

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
FELSEFE TARİHİ
ANABİLİM DALI

94631

WHITEHEAD FELSEFESİNDE DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Fatih Özkan

Ankara-2000

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
FELSEFE TARİHİ
ANABİLİM DALI

WHITEHEAD FELSEFESİNDE DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Fatih Özkan

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

T 94631

Ankara-2000

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
FELSEFE TARİHİ
ANABİLİM DALI

WHITEHEAD FELSEFESİNDE DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Tez Jürisi Üyeleri

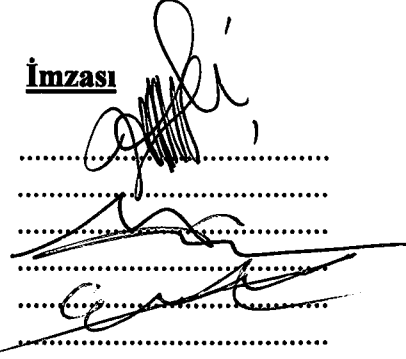
Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

İmzası



Tez Sınav Tarihi...03.10.2000....

ÖNSÖZ

*“Yirminci yüzyılda, gerek tabiat bilimlerinde, gerekse sosyal bilimlerin alanında yapılan, inceleme ve araştırmalar, değişme kavramına güç kazandırmış, dinamik bir evren ve toplum anlayışını ön plana çıkarmıştır. Bu durum, dinin, özellikle de, ilahiyatın, temel kavramlarının anlaşılması ve yorumlanmasına kapı açmıştır. Whitehead, Hartshorne ve İkbâl bu kapıyı daha çok aralayan ve felsefi teizme yeni boyutlar kazandıran üç büyük çağdaş düşünür olmuştur.” **

Whitehead, Türkiye’deki ilmi ve akademik çevrelerde, adını, satır aralarında sıkça duyuran bir filozof olmasına rağmen, hakkında yapılan müstakil çalışmaların hayli az olduğu bir filozoftur. Sanırız, bu durum, Whitehead’ın mevcut felsefi terminoloji ile yetinmeyip, düşüncelerini, kendi özel terimleri ile ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, Onu İngilizcede dahi zor anlaşılan filozoflardan biri haline getirmiştir.

Türkiye’de Whitehead hakkında yapılan akademik çalışmalar, üçü doktora, birisi de yüksek lisans düzeyindeki dört çalışmadan ibarettir. Doktora çalışmalarından ikisi, ODTÜ felsefe bölümünde İngilizce olarak hazırlanmıştır.

Bu çalışmaları sırasıyla verecek olursak; “Whiteheadaci Uluhiyet Anlayışı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, Mevlüt Albayrak, (Doktora Tezi, İzmir, 1997); “The Concept of Religion in Bradley and Whitehead” (Bradley ve Whitehead’de Bağlantı Kavramı) , Gaye Berk, (Doktora Tezi, 1995) ; “The Problem of Solidarity in Whitehead’s Pluralistic Universe” (Whitehead’ın Çoğulcu Evreninde Tesañüd Problemi) , Ertuğrul Rufayi Turan (Doktora Tezi, 1995) ; Alfred North Whitehead’de Bilim ve Modern Dünya İlişkisi, Yavuz Ayan (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1998).

* Mehmet S. Aydın, *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi*, A.Ü.İ.F.D., XXVII, Ankara, 1985, s.34

Söz konusu çalışmalardan Mevlüt Albayrak'ın doktora tezi, konumla olan ilgisinden dolayı gerek kaynaklara ulaşmamda, gerekse Whitehead terimlerine verilen Türkçe karşılıklarda bana yol gösterici olmuştur.

Öte yandan, Mehmet S. Aydın Bey'in, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi" başlıklı kapsamlı makalesi, beni bu konuyu çalışmaya sevk eden temel saik olmuştur. Konumu seçmemdeki ikinci saik, Muhammed İkbal'in "İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu" kitabında, Whitehead'den alıntılanan ve ilgimi çeken görüş ve düşünceler olmuştur.

Çalışmalarım süresince, benden yardım ve teşviklerini esirgemeyen, danışman hocam, Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi Bey'e ve konumun tespitinde bana yol gösteren Dr. M. Said Reçber Bey'e teşekkür ediyorum.

Fatih ÖZKAN
Ankara

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI

GİRİŞ

WHITEHEAD'İN HAYATI VE FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	1
---	---

BİRİNCİ BÖLÜM

i- WHITEHEAD METAFİZİĞİ.....	10
ii- WHITEHEAD'İN TANRI ANLAYIŞI.....	13
iii- WHITEHEAD'İN DİN ANLAYIŞI.....	24

İKİNCİ BÖLÜM

i- BİLİM.....	33
ii- RÖNESANSTAN BERİ BİLİM.....	40
iii- WHITEHEAD'İN BİLİM ANLAYIŞI.....	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

i- DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ.....	53
ii- WHITEHEAD'İN FELSEFEDE DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ.....	66
SONUÇ.....	71
KAYNAKÇA.....	77

GİRİŞ

WHITEHEAD'IN HAYATI VE FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Alfred North Whitehead (1861-1947) filozof ve matematikçidir. Döneminde bilimsel kozmoloji içeren kapsamlı bir metafizik sistem oluşturma yolunda seçkin teşebbüsler sergileyenlerden biri olmuştur. Ailesinin dini geçmişi ve saygın kimselerle kurduğu arkadaşlıklar, onun sonraki felsefesine büyük ölçüde tesir etmiştir.¹

