

## İLİM-DİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE

[Metod, Saha ve Uzlaşma Açısından]

**Doç.Dr.Osman KARADENİZ**

Bu makalede, düşünce tarihini çok geniş bir anlamda gözden geçirerek bilim ve metafiziğin geçirdiği merhaleleri; metod ve kaynaklarını; bu arada saha ve sınırlarını tesbite çalışmak ve böylece bilim-din çatışması ve bu konudaki uzlaştırma çabaları üzerinde durmak istiyoruz. Bütün yaptığımız şey, konu ile ilgili olarak bilim ve felsefe tarihi içinde, bilim adamları tarafından söylenenleri değerlendirmekten ibarettir. Bu konuya eğilmekten maksadımız ise şudur: Geçmişte olduğu gibi, ilim ve teknoloji çağı günümüzde bile, ilim-din konusu gündeme geldiği her defada, ilimden nasibini almış bazı kişiler, ilim ve din adına hâlâ kayda değer yanlışlıklar yapmaktadır. Anlaşılacağı üzere bütün bu yanlışların temelinde, ilimle dinin mahiyeti ve karakteri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamak vardır. Neticede ilim ve din adına yapılan bu yanlışlıklar, bazı kişilerin kafalarını karıştırmakta ve hakikatı elde etme yolunda ciddi huzursuzluklara ve işin kötüsü düşmanlıklara sebep olmaktadır. Halbuki konuyu ele aldıkça anlaşılacağı gibi, her ikisi de, karakter, metod ve kaynaklarının farklılığına rağmen, aynı hakikata götürme gayretindedir. Başka bir ifade ile ilim ve din, sahaları ayrı ve farklı gibi görünse de, -bütünüyle olmasa bile- aynı varlığı değişik metod ve açılardan değerlendiren farklı anlatım tarzlarıdır.

Yüzyıllar boyu insanoğlu, varlığın nedenini ve bu varlık üzerinde cereyan eden olayların nasıl meydana geldiğini merak etmiş, böylece

etrafındaki kâinatı araştırma yoluyla bazı hakikatleri yakalama gayretinde olmuştur. Evvelâ kendisi, sonra etrafında mevcut olan herşey, niçin ve nasıl vardı?!. Var oluşunun herhangi bir gayesi yok muydu? Etrafında, daima müşahede ve tecrübe ettiği ve görmemezlikten gelemediği bu kadar mükemmel bir düzeni hangi kuvvet meydana getirmiş olabilirdi?!. Şüphesiz bu ve benzeri sorular, cevap bekleyen sorulardı ve merak eden ve düşünen herkesi, bu varlığın sebebi olan ilk varlığa götürmek gibi bir özellik taşıyordu. Basitten mürekkebe her müşahede ve tecrübe, insanı bilim çizgisinde, hep bu ilk sebebe götürme durumundaydı.

Bilimsel bir metodla kâinatı izahta aslolan, "her olayın bir sebebi vardır" gerçeğidir. İlmin konusu olan tabiatı izah için, başka da bir yol yoktur. Aksi halde meydana gelen bütün hadiseler, mesnetsiz olmak durumunda kalacaktır. Bu bakımdan her hadiseye bir sebep aranması doğaldır. Fakat o hadisenin, üzerinde cereyan ettiği varlık hakkında bir sebebin düşünülmemesi, bilimsel ve fizik açıdan olduğu kadar metafizik açıdan da imkânsızdır. Ünlü bilim adamı Claude Bernard'ın da ifade ettiği gibi, "zaruri olarak her şeyin bir başlangıcı ve bir sonu olmak icabeder. Halbuki biz, ne başlangıcı ve ne de sonu idrak edebiliriz. Biz ancak eşyanın ortadaki halini sezebiliriz."<sup>1</sup>

İşte müsbet ilimle metafiziğin saha bakımından ayrıldığı temel nokta burasıdır. Müsbet ilim için sadece, müşahede ve tecrübe edilebilenler söz konusudur. Dolayısıyla gözlem ve deney dışı bulunan herşey, onun sahası dışında yer alır. Fakat insan için bu kadar sınırlı bir saha kâfi gelebilecek midir? Şüphesiz hayır. İnsan sadece beş duyu sahibi bir varlık değildir. O, bütün bunların yanında ve ötesinde, aynı zamanda düşünen bir beyne; öte yandan inanmak ihtiyacını duyduğu bir kalbe de sahiptir. Binaenaleyh, müşahede ve tecrübe ile uzanamadığı hakikatleri, akli ve düşüncesiyle yakalama; bütün bunların ötesinde elde edemediği bazı şeylere inanma durumunda kalacak ve belki de ancak böylece huzuru içinde hissedecektir. Netice itibariyle insan denen varlığın, aynı zamanda fizik, metafizik ve din cepheleri bulunmaktadır. Hakikate ulaşmak için bu üçüne de ihtiyacı vardır.

Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte'a göre: "Başlıca telâkilerimizin her biri, bir bilgi şübemiz, bunu takiben üç muhtelif nazârî halden geçmektedir. İlâhî (teolojik) veya hayalî, metafizik veya mücerred, ilmî veya müsbet haller.. Bundan da üç türlü felsefe doğmaktadır."2

Comte' göre insan, ilk sebebi bulmak isterken tabii olarak, kendini ilâhiyat sahasında bulacaktır. Fakat etrafındaki olayları inceledikçe, bu sahada uğraşmanın müsbet bir neticesi olamayacağına kani olacak ve ister istemez bundan yüz çevirerek bu olayları, bir kuvvete veya bir kanuna irca edecek ve onları ancak bu yolla kavrayabilecektir. Bütün bunlar bilgilerimizin zaruri neticeleridir. Bu bilgi de zannetme, akıl yürütme (istidlâl) ve tecrübe etmeye tekâbul eder. Yani insan bilgilerinin üç esas şübesi vardır: Din, felsefe ve ilim. Neticede kişi, ilk ve son illetleri aramaktan vazgeçmek zorundadır. Böylece de tıpkı felsefeden ayrıldığı gibi, ilim de dinden ayrılmış olacaktır. Neticede içtimai fizik teessüs edince, bütün milletlerin inkılâp buhranları sona erecek ve toplum gerçek huzura kavuşmuş olacaktır. Bu da tedrisatı islâh ederek tahsil hayatından bütün teolojik ve metafizik unsurları atmak ve yerlerine ilmî fikirler yerleştirmekle mümkündür.3 İşte Comte,böylece hayâl ettiği "İnsanlık Dini"ne kavuşmuş olacaktır.

Claude Benard, haklı olarak bu fikirleri şöyle çürütmektedir: Bir kere, müsbet hâl teolojik hâli -belki birbirinden ayıracaktır- fakat tamamen ortadan kaldıramayacaktır. Çünkü insan ilk illetlere yükseldiğinde, zorunlu olarak teolojik hale girmiş olacaktır. Bu düşüncüyü insan zihninden söküp atmak imkânsızdır. Buna yegâne delil, insan için bilinmeyen bazı şeylerin her zaman bulunacağıdır. Bu bakımdan müsbet halin, insan his ve mânevi tarafını ortadan kaldıracağı iddiası yersizdir. İçtimai fiziğin teessüsü ile dünya saadetinin kurulacağı hülyasına gelince, bunlar boş lakırdıdan başka bir şey değildir. Çünkü, fizik ve kimya ile hiç bir zaman içtimai ilim kurulamaz. İnsan hisleri ile ilim arasında ayrılmaz bir bağ yoktur. Zira çok bilgin, insafli ve ihtiraslı; çok cahil, fakat adâletli ve iyilik sever nice insanlar vardır!..4

Sonraları Comte'un felsefesinde büyük değişiklikler oldu. Artık o,

din unsurlarını insanın hayatından tamamen kaldırmak sevdasında değildi. Aksine insan ruhunu ona benzer bir yolla tatmin etmek istiyor. İşte bu ikinci safhada Comte, aklî değil, hissî davranarak yeni bir din te'sis ediyordu: "Pozitivizm" veya "İnsanlık Dini". Yalnız onun kurmak istediği bu dinde Allah ve ruha yer yoktu. Orada sadece, en büyük varlık insan var!. Böylece de Comte, insana tapınma fikrine kadar uzanıyor ve bir nevi putperestliğe varıyordu. Bu durum, felsefe tarihçisi P.Janet'in ifade ettiği gibi "az kâba da, az felsefî de olsa, Ogüst Cont'un, dini ve din fikrini insan gelişmelerinin en alt safhası sayan kendi kanununu nakzetmek için fazlasıyla kâfi gelir."5

Görülüyor ki Comte, kendisinden kaçmak istediği fırtınaya dehşetli bir şekilde yakalanmış ve gerçek fitrattan kurtulmamıştır. Demek ki insanı, sadece fizik ve ilim tatmin edemiyormuş!.

Nihayet Comte, "İnsanlık Dini"nde de başarı gösterememiştir. Çünkü kurmak istediği dini, sun'i surette uyandırılmış eski bir takım hatıralardan teşkil etmek istiyordu. Bu sebeple başarılı olamadı; zira Durkheim'in de haklı olarak işaret ettiği gibi "canlı bir ibadet, hayatın kendisinden çıkar, ölü bir maziden değil."6

İlerde de gayet açık olarak göreceğimiz gibi bütün mesele, müsbet ilmin yalnız başına insana mutluluk getiremeyeceği ve dinden uzak bir hayatın huzursuzluk kaynağı olacağı meselesidir. Dinden uzaklaşmak veya kaçmak isteyenler, sebep oldukları ve ortaya çıkardıkları fırtınadan rahatsız olarak, tekrar ona koşmak isteyeceklerdir.

## A- BİLİM-FELSEFE ve DİN

### *1.İllet Üzerinde Düşünceler*

Bilindiği gibi müsbet ilim, tabiatı inceleme ve bu arada orada cereyan edegelen olayların sebepleri ve bunlarının bağlantıları üzerinde keşifler yapmak durumundadır. Olaylar arasındaki irtibat, insanoğlunun zihnini bir sebep-sonuç bağı üzerinde düşünmeye sevketmiştir. Çağlar boyunca insan, önce kendinden başlamak üzere, gözlem ve tecrübe yoluyla

etrafında olup biten hadiselerin sebeplerini araştırmaya ve kendi çapında bir takım cevaplar bulmaya çalışmıştı. O, kimdi ve niçin vardı?!. Nereden ve nasıl dünyaya gelmişti?!. Bu varlığın sebebi ve illeti ne idi?!. İşte bütün bu sorular, ilk bakışta basit ve olsa, felsefî-metafizik düşünceyi gündeme getirmişti.

İlk çağ Yunan felsefesinde illet üzerine çeşitli görüşler ileri sürülmüş, ancak kesin bir tabir halini almamıştı. Meselâ canlı bir varlık olarak kabul edilen ana-madde (ilk nedân =arkhé), Thales'e (m.ö.ykl.624-545) göre su; Anaximenes'e (m.ö. ykl.588-524) göre hava; Anaximandros'a (m.ö.ykl.610-547) göre belirsiz ve tasavvur edilemeyen (aperion=sınırlı olmayan) bir cevherdir. Diğer taraftan illet yerine, Empédokles (m.ö.ykl.490-430) "kuvvet"; Anaxagoras (m.ö.ykl.500-428) "akıl (raison, noûs)"; Herakleitos (m.ö.ykl.550-480) ile Demokritos (m.ö.ykl. 460-370) ise "akıl (lógos)" tabirlerini kullanıyorlardı. Stoalı (l'école stoïque) filozoflara göre de hakiki illet, "akıl (lógos)"dır. Bu illet, maddeye hareket veren, faâl [active], gören ve bilen bir kuvvettir.<sup>7</sup>

Yunan felsefe tarihinden öğrendiğimize göre, ilk çağ filozofları, illiyet fikrine (l'idée de causalité) bağlı kalmakla beraber, onun küllî bir kanun niteliğinde olduğuna tamamiyle inanmıyorlardı. Onlar, genellikle illiyete inandıkları ve bazı hallerde illet tasavvur ettikleri halde, aynı zamanda tesadüfü de kâinatın mutlak hakimi olarak tanıyorlar ve bir çok hadisenin kendi kendine (automatiquement) veya tesadüfen meydana geldiği fikrine de yer veriyorlardı.<sup>8</sup>

Meselâ Eflatun (m.ö.427-347), hadiselerin sebepsiz olarak meydana gelebileceğine inanmış, aynı zamanda da meydana gelen her şeyin zaruri olarak bir illetin eseri olduğunu ve geçekte hiçbir şeyin sebepsiz vuku bulmadığını söylemiştir.<sup>9</sup>

Materyalizmin kurucularından sayılan Demokritos (m.ö. ykl.460-370) ile Epikouros'e (m.ö.341-270) göre madde, ezelî ve ebedî olan ve her zaman hareket halinde bulunan sayısız atomlardan mürekkebtir. Tabiatıta hiçbir şey sebepsiz değildir. Herşey bir zaruretin eseridir. Şu kadar var ki, Epikouros, mutlak mânada bir determinist değildir; çünkü o,

tesadüf fikrine de yer verir. Demokritos'a göre ise, madde rastgele hareket eder ve tesadüf onun kalbine yerleşmiştir.<sup>10</sup>

Ayrıca bu devirlerde, illet ve sebeplerin çeşitleri üzerinde pek fikir yürütülmediği anlaşılıyor. İlet konusunda ilk defa Eflatun'un "cause premières" ve "cause secondaires" şeklinde tasnif yaptığı kabul edilir. Ancak ilmî ve gerçek mânada onları dört kısma ayıran, O'nun talebesi Aristoteles (m.ö.384-322)'dur. Yakın zamana kadar bu illetler; metafizik, ilâhiyât ve müsbet ilimlerde bile bir kanun olarak kabul edilmiştir.<sup>11</sup>

Bu illetler şunlardır:<sup>12</sup>

1. Maddî İlet (cause matérielle): Bir şeyin neden meydana geldiğini bildirir. Bu, meydana gelen o şeyin ana maddesidir. Bir masanın ağaçtan olması gibi.

2. Sûrî İlet (c.formelle): Bir şeyin şekli olup onun nasıl ve hangi şekle büründüğünü gösterir. Masanın şekli gibi.

3. Fâil İlet (c.efficente, illet-i mûcibe): Hareketin başlangıcını bildirmekte olup herhangi bir şeyi vücûde getiren etkeni gösterir. Doğramacı-usta gibi.

4. Gâî İlet (c. finale): Bir şeyin gâyesini, yani ne maksatla yapıldığını gösterir. Masanın, meselâ yazı yazmak için yapıldığı gibi.

Orta çağda skolâstik filozoflar, genellikle Aristo'nun bu dört illet nazariyesini kabul etmişler, ancak hemen hemen bütün ilâhiyatçılar, hakiki ve asıl illetin Allah olduğu ve diğer âdî illetlerin ise, sadece olayların meydana gelmesine tesir eden birer sebep olabileceği üzerinde birleşmişlerdi.

Bu arada İslâm filozof ve kelâmcılarının da Aristo'da gördüğümüz bu dört illeti benimsediklerini, ancak bazılarının, bu illetler üzerinde hafif değişiklikler yapmaya muvaffak olduklarını müşahede ediyoruz. Meselâ Adududdin el-İcî (v.756/ 1300), "bir şeyin diğer bir şeye ihtiyacını tasavvur etmek zaruridir"<sup>13</sup> ifadesi ile illiyet prensibine değinmektedir. Sonra da, herhangi bir şeyin var olabilmesi için diğer bir şeye ihtiyaç vardır ki buna "illet"; muhtaç olan şeye de "ma'lûl" adı verilir, diyerek

illetin çeşitlerini ele alır.<sup>14</sup>

Ancak Teftazanî, "illet ile ma'lûlün, varlıkta (a'yân] tahakkuku olmayan aklî (itibârî-nisbî) faraziyeler olduğunu"<sup>15</sup> ifade ederek Eş'arilerin temel düşüncesini yansıtmakta idi. İlerde de görüleceği üzere, daha önce Gazali'nin filozoflara karşı müdafa ettiği bu düşünce, batı danyasında David Hume gibî bazı filozoflarca, katı pozitivizm ve empirizm karşısında tekrar gündeme gelmiştir.

