

YENİ DOĞAL TEOLOJİ VE DOĞU İSLÂM FELSEFESİ MİRASI

Cafer Sadık Yaran

Bu yazı üç kısımdan oluşmaktadır. “Doğal Teoloji Nedir Ne Değildir?” adlı kısımda, doğal teolojinin, doğa ile ilgili bilgileri dikkate alan bir teoloji türü olduğu belirtildikten sonra, bunun, doğa teolojisi, doğa bilimcilik (pozitivizm) ve doğal dincilik (deizm) olmadığı vurgulanmaktadır. “Yeni Doğal Teoloji” adlı ikinci kısımda, günümüzün doğal teolojisinin, iddialarında mütevazı olma, yaklaşımlarında kozmik ve antropik öğeleri öne çıkarma gibi özellikleri ve bu yöndeki değişikliğin bilim-din çatışmasını önleme, teizmin mâkûllüğünü gösterme ve dinler arası diyaloga katkı sağlama gibi olumlu sonuçları gösterilmektedir. “Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirasımız” başlıklı kısımda da, doğal teolojinin, uzlaştırmacı doğu İslâm felsefesi ile ilişkisi gösterildikten sonra, Câbirî'nin doğu İslâm felsefesine karşı yönelttiği eleştirilerin yanı sıra birçok açıdan yanlış olduğu savunulmaktadır. Sonuçta, genelde teistik dinlerin, özelde de İslâm dini, teolojisi ve doğu felsefesi mirasçılarının yeni doğal teoloji konularını ihmal etmemesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doğal Teoloji, Doğu İslâm Felsefesi, Câbirî

Giriş

Genel bir ifadeyle, doğal teoloji (natural theology), doğa ile ilgili bilgilerin ve tefekkürün öne çıktığı bir teoloji türüdür. Çoğu kere vahyî bir teoloji, bazen de idealist bir metafiziğin kapsamında bulunur. Bir disiplin değil de bir etkinlik olarak bakıldığında, tarihinin oldukça geriye gittiği görülür. Hatta Aristoteles'e göre, insanların Tanrı'ya inanmaya başlamalarına yol açan iki sebepten biri budur; yani, insanların doğadaki ve özellikle göklerdeki düzen ve hareketi gözlemlemeleri ve bunların nedeni olarak Tanrı'ya düşünmeye başlamalarıdır (Aristotles, 1952: 12a). Dini açıdan bakıldığında da, doğa ve teoloji ilişkisi tarihinin, en azından Hz. İbrahim'e kadar geri gittiği bilinmektedir (En'am 75-79).

İbn Rüşd, “mübah mı, haram mı, yoksa farz mı” diye sorduktan sonra, “felsefenin yaptığı iş” olarak nitelediği ve aslında doğal teolojiye çok yakın bir etkinlik olarak görülebilecek olan “varlıklar üzerinde aklen nazar etme-

yi, düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı (itibar) şeriatın farz kıldığı” hükümüne varır (İbn Rüşd, 1985: 96-97). Günümüzde ise gerek Batı gerekse İslam dünyasında, İbn Rüşdçüler de dahil, pek çok kişi bu tür bir etkinliğin adeta haram olduğunu söylemek eğiliminde ve ona savaş açma çağrısı içindedir. Sözelimi çağdaş İbn Rüşdçülüğün savunucusu Câbirî’ye göre, Fârâbî-İbn Sînâ geleneğindeki, bölge olarak Horasan merkezli olup Orta Asya, Orta Doğu ve Anadolu’da yayılmış olan, din-bilim-felsefe ilişkisinde yaklaşım olarak da uzlaştırıcılığı benimsemiş bulunan Doğu İslâm Felsefesinin doğa bilimi ve felsefe ile dini ve teolojii uzlaştırma gayretleri tamamen “yanlış” bir yoldur (Cabiri, 2000: 48). Dolayısıyla ona göre, bölgesel olarak kendisinin de yetişmiş olduğu Mağrip ve Endülüs merkezli olan, ideolojik olarak da ayrısmacı olduğunu savunduğu Batı İslam Felsefesi mirasına sarılmalı ve Fârâbî-İbn Sînâ mirasını oluşturan felsefenin de “keskin bir karşıtı olarak savaşa” dalınmalıdır (Cabiri, 2000: 57).

Daha önceki bazı yazılarımızda, doğal teolojinin tarihi üzerinde durmuş ve onun her dinî ve idealist felsefî gelenek için gerekliliği yanında, kendine özgü bazı özelliklerinden dolayı bilhassa İslâm dini ve teolojisi (Kelâmî) açısından önemini vurgulamaya çalışmıştık. Bu yazıda da, bir yandan doğal teolojinin “yeni” türünün özelliklerini açıklamaya çalışacak, öte yandan da bazılarının yaptığı tasnif ve nitelemeye göre Doğu İslâm Felsefesi denilen Fârâbî-İbn Sînâci yahut Meşşâî-Meşrîkî felsefe “mirasımız” açısından önemini vurgulamaya gayret edeceğiz. Baştan belirtmek gerekirse, bu yazıda, doğal teolojiden, bir Müslümanın bir Hıristiyan kadar, Fârâbî geleneğindeki Doğu İslâm Felsefesinin mirasçısı olan bir Müslümanın da, İbn Rüşd geleneğinin mirasçısı olan biri kadar, kolay kolay vazgeçmemesi gerektiğini savunacağız. Çağdaş Batı düşüncesinde Doğal Teoloji yeniden gözden geçirilip canlandırılırken, bize de, bu gelişmelerden de istifadeyle, kendi mirasımızı ve geleneğimizi eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra geriye kalan özsel ve paradigmatal özelliklerine sahip çıkmak ve uzun vadeli projelerimizi geliştirmeye gayret etmek düşse gerektir.

