Aralık Üniversitesinin ev sahipliğinde 24. İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı düzenlendi. Bu çerçevede gerçekleştirilen sempozyumun konusu, İslam Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi idi. Her şeyden önce şu tespiti yapmak gerekir ki hakkı teslim etmiş olalım: Kelam akademiası son yıllarda İslam dünyasının hem entelektüel hem sosyal hayatını son derece etkileyen önemli meseleleri gündemine almaktadır. Önceki senelerde ele alınan deizm ve ateizm konularından sonra bu yıl din-bilim ilişkisi tartışılmış olup akademik çıktıları bu kitapla ilim dünyasına sunulmaktadır. Kuruluşundan itibaren bu temel meseleleri belirli bir usul ve sistematikte ele alan kelam ilminin son devir müntesipleri, bu manada söz konusu geleneğin bir devamını sağlamaktadırlar. Zira erken dönemlerden itibaren İslam dünyasında din-bilim ilişkisine dair temel teorileri ortaya atan kelam ilmi olmuştur.

İslam dini açısından bakıldığında genel kabul, din ve bilimin çatışma alanı değil, bir uzlaşma alanı, hatta tek hakikatin farklı veçheleri olduğu şeklindedir. İslam medeniyetinde din ile bilimin bir çatışma alanı olarak görülmemesi yaklaşımında erken dönem kelimcileri oldukça önemli bir rol oynamıştır. İslam medeniyeti farklı medeniyetlerle karşılaşmalar ve sentezlemeler yoluyla ilerlemiş ve devam etmiştir. İslam dünyası çok erken dönemde fetih hareketleriyle birlikte Şam, Irak, İran, Anadolu ve Kuzey Afrika gibi coğrafyalara hâkim olmuştur. Dolayısıyla Müslümanlar birçok medeniyet, düşünce sistemi, bilim anlayışı ve dinî yapıyla karşılaşmış oldu. Bu ortamda ortaya çıkan ilk kelimciler, Yahudilik, Hristiyanlık, Maniheizm, Deysanilik, Zerdüştlük gibi dinlere; Yunan düşüncesinin çeşitli akımlarına; Hint ve İran düşüncesinin ekollerine karşı İslam teolojisini kurmak ve sistemleştirmekle ilgilendiler. Böylece ilk Mutezîlî âlimler aracılığıyla kelam sistemi kurulmuş oldu. Emeviler ve Abbasilerin ilk dönemlerinde Müslüman toplumda felsefe, bilim ve düşünce alanında önemli gelişmeler yaşandı. Özellikle tercüme hareketleri ile birlikte Yunan, İran ve Hint metinleri İslam dünyasına aktarıldı. Bu durum, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisine dair çeşitli teorileri de taşımak anlamına geliyordu. İlk dönem kelimciler, bu çerçevede Tanrı-âlem ilişkisini kendilerince sağlam bir zemine yerleştirmek amacıyla, İslam kelamını bilgi ve varlık temelinde inşa etmişlerdir.

İlk dönem İslam kelimcileri, esasında söz konusu ortamda teoloji yapmanın imkânını doğa felsefi yapmakla aynı zeminde gördüler. Nazzâm, Câhız ve Ebü'l-Hüzeyl gibi kelimciler, doğa felsefesi ve incelemesi yapmayı teolojik bir zemine taşımış oldular. Daha sonra “dakîku'l-kelam” olarak adlandırılacak bu sistemde

* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. e-mail: fadilaygan@gmail.com

âlemi, âlemin unsurları olan cevher ve arazi incelemek, teoloji yapmanın ilk adımı olarak görülmüştür. Bu çerçevede doğa incelemesi yapmak tecrübe, deney ve gözlemi gündeme getirmektedir. Dolayısıyla gerek akli düzlemdeki fizik teorileriyle; gerekse doğa ve canlılar âlemine ilişkin incelemeleriyle ilk dönem kelamcıları, dinî konular ile bilimin kesişme noktasında önemli bir rol oynamışlardır. Burada şöyle bir soru gündeme gelecektir: Kelamcılar bilim mi teoloji mi yaptılar ya da dakik incelemesindeki hedefleri ne idi? Elbette dakik-celil ve vesail-mesail ayrımı bariz bir şekilde doğa ve bilim araştırmalarının araçsal olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu dönem âlimlerinin zihninde hakikatin, fizik-metafizik veya bilim-teoloji diye ayrıldığını söylemek zordur. Kelamcılar doğa araştırması yaparak Allah ile kâinat arasında tutarlı ve sistemli bir ilişki kurmak istemişler.