1880'de matematik öğrencisi olarak Chambridge Trinity College'ine girdi. 1885'te matematikteki üstün başarısı nedeniyle daha son sınıftayken ders vermeye başladı. Bertrand Russel, O'nun en seçkin öğrencisi idi. 1900-1911 yılları arasında Russel'la işbirliği halinde 'Principia Mathematica' adlı eseri yazdılar. Eser, matematik ilkelerinin, formel mantığın öncüllerinden çıkarılabileceğinin kanıtlanması denemesiydi.² Cambridge'de Russel'le olan işbirliği, sonraları sıkı bir dostluğa dönüştü. Ancak felsefesi ve sosyolojik temel görüş ayrılıkları, doğal olarak aralarındaki ilişkiyi sona erdirdi.³

Whitehead, 1924 yılında Harward Üniversitesine geçişiyle bilim felsefesi çalışmalarını bütünüyle metafiziğe kaydırды. Zaten konumuz itibariyle bizi daha çok ilgilendiren kısım da, Onun metafizik ve teoloji alanındaki düşünceleridir. Onun düşünce serüvenini evrelere ayıracak olursak, Harward dönemi üçüncü evreyi,

¹ *The Encyclopedia of Philosophy* Ed. By: Paul Edwards (J. J. C. Smart) Vol.:8 New York 1967,s.290.

² A.g.e. , a.y.

³ Alfred N. Whitehead, *The Philosophy of A.N.W. (Otobiographical Notr)* ed. by: Paul Arthur Schilpp The Library of Liwing Philosopher V. III,s. 195.

görüşlerinin kemal seviyesini gösterir.* Whitehead, bu evrede, ortaya bir organizme felsefesi koymuştur. Doğa bilimlerinde uzmanlaşmış olmasının yanısıra tarihe canlı bir ilgi duymuştur. Fizik üzerine temellenmiş olan dizgesi, bir din felsefesiyle sonuçlanmaktadır.⁴ “Filozof olmadan önce,Onun gibi, birinci sınıf bilim adamı olan pek çok seçkin filozof vardır. Demokritos(M.Ö.460-370), Leucippos(?), Platon(M.Ö.428-348), Aristoteles(M.Ö.384-322), Albertus Magnus(1193-1280), Descartes(1591-1650), Leibniz(1646-1716) ve tam olmamakla birlikte Kant(1724-1801). İşte Profesör Whitehead bu büyük geleneğin bir devamıdır.⁵

Whitehead’ın dine olan ilgisi tüm felsefî çalışmalarında kendini gösterir. O dini toplumsal ilişkiler de dahil olmak üzere bireysel yaşam deneyiminin önemli bir yönü olduğunu düşünür. Dinin, değişen sosyal ilgilerin ötesinde, kalıcı yönünü konu alır. Dünya sürecinin genel düzenini, bu kavramın kalıcılık fikriyle ilişkilendirir. Böylelikle tüm özel düzenlerden sonra genel bir ilişkilendirilmeye zemin oluşturur.⁶

Whitehead’i düşünce tarihi içinde konumlamak kolay bir şey değildir. Bir taraftan önceleri kendisinin de mensubu olduğu Analitik Felsefe geleneğinin çözümleyici yöntemini ve bilime verdiği büyük önemi paylaştığı İngiliz Yeni Gerçekçileri grubuna girer. Diğer taraftan O bir Platoncudur. “Bütün Avrupa Felsefesi Platon’un eserlerinin sayfalarına düşülmüş bir dizi dipnottan başka bir şey değildir” sözü yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte, Platondan farklı olarak,Ona

* W’in düşünce evriminde, yapmış olduğu bilimsel yayınlarda, üç değişik dönem gözlenir. Birinci dönem; 1898’den başlayarak önceleri matematiksel mantık üzerine çalışmıştır, bu çalışmalar Russel’le ortaklaşa kaleme aldıkları, ‘Principia Mathematica’(1910-1913) ile doruk noktaya ulaşmıştır. Daha sonraları fizikle ilgilenmiş ve fizik felsefesi üzerine birkaç kitap yayınlamıştır. Sonunda, 1926’da Science and Modern World (Bilim ve Modern Dünya) adlı bir yapıtla kendini bir metafizikçi olarak tanıtmış ve üç yıl sonra 1929’da Process and Reality (Süreç ve Gerçeklik) başlıklı temel yapıtıyla tümlüğe kavuşmuş olan dizgesini ortaya koymuştur. (J. M. Bochenski, Çağdaş Avrupa Felsefesi, Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1997, s.265-266.

⁴ J. M. Bochenski, a.g.e, s.266.

⁵ Filmer S.C.Northop, (*Whitehead’s Philosophy of Science*) ed. by: Paul Arthur Schilpp, a.g.e, s.167.

⁶ *The Encyclopedia of Philosophy*, V.:8, s.295.

göre, ideler, edimsel değil, saf imkandırlar. Bununla birlikte deneycilikle birleştirilmiş bir ussalcılığa sahip olmakla, Onda Aristotelesçi izlere de rastlanır. ‘Kavrayış’ kuramını benimsemekle Leibniz’e yaklaşır. Devinimi ve evrimciliği savunmakla, bilimcilik önünde eleştirel bir tutuma sahip olmakla da Bergsoncu etkiler gözlenir. Ancak Whitehead Tanrıya, H. Bergson (1859-1941) gibi sezgisel yolla değil ussal yollardan yaklaşmaktadır.⁷