## 2. Fizik ve Metafizik İlet

İlet, ister tızik, ister metafizik açıdan ele alınsın, elle tutulur, gözle görülür bir şey değildir. Bu mânada o, bütün kâinatta meydana gelen hâdiselerin gizli bir kudretidir. İlet meselesi tamamiyle çözülemediği için, her ekol, hiç olmazsa kendi bakış açısından ele alarak halletmiş görünüyor. Bu bakımdan ill-ti şimdilik, iki yönden değerlendirmekten başka da bir çare bulunamamıştır. Nihayet illet; biri fizik, diğeri metafizik olmak üzere iki kısımda mütalâa edilmiştir. İlim, bunlardan fizik illeti esas alır ve inceleme ve araştırmalarında sadece ona itibar eder. Kaldı ki, tecrübî mânada yapılacak başkaca da bir şey yoktur. Şüphe yok ki, bu illeti inkâr eden de yoktur. Bu mânasıyla fizik illet, olaylar arasında gerçekleşen bir ilgi (rapport-izafet) veya o olayın meydana gelişine tesir eden şey (condition-şart) demektir.

18.yüzyıl filozoflarından Condillac (1715-1780), bu illeti şöyle izah ediyordu: "Gördüğümüz hâdiselerden görmediğimiz illetlerin varlığına hükmederiz. Bir cismin hareketi, bir "eser (effet)"dir. Binaenaleyh buna bir illet olmak gerektir. Hiç şüphe yoktur ki bu illet vardır; her ne kadar duyularıyla onu göremiyorsam da! İşte ben ona "kuvvet (force)" diyorum." Şimdi bütün metafizikçilerin inancı bu merkezdedir. Bu kuvvet ister Allah, ister birçok inkârcının ifade ettiği gibi kör bir kuvvet olsun.<sup>16</sup>

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi ilim, illeti sadece tabiî mânada ele almaktadır. Müsbet ilim için metafizik illet önemli değildir. Müsbet ilimle uğraşanlar, bu metafizik illete hiçbir zaman ulaşamayacağını, bu sebeple onun bilinemez olduğunu ileri sürerler ve bu konuda araştırma yapmanın

lüzumsuzluğuna inanırlar. Yeni tenkidçiler de, sonu olmayanın varlığını inkâr ederek metafizik illet (illet-i ûlâ) meselesini kendilerince çözmüş oluyorlardı.<sup>17</sup>

İlletin asıl ilmî tarif ve anlayışını, Rönesans düşünür ve deneycileri arasında görebiliyoruz. Bunlar, mutlak bir illet (cause absolue) yerine, yakın ve izafî illet (c.prochaine-relative) peşindedirler. Francis Bacon (1561-1626), "bir olayın gerçek sebebi, mutlaka yine hâdise nevinden bir şey olabilir" diye iddia ediyor ve asıl ona hakiki illet (vera causa) diyordu. Deney sahasına çıkamadığı halde varlığı farzolunan uzak illete "gâib illet [causa occulta]" nazarıyla bakıyordu. Artık günümüz bilginleri de, ilmin ancak tecrübî illete (cause empirique) itibar etmesi ve güvenmesi sebebiyle, illet konusunda Bacon'un düşüncelerini aynen kabul ve tekrarlamaktan öteye gidememişlerdir.<sup>18</sup>

### *3. Bilim ve Tabiat Kanunları*

#### *a) İlliyet-Determinizm*

Déterminer, (latince determino) çizmek, ölçmek, sınır koymak ve sınırı işaret etmek vb. anlamlara gelir. Déterminizm (gerekircilik, icâbiyye) de, her olayın, maddî veya manevî bir takım sebeplerin zaruri neticesi olduğu; aynı şartlar altında benzer sebeplerin, hep aynı sonuçları meydana getirdiği ve netice itibariyle, bütün bu olayların zorunlu ve evrensel kanunlar dahilinde ortaya çıktığını ileri süren bilimsel bir ilkedir.<sup>19</sup>

Bu prensip, aynı zamanda tabiat kanunlarının değişmez olduğu esasına dayanır. Bütün tabiat olayları, genel ve evrensel bir takım kanunlarla idare olunur. Bu kanunlar mutlak olarak gereklidir ve bu bakımdan determinizmi inkâr, ilmi inkâr anlamını taşır.<sup>20</sup>

Basit anlamda determinizm inancı, ilk çağlara kadar uzanır. Tarihte ilk defa bu düşünceye, atomcu sistemin kurucusu olarak kabul edilen İona ekolü fizikçilerinden Leukippos (m.ö.V. yüzyıl) ile onun öğrencisi Demokritos'un yer verdiği söylenmektedir. Gerçi, bunlardan önce Anaxagoras (m.ö.500-428) bir vakıa olarak atomculuktan bahsetmiş ve



"hiçbir şey yoktan (ex nihilo) var olmaz ve hiçbir şey de yok olmaz. Eşya önceden var olan tohumların bir araya gelmesiyle teşekkül eder ve yine var olmakta devam eden bu tohumların ayrılmalarıyla ortadan kalkar. Bunun için "olmak" yerine "bir araya gelmek", "ölmek" yerine "ayrılmak" demek daha uygundur." 21 demişti.

Leukippos'a göre, "hiç bir şey sebepsiz ve illetsiz meydana gelmez; fakat herşey belirli sebeple ve zaruri olarak ortaya çıkar." Demokrit'e göre de "tabiatta hiç bir şey sebepsiz değildir; herşeyin bir varlık hikmeti ve zarureti vardır." 22

Daha sonra maddeci ve panteist bir düşünceye sahip olan Straton (m.ö.ykl.335-270), -Aristo felsefesindeki spritualist ve düalist düşüncenin aleyhinde bulunarak- ulûhiyyet yerine, şüursuz, fakat faâl ve müssir tabiatı yerleştirmiş ve nihayet tabîî olayları fizik bir tarzda açıklamaya çalışmıştır. Ancak Straton'a göre, eşyanın ilk olarak ortaya çıkışı tesadüfidir; ondan sonra her şey, tabiat kanununa uygun olarak meydana gelmektedir. 23

Stoa ekolünde cisim ve ruh aynıdır ve dolayısıyla bütün kâinatın cevheri de tek ve maddîdir. Fizikleri maddeci bir özelliğe sahip olan bu filozoflar'a göre, gerçek olan, sadece cismani olandır. Dünyada herşey, tabîî zarurete uyarak birbirini takip etmektedir. 24 Ciceron (m.ö.106-43), hiçbir şeyin rasgele olamayacağına hükmetmek için, yalnız semayı görmek yeterlidir, düşüncesiyle tesadüf (hasard) kavramına yer vermiyordu. 25

Orta çağda, platonculuğun dostu olarak bilinen Hıristiyan dünyasının en meşhur düşünürü Saint Augustinus (354-430), lâtin kilisesinin doktrininde, ahlâkında ve baştan aşağı edebiyatında silinmez bir iz bırakarak felsefe dünyasında yerini almış ve Allah'ın âlemi serbest iradesi ile yarattığına, ancak bu yaratma işinin bir keyif ve hevesten değil, fakat ezelf ve değişmez bir karardan kaynaklandığına inanıyordu. Bu inançtan hareketle de, ilâhî iradenin, eşyanın en yüksek kanun ve prensibi olduğunu ilân ediyordu. 26

Öte yandan, diğer bazı kültürler yanında, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesi neticesinde, müslümanlar arasında tabiat felsefesi ile birlikte din felsefesi doğmuş ve bu alanda, mutezile mezhebinin serbest

tefekkür istikametinde, aynı zamanda matematikçi ve hekim, fakat genellikle tabii ilimlerle meşgul, el-Kindî (v.252/867), Fârâbî (v.339/950) ve İbn Sinâ (v.428/1037) gibi filozoflar yetişmiştir.

İslâm dünyasında ilk defa, tabii sebebliliği ilâhi sebebliliğe bağlamak şartıyla illiyetten (causalité] bahseden mutezilî filozof Ebu'l-Huzeyl (v.235/849) ve "Allah'ın yarattığı her şey tabiat kanunlarına uygundur. Allah, kendi iradesi üzerine emir ve cebr edicidir. Hürriyeti, zorunluluğu ile sınırlandırılmıştır" diyen öğrencisi İbrahim en-Nazzam'dır.<sup>27</sup> Daha sonraları İbn Sina, maddeyi ve alemi ezeli ve ebedi olarak hiçbir şekilde istisna kabul etmeyen kanunlara tabi olduğunu ileri sürüyordu.<sup>28</sup>

Farabi'ye göre de, tabiatta determinizm hakimdir. Olaylar üzerinde müessir sebepler, ya yakın (bilâ-vasıta), ya da uzak bulunurlar. Yakın sebepler bilinir, fakat uzak sebepler ise bazan bilinir, bazan bilinmez. İşte, sebeplerini bilemediğimiz bazı olaylar, tesadüfi zannedilir. Gerçekte onların da mutlaka sebepleri vardır. Fakat biz onları bilemiyoruz ve çok güç olarak keşfedilebilirler. Sonuç olarak her olayın gerçekte bir sebebi vardır, olmalıdır.<sup>29</sup>

Tarihi seyri içinde determinizm, bilimsel mânada, ancak "İntikal Devri" diye adlandırılan rönesansla XVI. yüzyıldan itibaren canlanmaya başlamıştır. Bu dönemde, Leonardo da Vinci (1452-1519) ile çağdaş tabiat ilminin tesisine geçiş sağlanmış, Copernic (1473-1543) ve Galilei'nin (1564-1642) büyük keşifleri yanında, Gassendi (1592-1655) ve nihayet Newton (1643-1727) fiziği ile de gelişme göstererek tecrübi ilimlerin temeli atılmıştı. Artık bu devirden sonra genellikle bilim adamları ve filozoflar, tabiat alanında her şeye hakim bazı kanunların varlığına dikkati çekerek, bu kanunlar söz konusu olmadan hiçbir olayın meydana gelebileceğini müdafa etmeye başladılar. Böylece de onlara göre, tabiata müdahale eden tabiat-üstü varlıklar ve metafizik illet yerine, tabii kanunları yer almakta ve katı bir determinizm hüküm sürmektedir. İlerde de görüleceği gibi bu kanaat, XX. yüzyılın ilk yarısına kadar devam edip gidecektir.<sup>30</sup>

Öte yandan tabiat felsefesine zemin hazırlayan İtalyan Gerolamo

Cardano (1501-1576) ile Giordano Bruno (1548-1600), kâinatı ve her şeyi canlı kabul ederek panteist bir düşünceyle Allah'ı tabiatın içinde görmeye başladılar. Bruno'da "yaratıcı ve hür yaratma fikri yerine, tabiat ve zaruri meydana getirme fikri hakimdir."<sup>31</sup>

XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllar, genellikle determinizmin hakim olduğu devrelerdir. XVIII. asır naturalizm ve pozitivism asrıdır. 1750 yıllarında Fransa'da, Diderot (1713-1784) ile d'Alembert (1717-1783) önderliğinde ve Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778), Turgot (1727-1781), Condorcet (1743-1794), Feuerbach (1804-1872) gibi bir çok ilim adamının desteğinde bir "Encyclopédie" yayınlanmak suretiyle, bilginlerin bir fikir etrafında birleşmeleri sağlanmış oldu. Bütün bu bilim adamlarının hareket noktası, her şeyi temelden tenkidle işe başlamakti.<sup>32</sup>

XIX. yüzyılda ilmi ve edebi şöhretlerin çoğu, Auguste Comte'un (1798-1857) pozitivismi etrafında yer almıştı. Claude Bernard (1813-1878), Renan (1823-1892), Taine (1828-1893), Du Boys-Raymond (1818-1896), Spencer (1820-1904), Helmholtz (1821-1894), Wundt (1832-1920) ve daha bir çokları, sadece olayların gerçekliğine, müşahede ve tecrübeye güvenmekte idiler.

Comte'a göre "müsbet felsefenin temel vasfı, bütün hâdiselerin, belirli ve değişmez tabii kanunlara tabi olduğunu kabul etmektir."<sup>33</sup>

Determinizm, XIX. yüzyılda en parlak devrini yaşadı. Emile Littré (1801-1881), J. Stuart Mill (1806-1873) pozitivism ekolünde en ileri safta yer alıyorlardı. Laplace (1749-1827) o derece ileri gitmişti ki, geçmişe bakmak suretiyle kâinatın bütün geleceğini, önceden kestirmenin mümkün olabileceğini iddia etti: "Verilmiş bir an için tabiatın taşıdığı bütün kuvvetleri ve onu teşkil eden varlıkların karşılıklı durumlarını bilen bir zekâ, esasen bütün bu donnés'leri tahlile tâbi kılacak derecede geniş idi ise, kâinatın en büyük cisimleriyle en hafif atomunun hareketlerini aynı kanun içirisinde kuşatacaktır; onun için her şey, yakinsiz olmayacak, istikbal de mâzi gibi gözlerin önünde bulunacaktır."<sup>34</sup>

Görüldüğü üzere, bu son asırlarda ortaya çıkan bütün bu pozitivist,

naturalist, rasyonalist ve materyalist akımlar, hep determinizmi savundular. Endeterminizme hiçbir şekilde imkân tanımadılar. Ta ki, Emile Boutroux (1845-1921), tabiat kanunları hakkında yürütülen zorunsuzluk fikrini gittikçe gevşeyen determinizm üzerinde üstün bir derece olarak görünceye kadar.

#### b) İhtimaliyet-Endeterminizm

İndéterminé, (lâtince indeterminitus), belli-muayyen ve mahdut olmayan, sınırlanmamış, belirtilmemiş, kararsız ve benzeri anlamlara gelir. İndéterminisme (lâ-icâbiyye, gayr-i muayyen üç ük) genel olarak, Allah'ta veya insanda irade hürriyetinin varlığını ve cereyan eden olayların belirsizliğini (indétermination) kabul eden bir doktrindir. Bu doktrin, daha çok insan iradesi hakkında kullanılmakta olup, determinizmin zaruriliği yerine, imkâna (contingent) yer vermektedir. Burada irade; ilk sebep ve ilk illet olarak öne alınmaktadır. Ne insanın davranışları, ne de tabiatta cereyan eden olaylar, hiçbir kanuna ve anlaşılır hiçbir sebepliliğe bağlı değildir. Bilimsel manadaki endeterminizm, cü'î irade inancına dayanan ahlâkî ve felsefî endeterminizme bağlıdır.<sup>35</sup>

Endeterminizm düşüncesi, her ne kadar daha önce felsefî bir mahiyette gündeme geldi ise de, daha çok XX. yüzyılın ikinci yirmi yılı içinde, atom fiziğindeki yenilikler sebebiyle en az determinizm kadar bilimsel alanda hakim bir yer işgal edebileceğini ortaya koymuştur. Böylece endeterminizm, geçmişin katı ve üniversal kanunlarının temelinden sarsılmaya başladığı bir devirde, gerçek anlamda ve ilmî şekil ve metodla gündeme geldi. Bu arada bazı bilginler, bilimsel determinizmin sarsılması ile felsefî determinizmin de göçeceğini; diğer taraftan ilâhiyatçılar da, artık irade hürriyetinin ve değişmez tabiat kanunlarının ortadan kalkması ile dinî alanda mûcize gibi bazı problemlerin de izahına imkân doğacağını ileri sürmeye başladılar.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, ilk çağda filozofların, illiyet prensibine inanıldığı halde, onun evrensel bir kanun niteliğinde olmadığını düşündüklerini biliyoruz. Genel mânada "Yunan filozofları -Aristo da

dahil- tesadüfü (le hasard) ve bir şeyin kendi kendine vukua gelebilmesini, yani kendiliğinden (spontanéité) tabii etkenler sırasında zikrediyorlardı. Başka bir tabirle, mâzinin daima bir küllî kaideye uygun olarak muntazam bir şekilde ve istikbalin de kendisine benzeyeceği bir tarzda cereyan edebileceğinden emin değildiler."<sup>36</sup>

Diğer tarafta sofistler, şüpheciler ve tenkidçiler, illiyet kavramını, şüpheye düşürecek tarzda ele almışlar ve bunun sadece kişiye ait bir inanç olduğunu, dolayısıyla gerçekte sebep namına herhangi bir şeyin bulunmayacağını iddia ettiler. Şüpheciler, kesin ilim inancını yıkmak için illiyet prensibini çürütmeye; tenkidçiler de doğmatistlerin inancını sarsmak için illiyetin zorunluluğu davasına eğilmeye gayret gösterdiler. İlk sofistlerden Protagoras (m.ö.ykl.485-410) için insan, hakikatin ölçüsüdür. İdrak eden kimse için izâfi hakikat söz konusudur. Bu bakımdan genel anlamda hiç bir hakikat yoktur. Gorgias (m.ö.ykl. 487-380), daha da ileri giderek inkârcılığa (inâdiyye) kad. ulaştı. Ona göre, hiçbir şey mevcut değildir; eğer mevcut olsaydı, insanlar tarafından bilinirdi; bilinse bile başkalarına anlatılması imkânsız olurdu. Böylece Protagoras, her görüşün gerçek; Gorgias ise, bâtil olduğunu iddia ettiler.