Doğal Teoloji Nedir Ne Değildir?

Doğal teoloji (natural theology), “aklın kullanılması ve evrenin incelenmesi yoluyla Tanrı bilgisinin araştırılması” olarak tanımlanmaktadır (Polkinghorne, 1988: 2). Başka bir tanıma göre ise o, “Tanrı vardır önermesine, kurucu ilahi vahiyden bağımsız olarak, akla dayalı haklı nedenler sağlamaya çalışan bir teoloji dalıdır” (Craig, 2002: 69). Başka bir ifadeyle o, doğa hak-

kındaki bilgiler ile başta Tanrı inancı olmak üzere temel dini inançlar arasında olumlu bir ilişkinin varlığı iddiasını dile getiren ve bunu göstermeyi amaçlayan bir teoloji türü olarak tanımlanabilir. Bir teoloji branşı olması itibarıyla, tarihsel açıdan bakıldığında doğal teoloji, Hıristiyanlık içinde genellikle St. Thomas'tan beri, İslâm düşüncesinde ise, kavramsal olarak değilse de, içerik ve tema olarak ilk Mutezile kelamcılarından ve ilk İslâm filozoflarından beri vardır (daha geniş bilgi için bkz. Yaran, 1999: 39-43).

Doğal Teoloji, Doğa Teolojisi (Theology of Nature) Değildir: Son zamanlarda bazı yazarların, oldukça eski bir teoloji branşı olan doğal teolojinin yanında (ve bazen biraz da karşısında) doğa teolojisi terimini geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Örneğin, Ian Barbour, bilim-din ilişkisi konusundaki dört farklı yaklaşım olarak ele aldığı “çatışma”, “bağımsızlık”, “diyalog” ve “entegrasyon” arasında, hem doğal teolojiyi hem de doğa teolojisini entegrasyonla ilgili yaklaşımın üç alt türünden ikisi olarak değerlendirmektedir. Bu yakınlıklarına rağmen, ona göre, “doğal teolojide Tanrı'nın varlığının, bilimin daha da fazla farkına varmamıza yol açtığı tabiattaki tasarım delilinden çıkarılabileceği (veya onun tarafından desteklendiği) iddia edilir. *Doğa teolojisinde* ise, teolojinin ana kaynakları bilimin dışında bulunur, fakat bilimsel teoriler özellikle yaratılış ve insan doğası gibi belirli doktrinlerin yeniden formüle edilmesini güçlü bir biçimde etkileyebilirler” (Barbour, 2000: 27). Doğal teolojinin aksine doğa teolojisi “Tanrı'nın varlığının ipuçları için fiziksel evrene bakmaz, aksine, fiziksel dünyadaki nesnelere niçin oldukları şekilde geliştiklerini anlamak için bir yardımcı olarak Tanrı'nın varlığına ...” bakar (Polkinghorne, 1998: 12-13). Aslında doğal teoloji ile doğa teolojisi, birbirine alternatif disiplinler veya branşlar değildir. İlle de birbirinden ayırmak gerekirse, doğal teoloji, doğadan hareketle Tanrı'yı anlamaya çalışan bir teoloji; doğa teolojisi ise, Tanrı'dan hareketle doğayı anlamaya çalışan bir teolojidir. Bazı durumlarda birincinin çıkış noktasında doğa ve bilim ağırlıklı iken, ikincinin çıkış noktasında Tanrı ve dinin ağırlıklı olduğu söylenebilir. Buna rağmen, bunların her ikisi de sonuçta teolojidir ve hiçbiri vahyî teolojinin alternatifi değildir.

Doğal Teoloji, Doğa Bilimci Yahut Pozitivist bir Teoloji Değildir: Özellikle yeni doğal teoloji türünü savunanlar, epistemoloji ve metodoloji anlayışlarında ne empirist ve pozitivist bir bilim hayranlığı ve hakemliğinden yanadırlar ne de Kartezyen epistemolojinin matematiksel ve mantıksal kesinlikçiliğinden. Yeni doğal teolojinin önde gelen savunucularından fizikçi ve teolog John Polkinghorne'un bu konudaki görüşleri dikkate değerdir. Ona göre, “Bilimin görünüşte nesnelleştirilmiş açıklamalarının başarısı, bizi,

gerçek bilginin bir kaynağı olarak öznelin reddedilmesine varan Aydınlanma hatasını işlemeye sevk etmemelidir. . . . Kurt Gödel, ele alınan bir aksiomatik sistemin kanıtlanamaz tutarlılığına inanmaya kendimizi teslim ettiğimiz zaman, saf matematiğin bile entellektüel bir cesaret davranışı içerdiğini bize öğretmiştir. Açık ve kesin fikirler temeline dayanan bilgi bulmaya çalışmak şeklindeki Kartezyen program, ulaşılamaz bir ideal olduğunu kanıtlamıştır” (Polkinghorne, 1998: 15).