Whitehead’ın felsefi problemleri çözümündeki yaklaşımını açıkça spekülattır. Ona göre “Spekülatif Felsefe, deneyim alanımıza giren her bir ögenin açıklamasını bulabileceği, tutarlı, mantıklı, zorunlu bir genel ideler sisteminin çerçevesini oluşturma çabasıdır.”⁸ Whitehead, buradaki ‘açıklama’ sözcüğüyle, tümel planın örnek bir tikel karakterini, hoşlanmak, kavramak, dilemek veya düşünmek gibi bizim idrak edebildiğimiz her şeyi kastetmektedir.⁹

Whitehead, felsefesinde, durağanlığa yer vermez. ‘İlerleme’ ve ‘devinme’ Onun gözde kavramlarıdır. Ona göre “Felsefe, kategorik bir düzenin tedrici olarak hazırlanmasıyla değil, ancak ilerlemenin her bir düzeyinde, kendisini, belli bir nesnellik içinde tanımlamakla, uygun bir statü kazanır. Her biri başarı ve başarısızlıkları birbiriyle bağdaşmayan rakip düzenler olabilir. Araştırmanın amacı farklılıkları uzlaştırmak olmalıdır. Metafizik kategoriler belirgin dogmatik ifadeler değil, nihai tümellerin geçici formülasyonlarıdır.”¹⁰ Whitehead metafiziğinin en temel özelliği böyle geçici formülasyonlarla farklılıkların uzlaştırılmasıdır. İnsanı, evreni, Tanrı’yı, hepsini içine alan nihai bir tümel içerisine yerleştirir. Whitehead’ın

⁷ J. M. Bochenski, a.g.e, s.267.

⁸ A.N.Whitehead, *Process and Reality*, Harper Torchbook, New York, 1929, s.4 (Bundan sonraki notlarda, bu esere “PR” biçiminde atıfta bulunulacaktır.)

⁹ A.g.e., a.y.

¹⁰ PR, s.12.

sistemi, bütün unsurların var olabilmek için birbirinin varlığına ihtiyaç duyduğu bir örgü düzleminde kurulmuştur. Whitehead felsefesinin ‘organizma felsefesi’ olmasının sebebi de, sistemin organları arasındaki canlı ilişkilerdir.

Whitehead felsefesi canlılığını etkinliğinde bulur. Bilim ve dinle ilişki kurmakla, deneyim dünyasında etkinlik sağlar. Ona göre “Felsefe, doğal ve toplumsal olarak din ve bilimle sıkı bir ilişkiye girmekte, kendisini etkinsizlik kusurundan korumuş olur. Düşünce, rasyonel bir düzene, kendisi için başat önemi olan din ve bilime sızmakla erişir”¹¹

Whitehead felsefesinde bireysellik önemli bir yer tutar. Din, bireyin dinidir. Dinle ilişkilendirilen toplumsal tezahürler, dinin iptidai şekilleridir. Ona göre “Din, tümel idelerin, tikel düşünce, duygu ve gayelere tercümesidir....Felsefe dini ele alır ve değiştirir; ancak buna mukabil din, felsefenin, kendi düzenini kurduğu deneyimin verileri arasındadır. Din, sürekli olarak duygunun tikelliğini açıklayan nihai bir arzudur.”¹²

Whitehead’ın felsefe problemlerini çözmedeki yaklaşımının spekülâtif olduğunu söyledik. Ancak bu yaklaşım, genel beşeri tecrübe* ile olan bağına asla koparmaz. Söz konusu tecrübenin özellikleri; “Her şeyden önce tecrübe asla statik değildir. Biz durup dinlenmek bilmeyen bir değişme sürecini tecrübe etmekteyiz. Tecrübe, geçmişte olup bitenlerden etkilenmekte, şu anda kendine özgü bir karakter

¹¹ PR, s.23.

¹² PR, s.23.

* ‘Tecrübe’ kavramı (kimi yerde ‘deneyim’ sözcüğünü kullandık. Örneğin ‘spekülâtif felsefe’nin tarifinde. Her iki sözcük de İngilizce ‘experience’ sözcüğünün karşılığıdır.) Whitehead felsefesinde en merkezi kavramlardan biridir. Tecrübenin anlamı şöyle ifade edilir: “Tecrübeyi, çeşitli şubelere ayırabileceğimiz büyük kategorileri keşfetmek için, her türden olaya ilişkin kanıtı başvurmamız gerekir. Tecrübe sahasından hiçbir şey dışlanamaz; Sarhoşluk tecrübesi, ölçülü-dengeli olma tecrübesi, uyuma tecrübesi, uyanık olma tecrübesi, pısrıklık tecrübesi, açıkgozluluk tecrübesi, kendilik bilincine ulaşma tecrübesi, entelektüel tecrübe, fiziksel tecrübe, dinsel tecrübe...” (Alfred N. Whitehead; An Anthology, selected by: F.S.C. Northrop & Mason W. Gross, A note on Whitehead’s Terminology by Mason W. Grass Cambridge At The University Press London, 1953 s.925.)

kazanmakta ve gelecekte olup bitenlere yön vermektedir.”¹³ Klasik cevherci görüş, tecrübeyi arazlara bağlamaktadır. Yani tecrübe, şeylerin aslî yapısını etkilememektedir. Dolayısıyla tecrübe pasiftir. Halbuki Whitehead’ın ortaya attığı süreç teizminde tecrübe aktiftir. Çünkü alemde hakim olan yasa, oluş yasasıdır. Alemdeki her şey akıp giden bir sürece dahildir: “Dünyadaki süreci oluşturan bilfiil varlıklar, kendi bil-kuvvelerini oluşturan diğer öteki şeylere katılmak yoluyla kavranırlar. Zamana bağımlı şeyler ezeli şeylere katılmakla yaşam bulurlar”¹⁴ Whitehead’ın ortaya koymuş olduğu süreç fikri, kaynağını Heraclitus(M.Ö.540-480)un ‘her şey akar’ cümlesinde bulmaktadır. Ona göre “metafiziğin başlıca görevlerinden biri, ‘her şey akar’ sözünün içerdiği anlamı açıklamaktır.”¹⁵