İlk septiklerden Timon'a (m.ö.ykl.320-230) göre, eşyanın nasıl olduğu bizce tamamen meçhuldür; idrakimiz onların ancak tezahuratına taalluk eder. Bu bakımdan "bu şöyledir" demek asla doğru değildir. Belki "bu, bana öyle gözüküyor" demek daha doğrudur. Ciceron'un (m.ö.106-43) anlattığına göre, Arkesilaos (m.ö.ykl.315-241) şüphede o derece ileri gitmişti ki, kendi sözü olan "biz hiçbir şeyi bilemeyiz" hükmünden bile şüphe etmeye mecbur olduğunu zannediyordu. Bu düşünüşün tabii neticesi olarak, özellikle illiyet mefhumunun, izafetten (relation) ibaret sırf sübjektif ve akledilir bir mefhum olduğunu kabul etmek zaruri idi.<sup>37</sup>

Orta çağ İslâm dünyasında, filozofların determinist anlayışları yanında, genel olarak kelâmcılar, nasrlara dayalı olarak, Allah'ın tabiata devamlı bir şekilde müdahalesini müdafa ettiler. Etrafımızda cereyan eden olaylar arasında, birbirinden ayrılmaz gibi görünen sebep-netice bağının

zarurî (necessaire) değil, belki mümkün (contingent) olduğunu ileri sürdüler. Onlara göre eşyada müşahede ettiğimiz sebep-netice bağı, sadece bir alışkanlık ve "âdet"ten ibarettir. Nitekim mucizeyi de, "hârikulâde" şeklinde tavsif etmişlerdir. Kelâmcılar bu konuya, mucizeyi müdâfa ve ispat münasebetiyle eğildiler ve her hadisenin, Allah'ın iradesine bağlı bulunduğunu ve O'nun irade ve kudretinin eseri olduğunu savundular. Ancak bu hususu izah sadedinde, aralarında bir çok görüş ortaya çıkmıştır.

Eş'ariler'e göre, kâinatta hiçbir kanun sabit değildir. İnaenaleyh, eşyada kendisinden ayrılmaz hiçbir özellik yoktur. Neticeler, herhangi bir illet veya sebebin eseriyle değil, bizzat Allah'ın o andaki irade ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Bu bakımdan olayları meydana getiren kuvvet, eşyada gizli olarak var kabul edilen tabiatlar değil, bizzat Allah ve O'nun iradesidir. Bu esasa göre, meselâ hararet, ateşin müessir bir tabiatı olarak kabul edilemez.<sup>38</sup>

Gazalî (v.505/1111), İslâm filozoflarına hucüm ettiği Tehâfütü'l-felâsife'sinde, bir Eş'ari olarak bu konuyu şiddetle savunmaktadır. Ona göre de, eşyada müşahede ettiğimiz sebep-netice bağı zaruri değildir. Bu bakımdan meselâ ateşteki yakma fiilinin faili ateş değil, Allah'tır. Allah Teâlâ her cisme istediği özelliği verir ve o cisim de, artık kendi tabiatı olarak değil, Allah'ın o anda, cisimde yarattığı özellik sebebiyle fiili meydana getirir. Kısaca ateş, tabiatındaki yakma sebebiyle değil, kendisinde yaratılan "yakma" sebebiyle yakmaktadır.<sup>39</sup>

Maturidilere göre ise, Allah her şeyi bir hikmet ve sebeple yaratır. İlet ve netice arasında aklî bir bağ vardır ve ateşin olduğu yerde hararet, buzun olduğu yerde soğukluk vardır. Ancak olaylar arasında mevcut bulunan bu bağ zaruri değildir. Eşyanın özelliklerini oraya yerleştiren ve onları idare eden Allah'tır. Dilediği zaman peygamberlik gibi herhangi bir hâdiseyi ispat (mucize) durumunda bu tabiatleri değiştirir.<sup>40</sup>

Mutezile mezhebinin, sebep-netice bağı konusundaki görüşü, Maturidî görüşüyle paralellik arzeder. Şu kadar farkla ki onlar, eşyada mevcut özellik ve sebeplerin, Allah'ın kendilerine verdiği güçle neticelere sebep olduğunu kabul ederler. Eşyada sabit ve değişmez tabiat ve özellikler

vardır. Ancak bunlar, Allah'ın istediği bir anda değişebilirler.

Bu arada şunu ifade etmekte fayda vardır: İslâm dünyasında kelâmcılar, Avrupa'da determinizm konusunda bir takım zorluklar gören Malebranche (1638-1715) ile David Hume (1711-1776) gibi filozoflara öncülük etmişlerdir.

Batıda illiyet problemini en esaslı bir şekilde ele alıp ona şiddetle hucüm eden hiç şüphesiz Hume'dur. Ona göre biz, hadiselerin sadece birbirini kovalamasına şahid oluyoruz. Ancak bu iki tarafı birleştiren içteki bağlantıyı göremiyoruz.<sup>41</sup> O, tıpkı Eş'arilerin müdafa ettiği gibi, illetle netice arasında hiçbir zaman a priori olarak bilinebilen zaruri bir ilgi göremiyordu. İlet ve netice birbirinden ayrı ve farklıdır. Müşahede ve tecrübe olmadan ne bir neticeyi, ne de bir sebebi tayin etmek mümkün değildir. İlmin kesin olması, sebep-netice bilgisine; sebep-netice bilgisi de deneye dayanır. Bütün bu tecrübeye dayalı ispatlar, benzer sebeplerden benzer neticelerin bilinmesi, kısaca alışkanlığın kuvveti ve bundan doğan inanç olmaktadır. İşte bu alışkanlık, geçmişteki hadise silsilesinin eşini, gelecekte de beklemeye bizi sevkeder. Binaenaleyh, alışkanlığın tesiri bulunmasaydı, duyularımızda ve zihnimizde kendi kendine var olanın dışında vukua gelen diğer hadiselerden habersiz kalırdık. Vaki olmuş herhangi bir hususta, muhayyilemiz birbiriyle çelişki halinde bulunan iki hadisenin ikisini de imkânsız görmeyebilir. Meselâ "yarın güneş doğacak" ile "yarın güneş doğmayacak" hükümlerinin her ikisi de akla zıd değildir.<sup>42</sup>

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Rönesansla başlayan ve büyük gelişme kaydeden tabii ilimler, determinizme ilmî bir hüviyet kazandırarak hakimiyetini XX.yüzyılın ilk yarısına kadar sürdürmüştür. Fakat XX.yüzyılın ikinci yarısına doğru ortaya çıkan yeni fizik gelişmeler, determinizmin bu sınır tanımayan hakimiyetini ilmî plâformda sarsmaya başlamıştır. Artık modern ilim, eskisi kadar katı ve sert tutumundan uzaklaşma yolundaydı. Bunun yanında bilim adamları da eskilere nazaran daha mütevazı ve toleranslı olma eğilimini göstermişlerdi. Artık quantum teorisi ve atomun parçalanması gibi modern fiziğin yeni keşif ve atılımı,

imkânsızlık çemberini biraz daha genişletmeye vesile olmuştu. Ve belki de tabiat alanında, ilmî mânada "imkânsız!" diyebilmek için epeyce cesare gerekecekti.

### 3. XX.Yüzyılda Bilimsel Gelişmeler

Fizik alanında, Max Planck'ın (1858-1947) "quanta" teorisi ile Madam (1867-1934) ve Mösyö Pierre (1859-1906) Curie'lerin "radium" etrafındaki araştırmaları neticesinde maddenin parçalanarak kuvvet haline geçtiğini göstermeleri ve bunların ışığı altında Ostwald'ın (1853-1932 "kudretçilik (énergétisme = madde, kudretin sıkışmasından ibarettir)" teorisine ulaşması gibi baş döndürücü buluş ve gelişmeler, yeni modern ilmin temelini teşkil ederek bir imkân felsefesine zemin hazırlamıştı. Bu çalışmaların ilme getirdiği en önemli yenilikler arasında, eski dar determinist anlayış yerine, ihtimaliyete dayanan geniş bir determinist anlayıştır.<sup>43</sup>

"XIX. asrın son aylarında Berlin Üniversitesi profesörü Max Planck, o zamana kadar yorum kabul etmeyen radyasyon hadiselerinin bir deneme izahını ortaya attı.. Ve sonunda modern fiziğin büyük ve hakim prensiplerini teşkil eden modern "quantum teorisi"ne ulaştı..<sup>44</sup> Einstein (1879-1955), 1917 yılında bildirdiğine göre, Planck'ın kurmuş olduğu bu teori, şimdiye kadar tabiat aleminde seyrine rehberlik ettiği kabul edilen kozalite (illiyet) kanununu tahtından indiriyordu."<sup>45</sup>

Böylece tabiat olaylarının katı ve değişmez kanunlar tarafından idare edildiğine dair fikirler temelden sarsılmaya başladı. Nihayet 1925 yılında W. Heisenberg (1901-1976) tarafından indéterminisme fikri ortaya atıldı. Quantum teorisinin atomlara uygulanmasında pek mühim araştırmalar yapmış olan Amerikalı bilgin A. Compton (1892-1962, Heisenberg'in "Quantum Nazariyesinin Fizikî Prensipleri" adlı kitabından şunları naklediyordu: "Atom fiziğindeki garip hadiselerin izahı, ancak eski ve aziz bazı fikirlerin terk edilmesiyle kabildir Bu fikirlerden en mühimi tabiat hadiselerinin tam ve sıkı kanunlara itaat etmediklerine dair olan fikirdir, yani illiyet prensibi..<sup>46</sup>



XX. asrın fizik alanındaki zaferlerinden biri de, "enerjinin korunması" prensibinin; enerjinin bir çok şekillerde bulunabileceği ve bir şekilden diğer bir şekle geçebileceği, ancak bu arada hiçbir şey kaybetmediğini göstermesidir. Bu arada Sir J. Thomson (1856-1940), Sir E. Rutherford (1871-1937) ve arkadaşları, atomu parçalama işine girişmişler ve onun bir molekülden<sup>47</sup> farksız olduğunu ispat etmişlerdir. Böylece atomun negatif elektronlar ve pozitif elektrikle şarjlı protonlardan teşekkül ettiği anlaşılmıştır. Elektronlar, çekirdeğin etrafında -tıpkı güneş sisteminde olduğu gibi-<sup>48</sup> dolaşmaktadır. Aksi halde, pozitif yüklü protonların (çekirdek) negatif yüklü elektronları merkeze doğru çekmesi söz konusudur.<sup>49</sup>

Diğer tarafta J.J. Thomson'la başlayan, cismin hareket haline geçmesi ile kütesinin de değişeceği, dolayısıyla hızı arttıkça kütesinin de artacağı konusundaki teorik müşahedeler, Einstein tarafından daha da geliştirilmiştir. O, her çeşit enerjinin kendisine mahsus bir kütleyle sahip olduğunu iddia etti. İşte bu düşünce, izâfiyet (rélativité) teorisinin temelini oluşturuyordu. Maddenin sakımı prensibi böylece sarsılır gibiydi. XIX. yüzyıl fiziği kütle korunmasını, maddenin korunmasının bir sonucu olarak görüyordu. Fakat şimdi ise kütle, sükûnet halindeki "sâbit kütle" ile hareket hızına bağlı değişen "enerji kütle" toplamı olarak kabul edilmeye başlandı. Böylece enerjinin sakımı da söz konusu oluyordu.<sup>50</sup>

Bilim dünyasındaki bu dehşet verici çalışmalar, tabiat kanunlarını tekrar gündeme getirdi. Emile Boutroux ile başlayan ilmî mânadaki yeni imkân felsefesi, tabiat kanunlarının mutlak bir surette kat'i olmadıklarının bilimsel bir ifadesiydi. Boutroux, geçmiş asırlardan sürüp gelen evren ve hayatla ilgili mekanik ve katı determinist anlayışa karşı çıktı. O, varlığın esasına "mutlak zaruret" nazarıyla değil, "hürriyet"çi bir nazarla bakıyordu. Bu duruma göre, sebep-sonuç ilişkisi, olaylar arasında bir münasebet ve bağdan başka bir şey değildir. Kaldığı bu da, a priori (deney öncesi) olarak konulmuş bir bağıdır.<sup>51</sup> Bu bakımdan "gözlem ve sebep yürütme (istidlâl), olayların sabit bir düzene göre meydana geldiğini ve netice itibarıyla her âlemin kendi özünün korunmasından ibaret olan özel bir kanunla idare edildiğini gösterir. Bu devam kanunları, şüphesiz vardılar; fakat acaba

zorunlu mudurlar? Kanunların olayları idare ettiğini söylemek doğru değildir. Onlar eşyadan önce konmuş degillerdir; onların altında yer almışlardır. Onlar ancak, önce gerçekleşmiş olan tabiatlarından çıkan münasebetleri ifade ederler. "52

Boutroux, haklı olarak şöyle soruyordu: "Zorunsuzluk, âlemde hakim idi ise, 'hiçbir şey kaybolmaz, hiçbir şey yaratılmaz' formülü harfi harfine tatbik edilmiş ise, bu yüksek düzen var olabilecek miydi?..Eğer 'zorunsuzluk' her hangi bir dereceye kadar 'gerektirici nedenler' serisinde hakim olmuyor idiyse, o zaman 'gâye nedenler' serisinde tesadüf hakim olacaktır. Zira olayların sıralanmasında her hangi bir zorunsuzluğu içine alan asıl gâyeliktir. Ardarda gelişin biteviyeliğini (uniformité) mutlak diye koymak, yüksek bir düzeni aşağı bir düzene feda etmek olacaktır.."53

Bu düşünceler, tabiat kanunlarının evrimi, dolayısıyla hayatın ortaya çıkışı gibi diğer bazı problemleri gündeme getirdi. Bir zamanlar dünyamız, hayatı imkânsız kılacak bir derecede sıcak olduğuna göre (karbon devri), orada bildiğimiz mânada yaşayan canlıların bulunamayacağı ortadadır. Peki hayat, nereden ve nasıl ortaya çıktı?!