Kelamın bilimle ve felsefeyle olan ilişkisinde kelamın dinamik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Mutezile kelamcıları ile başlayan süreçte İslam kelamı kendi teolojisiyle ile taban tabana zıt bir sistemi alıp kendi sistemine entegre edip doğa felsefesini teolojik bir perspektif ile birleştirip bir sistem inşa etmiştir. Bu, kendi bağlamında ve tarihinde İslam medeniyetinin de önünü açan oldukça önemli bir sistemdi. Daha sonra müteahhirun dönemine baktığımızda kelamcılar, söz konusu devrin yine revaçta olan umur-i amme bahislerini kendi sistemine en uygun şekilde entegre edip onun üzerinden bir sistem değişikliğine gittiler. Bu süreç, kelamın dinamik yapısını gösterdiği gibi bu yapının bir sonucu olduğu da anlaşılmaktadır.

XVII. Yüzyıldan başlamak üzere İslam medeniyeti birçok alanda olduğu gibi bilim üretmede de bir durağanlığa girmiştir. Bu süreç, din-bilim ilişkisinde de önceki dönemlerde olduğu gibi sağlıklı bir yaklaşımda bulunmaktan uzaklaşmaya neden olmuştur. Batı aydınlanmasının doğaya dönüş ve bu çerçevede üretilen bilim anlayışı kendi kontekstinde dine mesafeli bir duruş sergilemiştir. Bu süreç düşünce dünyasını etkilemiş ve dinî yapılar daha içe dönük bir sisteme bürünmüştür. Bu noktada İslam medeniyetinde kelam ilminin bu sürece adaptasyonunun oluşmaması ve kelamın dinamik yapısının ortaya çıkmaması İslam düşüncesinde mevcut bilim anlayışına yönelik bazı sorunların doğmasına neden olduğu söylenebilir. Yeni ilm-i kelam dönemindeki bazı çalışmalar, din-bilim ilişkisi çerçevesinde bazı sorunları tespit etmede ve önerilerde bulunmada başarılı olmuşsa da yeni bir sistem üretememiş görünmektedir. Günümüzde din-bilim ilişkisi bakımından ortaya çıkan sorunları çözmede, dinî bazı argümanlardan hareketle bilime yönelik ihtiyatlı tutumlardan uzaklaşmada kelam ilmi yeniden başat bir rol oynamalıdır. Bu hususta geçmişte olduğu gibi iki temel ayak üzerinden sistem inşasına gidilmelidir. Bunlardan biri bilgi teorileri ikincisi ise evrene ilişkin teori ve tasavvurlardır. Öyle görünüyor ki bu iki temel üzerinden sistem inşası olmadıkça dinî düşüncede bir yenilenmeden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Din-bilim ilişkisini sağlıklı bir zeminde ele almanın önemli ayaklarından birini akıl-vahiy ilişkisini tutarlı ve sistemli bir şekilde inşa etme oluşturmaktadır. Nitekim klasik kelim geleneğimizde bunun izlerini görmek mümkündür. Kuruluş döneminden itibaren kelim geleneği, inşa ettikleri sistemin temeline bilgi nazariyesini yerleştirmişlerdir. Bilginin ve hakikatin objektifliği, buna ulaşılabilirlik ve ulaşma vasıtaları net bir şekilde ortaya konulmadan nazari bir sistemin kurulması mümkün değildi. Dolayısıyla bu sistem içerisinde aklın alanı ile naklin alanının belirginleştirilmesi ve bu ikisinin birbirlerinin alanına müdahalesinin sınırlandırılması son derece ehemmiyet arz eder. Bu husus, bilim üretebilme fonksiyonunun de temelini teşkil eder. Zira örneğin bütün hakikatlerin bütün ayrıntılarıyla vahiy ile verili olduğu düşüncesi, beşerî çaba ve üretime ket vurucu bir yaklaşım olacağı gibi sınırlı bir sahada donukluğa da sebebiyet verecektir. Bu bağlamda İslam kelimcilerinin gerek sistematik kelim gerekse usul-i fıkıh eserlerinde ortaya koydukları bilgi nazariyesiyle asırlarca üretilen bilgi ve bilimde öncü bir rol oynadıklarını ve üretilen bu bilgi paradigmasıyla İslam medeniyetinin düşünce ve bilim alanında en parlak dönemlerini yaşadığını kabul etmek gerekir. Burada şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki ayrıntılarda farklılıklar olsa da kelim geleneğinde bilgi nazariyesinde bir ortak kabulün olduğu da söylenebilir. Kelim geleneğinin üç ana ekolü olan Mutezile, Matüridiyye ve Eş'ariyye arasında bilgi nazariyesinin temel esasları açısından bir farklılığın olmadığı görülür. Ekoller arasında mukayese yapmak üzere yapılan bazı çalışmalarda, sempozyum sunumlarında bazı genellemeler yapılarak özellikle Eş'arilik hakkında aklı ötelediği, nasçı bir yaklaşım sergilediği bu sebeple düşüncenin donukluğuna, hatta İslam medeniyetinde bilim faaliyetlerinin durmasına neden olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Eş'ariliğin uzun tarihi ve geçirdiği dönüşümler dikkate alındığında bunun indirgemeci bir yaklaşım olduğu aşikardır. Elbette Mutezile ve Matüridilerin genel yaklaşımına nazaran, bazı Eş'arî âlimlerin Ehl-i hadise yakın durdukları müsellemidir. Bununla birlikte merkezî/ana Eş'arî metinleri incelendiğinde bilgi nazariyesi konusunda Mutezile'den ve Mâtüridiyye'den pek de farklı bir yaklaşım sergilemediği görülecektir. Kanaatimizce bu durum, bilgi ve varlık meselelerinin genel hatlarıyla ilmin kurucusu olan Mutezile kaynaklı oluşuyla açıklanabilir.

