

Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi

Nebi MEHDİ*

Abstract

The relation between science and religion has become so popular after the collapse of positivistic mentality. In this paper, I have brought forward the approach of process philosophy to the issue of science and religion and I have also delineated the model of Barbour, which describes the relation between science and religion. Basically I have brought out what Barbour as well as process philosophy think about science and religion. Then occasionally I have compared Barbour with some contemporary thinkers. I have reached the conclusion that science and religion are the necessary part of the holistic world-view.

A. Giriş. Bilim-din ilişkisi, çağdaş düşünce dünyasının ve özellikle din felsefesinin en önemli problemlerinden birisidir. Bu problem, son yıllarda daha da popülerleşmiş ve tecrübelerimizin organik bir bütünlüğe kavuşturulması yönünde önemli adımlar atılmıştır. Doğrusu, modern bilimle dinin ilk teması başarılı olmamış ve hâlen dahi belirli durumlarda izlerine rastladığımız büyük bir çatışmaya yol açmıştır. Bilimle din arasındaki bu çatışmanın tarihine baktığımızda, bilimin saldırıları karşısında dinin kendisini savunmaya çalışması ve dînî kurumlar tarafından bilimin baskı altında tutulup engellenmesi şeklinde ifade edilebilecek iki hususla karşılaşmaktayız. Her iki durumda da bilim-din çatışmasının temel nedeni, dinin kognitif içerikli olma iddiasıdır; eğer din kognitif iddialarda bulunmasaydı, ahlâk ve sanat örneğinde olduğu gibi, bilimle çatışmazdı.¹ Dolayısıyla, yaygın olan bu görüşe göre, bilimle din arasındaki çatışmadan kaçınmanın tek yolu, dinin kognitif yanının ortadan kaldırılmasıdır. Özellikle pozitivistizmin yaygınlaştığı ve evrim teorisinin ortaya atıldığı on dokuzuncu yüzyılda durum daha çok gerilmiş ve bu çatışma güya bilimin “galibiyeti” ile sonuçlanmıştır. Fakat, yirminci yüzyılın ilk yarısında vuku bulan dünya savaşları, bilimin varoluşsal sorunlar karşısındaki aciziyeti ve dahası, dinin sanat gibi kognitif boyuttan yoksun olarak ele alınamayacağı gerçeği, dikkatlerin yeniden dine yönelmesine neden olmuştur. Gelineen noktadan bakıldığında ise, kapsamlı bir

* M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri doktora öğrencisi.

¹ J. C. Smart, “Religion and Science”, *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), (New York 1972), VII, 158-62.

dünya görüşünün ortaya konulması için dînî iddiaların göz önünde bulundurulması artık iyiden iyiye bir zorunluluk arz etmektedir. Kapsamlı bir dünya görüşünün ortaya konulmasının önemi üzerinde duran ve bu yönde çaba gösteren akımlardan birisi **Süreç Düşüncesi**'dir. Bir panorama oluşturabilmek için bu yazıda önce kısaca da olsa bilim-din ilişkisi problemine süreççi bir bakış yakalamaya çalışacak, daha sonra ise süreç düşüncesini benimseyen ve bilim-din ilişkisi üzerine yeni bir model geliştiren Ian G. Barbour'un görüşlerini mütâlaâ edeceğiz.

B. Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım. "Süreç" kavramı, durgunluğu inkâr eden, her şeyin bir akış içinde olduğunu ve bu akışın içinde de her şeyin değişerek bir sürekliliği meydana getirdiğini ifade etmektedir. Kökleri Antik Çağa kadar uzanan süreç idesi, düşünce tarihinin farklı dönemlerinde farklı biçimlerde ortaya konulmuştur. Felsefe tarihinde Hegel, Bergson, Dewey gibi bu ideyi benimseyen bazı düşünürlere süreççi filozoflar denilse de, bugün süreç kavramına atıf yapılarak süreç düşüncesi, süreç felsefesi veya süreç teolojisi gibi ifadeler kullanılırken, Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'dan etkilenen felsefe akımı kastedilmektedir.² Süreç felsefesinin en etkili isminin Whitehead olmasının yanı sıra, bu düşüncenin bilimsel ve dînî temelleri büyük çapta Hartshorne, John Cobb, David Ray Griffin, Ian Greame Barbour ve diğerleri tarafından atılmıştır.

Süreç düşüncesinin temel konusu Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisidir. Bu konular işlenirken dînî gelenek ve çağdaş bilim telakkisi dikkate alınmaktadır. Yirminci yüzyıl bilimi süreççi düşünürleri derinden etkilemiştir; fakat bu, onları yeni bilimsel teoriler üretmeye değil, bu teorileri de hesaba katarak hakikatin doğasına ilişkin daha geniş ve genel düşünmeye sevk etmiştir. Whitehead ve ardılları, yirminci yüzyıl biliminden maksimum derecede yararlanarak yeni ve seçkin bir metafizik geliştirme çabası içerisinde olmuşlardır. Whitehead, bilimle dînî gerçekliğin bütünlüğü içerisinde mütâlaâ etmeye çalışmış ve bu alanları "insanı etkileyen iki büyük güç" olarak nitelendirmiştir.³ Whitehead'e göre, bilimle din arasında gerçekten bir çatışma vardır; fakat bunun asıl nedeni, eskilerden bize miras kalmış dînî fikirler ve son devirlerin ürünü olan bilimsel materyalizmdir. Bu problem, yalnız bilimsel olguları ve dînî değerleri içinde barındıran felsefi bir dünya görüşü, yani metafiziksel kozmoloji ile aşılabilir. Her ne kadar kökenleri açısından bilimle din birbirinden farklılık arz etseler de, bu farklılık onların ortak bir noktada uzlaşmalarına engel değildir. Whitehead'in böyle bir uzlaşmadan söz etmesinin nedeni, hakikatin duyuşsal algılarla olduğu kadar, duyuşsal olmayan

² John Cobb, David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, s. 7

³ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, London 1933, s. 225.

algılarla da keşfedilebileceği görüşüdür.⁴ Burada duyuşsal algıları bilim, duyuşsal olmayan algıları din, hakikatin bütünlüğünü ise metafizik temsil etmektedir. Dolayısıyla, hakikate giden yol, bu üç alanın birleşmesinden geçer. Whitehead'in, kapsamlı bir dünya görüşünün ortaya konulması için bilimin yanı sıra dinin de dikkate alınması zorunluluğu üzerinde durması, düşünsel anlamda kendisini takip eden felsefecileri bilim-din ilişkisi alanında daha tutarlı model arayışlarına itmştir. Bu model arayışları, özellikle 1960'lı yıllardan sonra daha bir yaygınlık kazanmış ve yer yer bilimle din arasında diyalog kurma çabalarına dönüşmüştür. Böyle bir çaba içerisinde bulunan ve aynı zamanda da bir süreç düşüncesi uzmanı olan Griffin, bilimle dini, sağlam bir dünya görüşünün vazgeçilmez unsurları olarak mütâlaâ etmektedir. Fakat Griffin, din teriminden ziyade teoloji terimini kullanmayı tercih etmektedir; çünkü teoloji, dînî inançları düzenli bir biçimde yeniden formüle ederek sistemleştiren bir alandır.⁵ Dolayısıyla, bilim-din ilişkisinden kasıt, dînî inançların sistematik bir şekilde sunulduğu teoloji ile bilim arasındaki ilişkidir. Griffin, bilim-din ilişkisini üç kısımda incelemektedir: 1) Bilimle din, birbirinden bağımsız iki alandır; 2) Bilimle din, sürekli çatışma halindedir; 3) ilimle din, bir arada hareket edebilir.⁶ Griffin, diğer süreççi düşünürler gibi, üçüncü görüşü benimsemektedir. Ona göre, birinci şıkta olduğu gibi, iki ayrı hakikat olamaz. İkinci görüş ise, objektif değildir ve genelde birinin diğerini inkâr etmesine dayalı görüştür. Doğru ve tutarlı olan üçüncü görüştür. Çünkü eğer Whitehead'in amaçladığı doğru ve objektif bir dünya görüşüne sahip olmak istiyorsak, bilim, estetik, etik ve din gibi bilgi ve değer alanlarımızı hesaba katmak zorundayız. Neticede, teoloji, gerçekliği bir bütün olarak anlamaya çalışmalı ve tabiat bilimlerinde bütünüün parçası olarak etüt edilen alanların hakikatini kapsmalıdır.⁷ Dolayısıyla, süreç düşüncesi bilimle dini bütünleştirmekten öteye bu alanların kendi sınırlarını muhafaza ederek daha üst bir yapıya, yani yeni bir metafiziğe katkıda bulunmaları gerektiğini savunmaktadır.