J.Jeans (1877-1946) konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: Üç milyar sene önce güneşten koptuğu kabul edilen ve şu anda soğuyan küremiz, nasıl, neden ve niçin var olduğunu bilemediğimiz hayata beşik olmuştur. Sıcak gaz halinde iken, her hangi bir neviden hayat onun üzerinde imkânsızdı. Yavaş yavaş soğumuş ve orada hayatın devam edebilmesine müsait şartların teessüsü ile nihayet hayat kendini göstermiştir. Fakat, nasıl, nerede ve niçin olmuş, işte bunu bilemiyoruz.54

H.Poincaré'ye (1854-1912) göre bu meseleye şöyle bir çözüm getirilebilir: "Ya bugünkü tabiat kanunlarının, bizim kabul etmiş olduğumuz kanunlara tamamen uygun olmadığı varsayılabilir, Yahut da bugünkü halde tabiat kanunlarının, kabul etmiş olduğumuz kanunlara uygun olduğu, fakat bunun geçmiş devirler için her zaman doğru bulunmadığı varsayılabilir. Tabiat kanunları hiçbir zaman iyice bilinmediğinden bu iki çözümden birincisini kabul etmemek ve tabiat kanunlarının evrindiği hükmüne varmamak elde değildir."55

Biyologlar, şimdiye kadar hayat hasıl edemediklerine ve Spencer'in de ifade ettiği gibi, bildiğimiz manada hayat şekillerinin hepsi yüksek sıcaklıklara hiç dayanamayacaklarına göre, diğer bazı konularda olduğu gibi hayat konusundaki muamma da, bilimin sınırını çizmektedir. Çünkü "canlı maddenin, kâinatta nerede bulunursa bulunsun kompleks yapılı olduğunu aklımızda tutarsak, sıcaklığın yeryüzünde mevcut her hangi hayat şeklini tahrip edecek kadar yüksek olduğu yerlerde hayat bulunması ümidinin az olması gerektiği kararına varabiliriz.. Kesin ve değişmez bir sınır çizmemekle beraber sıcaklığın 60° C.yi aştığı yerlerde kompleks yapılı canlı madde bulunması ümidi yok gibidir."56

## B - BİLİM-DİN SAHASI ve METODU

### 1. Bilim ve Metafiziğin Konusu

İlmin objektif 'eğeri var mıdır? İlim, eşyaya ne derece nüfuz edebilmektedir? Metod bakımından acaba ilim ve felsefe, dinin ortaya koyduğu bazı meselelere uzanıp haklarında söz sahibi olabilir veya onları reddedebilir mi?!. İşte bu ve benzeri sorular, bizi, ilim ve dinin saha ve sınırları hakkında bir değerlendirme yapmaya sevketmektedir. Bir vakiadır ki, tarih boyunca bilimle din veya akılla vahiy arasında var olagelen, ya da gösterilmek istenen çatışma ve bu çatışmanın mahiyeti, bu sorunun cevabında yatmaktadır

Önce şu hususa dikkat etmek gerekir ki, Bilim, felsefe ve dinin, genel bir ifade ile fizik ve metafiziğin sahaları ilk bakışta ayrı gibi görünse de, bize öyle geliyor ki, gerçekte birbirinden ayrılmaz bir şekilde, içiçedir ve girift bir manzara arz etmektedir. Her üçü de, gaye bakımından aynı hakikat peşinde ve onu ifade yolunda ilerlemekte bulunan ve birbirinden ayrılmaz disiplinlerdir. Fizik olmadan metafizik; metafizik olmadan fizik düşünülemez. Onlar, bir bütünün birbirini tamamlayan parçaları gibidir. Onları, içiçe girmiş daireler şeklinde mütalâa etmek, gerçeğe daha yakın ve yerinde bir davranış olsa gerektir. Yani bilim en içte ve dar; felsefe onun etrafında daha geniş; din ise en dışta, bütün bunları kuşatmış ve belki de sınırsız bir alana sahip bulunmalıdır.

Şüphesiz insanoğlunun, akli ve düşüncesiyle etrafındaki varlığı ve üzerinde meydana gelen olayları anlamaya başlamasıyla, yani fizik ve metafizik yaklaşımlarla yavaş yavaş ilmin temelleri atılmıştır. Bu yaklaşım ve ilerleme, diğer canlılarda müşahede edilmemektedir. Öyle ise, akıl denen cevher, ilmin temelidir. Çünkü akıl ve düşüncenin olmadığı yerde, bilimsel herhangi bir gelişmeden bahsetmek mümkün değildir. Bu hakikatten hareketle, ilmin akla bağımlı olduğu hükmüne varabiliriz. Aklın ve düşüncenin bulunmadığı yerde de, dinden söz edilemeyeceğine göre, ancak akıl merkezli bir bilim ve din düşünebiliriz. Ancak bu akıl merkezli ortamda, bilim ve akıl-ötesi bazı gerçekler bulunabilir. Bu durumda bütün mesele, akla ve bilimsel gerçeklere uygun olarak te'vil ve yorumlarda bulunmaktır. Dolayısıyla bunları birbirinden ayırmak veya ayrı mütalâa etmek, hakikatı sadece bir yolla izaha kalkışmak demektir. Hele hakikatı, dar bir bilimsel saha içinde aramaya ve ifadeye çalışmak, en azından bilimsel hareket etmemek demektir. Zira bir gerçektir ki, gün geçtikçe, hakikat yolunda bilimsel izahlar da değişmekte, hiç olmazsa gelişme kaydetmektedir.

Bilim, madde ile sınırlı olduğu için gözlem ve deneyin dışına çıkamaz. Bu metoddan hareketle olaylardan birtakım sonuçlar ve kanunlar elde etmeye çalışır. Bir olayın kim tarafından hangi maksatla icad edildiğini değil, nasıl meydana geldiğini araştırır. Bu bakımdan o, ancak tecrübe edebildiğine itibar eder. Onun için tek gerçek, tecrübe edilendir. Binaenaleyh sahası dışında kalan konulara müdahale etmediği gibi, onları inkâra da yönelmez. Böylece, bilimin uzanamadığı konular metafiziğe kalmış oluyor. Yani üzerinde çalışma yaptığı eşyanın kim tarafından ve niçin var edildiği gibi sorularla, ilk illetlere ve küllî hakikatlere yükselme gayesi felsefe ile dine aittir. Netice itibariyle bilimin metodu pratik; metafiziğinki ise teorik bir özellik arz etmektedir.<sup>57</sup>

Görülüyor ki müsbet ilim, ancak meydana gelen olaylar ve bu olaylar arasındaki değişmez bağlantıyı gösteren kanunlardan bahseder. Felsefe de, ilmin konusu olan hadiselerin ötesine ve uzanamadığı hakikatlere, yani ilk sebep ve kaynağa, diğer taraftan gayelere ulaşmaya çalışır. Din ise, felesefeden daha geniş mânada, felsefenin de uzanabildiği meselâ, Allah'ın

zât ve sıfatları, peygamberlikle ilgili meseleler, kâinatın başlangıç ve sonu bakımından durumu yanında, felsefenin ulaşamadığı "sem'iyât" diye adlandırılan, ruhânî varlıklar, kabir, öldükten sonra dirilme ve âhret halleri (cennet-cehennem) gibi konular üzerinde durur. Yalnız metafizik meseleleri halletme konusunda felsefe, akli esas alır ve vahye itibar etmez; din ise vahyi (nakil) esas alır, ancak bütünüyle akli ihmal etmez.

Sahalarının farklılığına rağmen bilimle felsefe arasında sıkı bir ilişki vardır. Esasta her ikisi de, varlığı araştırmak ve neticede genel kaidelere ulaşma yolunda aynı gayeleri taşırlar ve hakikata ulaşmaya çalışırken de birbirine yardımcı ve destek olurlar. Binaenaleyh her disiplin kendi sahasında, kendi metodlarıyla hareket ettikçe aralarında hiçbir âhenksizlik gürülmeyecektir. Nitekim İslâm dünyasında el-Kindî (v.252/867), Farabî (v.339/ 950), İbn Sina (v.428/1037) ve İbn Rüşd (v.595/ 1198); batıda Descartes (1596-1650), Pascal (1623-1662), Spinoza (1632-1667), Leibniz (1646-1716), Newton (1643-1727) ve Kant (1724-1804) gibi büyük filozof ve ilim adamları, ilimle felsefe arasındaki bu samimi bağı mümkün merteye korumaya ve kuvvetlendirmeye çalışmışlardır.<sup>58</sup>

İlimle din arasındaki ilişkiye gelince, Durkheim'in ifadesi ile her ikisi de aynı kaynaktan çıkmaktadır. Gerçekte görünüşe rağmen müşahedeler ve dinî düşüncelerin meşgul olduğu dış dünya ile ilgili gerçekler, daha sonra ilim adamlarının düşünce ve mülâhazalarına zemin teşkil etmiş olan şeylerdir ki bunlar da tabiat, insan ve sosyal hayattır. "Din, bu harici hakikatleri, anlaşılır bir lisanla ifadeye çalışır. Bu lisan, ilmin kullandığı lisandan mahiyet itibariyle farklı değildir. Gerek dinin, gerek ilmin çalıştığı şey, eşyayı birbirine bağlamak, aralarında dahili münasebetler bulmak, sınıflandırmak, bir manzume altına almaktır...Her ikisi de bu noktai nazardan aynı gayeyi takib ederler."<sup>59</sup>

Bilim, meselâ insanın, bir anne ile babadan; onlar da kendi anne ve babalarından...nasıl dünyaya geldiğini araştırır. Bilimsel açıdan bu zincirleme atıflar, sonsuza kadar(!) devam edecek ve hiç bir zaman bir ilk sebebe varılamayacaktır. Peki, gerçekten insanın, dünya üzerindeki tarihi sonsuz mudur? Şüphesiz hayır. Çünkü -ilerde de görüleceği üzere- aynı

bilimsel izahlar, dünya üzerinde ezeli olarak bildiğimiz mânada canlıların varlığına imkân tanımıyor. Nitekim hayatın ortaya çıkışı ile ilgili varsayımlar, henüz ciddi bir açıklama getirmiş değildir. Bu bakımdan nihai noktada, bir insanın dünyaya gelebilmesi için zaruri mânada bir insana ihtiyaç yoktur.

Görülüyor ki bilim, bizi ilk sebebe götürme durumunda olmadığına göre, kaldığımız noktada akıl devreye girecek ve akıl yürütme (istidlâl) ile, zaruri olarak bir ilk illetin olması gerektiği hükmüne ulaştıracaktır. Demek ki bilim ötesi bazı gerçekler vardır ve onlara bilimsel bir yolla uzanmak imkânsızdır. Zira hiçbir bilim adamının, eseri incelerken, bilimsel anlamda olmasa da, istidlâlî olarak bu eserin ustasını hatırlamaması mümkün değildir. Kaldı ki, biyolojik, fizik ve astronomik mânada eseri inceleyen, bir iki istisna dışında her bilim adamının bu müessiri (usta) hatırladıkları tarihi bir gerçektir. Ünlü psikolog James H. Leuba'nın, 1914 ile 1933 yıllarında yapmış olduğu iki ayrı araştırma, inanma konusunda, bilim adamları arasında, başta fizikçiler olmak üzere, sırasıyla biyologlar, sosyologlar ve nihayet psikologların geldiğini ortaya koymuştur.<sup>60</sup>

Hakikat bu iken, ilim, felsefe ve dini birbirinden ayırmaya ve koparmaya çalışmak, fizik ve metafizik gerçeği kavrayamamaktan başka bir şey değildir.

## 2. Bilimin Saha ve Sınırı

Evvelâ şunu belirtmeliyiz ki, ne müsbet ilim, ne de felsefe, eşyanın özüne nüfuz edemez. Onlar ancak, bu eşya arasındaki zahiri ilişkiler alanında söz sahibi olabilirler. Dolayısıyla ilim bize, ne eşyanın başlangıcı, ne de hakikat ve mahiyeti (noumène) hakkında bilgi verebilir. O, ancak eşyanın vasıfları, araz ve şekle ait tezahürlerini (phénomène) bildirir. Kaldı ki, eşyanın bu zahiri ilişkileri arasındaki açıklamaları, daima ilerleme kaydeden yarının ilmi ile teyid edilip edilemeyecekleri, yani eşya arasındaki bu bağlantıların objektif değerlerinin varlığı dahi kesin değildir. İlmin dayanağı olan duyularımız bize, eşyaya ait ilk kavrayışı (conception) verirler. Onlar, âlemin sonsuz çeşitli olaylardan meydana geldiğini

bildirirler ve buradan hareketle onları inceler, çözümler ve tasvir edebiliriz. İşte ilim de, asıl bu tasvirden ibarettir. Bunun yanında unutmamalıyız ki duyular, bu olaylar arasındaki sabit düzeni gösteremedikleri gibi açıklayamadıkları için de bilim için yeterli olamayacaklardır. Neticede açıklayıcı bilgiye ihtiyaç duyacaklardır. Böylece de ilmin bıraktığı boşluğu zihin, yani metafizik doldurmuş olacaktır.<sup>61</sup>

Du Bois-Reymond (1818-1898), 1880 yıllarında Berlin İlimler Akademisi-Leibniz toplantısında yaptığı meşhur konuşmada, kâinatta mevcut yedi muammadan dört tanesinin hiçbir zaman halledilemeyeceğine dikkati çekmiştir. Bu muammalar şunlardır:<sup>62</sup>

1. Madde ve kuvvetin mahiyeti,
2. Hareketin meydana gelişi ve menşei,
3. Hayatın ilk defa meydana gelişi,
4. Tabiatın bir maksada uygun olarak kurulmuş bulunuşu,
5. Şuûr ve duyular vasıtasıyla duygunun meydana gelişi,
6. Akıl ve muhakeme ile düşünmenin ve buna bağlı olarak konuşmanın meydana gelişi,
7. İrade hürriyeti.

Reymond'a göre, bunlar arasında en az dört tanesi (1, 2,5,7. maddeler) kesinlikle ve hiçbir zaman halledilmeyecektir. Bunların çözülemeyiş karakterde oluşu, şüphesiz tecrübe sahası dışında kalışlarıdır. Bu sebeple tecrübe sahası, ne kadar genişlerse genişlesin ilk kaynağa ve son gayelere ulaşamayacaktır.<sup>63</sup>

Haeckel, bu muammaları zikrettikten sonra 1,2,3.maddelerin, cevher hakkındaki telâkkileriyle; 3,4,6.madJelerin ise, modern tekâmül nazariyeleriyle tamamen çözülmüş bulduklarını; 7.meselenin de bilimsel bir şekilde araştırmaya değer olmadığını ileri sürer.<sup>64</sup>

Fransız filozofu Edmond Goblot (1858-1935), müsbet ilmin eldeki imkânlarıyla madde, hayat, düşünce, duygu ve bilinç gibi temel kavramları

açıklayamadığını belirtir. Bu sebeple de, tabiat kanunlarının prensipleri ve bunların nasıl meydana geldiğinin tarafımızdan bilinemeyeceğine ve neticede tabiat kanunlarını bu prensiplerden dedüksiyon yoluyla çıkarılamıyacağına dikkati çekmektedir:

"Her kanunun keşfi bir problemi çözer; fakat aynı zamanda yeni bir problem ortaya koyar. Kanun olayı açıklamaktadır; fakat şimdi de kanunu açıklamak söz konusudur. Bunun için de, birinciyi bir özel hal olarak içine alan ve dolayısıyla dedüksiyonla birinci kendisinden çıkarılabilen daha genel bir kanun keşfetmek lâzımdır. Söz gelimi Kepler, gezegenlerin hareket kanunlarını keşfetmiştir; fakat niçin gezegenler eliptik yörüngeler çizmektedir? Niçin yarıçap vektörler eşit zamanlarda eşit alanlar taramaktadır? Galile, cisimlerin düşmesi kanunlarını keşfetmiştir. Fakat kat'edilen uzaklıklar zamanların kareleriyle orantılıdır? Newton, gezegenleri güneşe doğru çeken, onları yörüngeleri üzerinde tutan ve teğet istikametinde uzaklaşmalarına mani olan kuvvetin, cisimleri yerin merkezine doğru düşüren kuvvetle aynı olabileceğini düşünmüştür. Galile'nin kanunlarını, gezegenlerin hareketlerini hesaplamaya tatbik etmekle tekrar Kepler kanunlarını elde etmiştir. O andan itibaren Kepler kanunlarıyla Galile kanunları açıklanmış sayılır. İkisi de büyük çekim kanunundan dedüksiyonla çıkarılırlar. Fakat niçin cisimler birbirini çekerler? Öyle bir âlem kavramak mümkün değil midir ki, bunda cisimler, uzaklıkların karesiyle ters oranlı oluştan başka bir kanunla birbirini çeksinler, yahut birbirini hiç çekmesinler; yahut da birbirini itsinler, yahut birbirini hiç itmesinler? Çekim, yani uzaktan etki yapma fikri Newton'un çağdaşlarına tamamiyle anlaşılmaş bir şey gibi görünmemiş miydi? Gerçekten de öyle idi, ve halâ da öyledir; zira, arada yer almış bulunan hiçbir cismin değiştirmedığı bu çekici kudretin uzay içinde yayılmasını açıklamak için o zamandan beri yapılmış olan bütün teşebbüsler neticesiz kalmıştır."65

Görülüyor ki, insanoğlunun sınırlı bilgi vasıtalarıyla kâinatı ve bütün varlığı kuşutmak ve izah etmek mümkün değildir. Bilim, son hızla ilerlerken bile, henüz sınırlarını tesbit edemediği ucsuz bucaksız kâinatta, hangi noktada bulunduğunu tesbit konusunda söyleyecek bir söz bulamaz.