Öyle görünmektedir ki, Whitehead felsefesinde son söz, değişmeyi esas alan sürecindir. Ona göre “ne Tanrı, ne de Dünya, statik bir tamlığa ulaşmıştır. Her ikisi de nihaî metafizik planın yeniliğe giden yaratıcı ilerlemesinin içindedir.”¹⁶ Evrendeki tüm şeyler birbirlerinin varoluşlarıyla ilintilidirler. Ford Lewis S. diyor ki “Whitehead’ın felsefesinin tutarlılığı, suje ve objeyi,bağlantılı (korelatif) terimler yapmasındadır; objeleri kavramasız hiçbir suje olmadığı gibi , sujeler tarafından kavranamayan hiçbir obje de yoktur. Başka bir ifadeyle ne varlıktan ayrı oluş ne de oluştan ayrı varlık vardır.”¹⁷

Whitehead evrendeki tutarsızlık ve ikilemleri süreç fikri ile aşmaya çalışmıştır. Süreç kabul edilmeden süreklilik (Permanent) ve değişmeye (changing), birlik (unity) ve çeşitliliğe (diversity) hakkını vermek mümkün değildir. “Süreç

¹³ Aydın, Mehmet, Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi, A.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı.27, Ank 1985, s.35.

¹⁴ Mason W. Grass, a.g.e, s.926.

¹⁵ PR, s. 317.

¹⁶ PR, s.529.

¹⁷ Mevlüt Albayrak, *Whiteheadci Uluhiyet Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir 1997, s.26.

aracılığıyla evren, sonlunun sınırlamalarından kaçır, kurtulur, yani süreç sonlu içerisindeki sonsuzluğa içkindir. Böylece bütün sınırlar kırılır ve bütün tutarsızlıklar buhar olup uçuşur”¹⁸ “Hiçbir özgül sonsuzluk, evren karşısında değişmez bir engel değildir. Sürecin içerisinde evrenin sonlu olanakları, bu olanakların gerçekleştirmelerinin sonsuzluğu yönünde yolculuğa çıkar”¹⁹

Olanakların gerçekleşmesi, her şeyin birbirinden etkilendiği organik dünyada olur. “Dünya, organik mekanikçilik görüşü açısından, her şeyin her şeyden etkilendiği ve hiçbir yerde tek bir saf dışsal ilişkinin bulunmadığı dev bir topluluk olarak ortaya çıkmaktadır.”²⁰

Whitehead, tecrübeyi esas alan dinamik bir süreç fikrini benimsediği için, düşünceleri ve değerleri, geçmiş, hal ve geleceği göz önünde bulundurarak tarihi bağlamları içerisinde inceler. Ona göre, “batı düşüncesinin modern bilime gelinceye kadar, yaşadığı serüven, bu medeniyetin evren ve Tanrı hakkındaki anlayışlarının biçimlenmesinde büyük rol oynamıştır.”²¹ Ona göre medeniyetler silsile halinde birbirini takip ederler. Kazanımları ise ortak ve evrenseldir. “Bilimsel ve dini değerler, modern hayata nasıl girmiş olursa olsun, sonuç olarak Batı’ya Mısır, Yunan ve Filistin vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu medeniyetlerden Mısır, güvenli bir medeniyeti üç bin yıl önceden haber veren, iyi hazırlanmış bir medeniyeti kazandırmıştır. Filistin dinsel kozmolojiyi, Yunan ise, felsefe ve bilime götüren açık seçik genellikleri hazırlamıştır.”²²

¹⁸ Alfred N. Whitehead, *Aşkın’a Ölümsüzlük*, Çev: A. Baki Güçlü, Ark Yay., Ankara 1994, s.76.

¹⁹ A.g.e, s.76.

²⁰ J. M. Bochenski, a.g.e, s.272.

²¹ Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Free Press, New York, 1967, s.103. (Bundan sonraki notlarda bu esere “AI”biçiminde atıfta bulunulacaktır.)

²² A.g.e, s.104.

Whitehead'a göre dört büyük filozof vardır ki, bunların modern düşünceye etki etmekteki başarıları, felsefi birikimlerini iyi örgütlemelerinden kaynaklanır. Bunlar sırasıyla Platon, Aristoteles, Leibniz ve W. James(1842-1910)tir.²³ Söz konusu filozofların Whiteheadci felsefede derin izleri vardır. Whitehead, kendi şümullü değişmezlik (extensive continuum) kuramına çok benzeyen Platon kuramının kabul edilebilir olduğuna işaret etmiştir. Ancak aralarında temel bir anlaşmazlık vardır. Whitehead, 'idea' sözcüğünü, modern felsefedeki subjektif çağrışımlarından dolayı hoş karşılamaz. Platon'un ezeli olan şeyleri, 'ideas' olarak terimlendirmesine karşılık Whitehead, 'Ezeli objeler' (Eternal Objects) terimini kullanır.²⁴ Platon için ideler, Ezeli-Tanrısal veriler olarak istenildiği gibi kullanılırken, Whitehead'ın ezeli objeleri, Tanrısal tabiatın temel bileşenlerini (veya unsurlarını= compenents) ifade etmektedirler.