Bununla birlikte doğal teoloji ile uğraşan kişiler, pozitivist olmadıkları gibi, daha kolayca tahmin edilebileceği üzere, post-modernist ve pragmatist bir epistemolojik tutum içinde de değillerdir. Nitekim yukarıdaki sözlerinin akabinde Polkinghorne hemen şunları eklemeyi ihmal etmez: “İnsanların oluşturdukları teorilerde zorunlu olarak bulunan şüpheliğin farkında olmamız, sanırım bizi kendileri arasından istediğimiz seçimi yapmakta özgür olduğumuz çeşitli görüşlerin kişisel ve toplumsal inşasına ilişkin post-modernist inanca mahkum etmez (Polkinghorne, 1998: 15; 2001: 27). Yeni doğal teoloji yanlıları bu konuda bir orta yolun olduğuna inanmakta ve bunu savunmaktadırlar. Bilim felsefesi açısından bakıldığında, Polkinghorne’un ifadeleriyle, bu “görüşe kritik gerçekçilik denir. ‘Gerçekçilik’ dedim, çünkü bu, sonunda öyle olmasa da, bilimin bize fiziksel dünya hakkında bilgi verdiğini iddia eder. ‘Kritik’ dedim, çünkü bilimsel metodun son derece belirlenemez ve hassas olduğunu kabul eder” (Polkinghorne, 2001: 34). Din felsefesi açısından bakıldığında da, “Kesinlik ve görecelik arasında orta bir yol vardır; bu yol, rasyonel olarak güdülenmiş inanca eleştirel bir bağlılığa tekabül eder; bu inanç, katıyetle benimsenir fakat düzeltilme ihtimaline de açıktır (Polkinghorne, 1998: 15; Yaran, 2002: II. Böl.).

Doğal Teoloji, Doğal Dinci Yahut Deist bir Teoloji Değildir: Doğal teoloji, Rönesans dönemindeki bazı doğal din yanlılarına yahut onsekizinci yüzyılın deistlerine özgü bir etkinlik değildir. Yirminci yüzyılda doğal teoloji ile ya da olumlu bir yaklaşımla doğa bilimleri ve din diyalogu ile ilgilenen meslekten teologlar da asıl meslekleri bilim olan bilimci-teologlar da (scientist-theologians), deist değil teist (ve hatta bazen panteistçe yorumlara da rastlanan Hıristiyan teist) bir inanç içinde yazıyor gözükmektedirler. Nitekim Polkinghorne’a göre, Gifford Konferansları verme payesine ermiş olan üç tanınmış bilimci-teoloğun (kendisiyle birlikte, I. G. Barbour ve A. R. Peacocke) yapmaya çalıştığı şey, “Hıristiyan inancını, bilimsel zihniyete sahip kişilere doğal ve hoş gözükcek biçimde ifade etme girişimleri”dir (Polkinghorne, 1998: 84). Dolayısıyla, doğal teolojinin, deistlikle veya doğal dincilikle zorunlu bir ilişkisi olmadığı gibi, bunun pratiğini yapanlarda da

böyle bir açık ilgi görülmemektedir. Son olarak, bir cümleyle belirtilmesinde belki yarar olabilir ki, *doğal teoloji herhangi bir dinsel grubun veya cemaatin tekelinde de değildir* ve öyle görülmemelidir.

Yeni Doğal Teoloji

Yeni Doğal Teolojinin Bazı Farklı Yönleri: Gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş yeni doğal teolojinin eski tip doğal teolojiden farklı olduğu yönlerden bazıları şunlardır: Birinci olarak, yeni doğal teoloji, Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere, teolojik ve metafizik konularda tartışırken yahut görüş belirtirken, kendi görüşünün doğruluğunu "ispatlamak", "kanıtlamak" ya da karşıt görüşün yanlışlığını ispatlamak, onu tam anlamıyla çürütmek gibi aşırı iddialı, mutlakçı beyanlarda bulunmaz. Böylece, "Yeni doğal teoloji, Tanrı'nın varlığının 'ispatlar'ından bahsetmekten sakınması ve teistik inancı, olan biten şeylerin içgörüselle (insightful) bir açıklaması olarak sunmak biçimindeki daha mütevazı bir role razı olması hasebiyle, Anselm ve Aquinas'ın eski tip doğal teolojisinden ayrılır" (Polkinghorne, 1998: 10). Örneğin, doğal teolojide merkezi bir yer işgal eden "tasarım kanıtının günümüzdeki savunucuları, bu kanıtın teizm için sonucu kesinleştirici bir delil teşkil ettiğini iddia etmezler. Bir Tasarımlayıcı'ya inanmanın, alternatif yorumsal önerilerden daha makul (ya da en azından onlar kadar makul) olduğu şeklinde daha mütevazı bir iddiayı öne sürerler (Barbour, 2000: 30). Nitekim yeni doğal teoloji anlayışının günümüzdeki temsilcilerinden sayılan tanınmış din felsefecisi Richard Swinburne, *Tanrı'nın Varlığı (The Existence of God)* adlı kitabını şu sonuçla bitirir: "Delillerin toplamı dikkate alındığında, teizm, karşıtlarından daha muhtemeldir" (Swinburne, 1979: 291; Yaran, 2000).