Kaldı ki, bilim adamlarının bildirdiğine göre, duyular ve fizikçilerin kullandıkları duyar teraziler, elektronik ölçü aletleri, zaman ölçüleri vs. de dahil çeşitli aletler, bizleri yanıltabilirler. Çünkü bunların da kendilerine has imkân sınırları vardır. Öyle ise insan için, her an hızlı gelişmeler sahne olan bilim yolunda, kusursuz bir deney aracı ve ölçme hiçbir zaman mümkün olamayacaktır. Bu durumda H.Poincaré'nin de ifade ettiği gibi, "acaba hakikat, arkasından koşulmaya değer tek hedef olduğuna göre, ona erişmeyi ümid edebilir miyiz? İşte bundan şüphe etmek yerinde olur.."66

### 3. İlmin Kaynağı ve Kıymeti

Mutlak hakikate ulaşma yolunda çağlar boyu gösterilen gayret ve çabalar, insanoğlunu, eski felsefede varlığın kaynak ve mahiyetini araştırma üzerindeki başlıca meşguliyetten, yeni felsefede daha çok bilgilerimizin kaynağı ve kıymeti konusunu tartışmaya getirmiştir. Bilgilerimizin kaynağı ve kıymeti nedir ve bilgilerimiz nasıl meydana gelmektedir?

XVIII. yüzyıl ortalarında ilmin mahiyeti ve değeri konusu, birbirine zıt iki anlayış içerisinde çalkalanıyordu. Kimilerine göre, varlığa nüfuz etmenin ve hakikate ulaşmanın en sağlam yolu, özellikle J.Locke (1632-1704) ile gündeme gelen müşahede ve tecrübe etme (empirisme, tedribiyye) görüşüdür. Bu görüş, nihayet, gözlenebilen maddenin dışında hiçbir hakikatin varlığını kabul etmeyen materyalizme zemin hazırlamıştır.<sup>67</sup> Bu düşünce karşısında, Spinoza, Leibniz de dahil olmak üzere Descartes ve ona bağlı kalan filozofların, insan zihninin temel özelliklerinden doğan fikirlerle ancak hakikate ulaşabileceği noktasındaki görüşü (rationalisme, akılcılık, iftikâriyye) yer almıştır.<sup>68</sup> Bu düşünce de nihayet bazılarını, maddenin varlığını inkâra (ruhçuluk, spritualisme) kadar götürmüştür. Fakat bu arada empirizm, ilim dünyasına hükmetmeye devam ederken David Hume'un (1711-1776) şüpheciliği, bütün yakın unsurları sarsmaya başladı. İşte bu devirlerde, insan bilgisini yeni esaslar üzerine kurmak maksadıyla Kant'ın *criticisme*'i gündeme geldi.<sup>69</sup>

Bu iki temel düşüncenin yanında, insan zihninin kesinlikle hiçbir

hakikata ulaşamayacağı ve dolayısıyla dünyada mutlak gerçeğin bulunamayacağını iddia edecek kadar ileri giden şüphecilik (scepticisme, reybiyye); mevcut hiçbir araştırmanın hakikate ulaşma yolunda kâfi gelemeyeceğine, bu sebeple ilham ve keşfin (sezgi) de gerekli olduğuna inanan mysticisme ve zaman zaman farklı ve belki birbirini tamamlayan bu fikirleri te'lif teşebbüsü (éclectisme, iktitafiyye) gibi akımlar,<sup>70</sup> hep, insan düşüncesinin hakikat yolunda geçirdiği safhaları ve bir yandan da bocalamaları gösterir. Bu durum, aynı zamanda insanoğlunun, kâinat muamması karşısındaki aczini ispatlamaktadır. Bu sebeple, bir türlü yakalanmayan ve bizden kaçan hakikat karşısında acze d ışüklerini idrak etmede geç kalmayıp dine yaslanmak gereğini duyan sayısız filozof ve bilim adamı vardır. Bu din, insan aklını zorlayan bir takım inanç ve doğmalara yer verse bile, onlar nazarında karanlığa gömülüp bedbaht olmaktan daha güvenli ve huzur veren emin bir yol olsa gerekti!! Ve belki de ezeli bir gerçeği dile getirme zorunluluğunu hissedeceklerdi: Hiçbir şey bilmediğimizi bilmek. O halde, bilim ve düşünce tarihi, varlığın özüne ve hakikate doğru yapılan şeyahatta, daima bir yol göstericinin gerekliliğine şahadet etmektedir.

Rasyonalistlere göre, duyularımız vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgiler, bir takım görüntülerden, birbirine zıt ve karışık duyumlardan ibarettir. Bu karışık duyumlar, ancak akıl yoluyla ayrılabilir ve açıklık kazanabilirler. Ve ancak aklın yardımıyla ilim meydana gelir. Nitekim Descartes, metafiziği ilim ağacının kökü olarak kabul etmekte ve asıl bilgiyi de bu kökte bulmaktadır.<sup>71</sup> Ona göre duyularımızın bizleri bazan aldatması, onlara her zaman güvenmeme neticesini doğurur. Dolayısıyla onlara güvenmek doğru olmaz. Dekart, duyuların bu aldatması karşısında şüpheye düşer. O, artık her şeyden, daha doğrusu kendi dışındaki her şeyden şüphe etmeye başlar. Fakat bu, sadece duyular yoluyla gelen bütün şeylerden şüphe etmektir. Yalnız insan, şüphe ettiğinden şüphe edemez. Dekart, buradan hareketle kendi varlığını kavrar. Bunu şu şekilde ifade ediyordu: Mademki şüphe ediyorum, demekki düşünüyorum ve mademki düşünüyorum o halde varım: "Je pèse donc je suis (Cogito ergo sum)". Çünkü var olmasaydık şüphe edemezdik; öyle ise varız. Var olduğumuzu biliyoruz; çünkü şüphe

ediyoruz. İşte Dekart, bu düşünceden hareketle felsefesinin temelini atmıştır: Şüpheden kaynaklanarak yakîne ulaşma..<sup>72</sup>

Tecrübecilere gelince, onlar, rasyonalistlerin aksine metafiziğin, ne zorunlu, ne de mümkün olabileceğine inanmıyorlardı. Gerçek ilim, sadece duyular ve tecrübe vasıtasıyla meydana gelebilir. Vaki olanla bizleri ilişki içinde bulunduran şeylerin sadece onların olduğu aşıkârdır. O halde gerçek bilgi, duyular vasıtasıyla elde edilebilir.<sup>73</sup>

John Locke, "Essais sur l'Entendement Humain" adlı eserinde, özellikle zihnin mahiyet ve melekeleri ile insan bilgisinin kaynak ve sınırından bahseder. Descartes'e hücum ederek fitrî fikirlerin varlığını inkâr eder. Ona göre, insan bilgisinin kaynağı, ihsâs (duyum-müşahede) ve tefekküre bağlıdır. Fakat, ilk tefekkürlerimiz mahsus tecrübelerden meydana gelir. Binaenaleyh, ihsasât ile bağlantı kurulmamış ruhta hiçbir şey mevcut değildir. Şu halde fitrî fikirler kesinlikle mevcut olamaz. Fikirler ancak, tecrübenin mahsulü olabilirler.<sup>74</sup>

Bu felsefî çalkantılar içinde Kant, insanda bulunan her iki melekeyi (his ve akıl) ayrı ayrı ele aldı ve onları hiçbir zaman birbirine tercih etmedi. O halde her iki tarafı da eleştirmek gerekiyordu. Öyle görünüyordu ki, her iki grup da, eşyayı bize bildiren bu iki melekeyi birbirinden ayırmışlar ve insanın bilgi melekelerinde ikilik görmüşler ve gerçek hakkında iki çeşit bilginin varlığını inkâr etmişlerdir. Halbuki bilgilerimizin hissîlik ve müdrike olmak üzere iki kaynağı vardır.<sup>75</sup>

Eşya hakkında bilgi edinmemize vesile olan kuvvetin ve hakikate verdiğimiz şeklin mahiyeti nedir? Bilgimizin sınırı ne olabilir? Bu sorularla Kant, insan bilgisinin değerine dikkat çekerek aklın ve tecrübenin sahalarına işaret etti. Evet ilmimiz tecrübe ile başlar; fakat bütün ilmimiz ondan doğmamıştır. İlimlerde zarurî ve küllî olarak kabul ettiğimiz hükümler, tecrübenin eseri olamazlar. Şu halde tecrübe, sadece mümkün olanı ifade der. Binaenaleyh, zorunlu (nécessaire) hüküm ve tasdiklerimiz, "a priori (kablî) bir ilim kudretini" gerektirir. Bu kudret de müdrike (entendement)'dir. Gerçekte bizde tecrübeye bağlı malümât (ba'dî-tedribî) olduğu gibi, sadece a priori (aklî ve kablî) malümat da vardır. Kısaca,

bütün insan bilgilerinde iki esas özellik vardır: Hassasiyet (sensibilité) ve âkile (entendement).<sup>76</sup>

Kant, kabli bilgiyi ikiye ayırır: Biri, müşahededen doğmadığı halde ona ait bir unsur haiz bulunur. Meselâ, "her değişmenin bir illeti olmak lâzımdır" prensibinde "değişme" fikri tecrübenin eseridir. İkincisi ise tecrübeden apayırdır. Matematik bilgiler gibi. Bu son bilgiler, "sırf kabli bilgiler (connaissances pures a priori)" adını alır. Bunlar, zorunlu ve küllî prensiplerdir ve "sırf akıl (la raison pure)"dan doğmaktadır.<sup>77</sup>

İşte bu düşünceler, Kant'ı "Sırf Aklın Tenkidi"ne götürdü. "Sırf aklın tenkidi şöyle özetlenebilir: İnsan bilgisi, âkilenin (vicdan) sırf veya hislerin verileri ile karışık bir sureti olduğundan bizim yakînen bildiğimiz şeyler, nefsimizde zihnin asıl şekilleri ve hariçte hadiselerdir. Biz varlığın aslını (öz- noumène) değil, hâdisesini (zahir-phénomène) idrak ederiz." <sup>78</sup>

Boylece Kant, müsbet ümin ve aklın sınırlı olduğunu ileri sürerek empirist ve rasyonalistlerin yanlışlarını dile getirir. Ona göre biz, eşya (varlık) hakkındaki bilgiyi, ancak hislerle algılamakta ve akılla elde etmekteyiz. Nitekim "tecrübe, ancak sınırlı âdetle haller gösterdiğinden, zarurî ve küllîyi veremez. Şu halde a posteriori, yani sadece tecrübeye dayanan bir hüküm, ilmî bir bilgi teşkil edemez. Zaruri, yani ilmî olmak için, bir hükmün aklî bir verime dayanması, köklerinin tecrübede olduğu kadar akılda da olması, bunun a priori bir hüküm olması lâzımdır. Gerçekte matematik, fizik ve metafizik terkihi, a priori hükümlerden mürekkebtir."<sup>79</sup>

Netice itibariyle burada bilgi, "saf (a priori)" ve "tecrübî (a posteriori)" olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Böylece Kant, saf bilgilerle tecrübeye dayanan bilgiler arasındaki farka değinmekle, uzun zaman Avrupa'da hüküm seren empirizm karşısında büyük bir karşıt fikir ortaya koymuştur.<sup>80</sup>

Gölülüyor ki insanlık, ilmin kaynağı ve kıymeti meselesinde belli bir noktada anlaşmış değildir. Şüphesiz temel iki görüş bakımından, tecrübecilerin ve akılcıların haklı oldukları noktalar vardı. Kant'ın ifade ettiği üzere varlığı, belki de sırf dış görünüşü açısından, sadece tecrübe

veya akıl gibi tek bilgi vasıtası ile kuşatmak yeterli ve mümkün olmayacaktı.

Bilgilerimizin ifade ettiği değer ve yakine ulaşma konusunda, genellikle bir batı dünyası için söz konusu olan zorluk ve sıkıntılar, İslâm dünyası için pek geçerli değildir. İlerde de işaret edileceği gibi orada, ilim-felsefe ve din çatışması diye bir problem gündeme gelmemiştir.

Bir İslâm filozofu ve bilgini için fizik ile metafizik, birbirini tamamlayan ve birbirinin devamı olan birer alandır. Dolayısıyla onun kafasında, fizik çalışmalar metafiziğe; metafizik düşünceler fiziğe engel değildir. Binaenaleyh bilim, felsefe ve din konusunda da durum, pek farklı değildir. Çünkü şuna kesinlikle inanır ki, kâinat, Allah'ın eseri (fiili); din ise, bu kâinatın, çok genel bir ifadeyle izahından (kavli) başka bir şey değildir. Gerçekten dine ve yine tabiatın izahı durumunda olan bilime vakıf olanlar şu gerçeği görmemezlikten gelemezlerdi: Fizik ve metafizik arasında ve öte yandan dinle her ikisi arasındaki uygunluk!. İşte bu uygunluğu, Allah'ın eserini, yani tabiatı araştıran ilim sahipleri ile üzerinde düşünen ve akledenlerden başkası göremezdi. Çünkü insan, ancak kendinden ve tabiattan hareket ettiği takdirde, bütün bunların ötesindeki varlığa ulaşabilirdi. İşte bütün bu vb. düşüncelerden hareket ettikleri için, İslâm alimleri, bir ilim-din çatışmasına sebebiyet vermemişlerdir. Yine tarihi bir hakikattir ki, devletin başında bulunanların ekserisi de, hangi sahada olursa olsun ilim adamlarına saygı göstermişler, onlara çalışmalarında destek olmuşlardır. İslâm dünyasında meydana gelen o çarpıcı medeniyetin başkaca da bir izahı yoktur.

Bilindiği gibi, genellikle İslam bilginleri için bilgi vasıtalarıımız, duyular (müşahede ve tecrebe), akıl ve doğru haber olmak üzere üç kısımda mütalâa edilir. Hissedilir âlemde (mahsûsât) duyular; akıl ile idrak olunan âlemde (ma'kûlât) akıl; bu iki vasıta ile uzanamadığımız âlemde (sem'ıyyât) -doğru haber içinde mütalâa edilen- nakil, yani mucize ile nübuuveti doğrulanmış peygamberin getirdiği vahiy esas alınır. Hakikate ulaşma ve varlığı idrak konusunda bu metodla hareket etmeye çalışılmıştır. Varlık, hangi alana giriyorsa ve o alan içinde hangi bilgi vasıtası geçerli ve

söz sahibi ise, o esas alınmıştır. Bu arada ne bilim ve akıl dinin; ne de din, akıl ve bilimin dışında düşünülmemiştir. Çünkü onlar bütünüyle hakikati ifade eden ve birbirinde ayrılmaz vasıtalarıdır. Böylece de aralarında meydana gelebilecek herhangi bir çelişkiye ve netice itibariyle ilim-din çatışmasına meydan verilmemiştir.