İslam kelimcilerinin akıl ve vahiy ilişkisi çerçevesinde oluşturdukları bu bilgi paradigmasını, nassa daha fazla rol verdiği kabul edilen Eş'ariliğin bir temsilcisi üzerinden metnin hacmini aşmadan örneklendirmek istiyorum. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî *el-Burhân* adlı usul-i fıkıh eserinin ilk bölümlerini bilgi teorisine ayırır. O, burada İslâmî ilimler için, hatta tüm ilmî üretim için bir bilgi paradigması ortaya koymaya çalışır. Cüveynî bu bölüme aklın mahiyeti ve kapsamı ile başlar; akabinde bilginin tanımı ve mahiyeti, bilginin nesnelliği, bilgiye ulaştırıcı vasıtalar ve akıl yürütme yöntemleri başlıklarıyla konuyu devam ettirir. Belirttiğimiz üzere bu konular, temel ilkeleri itibarıyla hemen hemen kelim ve usul-i fıkıh eserlerinin

çoğunda benzer bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu durum, İslam medeniyetinin bilgi paradigmasının kelimeler âlimlerince oluşturulduğunu gösterici mahiyettedir. Bunun yanı sıra Cüveynî'nin burada dikkat çekmek istediğimiz yönü ise akıl ve naklin alanına ilişkin yapmış olduğu ayrımdır. O, sadece akılla, sadece nakille ve hem akılla hem de nakille bilinenler şeklinde üçlü bir ayrıma gider. Burada dikkat çekici yön, onun eşyanın hakikati, imkân, imkânsızlık ve zorunluluk gibi geniş bir çerçeveyi aklın alanına almış olmasıdır. Yine bu noktada diğer önemli husus, aklın alanı ile naklin alanı arasındaki ayrımda bu alanların her birinde ötekinin etkinliğinin bulunmaması düşüncesidir. Dolayısıyla eşyanın hakikatini ve varlığı anlamlandırabilmeye yönelik inceleme, beşerî bir faaliyet olan akıl yürütmeyle gerçekleşmektedir. Bunun diğer yönü, aklın alanına girmeyen bazı sem'î konularda naklin söz sahibi olması aklın burada etkili olmamasıdır. Teolojiye ve metafiziğe dair bu yaklaşım esasında küllî manada fizik ve metafizik alana dair bir bilgi nazariyesi sunmaktadır. Eşle belirtmek gerekir ki bugün modern bilgi nazariyeleriyle karşılaşp, senteze gidilmesi gereken bir zeminde, İslam düşüncesi söz konusu klasik perspektiften dahi uzak bir durumdadır.