C. Ian Greame Barbour'un Dörtlü Tipolojisi. Whitehead'in sistemleştirdiği süreç felsefesini benimseyen düşünürlerin bilim-din ilişkisi konusunda birbirinden önemli görüşler ortaya koymalarına rağmen, teknik anlamda bir bilim-din ilişkisi modeli söz konusu olduğunda ilk akla gelen isim, *Issues in Science and Religion* (New York 1966) adlı eserinden sonra adından sıkça söz ettiren Ian Greame Barbour'dur.⁸ Bilim-din ilişkisini dört kategori altında inceleyerek yeni bir model geliştiren Barbour, aynı zamanda çağdaş bilimsel teorilerle teoloji

⁴ David R. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflict*, Albany 2000, s. 9.

⁵ David R. Griffin *Religion*, s. 5.

⁶ *a.g.e.*, s. 5-8.

⁷ Huston Smith, David Ray Griffin, *Unutulmuş Hakikat* (çev. Latif Boyacı), İstanbul 1998, s. 319.

⁸ Barbour hakkında geniş bilgi için bk. Nebi Mehdi, "Barbour, Ian Greame", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul 2004, II, 107-10.

arasında ciddî bir ilişki bulunduğunu savunmaktadır. Barbour'un dörtlü tipolojisi (bilim-din ilişkisi modeli), **çatışma**, **ayrışma**, **diyalog** ve **entegrasyon** kategorilerinden oluşmaktadır.⁹

1. Çatışma. Bütün entelektüel disiplinler, belirli genel özelliklerine göre konuları, amaçları ve metotları açısından ortaya çıkan farklılıkları sayesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Bilimle din arasındaki çatışma veya uyumsuzluk, genelde bu özellikler karşı karşıya geldiği zaman ortaya çıkmaktadır. Bunun en açık örneği, XIX. yüzyılın ortasında meydana çıkan evrim teorisiyle teoloji arasındaki anlaşmazlıktır. Geleneksel teoloji, kutsal metinlerin yaratılışla ilgili anlatımını harfiyen korumaya çalıştığı için, evrim teorisi ve modern bilimin baskısına mâruz kalmaktaydı. Bu çatışmayı ayakta tutan en önemli nokta şuydu: Eğer birinin iddiası doğruysa, diğerinin iddiası yanlış olmak zorundadır.¹⁰ Barbour, bilimle dinin konu ve amaçlarının karşı karşıya geldiği zaman, aslında çatışmanın değil, bir diyalogun söz konusu olması gerektiğini vurgulamakla beraber, ortada bir uyumsuzluk bulunduğunu kabul etmekte ve bunun temelinde de tek taraflı bilgi anlayışının yattığını ileri sürmektedir. Burada taraflardan birini **bilimsel materyalizm**, diğerini ise **dînî literalizm** temsil etmektedir.

a) Bilimsel Materyalizm. Bilimsel materyalizmin biri güvenilir bilgi edinme yolu yalnızca bilimsel metottur, diğeri evrende tek gerçek madde veya madde ve enerjidir şeklinde ifade edilen iki temel iddiası vardır. Birincisi, bilgi ve araştırmanın niteliklerine ilişkin epistemolojik, ikincisi ise varlığın niteliklerine ilişkin metafizik veya ontolojik yargıdır. Her iki yargı da, yalnız bilimin kabul ettiği neden ve sonuçlar doğru olduğu ve varlığın mahiyetini yalnız bilimin açıklayabildiği şeklindeki temel varsayımlara dayanmaktadır. Bilimsel materyalizmin diğer bir temel özelliği, bütün materyalist akımlarda görüldüğü gibi, indirgemeci bir yaklaşım sergilemesidir. Bilimsel materyalizmin epistemolojik karakterdeki indirgemeciliğine göre bütün bilimsel teoriler bir ilke olarak fizik ve kimya yasalarına indirgenebilir. Metafizik karakterdeki indirgemeciliğine göre ise, herhangi bir şeyin parçaları, onun en temel gerçekliğini oluşturmaktadır. Bilimsel materyalizmin vardığını iddia ettiği sonuç ise şudur: Evrendeki tüm fenomenler, tek etkin neden olan maddenin parçalarının hareketine dayandırılarak açıklanabilir.¹¹ Fakat, bilimsel metot veya teorilerden yola çıkarak varlık konusunda genel

⁹ Bu tipoloji, bilim-din ilişkisiyle ilgili olumlu ve olumsuz bütün tavırları kategorize edebilme imkânı bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim, Barbour'dan sonra üretilen yeni modellerde bu iskelet tipolojiye atıfta bulunma zorunluluğu hissedilmektedir. Barbour'un bilim-din ilişkisi ile diğer bilim-din ilişkisi modellerinin bir karşılaştırması için bk. Nebi Mehdi, "Bilim ve Din", *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 497-501.

¹⁰ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1991, s. 197.

¹¹ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, London 1990, s. 4-5.

yargılarda bulunmanın tutarlı olup olmadığı tartışmaya açıktır. Bu yüzden, indirgemeci yaklaşım sergileyen ve tek tip açıklamayı savunan akım veya kişilerin görüşlerine daha yakından bakmamız gerekir.