Whitehead'de ayrıca, özellikle geniş kapsamlı bir deneycilikle birleştirilmiş bir zihincilikte ortaya çıkan Aristotelesci izler vardır.²⁵ Yine Onun felsefesinde Leibnizci 'prehension' (kavrayış) ve 'monad' kavramlarının derin izleri vardır. Whitehead kendi bil-fiil varlıklarını (actual entities) 'monadic creatures' (monadik yaratmalar) olarak görür. Arzu (appetation) terimini sunarken Leibniz'in Monadology'sini referans alır.²⁶

Whitehead'de bireysel deneyim kavramına vurgu, bilimciliğe karşı tavır alış yönlerinde W. James'in etkileri görülür. "Whitehead, James gibi deneyimdeki birlikleri vurgular ve ilişkiselliklerin sebebi olarak da duyumu (feeling) temel bir etkinlik olarak görür. Whitehead, süreç üzerine yaptığı vurgu, gerçekliklerin çokluğu,

²³ *Aşkın'a Ölümsüzlük*, s.3.

²⁴ A.H.Johnson, *Whitehead's Theory of Reality*, Duver Publications, INC. New York, 1962, s.121.

²⁵ J. M. Bochenski, a.g.e, s.26.

²⁶ A.H.Johnson, a.g.e, s.131.

rasyonalizmin dayatmalarına karşı koyma gibi hususlarda James'le hem fikirdir. Cevher kuramına müşterek itirazları vardır. İkisi de idrakin birliği problemini ele alır. James, Whitehead'in 'bilfiil varlıklar' kuramına çarpıcı bir şekilde benzeyen bir teori geliştirir.²⁷

Düşünce tarihinin büyük filozoflarının Whitehead felsefesine etki edişlerini kısaca ifade ettikten sonra, Onun, düşüncenin serüveni içerisinde tutmuş olduğu özgün yeri tartışabiliriz. George L. Kline'e göre "Whitehead, Metafizikte, idealist bir filozoftur. Ona göre nihaî gerçekliğe sahip olan şeyler, bilfiil varlıklardır. Bilfiil varlıklar, nesnelerdir. Nesnelerin dışında bir şey yoktur. Ancak, elbette ki, bazı nesneler idrakî, bazıları ise açık duyuşsal deneyimlerdir. Bununla birlikte Whitehead, evrendeki tüm unsurları, bu unsurların en seçkini olan insan varlığının karakteristikleri olarak görmüyor. Ancak, yalnızca insanın deneyiminde bulduğumuz şeyler, evrendeki öteki varlıklar hakkında bize ipucu vermektedirler."²⁸

G.L.Kline, Whitehead için düşüncenin tarihinde bir başka konumlandırmaya yer veriyor. Ona göre "G. W.F. Hegel(1770-1831), 19. yy'ın en büyük spekülâtif filozofudur. Bir takım ayırt edici nitelikleri olmakla birlikte A.N.Whitehead da 20. yy'ın en büyük spekülâtif filozofudur."²⁹ İki düşünür arasında metot, felsefî tavır ve ilgi alanlarının seçimi gibi pek çok konuda benzerlikler vardır. "Her ikisi de sistematik düşünürler gibi ansiklopediktirler. Yine her ikisi de, kültür felsefesine, sosyal felsefeye ve felsefe tarihine seçkin katkı sağlamışlardır. Yine her ikisi de, materyalist ontolojiye ve onun boş gerçeklik (vacuous actuality) doktrinine karşı koymuşlardır; her ikisi için de gerçeklik, ontolojik olarak boşluk kabul etmez. –

²⁷ A.g.e, s.145,146.

²⁸ A.g.e, s.164.

²⁹ George L. Kline, *Concept and Concrescence: An Essay in Hegelian-Whiteheadian Ontology*; in *Hegel and Whitehead* ed. by, George R. Lucas, State University of New York Press, 1986, s.133.

etkinlik, faaliyet ve canlılıkla doludur.”³⁰ “Her ikisi de olumsuz güç (negativity power) üzerinde büyük vurgu yapar. Nihayet her ikisinin de spekülâtif sistemi, ‘uyum’ (Harmony) ve ‘uzlaştırma’ (Reconciliation) üzerine kuruludur.”³¹

Bu başlık altında, Whitehead’ın hayatı ve felsefesi üzerine kısaca bir göz gezdirdik. Konuyu, Onun felsefe yolundaki gayretlerimizin ‘neye yönelik’ ve sınırlarının azami ne olabileceğine dair ümitsizlik içeren tespitleriyle noktalıyoruz. O, insanoğlunun kavrayış gücünü çözümlemeye çalışırken, ‘önem’ ve ‘anlatım’ nosyonlarından sonra üçüncü ve son aşama, ‘anlama’yı anlamaktır. Diyor ki Whitehead; “Sizi temin ederim ki; böylesi bir çaba tam anlamıyla ümitsiz bir çabadır. Kavrayış gücünün kimi bölümlerini aydınlatabiliriz; ama kavrayış gücünün ötesinde bir anlama hep bulunacaktır. Çoğu zaman şeylerden salt bir soyutlama yoluyla anlaşılan ‘kavrayış gücü nosyonu’ efsaneden başka bir şey değildir. O nedenle tastamam bir anlama, ancak bütün evrenin tastamam bir kavranışı ile olanaklıdır. Bizler sonlu varlıklarız; böyle bir kavrama bizi aşar.”³² Öyleyse bizim bütün çabamız kavrayış gücünün işini tamamladığı duygusuna kapılmaktan daha çok, bir ‘kendilik bilgisi’ne sahip olmaya yönelik olacaktır.”³³

³⁰ A.g.e, s.133-134.

³¹ A.g.e, s.147.