Doğal teoloji anlayışındaki bu yenilik, çağdaş felsefe ve sosyal bilimlerin mantığı ile de örtüşmektedir. Zira çağdaş sosyal bilimlerde de argümantasyonun mantığı, bazı kişilerin haklı olarak savundukları üzere, yeni bir şeymiş gibi göreciliğe sarılmak zorunda olmadığı gibi, mutlakçılığa tutunup kalmak durumundan da çıkmıştır. Habermas'ın belirttiği üzere, artık "Argümantasyonun mantığı, biçimsel mantıkta olduğu gibi anlamsal birimler (tümceler) arasındaki tündengelimli bağlantılara değil, argümanların oluşturulduğu pragmatik birimler (söz eylemleri) arasındaki içsel, tündengelimli olmayan ilişkilerle bağlantılıdır. Bu mantık kimi zaman 'biçimsel olmayan mantık' adıyla karşımıza çıkar" (Habermas, 2001: 47; Fay, 2001).

İkinci olarak, yeni tip doğal teoloji, doğada karşılaşılan spesifik oluşların özellikleri ya da doğa biliminin henüz keşfetmediği boşluklardan ziyade, doğanın bütününe dikkate alır ve bütünsellik içindeki karşılıklı adaptasyona dikkat çeker. Nitekim “kanıtlarını, (gözün veya bizzat yaşamın meydana gelişi gibi) özel oluşlara değil, bunun yerine, herhangi bir oluşun meydana gelebilmesinin zorunlu nedeni olan, evrenin fiziksel dokusunun karakterine dayandırması hasebiyle de o, William Paley ve diğerlerinin eski tip doğal teolojilerinden ayrılır; [o, kozmik rasyonaliteye ve doğa yasalarının insanı (anthropic) formuna başvurur]” (Polkinghorne, 1998: 10). Gerçekten de, John Leslie gibi doğal teoloji tarzında yazılar yazan birçok felsefeci, asıl delilsel gücü evrenin Büyük Patlama’dan bugüne gösterdiği “antropik” yapıda görmekteydiler (Leslie, 1989).

Yeni Doğal Teolojinin Bazı Olumlu Sonuçları: Yeni tip doğal teolojideki bu gibi değişikliklerin birkaç önemli sonucu olmuştur. Bunlardan birincisi, bilim-din çatışmasının önlenmesi ile ilgili bir gelişmedir. Zira “yeni tip doğal teoloji hiçbir biçimde bilimsel açıklamaya rakip olmaya çalışmaz; daha ziyade o açıklamayı, onu daha geniş ve daha sağlam bir anlama bağlamı içine yerleştirerek tamamlamayı amaçlar. Bilim, fiziksel evrenin rasyonel açıdan erişilebilirliğinden memnun olur ve aynı zamanda evrenin ve dünyanın tarihindeki özel oluşları açıklamak için doğa yasalarını kullanır; fakat o kendi başına bu yasaların niçin bu (insani açıdan meyve veren) özel biçimi aldığı yahut da niçin onları matematiksel bir içgörü ile keşfedebildiğimiz ile ilgili herhangi bir neden gösteremez” (Polkinghorne, 1998: 10)

Batı düşüncesinde Hıristiyan doğal teolojisininin “yeni” versiyonunun en başta gelen sonucu olarak sunulan bu hususun, Müslüman kelâmcıların, kelâm ilminin doğa bilimleriyle ilişkisine dair yaptıkları klasik tespitlerle örtüşüyor olması ilginçtir. Nitekim onların tanımlarına göre: “İlm-i kelâm, ... mebde’ ve mead itibariyle mükevvenatın ahvalinden ... bahseden bir ilimdir. ... riyazat, kimya, Mevalid gibi ... ilimler de bir takım mükevvenatın ahvalinden, hâdisâtı kevnîyeden bahs eder. Fakat mebde’ ve mead itibariyle bahs etmez. Yani: bu hadisat nereden vücuda geliyor? Bunların mücidi kimdir? Sebeb-i a’lâsı, illet-i ülâsı, nedir? Bunların yaradılışındaki hikmet, gaye-i ahîre neden ibarettir? Diye bu cihetleri nazarı tetkike almaz, bu cihetler ulûm-i müsbetenin daire-i salâhiyetinden hariçtir. ... (Bilmen, tarihsiz: 5-6; İzmirli, 1981: 1). Bu husus, bilim-din çatışması tarihinin neden daha çok Batı dünyasıyla sınırlı olduğunun göstergelerinden biri olsa gerektir. Fakat Batı dünyası için de, yeni doğal teolojide bu noktaya gelinmiş olması iyi bir gelişmedir.