Din-bilim ilişkisi konusundaki bu değerlendirmemde temas etmek istediğim ikinci husus, bilimin sabiteleri ve değişkenleri üzerinden güvenilirliğine ilişkin tartışmalardır. Bu bağlamda özellikle dinî bir bakış açısıyla hareket etme iddiasıyla hangi bilim?, bilim nesnel midir? veya kimin bilimi? gibi sorular üzerinden bilimsel bilgilere yönelik güven bunalımı doğuracak bir yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Bu yaklaşımda yine Batı düşüncesindeki modernizm karşıtlığı başat rol oynamaktadır. Postmodern bilgi ve varlık anlayışı nesnellikten sübjektifliğe bir evrilmeyi de ifade etmektedir. 17. Yüzyıldan itibaren modernizme dayalı Batı emperyalizminin insanlığı ve çevreye yönelik tahripkâr tutumu, bilgi ve varlık anlayışına yönelik bazı eleştirileri ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşımın İslam düşüncesinde de karşılığı olmuş Roger Garaoudy, İsmail Raci Faruki ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi bazı düşünürler Batı bilgi ve varlık teorilerine, bilim anlayışına yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Buradaki temel argüman, söz konusu bilgi ve bilimin Batı düşünce ve inanç kodlarıyla üretildiği ve bize ait olmadığıdır. Bu yaklaşımın pek çok haklı yönü olmakla birlikte buna ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Zira böyle bir yaklaşım, yaklaşım 400 yıllık Batı bilgi ve bilimini dışarıda tutarak yeniden bir ihyayı ihlas ettirmektedir. Hâlbuki İslam medeniyetinin altın çağı çekinmeden, hakikatin insanlığın ortak mirası olduğu düşüncesiyle sentezlemelere giderek teşekkül etmiştir. Bunun belki de en güzel örneği maddeci Yunan atomculuğunun kelimeler sistemine entegre edilmesidir. Yine İslam düşüncesinde yaklaşım 100 yıldır tartışılan, dış dünyadan bağımsız öze dayalı ihya hareketlerinin reel bir sonuca gitmediği de anlaşılmıştır. Kanaatimce Batı bilim anlayışına yönelik bu yaklaşımın, Müslüman dünyada bilim karşıtlığına evrilme tehlikesi her zaman var olmuştur.

Yine bilime yönelik güven bunalımını oluşturan hususlardan biri, bilimin değişken olduğu düşüncesidir. Özellikle son iki yüzyıldaki baş döndürücü hız, böyle bir düşüncenin doğmasının da temel sebebi olmalıdır. Elbette bilimin sabiteleri ve değişkenleri bulunmaktadır ve özellikle modern bilim teorileri üretmekle ilerlemektedir. Üretilen bu teorilerin değişeceğini varsayarak küçümsemek, dikkate almamak din açısından sakıncalar içermektedir. Zira dünya düşünce tarihi göstermektedir ki bilimin yasa ve teorilerini dikkate almayan dinî yapılar, büyük zararlar görmüş ve hatta yok olmayla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca böyle bir yaklaşımın sosyolojik yansıması da olacaktır. Nitekim günümüzde İslam dünyasında da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Medyada ve sosyal medyada özellikle bazı Haliç ülkeleri din adamlarının dünyanın düz olduğu, insanların aya çıkmadığı, yer çekimi diye bir yasanın bulunmadığına ilişkin sözleri revaç bulmaktadır. Yine bu tür açıklamalar, deist ve ateist propagandistlere önemli bir malzeme sunmaktadır. Bu çerçevede klasik kelimadan da ilham alarak şunu diyebiliriz ki: Bilimin yasaları ve temel teorilerinden sarf-ı nazar ederek teoloji yapmanın imkânı yoktur. Dinî bir hassasiyetten kaynaklı bir korku ve çekinme olmaksızın bu bilimsel verilerle karşılaşmak, tartışmak ve bunları sentezlemek durumundayız. İslam düşüncesi nokta-i nazarından baktığımızda doğa ve yasaları Allah'ın ayetleridir. Bu ayetler elbette ki Allah'ın dinî yasalarını ortadan kaldırıcı olamazlar.