³² Aşkın’a Ölümsüzlük, s.48.

³³ A.g.e, s .60.

BİRİNCİ BÖLÜM

I – WHITEHEAD METAFİZİĞİ

Whitehead, ‘metafizik’ terimi yerine genelde ‘spekülatif felsefe’ terimini kullanmaktadır. Geç dönem Whitehead eserleri olan ‘Process and Reality’ de olsun ‘Adventures of İdea’da olsun metafiziği bu terimle karşılamaktadır. Giriş bölümünde yer verdiğimiz tanım şöyleydi: “Spekülatif felsefe, deneyim alanımıza giren her bir ögenin açıklamasını bulabileceği, tutarlı, mantıklı, zorunlu bir genel ideler sisteminin çerçevesini oluşturma çabasıdır.”¹ Tanımdan yola çıkacak olursak, Onun spekülatif felsefesi, ‘deneyim alanımıza giren’ ifadesiyle tecrübi, ‘genel ideler sistemi’ sözüyle de rasyonel bir yöne sahiptir. Bu iki yön, sıkı sıkıya birbirine bağlıdır.

Whitehead, ‘Religion in the Making’de spekülatif felsefe yerine metafizik terimini kullanıyor. Bu kitapta metafizik bir bilim olarak tanımlanıyor. Whitehead orada “Metafizikle, zorunlu olarak meydana gelen her şeyin tahliline uygun olan genel fikirleri keşfetmeye çalışan bilimi kastediyorum” diyor.² Ona göre Metafizik, gerçekliğin bir tasviridir. Her türlü açıklamanın genel ilkeleri ondan çıkmak zorundadır.³

Whitehead metafiziğinin en temel karakteri, metafiziksel olarak birbirine zıd kategorileri uzlaştırmasıdır. Mutlaklık ve izafilik, varlık ve oluş, zorunluluk ve imkan, ezellik ve zamansallık, süreklilik ve değişkenlik, aktiflik ve pasiflik, birlik ve çokluk, sebep ve sonuç gibi ikilemler bir bütünün farklı yönleri olarak uzlaştırılır. Uzlaştırmanın zemini evrendir. Whitehead’a göre, “evren, tamamen birbirine bağlı öğelerin ifşasıdır. Beden ruhu kirletir; ruh da bedeni kirletir. Fiziksel enerji kendisini şevk katına yükseltir; şevk de bedeni uyarır. Biyolojik gayeler, ideal standartlara

¹ PR. S.4.

² Alfred N. Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge at the University Press, London, 1930 (s.72, dipnot) (Bundan sonraki notlarda bu esere “RM” biçiminde atıfta bulunulacaktır.)

³ J.M.Bochenski, a.g.e, s.274.

ulaşır; standartların teşekkül etmesi biyolojik olguları etkiler. Birey topluluğun belirleyicisidir; topluluk da bireyin belirleyicisidir. Tikel durumlar gerçekliği bütünüyle ifade etmekten uzaktır.”⁴ Whitehead’a göre gerçek dünya, hem deneyimleri, hem düşünceleri hem de fiziksel etkinlikleri hem de daha pek çok farklı şeyi içine alan bir birliktir. Aynı zamanda “bütün bil-fiil varlıklar, kendiliklerinde bir değere, ferdiyete ve farklılığa sahiptirler.”⁵

Whitehead’a göre biz, zamana bağlı dünyanın ve onun karakteristiğini belirleyen ögelerin ötesinde bir şeyin bilgisine sahip olamayız. Zamana bağlı dünya ve onun tüm evreni oluşturan belirleyici ögeleri şunlardır:⁶

1- Yaratıcılık; bil-fiil dünya ve onun zamana bağlı karakterinin yeniliğe yönelmesidir.

2- İdeal varlıklar alanı veya formlar; bunlar, kendilikleri içinde bil-fiil gerçeklik değildirler, ancak ilişkileri oranında bütün bil-fiil gerçekliklere modellik teşkil ederler.

3- Gerçek fakat zamana bağlı olmayan; ki bu yaratma ile belirlenmeyip belirli bir özgürlüğü olan varlıktır. Zamana bağlı olmayan bu bil-fiil varlık, Tanrı’dır. Rasyonel dinin En Yüce’si.

Whitehead’a göre, zamana bağlı dünyayı oluşturan aslı bil-fiil birimler vardır. “Dünyadaki her bir durum ‘tarihsel durum’dur (epochal occasion). O halde bil-fiil dünya, tarihsel durumların bir topluluğudur.”⁷

Whitehead, sisteminde evreni en küçük yapı taşlarına kadar çözümler. Onun sisteminde her bir yapı taşı, sistemin belli başlı bütün özelliklerini kendi içinde

⁴ RM, s.75.

⁵ RM, s.76.

⁶ RM, s.77-78.

⁷ RM, s.78.

barındırır. Şöyle ki, “tarihsel durumlar, bil-fiil topluluğun aslı birimleridir ve topluluk birimlerden oluşur. Her bir birim kendi tabiatında, topluluğun diğer bütün üyelerine bir referans teşkil eder. Öyle ki her bir birim, kendi içinde bütün bir evreni temsil eder.”⁸ Whitehead’e göre, tarihsel durumlar, yaratmalardır. Yaratmalar ise yaratıcılıkla sürdürülür. Yaratıcılık, yeni bir yaratma içindir. Bu durumda, yaratıcı etkinlikte bir geçiş vardır ve bu geçiş kendini sergiler. Böylece her bil-fiil şey, bir yaratıcı sentezin, bireyselliğin ve geçişin sonucudur.⁹