Yeni tip doğal teolojide “doğrudan yapma yoluyla tasarımdan evrenin rasyonel potansiyelitesine inşa edilmiş tasarım anlayışına geçme şeklindeki bu değişikliğin ikinci sonucu, David Hume’un çok etkili bir biçimde yaptığı eski tip doğal teoloji eleştirisine cevap veriyor olmasıdır. O, Tanrı’nın yaratıcı etkinliğine, görülebilir insan sanatının görülmez benzeri olarak muamele edilmesinin tatmin edici olmadığını öne sürmüştü. Yeni doğal teoloji, bu şekildeki naif antropomorfizm ithamlarından zarar görmez; zira madenin insancı potansiyeliteye sahip olması hiçbir insani analogi ile ilgili değildir. O, özel bir ilahi karakterin yaratıcı bir eylemidir” (Polkinghorne, 1998: 11). Günümüzde kendi teistik argümanlarının Hume ve Kant’a ait alışılmış itirazlara maruz kalmadığını öne süren birçok teolog ve din felsefecisi vardır (Craig, 2002: Part II).

Doğal teolojinin son dönemlerde yeni bir anlayışla tekrar popülerleştirilme gayretlerinden biri de onun günümüzün “dini çoğulculuk dünyasında büyük bir cazibeye sahip olduğu” kanaatidir. “Çünkü o, kültürel ve dini farklılıklara rağmen, görüş birliğine varmayı ümit edebileceğimiz bilimsel verilerden yola çıkmaktadır” (Barbour, 2000: 30). O, yapıcı bir bilim-din diyalogu alanı olduğu kadar, dinler arası diyalogda da önemli bir yere sahiptir. Nitekim, örneğin İslâm ve Hıristiyanlık doğal teolojileri arasında sadece günümüzde değil, tarihsel olarak bu alanda hep yakın bir iletişim ve etkileşim olduğu bir gerçektir (Yaran, 1999).

Yeni doğal teolojinin belki en faydalı olduğu söylenebilecek yönlerinden biri de, bu bağlamda her zaman öne sürülen klasik gerekçelerin günümüzde de geçerliliğini sürdürdüğüdür. Yani, Tanrı inancına yöneltilen itirazlar karşısında “bizim kültürümüz içinde yaşayan entelektüel açıdan sofistike düzeye ulaşmış yetişkin bir teist”in, bu itirazlardan ve “teistik inançtaki irrasyonelite” ithamlarından kurtulabilmesi için doğal teolojiye ihtiyaç duyduğudur. Tanrı ile ilgili inançların tamamıyla temel (properly basic) bir inanç olduğunu ve herhangi bir delillendirmeye ihtiyacı olmadığını savunan ünlü din felsefecisi Alvin Plantinga’ya karşı çıkan bazı felsefeciler, yukarıda belirtildiği gibi, entelektüel açıdan gelişmiş düzeyde yetişkin bir teistin, kötülük probleminin çeşitli versiyonları ile Feuerbach’tan çıkıp Freud ve Durkheim yoluyla bize kadar gelen, teistik inancı, yansıtmacı teorilerle açıklama geleneğinin öne sürdüğü standard itirazlar hakkında epey bir şey biliyor olmalıdır (Quinn, 2002: 57). Böyle durumlarda, temel inanç iddiasında bulunmaktan ziyade, “doğal teoloji, teistin yardımına koşabilir” ve orada “teistin epistemik durumunu geliştirebilir” (Quinn, 2000: 60-61). Plantinga ve benzerlerinin iddialarının aksine, içinde yaşadığımız çağda da

zannedildiğinden daha çok kişi teistik inancın akıl dışı olduğu yönündeki itirazlardan ve ithamlardan kurtulmak için doğal teolojiye ihtiyaç duymaktadır (Quinn, 2002: 64).

Doğal teolojiyi, İslâm dini, teolojisi ve felsefesi için, sözcelimi bir Hıristiyanlığa göre daha önemli kılan bazı ayırt edici özellikleri de vardır. Bunlardan ilk ikisi üzerinde başka yerlerde daha önce durduğumuz için burada fazla durmayacağız. Ancak kısaca değinmek gerekirse, bize göre hâlâ, “insanın akli ve doğanın bilimi ile uyum içinde olmak, İslâm’ın, bütün dinler arasında en ayırt edici özelliklerinden birisidir. ... İşte bu ayırt edicilik vasfından dolayıdır ki, Müslümanlar, İslâm’ın bu özelliğinden neredeyse asla vazgeçemezler. Oysa bir Hıristiyan, birkaç asırdır yaptıkları veya yapmak zorunda kaldıkları gibi, bilimle ve akılla uyuşmayı hiç umursamayabilir; ve son derece katı fideist veya duygusal bir dindarlığı daha önemli ve daha öncelikli tutabilir. ... Oysa durum Müslüman için böyle değildir; ... Bu fark görmezden gelinmemeli ve İslâm ile bilimin büyük ölçüde uyduğu gerçeği veya yaklaşımı basitçe yabana atılmamalıdır” (Yaran, 1997: 76). İslâm kelâmında yahut teolojisinde de, vahyî teoloji ile ilişki içindeki bir doğal teoloji etkinliğinin yeri hiçbir zaman küçümsenmemiş yahut ihmal edilmemiştir (Yaran, 1999: 40 vd.). Dolayısıyla bu yazıda İslâm açısından esas vurgulanması gereken yön, İslâm’ın felsefe geleneği içinde doğal teoloji türü etkinliğin yeri ve önemidir.

Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefesi Mirasımız

Bizim bu kısma vurgu yapmamıza en fazla neden olan kişi Câbirî olduğu için, ona değinmek şimdilik yeterli görülebilir. Bize göre, onun överek savunduğu (arkaplanını bazı çağdaş felsefe akımlarının etkisiyle birlikte asıl itibarıyla Arap/Mağrip etnisitesinin oluşturduğunu tüm çabalarına rağmen gizlemekte başarılı olamadığı) “ideolojik okuma tarzı” (Cabiri, 2000: 10) ile “İslâm felsefesinin Hakikati’ne” (Cabiri, 2000: 12) erişmeyi vaat ettiği, daha baştan çelişik ve dışlayıcı olduğu aşikar olan araştırmasının sonucu olarak Fârâbî-Ibn Sînâ geleneğinin özü ile ilgili, başkalarının da bildiği ve belirttiği temel bazı tespitleri, ifadelerdeki eleştiri yüklülük hariç, doğru; bunların terk edilmesi ve hatta bunlarla savaşılmaması ile ilgili çağırısı ise birçok açıdan yanlıştır.

Câbirî’nin Doğu İslâm Felsefesi ile İlgili Bazı Tespitleri ve Önerileri: Ona göre, “Doğudaki Arap-İslâm Felsefesi, dinle felsefeyi uzlaştırma problemi-ne gömülmesi sebebiyle yönelimi ve epistemliği tamamen teolojik kal-

miş”tır (Cabiri, 2000: 12; 1999: 9). Yine onun ifadeleriyle, Doğu “İslâm filozofları genellikle ‘akıl ve nakli uzlaştırmak’ diye tabir edilen tek bir nazari problematiği incelemişlerdir. Mütezile tarafından ‘Akıl nakillle gelen bilgiden öncedir’ şiarından yola çıkılarak şekillenen bu uzlaş; İbn Sînâ ile doğruya varmış bir doğu ekolü tarafından ‘bilimsel (=Yunan kaynaklı) bir düşünceenin temel dinamiklerini ve yapısını, dinî (=İslâm kaynaklı) bir düşünceenin gövdesine sokma çabası’ haline getirilmiştir” (Cabiri, 2000: 35). Bu felsefe, “epistemolojik açıdan ‘sudur metafiziği’ sistemine dayanılarak kurulmuş, ideolojik açıdan da dinin felsefeye sokulması esasına istinad etmiştir” (Cabiri, 2000: 50). Yani Doğu İslâm felsefesinin temel özelliği, uzlaştırıcılık ve teolojiktir; akılla, felsefeyle ve bilimle dini, tersinden alındığında da, din ile akıllı, felsefeyi, bilimi uzlaştırarak geliştirme ve savunma gayreti içinde olmuşlardır.

Bu durumla ilgili yargısına gelince, Cabiri’ye göre, bu “felsefede beliren azgın idealist ruhanî eğilim, toplumun geleceğe yönelen güçlerini öyle bir rüyayı yaşıyor hale getirmiştir ki bunun realitede gerçekleştirilmesi imkansızdır” (Cabiri, 2000: 50). Çünkü “Onlar yanlış yoldan gittiler, yanlış şeyi hedeflediler. ... Sonunda hem felsefeye hem de dine kötülük ederek; onları birleştirmeyi isterken birbirlerinden iyice ayırdılar” (Cabiri, 2000: 48). Yani bu ifadelerle göre, din ile felsefe ve bilim arasındaki ilişki, topluma da, dine de, bilime de zararlı olmuştur.

Bu durum karşısında, Cabiri’nin çağrısı, bu uzlaştırıcı anlayışa savaş açmak ve yerine İbn Rüşdçü ayrışmacılığı veya kopuşu yeniden diriltmektir: “İbn Rüşd, İbn Sînâcılıkla tam bir kopma sağlamıştı. İlle de ‘almak’ kelimesi kullanılacaksa, gelin biz de İbn Rüşd’den bu kopuşu ‘alalım’, İbn Sînâ’nın meşrikî ruhundan nihâ ve tam bir şekilde kopalım; bu felsefenin keskin bir karşıtı olarak savaşa dalalım. ... İbn Rüşd din ile ilim ve din ile felsefe arasındaki bu tür bir ilişkiden tamamen kopmuştur. Tekrar söylüyorum; ille de ‘almak’ kelimesi kullanılacaksa, gelin bu kopuşu biz de alıp paylaşalım” (Cabiri, 2000: 57, italik vurgu yazara ait).