Son olarak bu eser, 20-21 Eylül 2019 tarihlerinde Kilis Üniversitesinin ev sahipliğinde 24. İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı çerçevesinde İslam düşüncesinde Din-Bilim Eleştirileri sempozyumunda ortaya konan çalışmaların bir neticesidir. Bu vesileyle sempozyumun gerçekleştirilmesinde emeği geçen üniversite rektörü Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN'a, İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Halil ALDEMİR'e, düzenlemede emeği geçen Prof. Dr. Mahmut ÇINAR'a İlahiyat Fakültesi kelam anabilim dalı mensupları Dr. Mehmet ŞAŞA ve Ar. Gör. Metin CİVEK'e şükranlarımı sunuyorum.

SEMPOZYUM ONURSAL BAŞKANI /

HONORARY PRESİDENT / الرئيس الفخري

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOSKUN, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü

DÜZENLEME VE YÜRÜTME KURULU /

ORGANIZATIONAL AND EXECUTIVE BOARD/

اللجنة التنظيمية والتنفيذية

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hatice KLPETİN ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Doç. Dr. Emrullah FATİŞ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Mehmet KARAKUŞ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Mehmet ŞAŞA (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Muharrem ŞAHİNER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Üzeyir KÖSE (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Arş. Gör. Metin CİVEK (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

BİLİM VE DANIŞMA KURULU /

SCIENTIFIC AND ADVISORY BOARD/

اللجنة العلمية و الاستشارية

Prof. Dr. Abdülgağfar ASLAN

Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Prof. Dr. Ahmet Bülent BALOĞLU

Prof. Dr. Ahmet ERKOL

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ

Prof. Dr. Erkan YAR

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Prof. Dr. Hatice KLPETİN ARPAGUŞ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Prof. Dr. Hülya ALPER

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN
Prof. Dr. İlhami GÜLER
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
Prof. Dr. İsa YÜCEER
Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI
Prof. Dr. Mahmut AY
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Muammer ESEN
Prof. Dr. Mohammed Basil ALTAİE (ÜRDÜN)
Prof. Dr. Muhammed YAZICI
Prof. Dr. Musa KOÇAR
Prof. Dr. Mustafa Saim YEPREM
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
Prof. Dr. Osman KARADENİZ
Prof. Dr. Ömer AYDIN
Prof. Dr. Özcan TAŞÇI
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Prof. Dr. Ramazan BİÇER
Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM
Prof. Dr. Recep ARDOĞAN
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ
Prof. Dr. Sinan ÖGE
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU
Prof. Dr. Vecihi SÖNMEZ
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ
Doç. Dr. Fadıl AYGAN
Doç. Dr. M. Sait GEÇİT
Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ

Dr. Mehmet ŞAŞA
Dr. Emad KANAAN
Dr. Mesud Muhammed Ali FEREC(IRAK)
Dr. Shoaib Ahmed MALİK (DUBAİ)
Dr. Suheyl MAZE (CEZAİR)

KATILIMCILAR

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU - Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR - Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ - Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ - Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ - Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan YAR - Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Fikret KARAMAN - İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR - Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ - Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN - İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya ALPER - Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN - Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN - Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ - İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR - Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Metin YURDAGÖR - Marmara Üniversitesi(Emekli)
Prof. Dr. Mohammed Basil ALTAİE - Yarmouk Üniversitesi, Ürdün
Prof. Dr. Orhan AKTEPE - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ - Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Recep ARDOĞAN - Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI - Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN - Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ - Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK - Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN - Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK - Necmettin Erbakan Üniversitesi(Emekli)
Doç. Dr. Abdunnasır SÜT - Bingöl Üniversitesi