Bu metodla hareket neticesinde her müslüman bilgin, nakli kabul ettiği ve esas aldığı zaman fizik ve metafiziği ihmal etmez. Kaldı ki, sadece ilim ve felsefe ile hakikata ulaşamayacağına inanmak durumundadır. Çünkü, bilimsel bir gerçek olarak şunu da kabul eder ki "tabiatı bilim içine sığdırmak istemek, bölüm içine bütünü sokmaya kalkışmak olur."<sup>81</sup> Dolayısıyla fizik alanında tabiatı ve tabii olayları ve bunlar arasındaki bağlantıları inkâr etmediği gibi, tecrübe dışındaki varlıkları (Allah, melek, cin, âhiret ve orada olacakları) da reddetmez. Yalnız bunları kabul ederken, her zaman aklî değerlendirmeyi de ihmal etmez. Kendisine ulaşan vahyî bilgileri, aklî süzgeçten geçirir ve onların akıl-alır gerçekler olup olmadıklarını sorgular. Bu mânada vahye ait bilgiler içerisinde, aklen izah edilemeyecek hususlar (doğmatik) <sup>82</sup> bulunmamalıdır. Bu sebeple, tabii ve fitrî din, akla olduğu kadar, ispatlanmış bilimsel gerçeklere de ters düşmemelidir.

## C- BİLİM - DİN ÇATIŞMASI

### 1. Bilim-Din Çatışması ve Sebebi

Önce şu hususu belirtmekte fayda vardır ki, tabii-ilâhî din ile kesin oldukları deneyle ortaya konmuş bilimsel açıklamalar arasında bir çelişki söz konusu olmamalıdır. Hakiki din, müsbet ilmi inkâr değil, aksine teşvik eder. Din Allah'ın gönderdiği, bilim ve fen ise, Allah'ın yarattığı tabiatta cereyan eden kanunları ortaya koymaktadır. Allah'ın bir kanunu diğer bir kanunıyla nasıl çelişki arzedebilir?! O halde ne kâinat hakkında bilgileri olmayanlar, ne de Allah'ın gönderdiği ve bu kâinatla ilgili işaretlerini tam anlamıyla idrak edemeyenler, ancak bu ikisi arasında bir çilişki görebilirler. Dini bildiği halde ilimden haberi olmayanlar ilmi; ilmi bildiği halde dinden haberi olmayanlar da dinî izahları inkâr durumuna belki

düşeceklerdir. Fakat bu davranış ne ilme, ne de dine mal edilemez. Bu bakımdan bilim ve akıl, dinin kendine değil, bazı din alimlerinin bilhassa varlıkların yaratılışı ve tabii hadiselerle ilgili olarak yaptıkları izah tarzlarına hücum etmektedir.<sup>83</sup>

Yukarıda da açıkça ifade ettiğimiz gibi, genel mahiyeti ile bir İslâm dünyası için ilim-din çatışması veya anlaşmazlığı meselesi söz konusu değildir. Bizatihi bu, dinin kendisindeki inkâr edilmez bir karakterden kaynaklanmaktadır. Bu mânada hiçbir din, İslâm kadar ilme ve tefekküre yer vermemiştir dersek, sadece bir gerçeği dile getirmiş oluruz. Çünkü o, kendini ilimden ayrı kabul etmemektedir. İlme teşvik etmesinin temelinde de, ilimden ayrı ve uzak kalamıyacağı endişesi yatar.

Bu bakımdan İslâm dünyasında, devlet ve hükümetler, ilme karşı cebrî bir tutum ve davranış içine girmemişlerdir. Öyle ki "Emevî melikleri ve Abbasî halifelerinden başlayarak Osmanlı sultan ve halifelerine kadar İslâm'dan hiçbir hükümet görülmemiştir ki ilimleri himaye ve ilerlemelerine hizmet etmemiş olsun.." <sup>84</sup> Dolayısıyla İslâm'ın ilme teşviki, bilimsel ve dini alanda âlimler arasında herhangi bir çatışma ve sürtüşmeye fırsat ve meydan vermemiştir. Tarihi bir gerçektir ki, ilimle din içiçe ve başbaşa ilerlemiş, ilim ve din adına hiçbir muhalefete raslanmamıştır. Bu sebeple de ilim adamları arasında, ilimle dini telif gibi bir problemle karşı karşıya gelinmemiştir.<sup>85</sup>

Ancak bütün bu ifadelerden, İslâm dünyasında hiçbir âlimin, ilim-din konusunda bir problemle asla karşılaşmadığı manası çıkarılmamalıdır. Kuşkusuz her alim, kendi bilgisi ve bulunduğu devrin ilim ve kültür seviyesi nisbetinde bazı âyetleri açıklamaya çalışacaktır.<sup>86</sup> Fakat bunu yaparken, bazı inceliklere dikkat etmesi ve en azından kâinat ve orada cereyan eden (kevnî) hadiselerle ilgili hususları açıklamaya çalışırken, dayanacağı bilimsel izahların zaman içinde değişme ihtimalini göz önüne alması ve böylece ihtiyatlı davranması en sakıncasız yol olacaktır. Böyle bir hareket tarzı, zamanla değişen ve yeni yeni gündeme gelen bilimsel açıklamalarla dinî konuda yapılan yorumlar arasında uygunsuz bir durum ortaya çıkarmayacaktır.

Burada dikkat edilmesi son derece önemli bir nokta da, Günaltay'ın

ifadesiyle şudur: "İslâm'ın muhalif olmadığı ilimler, müsbet ve hakiki ilimlerdir. Yoksa fennî renklerle boyanmak suretiyle ilmî bir kıyafete sokulmuş olan faraziyeler değildir. Ciddi bir ilmî araştırmaya dayanmayan bu gibi faraziyeler, -nazariye adı ile ne kadar büyük kabul (riayet) edilmiş olursa olsunlar- hiçbir vakit ilimden sayılamazlar. Bu mahiyetteki nazariyelerin İslâm'la birbirine zıd olup olmadıkları tabii araştırılmaz!"<sup>87</sup>

Bu sebeple meselâ bir Darwin teorisi ile dinî bir esas karşı karşıya getirmenin hiçbir anlamı yoktur. Mâlesef, Darwinizm'i dine karşı bir silâh olarak kullanmak isteyenler, Darwin'den çok Darvinci geçinmişlerdir. Zira o, yaratıcıyı ve bir yaratma hadisesini inkâr etmiyordu. Bir vakiadır ki "Darwin'in 'Türlerin Menşei'ndeki görüşlerini, dinin aleyhine çeviren, Darwin'in kendisinden çok, dine karşı savaş açmış başkalarıydı. Aslında Darwin, söz konusu eserinde din konusunda pek de kesin bir tavır ortaya koymuş değildi. Kitabın son bölümünde o,'yaratıcı tarafından maddeye hakk(nakş)edilmiş tabiat kanunlarından','hayatın Yaratıcı tarafından nefhedildiğinden' bahsediyordu. Sonunda ise, şöyle diyordu: 'Mesele bütünüyle insanoğlunun zihnî gücünün ötesindedir...Herşeyin ne zaman başladığı bir sır olup bizce çözülebilecek bir mesele değildir. Şahsen ben, agnostik olmakla yetinmeye mecburum'"<sup>88</sup>

Fakat İslâm dünyası için söz konusu olan durum, bir batı dünyası için farklı bir manzara arzeder. Avrupa'da, bunun aksine devamlı olarak bir ilim-din çatışması ve problemi mevcut olmuştur. Zaman içinde bazı ilim adamlarının, bunlar arasında bir telife gitme çabaları dahi, bunun en kuvvetli delilidir. Emile Boutroux (1845-1921), bu konuda şunları kaydetmektedir: "Din ile ilmin münasebeti meselesi, tarihi itibariyle göz önüne alınırsa, en ziyade hayret veren meselelerden biridir. Yüz kere yapılan ve yenilenen uyuşmaya, en büyük düşünürlerin meseleyi mantıkî bir surette hal etmek için sarf ettikleri gayretlere rağmen din ile ilim daima birbirine karşı harp halinde yaşamışlar, yalnız birbirlerine galebe için değil, birbirlerini tamamiyle yok etmek için uğraşmaktan uzak kalmamışlar gibidir."<sup>89</sup>

Amerikalı tarihçi J.W.Draper (1811-1882), ilimle din arasında bir



uzlaşmanın mümkün olamayacağını müdafa eder ve Hıristiyan dünyasında süregelen bu mücadelenin dinebileceğine ihtimal vermez. Draper bu inancını müdafa için kaleme aldığı "Nizâ-ı İlim ve Din (İlim ile Dinin Çatışması)" adlı eserinde Avrupalı ve Amerikalı aydınların, günden güne dinden uzaklaşmakta olduğunu ve buna karşı direnmenin de imkânsız bulunduğunu ileri sürmektedir. İlim-din arasındaki bu çatışma sebebi, ona göre şudur: "İlimler ve yeni medeniyet ile din arasında görmekte olduğumuz şu zıddiyet, bunlar arasında ezeli bir çatışma ve mücadelenin devamının eseridir. Ki zikredilen çatışma, Hıristiyanlığın bir siyasî kuvvet olmak suretini aldığı günden başlamıştır. O dakikalardan beri ilimlerle din çatışma meydandadır. Düşünmeye kabiliyeti olan her fikir sahibi dahi bu çatışmaya iştirak etmiştir.."90

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, buralarda ilim ile din arasını telif gibi birçok gayretin sarfedilmiş olması, ilmî ve fennî ilerlemelerin, kendi sahalalarında bile, bir Hıristiyanlık için tehdit unsuru olduğunun açık delilidir. Anlaşıldığı üzere, Draper'in bu tesbitleri, bir İslâm danyası için söz konusu olmayacaktır.

Bir vakiadır ki, müsbet ilimlerin gelişmesiyle ortaya çıkan her şeyi tenkid etme cesareti, XVIII ve XIX. yüzyıllarda her sahaya uzanmıştır. Nihayet, XIX. asırda ilimle din arasında kesin bir ayrılık ortaya çıktı. Her ikisi de kendi sahasında mutlak idiler. Boutroux'nun de dediği gibi "birbirine hiç karışmazlardı. Âlim, laboratuvarına girerken, dini kanaatlerini kapıda bırakır, dışarı çıkarken sonra onları tekrar takınırdı."91

Daha önceleri de, Descartes (1596-1650), Gassendi (1592-1655), Boyle (1627-1691) gibi birçok filizof ve bilim adamı ilimle dini birbirinden ayırmaya gayret göstermişlerdir. Dekart'a göre ilimle dinin sahası, konusu ve aletleri farklı olduğu için, birbirinden tamamen ayrılmalıdır. Çünkü ilim ve din birbirinden müstakildir ve böyle kalmalıdır. Bunun yanında Hobbes (1588-1679) gibi bazı alimler ise, dini ilme uydurmaya çalışmışlardır.92

Fakat, acaba din, ilmin kendisine bıraktığı sahada mahsur kalmış bir durumda bile kendi bağımsızlığını temin edebilir mi?! Şüphesiz hayır. Çünkü ilmî her buluş ve gelişme, kendisini orada dahi tehdit edecektir.

Bu bakımdan din dünyası henüz ilme kapalı olduğu halde, kendisine ait hadiseleri, meselâ ruhi hayatı; psikoloji ile veya buna benzer metodlarla ilmi bir şekilde açıklamaya çalışmak gibi teşebbüsler, dini sahaya müdahale gayretine apaçık bir işarettir. Bu gayretler, nihayet ilimle din arasındaki perdenin aralanmasına ve böylece ilmin dine ait sahaya sahip ve hakim olacağı ümidini vermektedir İşte ilimle din arasında baş gösteren kavga bundan ileri gelmektedir.<sup>93</sup>

Öte yanda Copernic (1473-1543), XVI. yüzyıl ortasına doğru (1543) ortaya attığı ve o zamanlar astronomide hakim olan Ptolémaios (Batlamyus 108-168) nazariyesine karşı "yer güneşin etrafında dönüyor" buluşu, ilim ve din aleminde büyük çalkantılara sebebiyet vermişti. Galilei (1564-1642), tabiat olaylarını, kendi dışında mevcut bir kuvvetin müdahalesi söz konusu olmadan, birbirine bağlamak suretiyle izah ediyordu. Tabiatın matematik (riyazi) bir zaruret olduğunu ve Allah'ın da buna bağlı olarak hareket ettiğini, dolayısıyla her hadisenin bir takım tabii kanunlar çerçevesinde meydana geldiğini savunuyordu.<sup>94</sup> Artık bu temeller üzerinde yükselmeye başlayan müsbet ilmin, kilise ve diğer tarafta skolâstik felsefe ile anlaşması imkânsız bir hale gelmişti.

## *2. İlimle Dini Uzlaştırma Çabaları*

XIX. yüzyılda kalkmış gibi görünen ilim-din davası, XX. yüzyılda tekrar canlanır gibi oldu. Bilginler ve filozoflar ikiye ayrıldılar. Bazı bilginler, yeni fiziğin, ilmî determinizmi yıktığını, bu arada tabiat kanunları yerine ihtimaliyetin geçtiğini ileri sürmeye başladılar. Din adamları da bunları işitince, ilimle dinin artık barışma yolunda olduğunu söylediler. Diğer bazıları ise, ilmin iflâs ettiğini dahi ileri sürdüler. Fakat ekseriyetle bilginler, dinle ilmi uzlaştırma noktasında bir fikir birliğine vardılar. Meşhur astronomi bilgini Sir A.S.Eddington (1882-1944) ile J.Jeans (1877-1946), bu uzlaşmayı teşvik eden yazılar yazdılar. Artık yeni ilmin, kâinattaki her olayı tabiat kanunu ile izah ederek mucize ve keramet gibi bazı tabiat-üstü harikalara yer vermeyen determinizmi sarstığını ileri sürmesi, ilâhiyatçı ve metafizikçilerin işlerine son derece yaramıştı.

Bütün bu tartışmalar bir yana, gerçekten de yeni ilmî buluşlar ve ilerlemeler, bilhassa XX.yüzyılda bilginlerin çoğunu, uzaktan yakından dine yaklaştırmıştır. Tanınmış ilim adamlarının müdafa ettiği husus şudur: "Fen vasıtasıyla kâinatı araştırdıkça dine imanımız kuvvetlenir. Fakat, tabii eski efsaneleri, eski alışkanlıkları ve ve batıl inançları terk etmek şartıyla.."96 Artık ilimle din arasında bir çelişki ve zıddiyetten bahsetmek hiç de ilme uygun görülmemektedir. İngiltere ve Amerika'da, her alanda ilim adamlarının çoğu, kendi fenni tecrübeleriyle Allah'a dönmekte ve böyle "fen, insanları Allah'a yaklaştırır" hakikatine dikkati çekmektedir.97

Bugün dinin ve ilmin, her ikisinin beraberce devam etmekte oldukları bir vakiydir. İlâhiyat, boş yere ilmi boyunduğu altına aldığını ilân etti. Diğer yanda ilmin de, -ilâhiyattan silkinip kurtulmuş bir durumda- dinlerin artık sonu geldiğini ilân etmesine rağmen, o da halâ ayaktadır.98 Fransız sosyoloğu Durkheim (1858-1917), ilmin hiçbir zaman dini silkip atamayacağını ve dinin varlığını inkâr edemeyeceğini şöylece ifade eder: "Bu konuda gennellikle yanlış bir fikir beslenmektedir. İlimin esas itibariyle dini inkâr ettiği söyleniyor. Fakat din mevcuttur. Muayyen bir takım vakıalardan mürekkeb bir manzümedir; kısa bir ifade ile bir hakiki varlıktır. İlim, hakiki bir varlığı nasıl inkâr edebilir? Bundan başka din, bir fiil ve hareket, insanları yaşatmak için bir vasıta olmak dolayısıyla ilim bunun yerini tutamaz. Çünkü ilim, hayatı ifade ederse de, hayatı yaratamaz. İmanın ne olduğunu açıklamaya çalışabilir, fakat bu hareket bile imanın varlığını gerektirir."99

İlim adamlarının bu açıklamalarından ortaya çıkan netice, ilim ve dinin apayrı ve birbirleriyle ilgisiz olmadıklarıdır. İlim, kâinatta mevcut kanunları incelemeye devam ettikçe, onları vaz'eden varlığa doğru yaklaşmış olacaktır. Fizik alemde var olan sebep-netice arasındaki bağ ve ilişki, insanoğlunu daima bir ilk sebebe çekecek ve nihayet Allah'a götürecektir. Claude Bernard'ın (1813-1878) haklı olarak ifade ettiği gibi, "ilk illetlere yükselmek istediğimiz her defada, teolojik hale girmemiz lâzımdır. Binaenaleyh bu temayülü, insanın kafasından söküp atmanın mümkün olacağını sanmıyorum. Buna da delil, daima meçhul, bilinmeyen şeyin bulunacağıdır. Beşeriyeti hiçbir zaman, kendisini esasa, künhe

götüren fikirlerden vaz geçirmek mümkün olmayacaktır...Eğer insan bilmeğe muhtaçsa, bilgi aramak için bilmemeğe daha az muhtaç değildir. İnsan her şeyi bildiği an mahvolacaktır. Pascal'ın dediği gibi insan hakikati elde etmek için değil, fakat aramak için yaratılmıştır."100

Netice olarak, çeşitli sahalarda ün yapmış bilim adamları, insan zekâsı ve ilminin sınırlı olduğu ve bu sebeple gerçek hakikate ulaşamayacağı noktasında birleşmektedirler.