1920-1940 yılları arasında dil, doğruluk ve anlam problemi çerçevesinde birtakım bilimsel polemikler yapılmıştır. Mantıksal pozitivistler olarak bilinen bilim adamlarına göre, yalnız duyu verilerine dayalı önermeler doğrulanabilir ve doğrulanabildiği için de anlamlıdır. Mantıksal pozitivistlerin bu yaklaşımı, “bir terimin anlamı, onun doğrulanma metodudur” şeklinde formüle edilebilir. Duyu verilerine dayanmayan ahlâkî, metafizik ve dînî önermeler ise ne doğru ne de yanlıştır, çünkü bunlar duygularımızın ifadesi olan birtakım anlamsız önermelerdir.¹² Viyana Çevresi’nin kurucularından sayılan Moritz Schlick, bilgi edinmenin tek güvenilir yolunun gözlem olduğunu, bunun dışındaki tüm çabaların ise anlamsız olduğunu söyler: “Varlıklara ilişkin bilgi ilk olarak özel bilimlerin kendi yöntemleriyle elde edilmektedir. Varlığın bunun dışındaki herhangi bir yöntemle bilgisini edinmek boşuna laftır.”¹³ Pozitivizmin meşhur savunucusu Alfred Jules Ayer de aynı görüşü savunur. Ona göre, duyu-dışı önermelerden herhangi birinin doğru olduğunu bilmemizin bir yolu bulunmadığı için hiçbirine bağlanamayız.¹⁴ Fakat eleştirmenlere göre, bilim yalnız duyu verilerinden değil, aynı zamanda kavramsal temellerden ve duyu öncesi teorilerden hareket etmektedir. Başta Karl Raimund Popper olmak üzere birçok çağdaş bilim felsefecisine göre, gözlemler, onları anlamlı kılan teorik bir yapı içinde oluştukları için, teoriden bağımsız bir gözlem olamaz. Barbour da bu görüşlere katılmakta, gözlem ve teorinin karşılıklı etkileşiminin pozitivist varsayımlardan daha tutarlı olduğunu söylemektedir. Ona göre, pozitivistler, metafizik problemleri ciddiye almadıkları halde kendileri de zaman zaman “materyalist” metafizik yapmaktan geri kalmıyorlar. Sözelimi, astronomiyle uğraşan bazı bilim adamları, modern astronominin buluşlarından bahsederken, ara sıra kendi felsefî yorumlarını da işin içine katarak dînî inançlara meydan okurlar. Meselâ, Carl Sagan’ın televizyon programlarından oluşan *Kozmos* adlı eseri, böyle bir anlayışın ürünüdür.¹⁵ Fakat eğer bir şey hakkında bilgi sahibi olamıyorsak, bu bilgisizliğimiz o şeyi inkâr etmemiz için yeterli neden değildir. Bu nedenle Barbour, Sagan’ın, mistik ve otoriteye dayalı iddiaların bilimsel metodun hâkimiyetini tehdit edebileceği bahanesiyle birçok noktada Hıristiyanlığın Tanrı inancına meydan okumasını doğru bulmamakta ve bunu

¹² Nicholas G. Fotion, “Logical Positivism”, *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderick), Oxford 1995, s. 507.

¹³ Philip Frank, *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm* (çev. Yılmaz Öner), İstanbul 1995, s. 45-46.

¹⁴ Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul 1984, s. 112.

¹⁵ Carl Sagan, *Kozmos: Evrenin ve Yaşamın Sırları* (çev. Reşit Aşçıoğlu), İstanbul 1982.

yapmakla bilimin sınırlarını aştığını ileri sürmektedir.¹⁶ Diğer bilim dallarında da benzer örneklere rastlamak mümkündür. Meselâ Jacques Monod, *Raslantı ve Zorunluluk* adlı eserinde moleküler biyolojinin apaçık izahını vermekle birlikte yer yer materyalist iddialarda bulunmaktadır. Monod, her şeyi bir tesadüf bağlamında mütâlaâ ederek bilincin de sonuçta biyokimya çerçevesinde açıklanacağını iddia etmektedir. Barbour, Monod'un insan hayatında büyük pay sahibi olan dil, düşünce ve kültürden söz etmeden insan davranışlarını genetik zorunluluk şeklinde değerlendirmesine karşı çıkmaktadır. Monod, sadece bununla yetinmemekte ve bilimin evrende hiçbir gayenin bulunmadığını kanıtladığını iddia etmektedir; ona göre, "artık insan, bir rastlantıyla içine düştüğü bu evrenin duygusuz enginliği içinde yalnız olduğunu biliyor."¹⁷ Barbour'a göre ise Monod burada, en azından, bilimin evrende bir gaye bulunmadığını ispatladığını, insanın da sadece bir tesadüf sonucunda varolduğunu iddia etmesi yerine, bilimin ilâhî gaye ile irtibat kurmadığını söylemesi daha uygun olurdu.¹⁸

Barbour, birkaç yıl öncesine kadar dünyanın büyük bir kısmında hâkim dünya görüşü olan ve hâlen de belirli ölçüde gücünü hisseltiren bilimsel materyalistleri, bilginin tek güvenilir kaynağının yalnız bilimsel veriler olduğunu savunmalarına rağmen bilimin sınırını aşarak genel yargılarda bulunmaları konusunda eleştirmektedir. Dolayısıyla, bilimsel materyalizmin çıkış noktası bilim olmasına rağmen sonuçları açısından bilim mantığına uymamakta ve bilimin diğer alanlarla çatışmasına yol açmaktadır.

b) Dînî Literalizm. Barbour, bilimle din arasındaki çatışmaya neden olan ikinci tarafın, dînî literalizmi* savunanlar olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, bilim (deneysel bilgi) karşısında kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği sorusuyla, Hıristiyan düşüncesi tarihi boyunca sıkça karşılaşmaktayız. Meselâ, St. Augustine'e göre, kanıtlanmış bilimsel bilgi ile kutsal metin arasında herhangi bir konuda tenâküz görülürse, ikincisi mecaz olarak birincisinin lehine yorumlanmalıdır. Bu görüş, özellikle Kitâb-ı Mukaddes'in Tekvin babıyla ilgilidir. Ortaçağda birçok düşünür, kutsal metinlerdeki literal anlatım formlarının, hakikatin derecelerinin aynı olmadığını ileri sürmüş ve problematik pasajların mecazî ve alegorik şekilde yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Bazı düşünürler, kutsal metindeki literal anlatımın eski yahudilerin zihnî dünyasına tekabül ettiğini, yani bu metinlerin indirildiği ortama uyması gerektiği için bilimle harfiyen uzlaşmasının

¹⁶ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma* (çev. Nebi Mehdi ve Mübariz Camal), İstanbul 2004, s. 32-33.

¹⁷ Jacques Monod, *Raslantı ve Zorunluluk* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Ankara 1983, s. 189.

¹⁸ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 7.

* Dînî literalizm - kutsal metinlerdeki anlatımları, hiçbir yoruma imkân tanımadan harfiyen kabul etmektir.

mümkün olamayacağını ileri sürmektedir.¹⁹ Fakat, bu tür görüşler her zaman hoşgörüle karşılanmamış, özellikle de Rönesans'tan sonra kilisenin bu görüşlere karşı tepkisi zaman zaman çok sert olmuştur. Barbour'a göre, Galileo'nun güneş merkezli evren görüşü ve Charles Darwin'in evrimci görüşleri ile kilise arasında ortaya çıkan çatışma, kilisenin literal tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Galileo'nun, "hem kutsal metinlerin hem de doğanın aynı derecede Tanrı'nın vahyi oldukları için aralarında hiçbir çelişki olamaz" demesine rağmen, onun bu görüşleri kutsal metnin bazı pasajlarıyla çelişmekteydi; bu nedenle, kutsal metni harfiyen gerçekliğin yansıması olarak kabul eden kilise buna tahammül edemezdi. XIX. yüzyılda ortaya çıkan evrim teorisinin doğadaki gayeliliğe karşı çıkması ve insanla hayvanı bir tutmasının, insanlık şerefine bir meydan okuma olduğu genellikle kabul edilse de bunun kutsal metinlere bir meydan okuma olduğu yalnız literalizmi savunan bazı kesimler tarafından iddia edilmiştir.²⁰