- Doç. Dr. Arif AYTEKİN - Düzce Üniversitesi
Doç. Dr. Emine ÖĞÜK - Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN - Siirt Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail BULUT - Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet BULĞEN - Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ - Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT - İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ - Karabük Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ - Gaziantep Üniversitesi
Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ - Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doç. Dr. Recep ÖNAL - Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ - Bursa Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Zübeyir BULUT - Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet SÜRURİ - İbn Haldun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emad KANAAN - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO - İbn Haldun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma GÜNAYDIN - Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU - Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fikrullah ÇAKMAK - Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN - Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil ERDOĞAN - Akdeniz Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ - Kocaeli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif CEYHAN - Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mesud Muhammed Ali FEREC - Erbil Selahaddin Üniversitesi, Irak
Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ - Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES - Kocaeli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıza KORKMAZGÖZ - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN - Siirt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Shoab Ahmed MALİK - Zayed Üniversitesi, Dubai
Dr. Öğr. Üyesi Suheyl MAZE - İslamî İlimler Emîr Abdulkadir Üniversitesi, Cezair
Dr. Fatma AYGÜN - MEB
Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR - Necmettin Erbakan Üniversitesi
Arş. Gör. Ali SATILMIŞ - Kocaeli Üniversitesi
Arş. Gör. Enes ER - Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Arş. Gör. Hafzullah GENÇ - Hitit Üniversitesi

Arş. Gör. Hayrunnisa KEKLİK - Uludağ Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Hilmi Kemal ALTUN - Adıyaman Üniversitesi
Arş. Gör. Merve SAÇIKARA - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Arş. Gör. Meryem Beyza EGEMEN - Aksaray Üniversitesi
Arş. Gör. Metin CİVEK - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Arş. Gör. Muhammed Mustafa SANCAR - Siirt Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Muhammed Yuşa YAŞAR - İstanbul Üniversitesi
Arş. Gör. Mustafa KARATAY - Iğdır Üniversitesi
Arş. Gör. Münevver GÜDENDEDE - Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Nuray DURMUŞ - Kafkas Üniversitesi
Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK - Bingöl Üniversitesi
Arş. Gör. Sercan YAVUZ - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Arş. Gör. Süheybe Rahme YILDIRIM - Ordu Üniversitesi
Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK - Hitit Üniversitesi
Arş. Gör. Zeynep ŞEKER - Sakarya Üniversitesi
Arş. Gör. Ziya ERDİNÇ - Sakarya Üniversitesi
Görevli Öğrenci - Bekir ŞİLTELİOĞLU - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Görevli Öğrenci - Hacer GÜLEP - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Görevli Öğrenci - Medine KAYA - Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Görevli Öğrenci - Mine KIN - Kilis 7 Aralık Üniversitesi

YURT DIŞINDAN KATILARAK SUNUM YAPANLAR

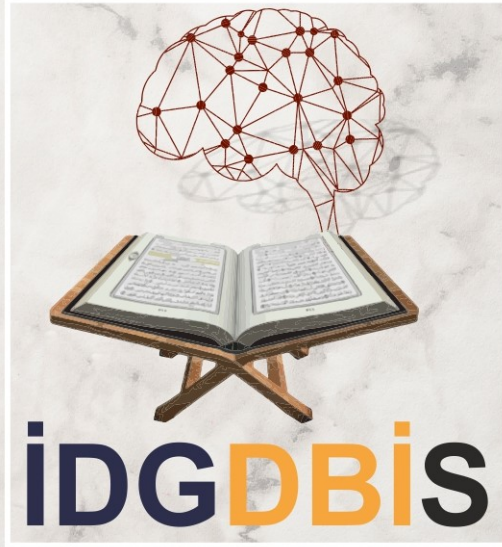
Prof. Dr. Mohammed Basil ALTAİE (ÜRDÜN)
Dr. Emad KANAAN (SURİYE)
Dr. Mesud Muhammed Ali FEREC(IRAK)
Dr. Shoaib Ahmed MALİK (DUBAİ)
Dr. Suheyl MAZE (CEZAİR)

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
XXIV. KELÂM ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI
ve ULUSLARARASI
“İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE DİN-BİLİM İLİŞKİSİ”
SEMPOZYUMU
KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