Evrensel birliği oluşturan öğeler, yaratmalar, ideal formlar ve Tanrı’dır. “Tanrı, yaratıcı safha bütününde hesaba katılması gereken, zamana bağlı olmayan gerçekliktir. Her safha, kendinden öncekilere göre belirlenir ve bu belirlemede genel bir sıraya uygunluk sergilenir.”¹⁰

İncelememize konu ettiğimiz bütün bir metafizik bölümler tamamen tasviri bir dille anlatılmıştır. Whitehead’e göre bunların doğrulanması araştırılabilir. Çünkü, (i) biz, bizim doğrudan deneyimimizi oluşturan bil-fiil durumun bize yansıyan yönünü doğrudan bilebiliriz.(ii) Bu bölümlerin başarısı, deneyimimizin çeşitli kısımlarına göre sistemleştirdiğimiz yapıda bir uyum temeli oluşturulmasına bağlıdır.(iii) Yine epistemolojik çerçeve oluşturabilmek bakımından kavramlar hazırlanmalıdır.¹¹

Sonuçta, Whitehead sistemi, evrendeki süreklilik ve değişimin bir sentezini yapmak iddiası taşısa da, son noktada değişme (changing), ilerleme (Progress) ve süreç (process) kavramlarının ifade ve çağrışımlarının baskın olduğu bir nitelik taşır. Bu sebeple filozofları çok meşgul eden ‘varlık’ ve(ya) ‘oluş’ konusunda Whitehead daha çok ‘oluş’a kredi açmış gözükür. Bu noktada, Whitehead sistemine birçok

⁸ RM, s.79.

⁹ RM, s.79,80.

¹⁰ RM, s.81.

¹¹ Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Free Association Books, London, 1985 s.196.(Bundan sonraki notlarda bu esere “SMW” biçiminde atıfta bulunulacaktır.)

eleştiri gelmiştir. Örneğin R.Das’a göre; sistemin bütününde baskın olan düşüncenin yönü, bizim olağan düşüncemize terstir. Bizim olağan düşüncemiz tözsel (substantive) terimler ve objektif bağlantılarla çalışır; Whitehead de ise bağlantıların (relations) kendi terimlerini oluşturduklarını görüyoruz. Yine bizim düşüncemizde, olgular terimiyle tamamlanmış varlıklar kastedilir; Whitehead de ise; duran olgulara (Standing facts) geçiş fonksiyonları yüklenir. Bu nedenle de düşüncelerimiz ayakları yere sağlam basmaz görünmektedir.¹²

R. Das’a göre, “herhalde bir Bradley, bir Bergson bir Whitehead için düşünce, gerçekliğin tabiatını tamamen kuşatmıyordur.” Sonuç olarak, bizim de yukarıdaki mütalaalarımız muvacehesinde, en azından Whitehead için sahip olduğumuz kanı R. Das’ı doğrular yöndedir.

İİ- WHITEHEAD’İN TANRI ANLAYIŞI

İçinde bulunduğumuz fenomenler alemini aşan, onu kuşatan bir varlık sayesinde ki biz tecrübelerimizin dünyasını temellendirebiliriz.¹³ O, K.Jasper(1883-1969)in tabiriyle varlığımızın limiti, alemin sonluluğu ve yetmezliğinin limiti, bütün tecrübelerimizin ulaştığı limit vaziyette meydana çıkar.¹⁴

Mutlak varlık bütün varoluş derecelerinde görüldüğü için, onlardan her biri ayrı bir açıdan Mutlak’ın şifresi gibi alınabilir; maddenin enerjisi, hayatın hamlesi, cemiyetin ideali, ruhun sevgi ve vecdi ilahi varlığın birer manzarasının şifreleridir.¹⁵ İnsanın kendini ve alemini bir bütün içinde tanımlaması zarureti Tanrı fikrinden doğar.

¹² Rasvihary Das, *The Philosophy of Whitehead*, James Clarke & CO., London, Tarihsiz (Eser, Bilkent Üniv.’si kütüphanesinden temin edildi) s. 189.

¹³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1957, c.1, s.58.

¹⁴ A.g.e., c.2, s.233.

¹⁵ A.g.e., s.233,234.

Her felsefe, insanı mutlak içine yerleştirmeli, yani bütün içinde yerini göstermelidir.¹⁶

Tarih boyunca, mutlak zorunlu ve değişmez bir varlığa duyulan ihtiyaç, insan zihninin derinliklerine kök salmıştır. Parmenides(M.Ö.540-480)in Varlık'ı, Platon'un İdeaları, Aristoteles'in İlk Muharriki, Plotinus(205-270)un Bir'i ve Farabi(870-950)nin İlk Sebeb'i, Kant'ın Akledilirler dünyası, Fichte(1762-1814)in Mutlak Ben'i, Hegel'in (oluş ve değişmeyi son derece ciddiye almasına rağmen) Mutlak İdeası, her türlü dinamik çağrısına rağmen Schopenhaur(1788-1860)un Evrensel İradesi, Leibniz'in Monadların Monadı vs. hep bu gerçeğin bir ifadesidir.¹⁷

Bir de tarih boyunca, insan hayatında felsefeninkilerden daha köklü, tesirli ve uzun ömürlü bir yer edinmiş olan dinlerin Tanrıları vardır; Allah, Yehova, Cennetteki Baba, Brahma, Cennetin Düzeni, Yüce Varlık. Her bir ad, O adı kullanmış olanların deneyimlerinden türeyen bir düşünce sistemine karşılık gelir.¹⁸

Whitehead her konuda, düşüncesini ifade etmeden önce, mevcut anlayışları tarihsel ve problematik olarak gözden geçirir. Bu tavrını 'Tanrı anlayışı'nda da görmekteyiz. Ona göre, geleneksel Tanrı kavramının üç temel anlamı vardır;¹⁹

1- Doğu Asya Tanrı Anlayışı; dünyanın uyumlu düzenini sağlayan gayri şahsi Tanrı. Düzen dünyanın kendi kendisinin düzenidir; empoze edilmiş bir yasaya tabi olma değildir. Bu doktrin fazla içkin bir Tanrı anlayışını ifade eder.