Neticede Barbour, bilimle din arasındaki çatışmanın nedeni olarak tek taraflı bilgi anlayışını benimseyenleri göstermektedir. İster bilim adamları, isterse de din adamları olsun, kapsamlı bir dünya görüşünün ortaya konulması amacıyla ortak bir çalışma yürütmeleri veya en azından kendi sınırları içerisinde hareket etmeleri gerekirken, aslında birbirini dışlamaktadırlar. Fakat, daha önce Barbour'un bilim-din ilişkisini entelektüel çerçevede ele almaya çalıştığını söylediysek de, "birtakım dogmalardan yola çıkarak ve hiçbir zihni çaba sarf etmeden evren ve onun yaratılışı hakkında iddialarda bulunan ve alternatif görüşlere kapalı olan" literalistleri çatışmaya neden olan taraflardan birisi olarak göstermiş olması Willem Drees tarafından eleştirilmektedir. O, Barbour'un bu görüşünü retorik bir çaba olarak değerlendirmektedir: "Dini literalizm (yaratılışçılık), bilginin doğasına ilişkin çağdaş fikirlerle doğrudan bir çelişki içindedir, oysa materyalizm bu çağdaş fikirlerden maksimum şekilde yararlanmaya çalışmaktadır. Bilimsel materyalizm, dini literalizmden daha entelektüel bir yaklaşımdır."²¹ Barbour'un, Drees'in bu eleştirisine nasıl karşılık verdiğini bilmiyoruz, fakat literal yargıların "bilginin doğasına ilişkin çağdaş fikirlerle doğrudan bir çelişki içerisinde olması" onun entelektüel bir duruş olmadığını göstermez; asıl mesele, başka bir platformda tartışılması gereken verili bilgilerin (vahiy) bilgi kaynakları arasında mütâlaâ edilip edilmemesiyle ilgilidir.

2. Bağımsızlık. Bilimle din arasındaki temel felsefi yaklaşımlardan bir diğere göre, bu alanlar arasında tam bir ayrılık ve farklılık mevcuttur; bilimle din, sınırları, metotları ve amaçları açısından birbirinden tamamen bağımsızdır. Bazılarına göre, bilim olgularla, din ise değerlerle uğraşır veya, özellikle de evrim

¹⁹ Arthur R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Oxford 1998, s. 81-82.

²⁰ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 8.

²¹ Willem B. Drees, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge 1996, s. 43.

ve yaratılış söz konusu olduğunda, bilim “nasıl”, din ise “niçin” sorusuna cevap arar. Dolayısıyla, bilimle din arasında herhangi bir çatışmadan söz etmek anlamsızdır. Çünkü aralarında bu kadar farklılık ve uzaklık olan bu iki etkinliğin bir çatışmaya hattâ bir rekabete bile girmesi söz konusu olamaz.²² Her zaman söylendiği gibi, genelde bilimle din arasındaki ilişkiden doğan çatışma türünden herhangi bir olay (çatışma, rekabet, uyumsuzluk vs.), bilimle dinin konuları, alanları ve amaçlarından birisi veya tamamı karşı karşıya geldiği zaman ortaya çıkmaktadır.²³ Bu sebepten, bilimle din arasındaki çatışmadan kaçınmanın yolu, her iki alana da bağımsızlık veya özerklik tanınmasından geçer. Barbour'a göre, bu tarz bir alan ayırımı, sadece gereksiz çatışmalardan kaçınmanın değil, aynı zamanda yaşam ve düşüncenin her iki alanının doğru karakterize edebilme arzusunun da bir sâikidir.²⁴ Barbour, bilimle din arasındaki ayrışmaya neden olan ve bağımsızlığı savunan tarafların, bilimle dinin metot ve çalışma alanlarının birbirinden farklı olduğu ve bunların aynı zamanda farklı biçimlerde ifade edildiği şeklindeki iddialarını esas alarak konuyu **metot farklılığı** ve **dil farklılığı** başlıkları altında incelemektedir.

a) Metot Farklılığı. Sekülerleşme öncesi modern anlamda bir bilim telakkisinden ziyade dînî dünya görüşünün bir parçası olan “kutsal”, yani dînîleştirilmiş bilim anlayışının hâkim oluşu nedeniyle kesin bir bilgi ayırımı yapılmamış ve yalnızca dînî dünya görüşünün yıkılmasından sonra böyle bir ayırım belirmeye başlamıştır. Çağımızda metodolojik açıdan kesin bir bilgi ayırımının yapılması gerektiğini savunanların başında Yeni Ortodoksluk akımı gelmektedir. Bu anlayışa göre, Tanrı yalnız bildirdiği ölçüde ve îmânın açıkladığı tarzda bilebilir. Kutsal metinler ise vahyin aynısı değil, vahiy olaylarına yanılabilir beşerî tanıklığın kayda geçmesidir.* Diğer taraftan, kutsal metin kâtiplerinin beşerî sınırları ve kültürleri de dikkate alınmalı ve bu metinler sembolik biçimde algılanmalıdır.²⁵ Meselâ, Yeni Ortodoksluğun en ünlü temsilcisi olan Karl Barth'a göre, teoloji ve bilim birbirinden farklı konularla ilgilenir; birincisi Tanrı'nın vahyini, ikincisi ise doğal âlemi konu edinmektedir. Teoloji ve bilimin metotları da birbirinden tamamen farklıdır; gizemli ve aşkın olan Tanrı kendi aracılığıyla bilebildiği halde, doğal âlem yalnızca insan aklının çabasıyla bilebilir. Tanrı, kutsal metnin anlattığı şekliyle varolan, yaşayan, davranan ve bilebilen varlıktır. Fakat

²² Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, Samsun 1997, s. 49.

²³ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, s. 198.

²⁴ Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, New York 1997, s. 84.

* Buradaki vahiy kavramının İslâm düşüncesi literatüründe kullanılan vahiy kavramından farklı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Vahiy terimi bizim geleneğimizde teknik olarak Tanrı'nın önermesel (sözlü) müdahalesine tekabül ederken, Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın hem sözlü hem de fiilî müdahalesi kastedilmekte ve kesinlik açısından ikincinin birinciyi öncelediği kabul edilmektedir.

²⁵ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 40.

Tanrı'nın varlığı rasyonel düzeyde ispat edilemez ve onun buna ihtiyacı da yoktur, çünkü kendi kendisinin isbatıdır.²⁶ Barth, varlıkların kıyaslanması (analogia entis) suretiyle Tanrı'yla yaratılmışlar arasında bir benzetmeye gidilebileceğinden endişe ederek doğal teolojiyi reddetmektedir.²⁷ Bu yüzden, Barth teolojisinin en belirgin motifinin, aşkınlığını vurgulamak suretiyle Tanrı'yı doğadan tamamen ayırmak olduğu söylenebilir. Bu çizgi, şu sonuca varmamızı mümkün kılmaktadır: Dînî bilgi imânla, bilimsel bilgi ise akılla elde edilebilir.