Bazı Yanlışlar ve Yanlış Yönlendirmeler: Bilim ve felsefe ile teoloji arasında iletişimsel ve uzlaşımsal bir yaklaşımı olan Doğu İslâm felsefesi anlayışının, dine de, felsefeye de, topluma da zararlı olduğu ve ona karşı savaş açılması gerektiği görüşü, eğer yanılmıyorsak, birçok açıdan asıl yanlış yolu oluşturmakta ve bizim mirasımız açısından yanlış bir yönlendirme içermektedir.

İkinci ve belki daha önemli olarak, din, felsefe ve bilim arasındaki diyalog ve ilişkinin, bunların hepsine de zarar verdiği görüşü yanlıştır. Örneğin

bilim açısından bakıldığında, bu felsefe geleneğini oluşturanların bilime katkıları herkesin bildiği ve kabul ettiği bir gerçektir. Karen Armstrong'un belirttiği üzere, "Dokuzuncu yüzyıl boyunca Araplar Yunan bilimiyle ve felsefesiyle ilgilendiler ve sonuç, Avrupa terimleriyle, Rönesansla Aydınlanma arasında bir geçiş olarak adlandırılabilir kültürel verimlilik oldu. ... Arap Müslümanlar artık astronomi, simya, tıp ve matematik üstüne öyle başarılı çalışmalar yapıyorlardı ki, dokuz ve onuncu yüzyıllar boyunca Abbasi İmparatorluğu'nda elde edilen bilimsel başarılar, o zamana kadar tarihte elde edilenlerden fazlaydı" (Armstrong, 1998: 225). Din açısından bakıldığında da, bu filozofların dine zarar vermek gibi bir niyetleri yoktu; çalışmalarının sonuçlarının öyle olduğunu söylemek de kolay değildir. Yine Armstrong'un ifadelerine başvuracak olursak, "Bugün bilim ve felsefenin dinle uzlaşmaz olduğunu düşünürüz, oysa feylezoflar genellikle inançlı kişilerdi ve kendilerini Peygamber'in sadık çocukları olarak görüyorlardı. İyi Müslümanlar olarak, siyasal açıdan uyanıktılar, sarayın lüksünü reddediyorlardı ve aklın gösterdiği yollarla toplumlarını düzeltmek istiyorlardı. ... Feylezofların dini ortadan kaldırmak gibi bir niyetleri yoktu; fakat onu ilkel ve dar görüşlülük olarak gördükleri öğelerden arındırmak istiyorlardı. ..." (1998: 226).

Dolayısıyla, din, bilim ve felsefe arasındaki ilişkililiğin zararlarını savunabilmek bir yana; aksine, birkaç asırdır bunların her biri öteki ile ilişkisizliğin eksikliğini yaşamakta, insanlar ve toplumlar da bunlar arasında yapıcı bir diyalog ve ölçülü bir entegrasyonun kaybedilişinden doğan şizofrenik parçalanmışlığın, yabancılaşmanın, dışlamanın ve düşmanlığın bunalımlarını yaşamaktadır. Nitekim dinin felsefeden ve bilimden kopukluğu, onu fideizm ve fanatizm gibi uçlara sevk edebilirken; felsefenin dinden uzaklaşması onu bilgelik peşinde olmaktan ayırıp epistemoloji alanında mutlakçı rasyonalizm/pozitivizm ve kuşkucu rölativizm dikotomilerinde, etik alanında da benzer şekilde yüzeysel bir pragmatizm ve nihilizm arasında gidip gelmeye mahkum etmiş; bilimin din ve felsefeden kopması da onun indirgemeci yöntem ve materyalist ontoloji ile özdeşmiş gibi algılanmasına yol açabilmiştir. Bu alanların sınır çatışmalarından doğan gerilimin gereksizliği ve kaosun yararsızlığı ortada olduğu gibi, bunların birbirinden tamamen "kopuk" olmasının herhangi birine fazla bir yarar sağlamayacağı da âşikar olsa gerektir.

Zaten bunların birbirinden kopuk olmaları, arzu edilir olmanın veya olmamanın ötesinde, pek mümkün de gözükmemektedir. Donah Zohar'ın dediği gibi, "devekuşu misali bilim karşısında, 'onun hakkında bir şey bil-

mek istemiyorum,' yaklaşımı ne din tarihi ne de insanların çoğunun kişisel deneyimleri açısından doğrudur" (Zohar, 2003: 260).