Spencer'e (1820-1903) göre, ilimle dinin aralarında, bir bilinmeze dayanmış olmaları açısından bir iştirak noktası bulunur. Ancak her ikisi arasında bir fark vardır: Din son hedef ve gayeye ulaştığını zanneder; ilim ise bu iddiada bulunamaz.

Pascal (1623-1662), ilimde hakikati aramaktan öte bir şey görmez ve gerçek hakikatin dinde olabileceğini savunur. Ona göre, en akıllıca yol, mutlak ve kesin hakikatler bahşeden dine dönmektir. Zira ilmin, hakikati araştırma karşısındaki geyreti, sonsuz bir gayretten başka bir şey olmayacaktır.101

Büyük fizik bilgini Max Planck (1858-1947), şu değişmez gerçeği dile getirir: "İlim, tabiatın son sırrını keşfedemeyecektir; çünkü en son bir tahlil ile anlaşılıyor ki biz kendimiz de tabiatın ve binaenaleyh keşfetmeye çabaladığımız sırrın bir parçasıyız.. Fakat fikrimce ne kadar ilerlersek o kadar tabiat ile âhenk birliğine erişiyoruz. İşte ilmin ferde yaptığı en büyük hizmet budur."102

Görülüyor ki ilim adamları, gün geçtikçe geçmişe nazaran daha ağır başlı ve hakikati elde etme karşısında daha az iddialı bir hüviyete bürünmüştür. Bu da ilmin karakterinin insana verdiği bir özellik olsa gerektir. Artık tarih boyunca defalarca denenmiş ve denenmekte olan şu gerçeği kavramanın zamanı çoktan geçmiştir: "Dinsiz ilim, insan için mutluluktan ziyade bir felâket olur. Fakat dinin hükmü altında ilim, ilerlemenin anahtarı ve geleceğin ümidi olur."103

Asırlar boyu süregelen ilim-din kavgası ve çalkantıları, geçmişte ve günümüzde olduğu gibi, belki de kıyamete kadar devam edip gidecektir.

Çünkü ilimle din arasında, bazılarının göre, zahirde de olsa bir çelişki her zaman için bulunabilecektir. Bütün bunlara rağmen ilim ve din, hakikate doğru yol almaya devam edecek; bu hakikat yolunda bazan buluşacak, bazan da saha ve sınırları gereği birbirlerinden uzaklaşacak, fakat birbirlerini ortadan kaldırma gücüne sahip olamayacaklardır. Bu bakımdan, ilimle dini birbirinden ayırmaya veya ayrı imiş gibi göstermeye, ya da böyle kabul ile te'lif etmeye çalışmak, boş gayretten başka bir şey değildir. Çünkü tarihi bir hakikattir ki, geçmişte ve bugün olduğu gibi gelecekte de "karşı karşıya boğuşan iki kuvvet, bir meslek ve mezhep olmaları itibariyle din ile ilim değil, daha ziyade dinî fikir ve ilmî fikirdir."<sup>104</sup> Yani zihniyetlerdir.

#### DİPNOTLAR :

- 1- Bernard, "Müsbet Felsefe Üzerine", Tercüme (İst.,1940-41), I, sy.6, s.544.
- 2- Bernard, a.g.e., I,542. Krş. Janet, Metalib ve Mezahib,s.383-84; Weber, Felsefe Tarihi, s.366; Gökberk, Felsefe Tarihi, s.478; "Pozitivizm ve Geist Felsefesi", Felsefe Arkivi (İst.,1961),sy.12,s.25-26; Ongun, Filozoflar Ansiklopedisi,I,420-21.
- 3- Bernard, a.g.e.,I,543-546. Krş. Weber,a.g.e.,s.366; Gökberk, "Pozitivizm.." (a.g.e.), sy.12, s.25.
- 4- Bernard, a.g.e., I,543-546. Krş. Günaltay, Felsefe-i ülä, s.18-19.
- 5- Janet, a.g.e., s.384-85. Krş. Ongun,a.g.e.,I,428; Günaltay, a.g.e., s. 86-87; Gökberk, Felsefe Tarihi, s.477.
- 6- Durkheim, Din Hayatının İbtidai Şekilleri, II,358.
- 7- Bölükbaşı, Kamus-u Felsefe, II,152,155; Weber,a.g.e., s.10-11, 26-35,86; Gökberk, Felsefe Tarihi, s.27-33; Vorlander, Felsefe Tarihi, I,27-30.
- 8- Bölükbaşı, a.g.e., II,139,155; Ertuğrul, Lügatçe-i Felsefe, s.85-88; Weber, a.g.e.,s.55-56,86. Krş. Cuvillier, a.g.e.,s.109-110.
- 9- Bölükbaşı, a.g.e.,II,151-152; Weber, a.g.e.,s.55-56.

- 10- Politzer, Felsefe'nin Temel İlkeleri, s.173; Weber, a.g.e., s.32-33,81; Ongun, a.g.e., I,495-96;II,79; Bölükbaşı, a.g.e.,II, 155-56; Janet, a.g.e.,s.83-84.
- 11- Bölükbaşı, a.g.e.,II,153. Krş. Çankı, Büyük Felsefe Lügatı,I,340.
- 12-Cuvillier, a.g.e.,s.31; Bölükbaşı,a.g.e.,II,154-55; Weber, a.g.e.,s.65-66; Gökberk,a.g.e., s.90; Çankı,a.g.e., I,339-340; Ertuğrul, a.g.e., s.86-87; Ongun,a.g.e., I,95-96. Krş.Teftazanî, Şerhu'l-Makâsıd, I,112-113; Cürcani, Şerhu'l-Mevâkif, I,488-500; Atay,Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, s.90-97.
- 13- İcî, el-Mevakıf (Şerhu'l-Mevâkif içinde), I,497. Ayrıca bk. Bölükbaşı, a.g.e.,II,156-59.
- 14- İcî, a.g.e.,I,488-500. Krş.Teftazanî, a.g.e.,I,112-113; Cürcani, Ta'rifat, s.63; Bölükbaşı,a.g.e.,II,158-59.
- 15- Teftazanî, a.g.e.,I,112.
- 16- Bölükbaşı, a.g.e.,II,172-173. Krş. Cuvillier, a.g.e.,s.31,146.
- 17- Çankı, a.g.e.,I,342,345; Bölükbaşı, a.g.e.,II,166-67,172. Krş. Goblot, İlimler Sistemi, s.20-21,71 vd.
- 18- Bölükbaşı, a.g.e.,II166-167.
- 19- Dictionnaire des Philosophes, s.316; Cuvillier, a.g.e.,s.31,53; Çankı,a.g.e., I,574-577; Ertuğrul, a.g.e.,s.181; Bachelard, Yeni İlimi Zihniyet, s.111 vd.; Cresson, Felesefe Meseleleri,s.16,42; Russell, Felsefede İlimi Metod,s.200 vd.; Felsefi Meseleler,s.95 vd.; Eralp, "Determinizm ve Hürriyet", Felsefe Arkivi, V,sy.1,s.1-2; Meydan Larousse, V,125.
- 20- Châtelier, Tecrübi İlimlerde Metoda Dair s.19,28 vd.; Cresson, a.g.e., s.16-17; Bachelard,a.g.e.,s.117; Politzer, a.g.e.,s.181-182; Goblot, a.g.e.,s.41,160-161; Broglie, Madde ve Işık, s.190-191.
- 21- Weber, a.g.e.,s.29,32; Janet,a.g.e.,s.83; Vorlander, a.g.e.,I,58; Adıvar, İlim ve Din, II, 199-200; Ülken, Varlık ve Oluş, s.465.
- 22- Weber, a.g.e.,s.33,69; Adıvar, a.g.e.,II,200; Ülken, a.g.e.,s.465. Krş. Janet, a.g.e.,s.83-84; Vorlander, a.g.e., I,64-68.
- 23- Vorlander, a.g.e., I,173-74.

- 24- Janet, a.g.e., s.254-55.
- 25- Vorlander, a.g.e.,I,184; Janet, a.g.e.,s.253-54; Weber, a.g.e.,s.86; Bölükbaşı, II,155.
- 26- Dictionnaire des Philosophes, s.24-25; Weber, a.g.e.,s.118,120; Janet, a.g.e., s.263-77.
- 27- Ülken, İslâm Felsefesi, s.115,117.
- 28- İbn Sina, Ahvâlu'n-nefs, s.114-116; Vorlander, a.g.e.,I,310.
- 29- Ülken, a.g.e.,s.56,59,67; İslâm Düşüncesi, s.164; İslâm Ansk.,IV,463; Sunar, İslâm'da Felsefe ve Farabi, I,62-64. Krş. İbn Sina, a.g.e., s.116; İbn Rüşd, Tehâfüt, s.773-74, 781. Diğer taraftan Farabi'nin zorunluluğu kabul etmediği söylenir (bk. İzmirli, İslâm-Türk Ansk. (İst.,1940), I,no.45,s.3; Atay, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma,s.92.)
- 30- Janet, a.g.e.,s.98; Weber, a.g.e.,s.366; Adıvar, a.g.e.,II,200; Jeans, Esrarlı Kâinat, s.12-13.
- 31- Weber,a.g.e.,s.184-187; Vorlander, a.g.e.,II,15,18-19; Dictionnaire des Philosophes, s.51-52,57; Janet,a.g.e., s.98. Hilmi Ziya Ülken, Bruno'nun, de Cusa gibi hürriyetçi olduğunu kaydeder (bk.Varlık ve Oluş,s.466).
- 32- Yıldırım, 100 Soruda Bilim Tarihi, s.179-181; Başgil, Din ve Lâiklik, s.21-22.
- 33- Bernard, "Müspet Felsefe.." Tercüme, I,544 . Krş. Gökberk, "Pozitivim ve Geist Felsefesi", Felesefe Arkivi, sy.12,s.25-26 .
- 34- Broglie, "Muasır Fizikte Determinizm..", Felesefe Yıllığı (İst.,1934-35), II,232; Madde ve Işık, s.190; Yıldırım, a.g.e.,s.221-22; 100 Soruda Bilim Felsefesi, s.195.
- 35- Cuvillier,a.g.e.,s.96; Dictionnaire des Philosophes,s.340; Çankı, a.g.e., II,235; Ertuğrul,a.g.e.,s.348; Meydan Larousse,VI,308; Bachelard, a.g.e.,s.126 vd.; Eralp,a.g.e.,V, sy.1,s.1-6.
- 36- Bölükbaşı, a.g.e.,II,139-140.
- 37-Bölükbaşı,a.g.e.,II,145,156;Vorlander,a.g.e.,I,76,78-79,199-201,214; Weber, a.g.e.,s.36,90-91; Janet, a.g.e.,s.7-8,21-22,26-27; Gökberk, Felsefe Tarihi, s.103,117; Ongun, a.g.e.,II,259; III,681-82.

- 38-Bakillânî, Temhid, s.41-43; Razî, Kelâma Giriş, s.209; Teftazani, Şer- hu'l-Makâsîd, I, 112; İbn Hazm, el-Fasl,V,14-15; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm,I,111; Mukayese, s.13,26; De Boer, İslâm'da Felsefe, s.45.
- 39- Gazali, a.g.e.,s.233-34,237-38.
- 40- Maturidî, Kitabu't-Tevhid, s.12,18,108,113-117; Şeyh-zâde, Nazmu'l-ferâid,s.28-29; İzmirli, Muhassalu'l-Kelâm, s.48. Bu konuda fazla bilgi için bk. Karadeniz, "Mûcize Problemi" (Basılmamış Doktora Tezi, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir-1984) s.66 vd.
- 41- Vorlander, a.g.e.,II,190; Janet,a.g.e.,s.343.
- 42- Hume, İnsan Zihni, s.47,94. Ayrıca bk. Weber, a.g.e.,s.271-72; Vorlan- der,a.g.e., II,195-96; Janet,a.g.e.,s.57-60; Reichenbarch, "Hume ve Terübecilik" Üniversite Konferansları,s.49-50 vd.; Adıvar, a.g.e., I, 288-290.
- 43- Aster, "Modern Fizik ve Felsefe" Felsefe Arkivi (İst.,1949), II, sy.3,s.98-106; Broglie, Madde ve Işık,s.194-95,198-99; "Muasır Fizikte Determinizm.." Felsefe Yıllığı (İst.,1934-35), II,242,244-45; Ülken, Bilgi ve De-ğer,s.185-87; 20.Asır Filozofları,s.301-302.
- 44- J. Jeans; Planck'ın 1900'larda bulduğu bu teoriyi , İngiliz fizikçilerine izah etmek için görevlendirilir (bk. Etrafımızdaki Kâinat, s.XII (önsöz).
- 45- Jeans, Esrarlı Kâinat, s.15-16. Ayrıca bk. Broglie, a.g.e.,s.194-95; a.g. makale, Felsefe Yıllığı, II,233-35; Aster, a.g. makale, Felsefe Arkivi, II, sy.3,s.101-102; Ülken, a.g.e.,s.166; Yıldırım, 100 Soruda Bilim Tarihi,s.225-26, 244-46; 100 Soruda Bilim Felsefesi,s.196-97.
- 46- Adıvar, İlim ve Din, II,201-202; Broglie, a.g.e., s.197-98; Aster, a.g. makale, II,sy.3,s.104; Ülken, a.g.e.,s.174-75,185-87.
- 47- Meselâ su molekülü, iki parçaya ayrılmaktadır: Hidrojen ve oksijen. Her su molekülü iki hidrojen ile bir oksijen atomundan meydana gelmiştir. Kimyada bu, H<sub>2</sub>O (=su) olarak ifade edilir. Hidrojen veya oksijen bir element, su ise bileşiktir.
- 48- Fakat atom sistemi, güneş sisteminden daha komplekstir. Güneş sisteminde her gezegen, güneş etrafında belli bir yörüngede dolaşmaktadır. Bu dolaşım sisteminin bozulması, güneş sisteminin alt üst olması demektir. Halbuki bir atom sisteminde,



elektron başka bir çok gezegenler üzerinde gidebildiği gibi, bir yörüngeden diğer bir yörüngeye sıçrayabilir. (bk.Spencer, Başka Dünyalarda Hayat, s.20)

- 49- Jeans, Etrafımızdaki Kâinat, s. 114-15,122-124; Esrarlı Kâinat, s.40; Broglie, a.g.e.,s.6-7; Aster, a.g.makale, II,sy.3,s.103; Spencer, a.g.e., s.19-20; Yıldırım, 100 Soruda Bilim Tarihi,s.241.
- 50- Jeans, Etrafımızdaki Kâinat, s.39-41.
- 51- Boutroux,Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, s. 18-21, 75-76, 140-41, 144. Geniş bilgi için bk. Karadeniz, Mûcize Problemi, s. 45-54.
- 52- Boutroux, Tabiat kanunlarının Zorunsuzluğu,s.142-43. Ayrıca bk. Cresson, Felesefe Meseleleri,s.42,44; Ülken, 20.Asır Filozofları, s.19-21.
- 53- Boutroux, a.g.e.,s.152.
- 54- Jeans, Etrafımızdaki Kâinat,s.2,11-12. Hayatın ortaya çıkışı ile ilgili teoriler için bk. Spencer, a.g.e.,s.36-37.
- 55- Poincaré, Bilimin Değeri,s.233-34.
- 56- Spencer, a.g.e.,s.30.
- 57- Châtelier, a.g.e.s.12 vd.; Boutroux, İlim ve Din, s.302,308,344; Günaltay, Felsefe-i ûlâ, s,19-21.
- 58- Bernard, "Mübet Felsefe Üzerine", Tercüme, I, sy.6, s.548,550; Günaltay, a.g.e.,s.23-26; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I,3-35.
- 59- Durkheim, a.g.e.,II,361-62.
- 60- Aydın, Din Felsefesi, s.218-19.
- 61- Poincaré, Bilimin Değeri, s.244-45; Bilim ve Hipotez, s.III (Önsöz); Boutroux, İlim ve Din, s.298-99,308; Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu, s.III-IV (giriş),162; Châtelier, Tecrübî İlimlerde Metoda Dair, s.128; Başgil, Din ve Lâiklik,s.59.
- 62- Haeckel, Kâinatın Muammaları, I.bab,s.30; Boutroux, İlim ve Din, s.298; Poincaré, Bilimin Değeri, s.244; Janet, a.g.e.,s.171; Adıvar, a.g.e.,I,1.
- 63- Boutroux, a.g.e.,s.298. Krş. Ülken, Bilgi ve Değer, s.41.
- 64- Haeckel, a.g.e., I.bab,s.30.