Bilimle dinin alanlarının birbirinden ayrılmasının zaruretini vurgulayan bir diğer akım Varoluşçuluktur. Bu akıma göre, dînî bilgi bireysel ve öznel, bilimsel bilgi ise bireysel-olmayan ve nesnedir. Bilimin objesi madde ve onun fonksiyonları olduğu halde, dinin objesi bireysel ve mânevî gerçekliklerdir.²⁸ Varoluşçular, bireysel tecrübe ile bilimsel yasaları birbirinden ayrı mütâlaâ etmektedirler. Onlara göre, soyut kavramları bilimsel açıdan değerlendirmek mümkün değildir. Dindar varoluşçulara göre, Tanrı'ya yalnız aracısız olarak, yani "ben-sen" ilişkisi çerçevesinde varılabilir. Martin Buber'in tâbiriyle, insan için varlık iki kutupludur. Birinci kutbu "ben-sen", ikincisini ise "ben-o" ilişkisi ifade etmektedir; her iki ilişkide de değişmez olan insan, değişense ikinci taraftır. Dinin amacı, iki öz (inanılan ve inanan) arasındaki ilişkinin kavranılmasıdır. Din, bilimsel metotla idrak edilemez.²⁹ Diğer taraftan, teolog Rudolf Bultmann, kutsal metinde Tanrı'nın faaliyetinin nesnel bir dille anlatıldığını, fakat bu pasajların aslî diline, yani kendini anlama (**self-understanding**) diline, korku ve umuttan ibaret olan yaşam diline çevrilmesi gerektiğini söyler.³⁰

Barbour'a göre, örneklerde gördüğümüz şekliyle bilimle dinin birbirinden bağımsızlaştırılması, hareket noktası olarak iyi bir görünüm sergilemesinin yanı sıra birtakım zorlukları da beraberinde getirmektedir. Yeni Ortodoksluk, kutsal metin ve öğretilerde beşerî yorumun rolünü itiraf etmekle literalizmden daha mütevazı davranmaktadır. Fakat, vahiy ve kurtuluşun yalnızca Hz. İsa aracılığıyla gerçekleşebilir olduğunu savunmasından dolayı, çoğulcu dünyada tutarlı görünmemektedir.³¹ Barbour'un bu eleştirisini bir adım daha ileri götürebiliriz. Yeni Ortodoksluk, Tanrı-âlem ilişkisini yalnız Tanrı'nın kendisini Hz. İsa'da açığa vuruşuyla (**self-revelation**) sınırlamakta ve dolayısıyla, bilimin karşısında dinin alanını daraltmakta ve evrenin mânevî yorumunu ortadan kaldırmaktadır. Barbour'un varoluşçulukla ilgili görüşlerine gelince, kendisi bireysel tecrübenin

²⁶ Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, New York 1959, s. 37-38.

²⁷ Ninian Smart, "Barth Karl", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), I, 249.

²⁸ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, s. 201.

²⁹ Martin Buber, *I and Thou*, New York 1987.

³⁰ Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, s. 86.

³¹ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 15.

ön planda tutulmasını doğru bulsa da dinin diğer yanlarının ihmal edilmesinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre, eğer din, yalnız Tanrı'yla insan arasındaki ilişki ise ve bilim de yalnız doğayla uğraşıyorsa, o zaman doğa, dînî mahiyetini kaybetme gibi bir tehlikeyle yüz yüze kalır.³² Görüldüğü gibi, bilim-din ayrımı konusunda varoluşçuluğun en büyük çıkmazı, “sen” ile “o” arasındaki belirsizliktir. Bu şekildeki epistemolojik bir ayırım, insanın bilgi edinebilmesi açısından bir yere kadar doğru olabilir, fakat Tanrı-âlem ilişkisi ihmal edildiği için bütüncül bir dünya görüşü ortaya koymaktan âcizdir.

b) Dil Farklılığı. Bilimle dini birbirinden ayırmanın bir diğer yolu, bu alanları, kendine özgü fonksiyonlara sahip, birbiriyle herhangi bir etkileşim içinde olmayan farklı diller şeklinde yorumlamaktır. Dilin tek geçerli fonksiyonunu ampirik olguları ifade etme olarak gören pozitivistlerin aksine, analitik dilciler, dilin icrâ ettiği fonksiyonların çeşitliliğine dikkat çekmektedirler. Özellikle de Wittgenstein'in son çalışmalarından esinlenen analitik dilciler, bilimle dinin iki ayrı, fakat her biri kendi kategorileri ve mantığına sahip, eşit ölçüde geçerli “dil oyunları” olduklarını söylemektedir. Bilimsel dilin amacı, doğal olayları önceden görmek ve kontrol etmek iken, din, dili ibâdet ve teselli gibi amaçlar için kullanır. Bu yaklaşım gereği bilim ve din, farklı konu, metot ve amaçlara sahip, aslında hiçbir karşılaştırma ve çatışma imkânı olmayan, büyük ölçüde birbirinden farklı etkinliklerdir.³³ Frederick Ferre'ye göre dil, pek çok meşru kullanımı olan karmaşık ve sosyal bir üründür. Buna göre, önemli olan dilin, daha doğrusu sözcüğün ifade ettiği anlam değil, onun kullanılma biçimidir. Fakat, bu görüşün amacı, anlam konusundaki tartışmaları reddetmek değil, tersine, yeni bir anlam teorisi ortaya koymaktır. Fonksiyonel analizin anlam teorisi, kendisini şu şekilde tanımlar: “Dilin anlamı kullanımında ortaya çıkar.”³⁴ Dolayısıyla, analitik dilciler, bilimsel veya dînî önermelerin doğru olup olmadığıyla ilgilenmezler; onlar için asıl olan, dilin fonksiyonlarının kullanışıdır. Barbour, din dilinin farklı kullanımalarını görebilmemiz açısından dilsel analizlerin önemini vurgulamakla beraber, bu yaklaşımın parçacı tutumunu eleştirmektedir: “...Din, sadece birtakım ide ve inançlar toplamı değil, aynı zamanda bir yaşam tarzıdır. Fakat, ibâdet ve ahlâk şeklindeki toplumsal dînî yaşam beraberinde bazı özel inançları da getirmektedir. Bilimsel teorilerle dînî inançları, belirli amaçlar için faydalı olabilecek beşerî yapılar olarak mütâlaâ eden enstrümentalizmin aksine, ben, her iki alanın da gerçekliğe ilişkin kognitif iddialarda bulunduğunu savunan eleştirel realizmi benimsiyorum. Biz, aynı âlemi tasvir eden dillerin, birbirinden bağımsız ve irtibat-

³² a.g.e., s. 16.

³³ M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, s. 202.

³⁴ Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İmân* (çev. Zeki Özcan), İstanbul 1999, s. 81-82.

sız olduğu görüşünü destekleyemeyiz. Eğer tüm tecrübelerimizin tutarlı bir yorumunu yapmak istiyorsak, bütüncül dünya görüşünden kaçınamayız.”³⁵

Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz her üç akım (Yeni Ortodoksluk, Varoluşçuluk ve analitik dilcilik), yaşam ve düşüncemizin farklı alan ve ifade şekilleri oldukları gerekçesiyle bilimle dini birbirinden ayırırlar. Barbour’a göre ise bilimle dinin birbirinden bağımsızlaştırılması, aralarındaki çatışmadan kaçınmak için uygun bir metot olabilir; fakat, bu sefer de bu alanlar arasındaki diyalog ve katkılar ihmal edilmektedir. Fakat biz hayatı birbirinden bağımsız alanlar yığını olarak tecrübe edemeyiz; tersine hayat, farklı manzaraların bir bütünlük içinde tecrübe edilişidir.