Bu durum, disiplinler ve bireyler açısından böyle olduğu gibi, toplumsal açıdan da böyledir. Din, bilim ve felsefenin, Cabiri'nin önerdiği gibi, birbirinden kopuk olması, ötekenden habersiz insanların, ötekinin cahili olan ve dolayısıyla onu dışlayacak olan ve bir süre sonra da ona düşmanlık edecek olan fanatik taraftar tipi insanların yetişmesine yol açacaktır ve tarihte de açmıştır. Nitekim, Cabiri'in övdüğü İbn Rüşdcü ayrışmacı kopukluk geleneğinin yaşandığı Batı İslâm bölgeleri (Mağrip) toplumsal uzlaşma ve hoşgörünün Doğu İslâm bölgeleri ile karşılaştırıldığında daha az olduğu bölgeler olmuşlardır. Bu durum onun şu ifadesinden de anlaşılmaktadır: "İbn Bâcce'nin yaşadığı dönemde hoşgörüsüz fakihlerin Mağrib'te ve Endülüs'te nüfuzları artmıştı. Bu fakihler, Fârâbî'nin doğuda arzularına tercüman olduğu kimselerin dengi sayılabilecek yeni sınıfları sıkıntı ve uzlet içinde yaşamaya mecbur ediyordular" (Cabiri, 2000: 46).

Felsefe anlayışlarını övdüğü ve günümüz için önerdiği bölgenin fakihlerinin hoşgörüsüzlüğünden şikayet etmeye pek de hakkı var gibi gözüküyor. Çünkü eğer fakihî, yönteminiz gereği bilinçli olarak felsefe ve bilim bilgisinden "kopuk" tutarsanız, bu fakihden, elbetteki bilmediği ve uzlaşamayacağına inandığı felsefe ve felsefecilere karşı fazla hoşgörülü olmasını bekleyemezsiniz. Aynı hoşgörüsüzlüğü, felsefecileriniz de bilmedikleri, tanımadıkları, kopuk oldukları fakihlere karşı yapacaktır. İletişim ve uzlaşma arayışının olmadığı yerde elbette karşılıklı hoşgörüsüzlük, dışlama, sıkıntı ve uzlet içinde yaşamaya zorlama, göçe mecbur etme ve benzeri düşmanlık türleri ortaya çıkacaktır. Nitekim, bir örnek daha vermek gerekirse, Endülüs doğumlu olan İbn Arabî, kendi doğduğu bölgelerde ve hatta Mısır'da uzun süre kalamamış, Orta Doğu ve Anadolu topraklarında yaşamak ve eserler vermek durumunda kalmıştır.

O halde, bu durum Fârâbî'nin doğal ve felsefi teoloji özellikleri taşıyan uzlaşım felsefe geleneğinin, yani Doğu İslâm felsefesinin, toplumsal sonuçları itibarıyla da daha doğru olduğunu ve Doğuda da Batıda da asıl diriltilmesi gereken mirasın bu olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, bu gelenek, bizim bölgemizin kültür mirası olması hasebiyle de bizim açımızdan ayrı bir değer taşımakta ve bize ayrı bir sorumluluk yüklemektedir. Bizim felsefi mirasımız, doğal teoloji motiflerine haklı olarak yer veren Doğu İslâm felsefesi mirasıdır. Yukarıda belirttiğimiz öteki dinleri de kapsayan genel sebepler ve İslâm dini ve teolojisi ile ilgili daha özel sebepler yanında, bu felsefi mirasımız açısından bakıldığında da, yeni ve kendimize özgü verisyonlarıyla doğal teoloji, topyekün ihmal etmememiz gereken bir teoloji

türüdür. Bu alanda yapılabilecek olan ve yapılmasında birçok açıdan yarar bulunan pek çok çalışma konusu vardır; ve bu konular pozitivist ideolojilerin de cemaat perspektiflerinin de ötesinde yapılabilecek sağlıklı araştırmalar ve değerlendirmeleri beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Aristotle, (1952) *Select Fragments in The Works of Aristotle*, ed. W.D. Ross, voll. XII, Oxford: Oxford University Pres.
- Armstrong, Karen (1998) *Tanrı'nın Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara: Ayraç.
- Barbour, Ian (2000), *When Science Meets Religion*, London: SPCK.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (tarihsiz), *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Muhammed Abid el-Câbirî (2000) *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi.
- el-Câbirî, Muhammed Abid (1999) *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köröglü, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul: Kitabevi.
- Craig, William Lane (2002) "Natural Theology: Introduction," in *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Lane Craig, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Fay, Brian (2001) *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrintı.
- Habermas, Jürgen (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kalcı Yayınevi.
- İbn Rüşd, (1985) *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan, Sabri Hizmetli, Ankara: Umran.
- Leslie, John (1989) *Universes*, London: Routledge.
- Polkinghorne, John (1988) *Science and Creation: The Search for Understanding*, London: SPCK.
- Polkinghorne, John (1998) *Belief in God in an Age of Science*, New Haven and London: Yale University Pres.
- Polkinghorne, John (2001) *Bilimin Ötesi*, çev. Ersan Devrim, İstanbul: Evrim.
- Quinn, Philip L (2002) "Defeating Theistic Beliefs," in *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. W. L. Craig, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Pres.
- Swinburne, Richard (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
- Yaran, Cafer Sadık (1997) *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, Samsun: Sidre Yayınları.
- Yaran, Cafer Sadık (1999) "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?," *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11.
- Yaran, Cafer Sadık (2002) *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, Ankara: Araştırma.
- Zohar, Donah (2003) *Kuantum Benlik*, İstanbul: Doruk Yayıncılık.