- 65- Goblot, İlimler Sistemi, s.21-22.
- 66- Poincaré, Bilimin Değeri, s.IV (önsöz).
- 67- Cuvillier, a.g.e.,s.65,112; Politzer, a.g.e.,s.153-160; Meydan Larousse, VIII,184.
- 68- Cuvillier, a.g.e.,s.156-57.
- 69- Erişirgil, Kant ve Felsefesi, s.6-78; Kant'tan Parçalar, I,20-21; Barbe, Tarih-i Felsefe, s.394-95; Balaban, Küçük Felesefe Tarihi, s.163-64.
- 70- Cuvilleir, a.g.e.,s.61,122-23,164; Barbe, a.g.e.,s.14-15; Erişirgil, Kant ve Felsefesi, s.56-58.
- 71- Erişirgil, a.g.e.,s.56-57. Krş. Balaban, a.g.e.,s.163; Cuvillier, a.g.e., s.156-57.
- 72- Descartes, Tabiat Işığı ile Hakikati Arama, s.16,20-21,32-34; Felsefenin İlkeleri, s.23-29; Metod Üzerine Konuşma, s.34 vd.; Janet, a.g.e., s.40-43; Barbe, a.g.e.,s.337; Reichenbach, "Descartes ve Rasyo- nalizm", Üniversite Konferansları, s.41-43; Balaban, a.g.e.,s.337.
- 73- Erişirgil, a.g.e.,s.57; Janet, a.g.e.s,165-69; Ülken, a.g.e.,s.81-82; Cuvillier, a.g.e., s.65; Balaban, a.g.e.,s.163.
- 74- Barbe, a.g.e.,s.354-55; Weber, a.g.e.,s.238-39; Ülken, a.g.e.,s.128; Reinhenbach, "Hume ve Tecrübecilik", a.g.e.,s.46-47.
- 75- Erişirgil, Kant'tan Parçalar, I,20-21. Krş. Barbe, a.g.e.,s.396.
- 76- Erişirgil, a.g.e.,I,55-57; Kant ve Felsefesi, s.5-6;59-60,61-62; Barbe, a.g.e.,s.395-96; Weber, a.g.e.,s.283-85; Reichenbach, "Kant ve İtikad Felsefesi", Üniversite Konferansları, s.57-58.
- 77- Barbe, a.g.e.,s.398.
- 78- Barbe, a.g.e.,s.398. Krş. Erişirgil, Kant ve Felsefesi, s.56-63,100-101; Tunç, Bir Din Felsefesine Doğru, s.10-11.
- 79- Weber, a.g.e.s.281. Krş. Erişirgil, a.g.e.,s.56-57.
- 80- Barbe, a.g.e.,s.399.
- 81- Poincaré, Bilim ve Metod, s.8.
- 82- "Dogme", lügatta akîde ve inanç; "dogmatique" ise, akîdeye ait veya itikadların

tümü, yani akâid demektir. Ancak biz burada "aklen izah edilemeyecek hususlar (doğma-doğmatik) bulunmamalıdır" derken, dinî inanç esasları içinde, aklın alamayacağı tartışılmaz ve dokunulmaz esasların olmaması veya böyle kabul edilmemesi, dolayısıyla aklın kabul edemeyip reddedeceği hususların olmaması gerektiğini kastediyoruz. Nitekim İslam'da tartışılmayan ve aklen anlaşılmayıp buna rağmen kabul edilmesi için zorlanan hiçbir esas yoktur. Çünkü idrak edilmeden ve anlaşılmadan herhangi bir şeye inanmak, gerçek mânada iman olmayacaktır. Ancak, kendisine inanılan şeyin varlığına inanma ile bizzat bu varlığın mahiyet bakımından tam olarak idrak edilip edilmemesi farklı şeylerdir.

- 83- Aynî, "İlimle Din Arasındaki Münâza'a", Daru'l-fünûn İlähiyat Fak.Mec (İst.,1925), I,142. Ayrıca bk. Boutroux, İlim ve Din, s.442-43; Günaltay, Felesfe-i ülä, s.5-6.
- 84- Ahmed Midhad, İslâm ve Ulûm (Nizâ-ı İlim ve Din içinde), I,27-28; II,237-241.
- 85- A. Midhad, a.g.e.,III,450-51. Krş. C. İnaltay, a.g.e.,s.5-6.
- 86- Bu yanlışlıkların neden kaynaklandığı ve bunun yorumu ile ilgili bilgi için bk. Aydın, Din Felsefesi, s.227 vd.
- 87- Günaltay, a.g.e.,s.6-7.
- 88- Aydın, a.g.e.,s.222. Ayrıca bk. Ongun, Filozoflar Ansiklopedisi, I, 480.
- 89- Boutroux, İlim ve Din, s.438. Krş. Günaltay, a.g.e.,s.4-5.
- 90- Draper, Nizâ-ı İlim ve Din, I,15-17; III,449.
- 91- Boutroux, a.g.e.,s.48-49.
- 92- Adıvar, a.g.e.,I,173-174,194; Boutroux, a.g.e.s.23-24.
- 93- Durkheim, Din Hayatının İbtidai Şekilleri, II,363.
- 94- Adıvar, a.g.e.,I,162,184. Krş. Weber, Felsefe Tarihi, s.97,181-82.
- 95- Adıvar, a.g.e.,I,VII-VIII (mukaddime). Ayrıca geniş bilgi ve misaller için bk. Aydın, Din Felsefesi, s.218 vd.
- 96- Vrooman, İlim Adamları Dindar Olabilir mi?, s.12.
- 97- Vrooman, a.g.e.,s.8.
- 98- Boutroux, a.g.e.,s.438-39.

99- Durheim, a.g.e.,II,363-64.

100- Bernard, "Müsbet Felsefe Üzerine", Tercüme (İst.,1940-41), I,sy.6, s.543,550.

101- Adivar; a.g.e., I,18,100.

102- Adivar, a.g.e., II,266.

103- Vrooman, a.g.e.,s.11.

104- Boutroux, a.g.e.,s.442.

### BİBLİYOGRAFYA:

Adivar, A. Adnan, İlim ve Din, I-II, İst.,1944

Ahmed Midhad Efendi, İslâm ve Ulûm (Nizâ-ı İlim ve Din içinde), I-IV, Dersâdet, 1313.

Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, D.E.Ü.Yayınları, İzmir,1987.

Aster, Ernst Von, "Modern Fizik ve Felsefe", Felsefe Arkivi, II, sy.3, İst.,1949.

Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Ankara,1975.

Aynî, Mehmet Ali,"İlim ile Din Arasındaki Münâza'a", Dâru'-l-fünûn İlähiyat Fak. Mec.,I, İst.,1925.

Bachelard, Gaston, Yeni İلمي Zihniyet, trc. H.Ziya Ülken, İst.,1935.

Bakıllânî, Ebû Bekir b.Muhammed, et-Temhîd, nşr.Richard J. McCarthy S.J., Bey-rut,1957.

Balaban, Mustafa Rahmi, Küçük Felsefe Terihi, İst.,1339.

Barbe, Abbé, Tarih-i Felsefe, trc.Buhûr İsrâîl, İst., 1331.

Başgil, Ali Fuad, Din ve Lâklik, İst.,1962.

Bernard, Claude, "Müspet Felsefe Üzerine Mülâhazalar", trc. Mehmet Karasan, Tercüme,I,sy.6,İst.,1940-41.

Boer, T.J. de, İslâm'da Felsefe Tarihi, trc. Yaşar Kutluay, Ankara,1960.

- [Bölükbaşı], Rıza Tefvik, (Mufassal) Kâmus-u Felsefe, I-II/1, İst.,1330-38.
- Boutroux, Emile, İlim ve Din, trc. Hüseyin Cahit (Yalçın), İst.,1927.
- Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, trc. H. Ziya Ülken, İst.,1947.
- Broglie, Luis de, Madde ve Işık,trc.,Nusret Kürkçüoğlu, İst.,1953.
- "Muasır Fizikte Determinizm ve İlliyet",trc. H. Ziya Ülken, Felsefe Yıllığı,I-II, İst.,1934-35.
- Châtilier, Henri Le,Tecrübî İlimlerde Metoda Dair, trc. Avni Yakalıoğlu,İst.,1955.
- Cresson, André,Felesefe Meselelerinin Bugünkü Durumu, trc., S.Kemal Yetkin- Hamdi Ayverdi,İst.,1949.
- Cuvillier, Armand, Nouveau Vecabulaire Philosophique, Paris, 1956.
- Cürcani, Şerhu'l-Mevâkif, I-III, İst.,1311.
- Ta'rifât, İst.,1269.
- Çankı, Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lügatı, I-II,İst., 1954.
- Descartes, René, Felesefenin İlkeleri, trc. Mehmet Karasan, İst.,1967.
- Metod Üzerine Konuşma, trc. Mehmet karasan,İst.,1967.
- Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama, trc. Mehmet Karasan, İst.,1966.
- Dictionnaire (İllustré) des Philosophes (et Voc.), Collection Seghers,Paris,1962.
- Draper, J.William, Nizâ-ı İlim ve Din (Les Conflits de la Science et la Religion), trc. Ahmed Midhad, I-IV, Dersaâdet, 1313-15.
- Durkheim, Emile, Din Hayatının İbtidai Şekilleri, trc. Hüseyin Cahit (Yalçın),I-II,İst.,1923-24.
- Eralp, H.Vehbi "Determinizm ve Hürriyet Üzerine Düşünceler", Felsefe Arkivi, V,sy.1,İst.,1960.
- [Erişirgil], Mehmed Emin, Kant ve Felsefesi, İst.,1339.

- Kant'tan Parçalar, I, İst.,1935.
- [Ertuğrul], İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, İst.,1341.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed, Tehâfütü'l-felâsife, Mısır, 1958.
- Goblot, Edmond, İlimler Sistemi, trc. Fethi Yücel, İst., 1954.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Ankara,1964.
- "Pozitivizm ve Geist Felesfesi", Felsefe Arkivi, sy.12, İst., 1961.
- [Günaltay], M. Şemseddin, Felesefe-i ûlâ, İst.,1339-41.
- Haeckel, Ernst, Kâinatın Muammaları, trc. Ali Haydar Daner, I.Bab,İst.,1936.
- Hume, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, trc. Selmin Evrim, İst.,1974.
- İbn Sina, Ahvâlu'n-nefs, Kahire,1952.
- İcî, Adududdin Abdurrahman, el-Mevâkif (Şerhu'l-Mevakif içinde), I-II,İst.,1311.
- İzmirli,İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelâm, I-II, İst.,1339-43.
- Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme, İst.,1336.
- Mukayese, sdş. Süleyman Hayri Bolay, Ankara,1973.
- Janet, Paul, Gabriel Séailles, Metâlib ve Mezâhib (Histoire de la Philosophie), trc. Elmalı'lı M.Hamdi Yazır, sdş. Muhtar Yazır-Ayhan Yalçın, İst.,1978.
- Jeans, Sır James, Esrarlı Kâinat, trc. Salih Murad Uzdilek, Ankara,1947.
- Etrafımızdaki Kâinat, trc. Salih M. Uzdilek, İst.,1950.
- Karadeniz, Osman, Mûcize Problemi, D.E.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir-1984 (Basılmamış Doktora Tezi).
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed, Kitabu't-Tevhîd, Tahk. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970.
- Meydan Larousse, I-XII (ve Eki), İst.,1969.

- [Ongun], Cemil Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, I-IV, İst., 1974-76.
- Poincaré, J.Henri, Bilimin Değeri, trc. Fehi Yücel, İst., 1964.
- Bilim ve Hipotez, trc.Fethi Yücel, İst.,1964.
- Bilim ve Metod,trc. H.R.Atademir-Süleyman Ölçen, İst., 1965.
- Politzer, Georges, Felesefenin Temel İlkeleri, trc. Galip Üstün, İst.,1977.
- Razî, Fahrüddin Muhammed, Kelâma Giriş (el-muhassal), trc. Hüseyin Atay, An-kara, 1978.
- Reichenbach, Hans, "Descartes ve Rasyonalizm", Üniversite Konferansları-1935-36), İst.,1937.
- "Hume ve Tecrübecilik", Üniversite Konferansları-1935-36), İst., 1937.
- "Kant ve İntikâd Felsefesi", Üniversite konferansları-1935-36), İst.,1937.
- Russell, Bertrand, Felsefede İlmî Metod, trc.Hamdi Akverdi, İst., 1940.
- Felsefe Meseleleri,trc. Hayrullah Örs, İst.,1970.
- Spencer, Jones, Başka Dünyalarda Hayat, trc.Avni Yakalıoğlu, İst.,1963.
- Sunar, Cavit, İslâm'da Felsefe ve Farabi, I-II,Ankara, 1972.
- Şeyh-zâde, Abdurrahîm, Nazmu'l-ferâid, Matbaa-i Amire, 1288.
- Teftazanî, Sa'duddin, Şerhu'l-Makâsıd, İst.,1277.
- Tunç, Mustafa Şekib, Bir Din Felsefesine Doğru, İst., 1959.
- Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Felsefesi, Ankara,ts.
- İslâm Düşüncesi, İst.,1946.
- Varlık ve Oluş, Ankara,1968.
- Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi, I-II, trc.Mehmed İzzet-Orhan Sa'deddin, İst.,1928.
- Vrooman, Lee,İlim Adamları Dindar Olabilir mi?,İst.,1946.

Doç.Dr.Osman KARADENİZ

**Yıldırım, Cemal, 100 Soruda Bilim Felsefesi, Yelken Mtb., 1974.**

**--100 Soruda Bilim Tarihi, Yelken Matb.,1973.**