3. Diyalog. Barbour, bilim-din ayrışmasının bir taraftan yararlı, diğer taraftan ise zararlı olduğu kanaatindedir; ayrışma, bilimle din arasındaki çatışmadan kaçınmak için yararlı olabilir; fakat diğer yandan da bilimle din arasındaki muhtemel bütünleşmeyi veya herhangi olumlu bir yaklaşımı engellemektedir. Oysa ki yapısal açıdan bilimle din arasında zıtlıklar bulunduğu gibi benzerliklerin bulunabileceği de zaman zaman iddia edilmektedir. Özellikle de süreççi düşünürler, bilimle dini, bütüncül bir dünya görüşünün vazgeçilmez iki ana unsuru olarak görürler. Barbour, bilimle din arasında entegrasyon çalışmalarına girişmeden önce, her iki alanın imkânlarının ortaya konulması gerektiğini, bunun da diyalogla mümkün olabileceğini savunmaktadır. Belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta, ayrışma girişimlerinden farklı olarak diyalogun amacının bilimle din arasındaki zıtlıkları değil, benzerliklerin ortaya çıkarılmasıdır. Barbour, bilim-din diyalogunu iki kısımda incelemektedir: Sınır sorunu ve metodolojik paralellikler. Öyle görünüyor ki bağlamdan yola çıkarak birinci kısmı “bilimin doğuşunda dinin etkisi” şeklinde adlandırmak daha uygundur.

a) Bilimin Doğuşunda Dinin Etkisi. Tarihsel açıdan ele alındığında genellikle din, bilimin rakibi ve ortaya çıkışının engelleyici bir unsuru olarak tanımlanır. Fakat, nasıl oldu da modern bilim, ilâhî dinlerin hâkim olduğu Batıda ortaya çıktı? Acaba bilimin doğuşunda dînî düşüncenin veya zihnî kalıbın payı var mı? Barbour’a göre, modern bilimin doğuşunda dînî düşüncenin rolü yadsınamaz. Sözgelimi, yaratılış öğretisi bilimsel faaliyetin başlamasına neden olmuş olabilir. Çünkü Hıristiyan Batı dünyasının iki temel kaynağı durumunda olan Yunan ve İncil düşüncesi, âlemin gayeli ve kavranılabilir olduğunu savunmuşlardır. Yunanlılar, âlemdeki gayeliliğin zorunlu ve birtakım prensiplere bağlı olduğunu düşünmekle ampirik bilimlerden ziyade matematik ve mantık disiplinlerini geliştirmişlerdir. Hıristiyanlığa göre ise âlem zorunlu değil, mümkündür. Eğer Tanrı hem maddeyi hem de formu yaratmışsa, önceleri âlem şimdi olduğu gibi değildi;

³⁵ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 16.

dolayısıyla, âlemdeki gayeliliğin detaylarını araştırmak için doğaya başvurmaliyiz. Dahası, doğa gerçek ve iyi olsa da, birçok eski kültürlerin savunduğu gibi ilâh değildir ve bu nedenle üzerinde deney yapılabilir. Fakat Barbour, modern bilimin doğuşunda Hıristiyan düşüncesinin etkisinin abartılmamasından yanadır. Çünkü ona göre, meselâ, ortaçağda Batı dünya ötesi şeylerle uğraşırken, Arap (İslâm) ilmi önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Diğer taraftan, modern bilimin gelişmesinde büyük ölçüde Rönesans dönemindeki hümanist ilgilerin rolü olduğu da sıkça vurgulanan bir husustur.³⁶ Burada Barbour, önemli bir konuya temas etmekle birlikte konunun felsefi bir platforma taşması endişesiyle olsa gerek, bilimin doğuşunda dinin etkisi üzerinde fazla durmamaktadır. Oysa hem Yahudi-Hıristiyan hem de İslâm geleneği belirli bir evren tasarımı (kozmoloji) içermekte olup bu tasarımın içerdiği çeşitli bilgilerin, benimsendiği toplumun düşüncesini yönlendirmede temel etkenlerden biri olduğu göz ardı edilemez. Özellikle de müslüman âlimlerin bilim tarihindeki başarıları, büyük ölçüde âit oldukları dinin sağladığı zihniyet sayesinde mümkün olabilmektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın sözleriyle, "İslâm ilimlerinin konusunu teşkil eden fenomenler, tıpkı bu fenomenleri araştıran kimselerin zihinleri gibi, daima özel bir mânevî "stil" tarafından belirlenmiş ve doğrudan doğruya Kur'an vahyinden neşet eden bereketin özel bir şekli tarafından dönüştürülmüştür. Dolayısıyla İslâm ilimleri hakkında hiçbir araştırma, kısaca da olsa İslâm'ın ilkelerine ve ilimlerin gelişmesi için zaman ve mekan içinde meydana getirilmiş şartlara bazı göndermelerde bulunmaksızın yürütülemez."³⁷ Bu husus, müslüman bilginlerin XVI. yüzyılda Batı'da ortaya çıkan zihnî değişimleri niçin bilimsel uyanış olarak görmemiş olduklarının da bir nedenidir.³⁸ Dolayısıyla, âlem hakkında birtakım bilgiler içeren ve aynı zamanda insanı âlemin sınırlarını öğrenmeye teşvik eden dinin, benimsendiği toplumun bilimsel ve bilişsel yapıp etmelerini etkilemesinin bir zorunluluk arz ettiği söylenebilir.

b) Metodolojik Paralellikler. Pek çok düşünür; bilimi nesnel, yani bilim adamı ve onun kültüründen bağımsız, dini ise tersine, öznel olarak görür. Tahmin edebileceğimiz gibi Barbour, böyle bir yargı ve ayırma karşı çıkmaktadır. Ona göre, özellikle yirminci yüzyıl biliminde boy gösteren gelişmeler, bilimle din arasında yapılan keskin ayırımın ciddi bir biçimde sorgulanmasına yol açmıştır. Artık bilimin sanıldığı kadar nesnel, dinin ise bir o kadar öznel olmadığına anlaşılmasının yanı sıra bu alanlar arasında birtakım metodolojik ve kavramsal paralelliklerin keşfedildiği söylenebilir. Tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik gibi bilimsel kriterlerin aslında dinde de karşılığının bulunduğu ileri sürülmektedir.³⁹

³⁶ a.g.e., s. 17.

³⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim* (çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 3.

³⁸ John H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991, s. 21.

³⁹ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 21.