20-21 EYLÜL 2019



İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE DİN BİLİM İLİŞKİSİ



İDGDBİS

20-21 EYLÜL 2019
KİLİS

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
XXIV. KELÂM ANABİLİM DALI
KOORDİNASYON TOPLANTISI
ve
ULUSLARARASI
“İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE
DİN-BİLİM İLİŞKİSİ”
SEMPOZYUMU

20-21 EYLÜL 2019

PROGRAM AKIŞI

AÇILIŞ

20 EYLÜL 2019 – CUMA

Açılış Konuşmaları

09:00 – 10:00

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN

Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

Bursa Uludağ Üniversitesi Rektörü

1. Oturum

Başkan Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Tebliğ: *Din ve Bilimin Dil, Düşünce ve Anlam Evrenine Dair*

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Müzakere

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Tebliğ: *Ateistlerin Din ile Bilim Çatışır İddialarının Değerlendirilmesi*

Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO

Müzakere

Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

2. Oturum

Başkan Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ

Utilizing the Principle of Re-creation in Quantum Mechanics

(Kuantum Mekaniğinde Yeniden Yaratma İlkesinin Kullanılması)

Prof. Dr. Mohammed Basil ALTAİE

رسالة العقل للعلامة محمد باقر بن حسين الباكلي

(Allâme Muhammed Bâkır b. Hüseyin el-Bâleki'nin Risâletü'l-Akl Eseri)

Dr. Öğr. Üyesi Mes'ud Muhammed Ali FEREC

الفكر التربوي الإسلامي والنظريات التربوية المعاصرة (دراسة مقارنة)

(İslâmî Eğitim Düşüncesi ve Çağdaş Eğitim Kuramları -Karşılaştırmalı Bir Çalışma-)

Dr. Öğr. Üyesi Emad KANAAN

إشكالية العلاقة بين الدين والعلم وتطورها في الفكر الإسلامي

(Din ile Bilim Arasındaki İlişki Sorunu ve İslam Düşüncesindeki Gelişimi)

Dr. Öğr. Üyesi Suheyl MAZE

Evolution and Islam

(Evrin ve İslam)

Dr. Öğr. Üyesi Shoaib Ahmed MALİK

3. Oturum

Başkan Prof. Dr. Metin YURDAGÜR

Tebliğ: *Din ve Bilimin Anlam ve Alanı*

Prof. Dr. Erkan YAR

Müzakere

Prof. Dr. Orhan AKTEPE

Tebliğ: *Din-Bilim İlişkisinde Kompartimanist Yaklaşımın Doğurduğu Problemler*

Prof. Dr. İbrahim COŞKUN

Müzakere

Doç. Dr. Emine ÖĞÜK

4. Oturum

Başkan Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Tebliğ: *Bilim ve Ahlak İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme*

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Müzakere

Prof. Dr. Recep ARDOĞAN

Tebliğ: *Klasik Dönem Kelamında Din-Bilim İlişkisi İmam Mâturîdî Örneği*

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN

Müzakere

Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

5. Oturum

Başkan Prof. Dr. Hülya ALPER

Tebliğ: *İslam Bilim Tarihinde Ruh Sağlığı ve Akıl Hastalıkları Tedavisi ve Günümüz Halk Dindarlığında Üfürükçülüğün Eleştirisi*

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Müzakere

Doç. Dr. Emrullah FATİŞ

Tebliğ: *Evrende Egemen Olan Kaos mudur, Kozmos mudur?*

Dr. Fatma AYGÜN

Müzakere

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA

6. Oturum

İLAHİYAT FAKÜLTESİ EĞİTİM-ÖĞRETİM PROBLEMLERİ

Başkan Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

Konuşmacılar

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ

7. Oturum

KOORDİNASYON VE DEĞERLENDİRME

Başkan Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Konuşmacılar

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Doç. Dr. Mustafa SELİM YILMAZ

Doç. Dr. Fadıl AYĞAN

KAPANIŞ

21 EYLÜL 2019 – CUMARTESİ

FOTOĞRAFLAR



**Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Halil ALDEMİR**



**Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN**



**Bursa Uludağ Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ**