Barbour, bilimle din arasındaki metodolojik paralellikleri üç kısımda özetlemektedir: 1) Her iki alanda, temel unsurları birbirinden farklı olsa da, deney ve yorum etkileşimi söz konusudur. Bu süreçte süje (bilen), tüm araştırmaların merkezinde bulunmakla objeye (bilinene) katkıda bulunmaktadır. Araştırmanın kavramsal boyutunun oluşması, model ve analogilerin yardımı ile mümkün olabilmektedir. 2) Hem bilim hem de dinde temel unsur topluluktur ve bu topluluğun sahip olduğu paradigma, üyelerin tahmin ve araştırmalarını yönlendirmektedir. Her iki topluluk da yorum dilini doğrudan ve dolaylı olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bilim, ne pozitivistlerin dediği gibi “verilerin toplamı” ne de enstrümentalistlerin iddia ettiği gibi “hüsnü kuruntu”dur. Dînî yorum ise sembolik olmasından dolayı literal olarak algılanamaz. 3) Her iki alanın kavramsal yapısı için tutarlılık ve kapsamlılık gibi kriterler uygulanabilir. Fakat dînî inançların öncelikli olarak tarihsî olayların, dînî tecrübenin ve birtakım psikolojik durumların yorumlanması olduğu unutulmamalıdır. O yüzden bu yorumları metafizik bir sistemin oluşturulmasında kullanmak sakıncalıdır.⁴⁰ Barbour’un bilimle din arasındaki metodolojik paralelliklerle ilgili tespitleri arasında en ilgi çeken, bilimdeki teori ve verilerin bilimsel topluluğun hâkim görüşüne bağlı olduğu şeklindeki Kuhncu paradigma anlayışını dînî düşünceye uygulamış olmasıdır. Ona göre, bilim tarihinde olduğu gibi dînî gelenekte de inançlar belirli bir topluluktan diğerine geçmekte ve bu geçiş sürecinde inançlar topluluğun kavramsal ve deneysel imkânlarına göre biçimlenmekte ve hattâ dînî veriler (dînî tecrübe ve birtakım tarihî olaylar) bilimdekinden daha fazla paradigmatik olabilmektedir.⁴¹ Tarihî açıdan bakıldığında, Hıristiyanlığın başta Augustinci ve Thomasçı olmak üzere birbirinden farklı birkaç paradigmatik dönem yaşadığı görülebilir. Diğer zamanlarda ise bu paradigmanın yönlendirdiği “normal” veya “olağan” dînî düşünce hâkim olmuştur.⁴² Fakat bu ifadelerinden yola çıkarak Barbour’un, bütün dînî verilerin paradigmatik olduğunu ortaya koymaya çalıştığını söyleyemeyiz. Sözelimi, dönemsel olarak farklı modellerle ifade edilişi belirli bir paradigmatik yapıya bağlı olsa da “aşkın” idesi değişmez bir veridir. Kaldı ki modeller, özel amaçlar için birleşik sistemlerin sembolik bir şekilde ortaya konulmasından başka bir şey değildir.⁴³ Barbour’un bu yaklaşımını John Hick, disiplinler bir tartışmanın ötesinde, varlığın idrakine uygulamaktadır: “Gerçeği (real) kavrama ve tecrübe etmenin somut veya somut-olmayan şeklinde iki farklı yolu vardır. Bu, Barbour’da olduğu gibi, ışığın gerçekliği ile onun algılanışı arasındaki farklılığa

⁴⁰ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York 1971, s. 276.

⁴¹ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 49.

⁴² Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 54-56; konuyla ilgili daha fazla bilgi için Barbour’un bir başka eserine bakılabilir: *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, San Francisco 1976, s. 119-146.

⁴³ a.g.e., s. 6.

benzemektedir. Yani ışığın gerçek fiziksel yapısı doğrudan gözlemlenemez; fakat farklı deneysel şartlar altında onu gözlemleyebilme ve özelliklerini saptama imkânına sahip olabiliriz.”⁴⁴ Hick’den yapılan yukarıdaki alıntının da yardımıyla buradan şu sonuca varabiliriz: Gerçekliğin iki farklı tecrübe ve yorumu olan bilim ve din arasında varolan metodolojik ve kavramsal paralellikler, bu alanların çıkış noktaları ve yapılarından ziyade işleyiş biçimleri ve verileri arasında yapılmaktadır. Dolayısıyla, bundan sonra eğer bilimle din arasında bir entegrasyon girişiminde bulunulacaksa, bu, yalnız bilimle dinin verileri arasında mümkün olabilir.

4. Entegrasyon. Bilimle din arasındaki temel felsefi yaklaşımlardan sonuncusuna göre, bu alanlar arasında açık bir uyum söz konusudur ve bu uyum, bilimsel verilerle dînî veriler arasındadır. Barbour, bilimle din arasındaki entegrasyon girişimlerini **doğal teoloji, doğa teolojisi ve sistematik sentez** gibi üç başlık altında mütâlaâ etmektedir. Fakat üçüncü başlıkta işlenen konu, kendisinin de belirttiği gibi bilim adamı ve ilâhiyatçılardan daha çok filozofların yetki alanında olduğu⁴⁵ ve bilim-din ilişkisinden öteye bu alanların verilerinden yola çıkarak nasıl kapsamlı bir dünya görüşü (metafizik) ortaya konulabileceğiyle ilgili olduğu için başka bir yerde tartışılmasının doğru olacağı kanaatindeyiz.

a) Doğal Teoloji. Geleneksel teolojide Tanrı’nın varlığıyla ilgili argümanlar, bütünüyle insan aklına dayanmaktaydı. Özellikle ortaçağda doğal teoloji hâkim bir anlayış olmakta ve tüm yönleriyle âlemi ilâhî varlığın delili olarak mütâlaâ etmekteydi. Modern bilimin kurucularına gelince, onlar da Tanrı’nın elişi olarak gördükleri doğadaki harmoniden hayretle söz etmişlerdir. Meselâ, Galileo, Tanrı’nın asıl sözünün (kelâmının) kutsal metinler değil, doğa olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, hem doğa hem de kutsal metinler aynı ölçüde Tanrı’nın vahyi oldukları için aralarında herhangi bir çatışma olamaz, fakat eğer bir çatışma söz konusuysa, bu, kutsal metnin mecazî üslûbuyla ilgilidir. Doğa, Tanrı’nın varlığının apaçık bir delilidir ve kutsal metinlerden farklı olarak doğa bilimlerinde mecaz kullanılmaz, yani varlık olduğu gibi yalın bir biçimde incelenir.⁴⁶ Modern bilimin en önemli olaylarından birisi Newton’un kozmolojisidir. Newton’un dînî inançlar karşısındaki tutumu, kozmolojik argümanlara yaklaşımı ve bunları bilimsel buluşlarla uzlaştırma çabası, yazdığı binlerce notlarda ve Latince kısaltmasıyla *Principia* olarak anılan *Doğa Felsefesinin Matematiksel Esasları* adlı eserinde açıkça görülmekte ve hattâ bu ünlü eserinin son bölümünde “General Scholium” başlığı altında yazdıklarının, neredeyse koskoca kitabı Tanrı’nın

⁴⁴ John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989, s. 245.

⁴⁵ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 59.

⁴⁶ William R. Shea, “Galileo and the Church”, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. D. C. Lindberg, R. L. Numbers, Berkeley 1986, s. 126-127.

azametini kanıtlamak için yazdığı fikrine götürecekt denli ilâhiyatçı edasıyla kaleme aldığını görmekteyiz.⁴⁷ İşte başta isimlerini zikrettiğimiz Galileo ve Newton olmak üzere pek çok dindar bilim adamının sergilediği bu tutuma teknik olarak doğal teoloji denilmektedir. Doğal teolojinin son yorumuna gelince, burada da kozmolojideki gelişmelerden nasıl yararlandıdığı apaçık ortadadır. Meselâ, astrofizikçilere göre, evrenin doğuşu sırasında canlılık imkânları yoktu ve yalnız belirli şartlar sağlandıktan sonra bu mümkün olabilmiştir. Evrenin başlangıç noktası olarak görülen büyük patlamadan bir saniye sonraki gelişme hızı yalnızca yüz bin milyarda bir oranında az olsaydı, evren daha bugünkü büyüklüğüne erişmeden çökmüş olurdu.⁴⁸ Günlük yaşamda da sıkça rastlaştığımız gibi, bazı ilâhiyatçı veya dindar bilim adamları tarafından bu bilimsel sonuçlar Tanrı'nın varlığının vazgeçilmez argümanlarına dönüştürülebilmektedir. Ne var ki ister bilim adamı isterse de ilâhiyatçılar arasında olsun, evrendeki düzenin, daha doğrusu evrende gözlemediğimiz biçimin, Tanrı'nın varlığının bir delil olduğu görüşüne katılmayanlar da vardır. Bunun sebebi ise, doğal teolojinin özel bir ifadesi olan kozmolojik argümanlar ailesinin hedefleri arasında doğrudan bir bağın bulunmayışdır. Paul Davies'in ifadesiyle, kozmolojik argümanın hedefi iki katlıdır; birincisi, dünyanın varoluş nedenleri dönemecindeki bir varlığın - "ilk hareket ettirici"nin varoluşunu saptamak, ikincisi ise bu varlığın gerçekten dinlerin öğrettiği Tanrı olduğunu ispatlamaktır.⁴⁹ Barbour, vahyi dikkate almadan bu iki kat arasında sağlam bir ilişki kurulamayacağı kanaatinde. Yani doğal teolojinin argümanları kabul edilse dahi, bu, en iyi halde sadece Deizmin tanrısına, âlemden uzak akıllı bir düzenleyiciye götürebilir.⁵⁰ Bunun anlamı ise şudur: Doğa, insanı bir yere kadar akıllı bir varlık hakkında düşünmeye sevk edebilir, fakat düşündüğü bu varlığın, dinin faal Tanrısı olduğunu bilmesi için insan vahye ve tecrübeye muhtaçtır. Diğer taraftan, Barbour'a göre, artık doğal teoloji gücünü yitirmekte ve bundan dolayı da pek çok Protestan tartışmalardan kaçınmakta ve dînî inançlarının doğal teolojiye değil, vahye bağlı olduğunu savunmakta veya doğal teolojinin argümanlarının yeniden formüle edilmesini istemektedir. Buna göre, evrende bir düzen olduğu inkâr edilemez, fakat bunu maddenin özelliklerinde ve doğa yasalarında aramak gerekir. Katoliklikte ise doğal teoloji hâlen dahi özel bir konuma sahiptir.⁵¹

b) Doğa Teolojisi. Doğal teolojiden farklı olarak doğa teolojisinin çıkış noktası bilim değil, vahye dayanan dînî gelenek ve tecrübelerdir. Doğa teolojisinin çıkış

⁴⁷ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İstanbul 1985, s. 193.

⁴⁸ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Karadeliklere* (çev. Sabit Say, Murat Uraz), İstanbul 1988, s. 133.

⁴⁹ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik* (çev. Murat Temelli), İstanbul 1995, s. 86.

⁵⁰ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 54.

⁵¹ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 25.

noktası bilim (akıl) olmamasına rağmen Barbour'un da aralarında bulunduğu bazı çağdaş düşünürler, bilimsel verilerin ışığında dînî doktrinlerin yeniden ele alınması gerektiğini savunmaktadırlar. Dînî doktrinlerin çağdaş bilimsel teoriler tarafından doğrudan îmâ edilmediğini kabul etmesinin yanı sıra Barbour, bu doktrinlerin bilimsel yargularla uyuşması gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü doğanın genel özelliklerine ilişkin anlayışımız, Tanrı-âlem ilişkisi modellerimizi etkilemektedir.⁵² Burada iki önemli husus belirlemektedir: Doğaya ilişkin ilmî anlayışımız ve bu anlayış ışığında başta Tanrı-âlem ilişkisine dâir tasavvurumuz olmak üzere çevreyle olan münasebetimiz (insan-doğa ilişkisi) ve kötülük problemi gibi birtakım dînî kabullerimizin şekillenmesi. Sözgelimi, doğa teolojisinin en ateşli savunucularından olan Arthur Peacocke, kuantum fiziği ve evrim teorisi gibi bilimsel sonuçların geleneksel dînî doktrinlerin yeniden formüle edilebilmesi konusunda ne kadar yararlı olacağını göstermeye çalışır. O, doğal düzenin birbirine bağlı pek çok katmandan oluşan bir yapı olarak telakki edildiği bu dönemde, meselâ, tüm katmanlardaki imkânların araştırılması ve anlatılması konusunda **tesadüf** kavramının kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Tanrı, bilimin açıkladığı doğal âlemin oluşum süreci içerisinde ve bunların aracılığıyla yaratır; Tanrı'nın yaratması statik değil, sürekli.⁵³ Bir diğer doğa teolojisi taraftarı olan Philip Clayton, dinamik âlem anlayışının Tanrı'yı bize ve bizi de Tanrı'ya yaklaştırdığını, yani onun bir veçhesinin bizim gibi etkileşime açık olduğunu, fakat bu yakınlığın, onun diğer veçhesinin âlemden aşkın oluşunu ve fiziksel âlemin yok oluşundan sonra da varolacağını etkilemediğini savunmaktadır.⁵⁴ Özetle, belirli bir denge üzerinde Tanrı-âlem özdeşliği şeklinde tanımlanabilecek doğa teolojisinin dile getirdiği sonuçların doğal olarak tartışılması gerekir; fakat, yüzyıllarca ilâhiyatçıların mutlak kudret ve bilgiyle insan iradesi arasındaki sorunlara köklü bir çözüm getiremedikleri de bir o kadar tartışmaya açıktır. Barbour'a göre, bu çözümsüzlüğün nedeni, ilk nedenle ikinci neden arasındaki kesin ayırımıdır.⁵⁵ İşte bilimle din arasındaki entegrasyon girişimlerinin temel amacı da bu ayrımı ortadan kaldırmak ve her iki alanın ortak katkılarıyla daha kapsamlı bir dünya görüşü ortaya koymaktır.

D. Sonuç. Bilim-din ilişkisini sağlam bir zemine oturtabilmek veya bu etkileşimin kesin bir sınırını çizmek her zaman mümkün olmamaktadır. Belki de bunun sebebi, bilim ve dindeki sürekli değişim ve gelişmelerin insanların zihninde yarattığı devrimlerdir. Öte yandan, dindeki değişim ve gelişmelerin bilimdeki ne oranla daha uzun bir zaman diliminde gerçekleşmesi, bu alanlar arasındaki

⁵² Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, s. 55.

⁵³ Arthur R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, Minneapolis 1993.

⁵⁴ Philip Clayton, *God and Contemporary Science*, Grand Rapids Eerdmans 1997.

⁵⁵ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, s. 28.

ilişkinin kesin olarak belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Giriş kısmında da belirtildiği gibi bilimin varoluşsal sorunlar karşısındaki tereddütleri, dinin ise insanların yaşam ve düşüncelerindeki sarsılmaz konumunun yanı sıra, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilimsel gelişmelerin büyük ölçüde duraksaması, bilimle din arasında daha sağlam ve parçacı-olmayan ilişki türlerinin belirmesine yol açmıştır. Konumuz üzerine muhâkemelerde bulunan değişik akımları göz önünde bulundurduğumuzda, süreç düşüncesinin bir hayli dikkat çekici olduğu görülmektedir. Bilimle dini kendi sınırları içerisinde mütâlaâ etmesi ve yalnızca bu alanların verilerinden yararlanarak kapsamlı bir metafizik arayışında bulunması nedeniyle süreç düşüncesinin, bilim-din ilişkisi konusunda mensuplarına daha geniş düşünme imkânları sağladığını söyleyebiliriz. Böylesine bir entelektüel kaynaktan beslenen pek çok felsefeci arasından Ian Barbour'un öne çıkması, üzerinde ayrıca durmayı gerektirmektedir. Bu yazıda ayrıntılı bir biçimde görmeye çalıştığımız Barbour'un bilim-din ilişkisi modeli, aynı âleme ilişkin iki farklı tecrübe biçimi olan bilimle dinin, daha açık bir biçimde bütüncül bir dünya görüşünün vazgeçilmez iki temel unsuru olarak görülmesini sağlayabilir.