2- Yahudilikteki Tanrı Anlayışı; belli bir şahsiyeti olan, bireysel bir varlıktır. Onunkisi, Mutlak, Değişmez, Nihaî metafizik gerçekliğe sahip bir varoluştur. Bizim

¹⁶ A.g.e, s.234.

¹⁷ Mehmet S. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", A.Ü.İ.F.D., XXVII, s.33, Ankara 1985.

¹⁸ SMW,s.222

¹⁹ R.M, s.57-58

bil-fiil dünya olarak isimlendirdiğimiz değişen dünya düzeninin teminatıdır. Bu doktrin ise fazla aşkın bir Tanrı anlayışını ifade eder.

3- Panteist Tanrı Anlayışı;bil-fiil dünyanın Tanrıdan ayrı bir gerçekliği yoktur.Tek gerçeklik Tanrının gerçekliğidir. Bu anlayış Doğu Asya Tanrı anlayışının tersine çevrilmiş halidir.Bu doktrin de fazla monist bir Tanrı anlayışını ifade eder.

Whitehead'e göre bütün, bu kanıtlar, bil-fiil dünyanın niteliği göz önünde bulundurulduğunda, bizi bu dünyanın ötesine taşımaz. Çünkü, ancak deneyimlenen dünyada, ortaya çıkan etkenler keşfedilebilir ve dünyayı göz önünde tutarak metafizik yapıyı oluşturan bütün etkenleri bilebiliriz.²⁰

Bu mülâhazalardan sonra Whitehead'ın Tanrı anlayışına geçebiliriz. Whitehead felsefesinde Tanrı kavramı,kendisinin ortaya attığı metafizik düzenin bir tamamlayıcısıdır. Şayet sistem içerisinde Tanrıyı devreden çıkarırsak, Whitehead'ın tasvir etmiş olduğu gerçeklik düzeni, pek çok yönden tamamlanmamış ve anlaşılmaz olarak kalacaktır.

Tanrı, Whitehead felsefesinde, yüce bir yere sahip olmakla birlikte nihaî bir prensip değildir.* Nihâî prensip Yaratıcılık'tır.²¹ Diğer bil-fiil varlıklar gibi Tanrı da Yaratıcılık'ın bir suretidir.²² Whitehead sisteminde "Tanrı ne yasaların üzerindedir ne de sistemin diğer elemanlarını düzenleyen bir Prensip'tir. O, bütün varlığın tâbi olduğu nihaî yasalar önünde de bir istisna teşkil etmez."²³ Yalnız bu durum, Onun sistem içerisinde temel ve zorunlu bir yer tutmasına engel değildir. "Tanrı, kendisi de

²⁰ RM,s.59

* Değildir; Çünkü "ne alem ne de Tanrı statik bir tamlığa ulaşır; her ikisi de... yenilik istikametinde ilerlemekte olan yaratıcı temponun içindedir" (PR, s.529)

²¹ RM, s.77, 98.

²² RM, s.80.

²³ Rasvıhaey Das, a.g.e, s.156.

bil-fiil bir varlık olarak, bütün bil-fiil varlıkları kuşatan genel metafizik koşulları oluşturur.”²⁴ Dolayısıyla Tanrı olmadan olayların ne ‘nasıl’ı (how), ne de ‘ne’liği (what) anlaşılabilir. Eğer Tanrı yadsınacak olursa, geriye somut varlıkların var oluşunu yadsımdan başka bir olanak da kalmayacaktır.²⁵

Whitehead’e göre Tanrı topyekün var olanlardan önce değil, onlar iledir. Zaman içinde gerçekleşme süreci ilk gayesini Tanrıdan alır ve kendi kendisini gerçekleştirmeye öylece koyulur.²⁶ “O, dünyayı yaratmaz korur”²⁷ Tanrı, şeylerin tabiatındaki gerçek bir olgu olmasından dolayı zamana bağlı dünyayı aşar.²⁸ C.Hartshorne’a göre Tanrıyı yücelten, Onun değişmezliği ve kendi kendine yeterliliği değil, yaradılışın her basamağını kendi varlığına dahil ederek bütün varlıkları aşabilen yetkin bir kapasiteye sahip olmasıdır.²⁹

Whitehead’de Tanrının değişen dünyadaki gerçekleşme sürecine katılması önemlidir. Ona göre Platon, Tanrının ideal alemdeki rolünün hakkını vermiş ama fenomenler alemindeki rolünün hakkını verememiştir; “Platon alemdeki ilahi unsurları görmek için gözlerimizi açtı, fakat O, Tanrıyı aleme getirmede bir türlü başarılı olamadı. Sadece Tanrının bir iması ve ideaların kopyaları oluş süreci içindeki aleme dahil olmaktaydı.”³⁰ Whitehead’a göre “kavramsal uyumun ideal dünyası, bütünüyle Tanrının kendi kendini tasvir etmesidir. Böylece Tanrının tabiatı, ideal formlar alanının bütünüyle kavramsal gerçekleşmesidir.”³¹ “Tanrı, her yaratıcı etkinliğin kendinden önceki esasını teşkil eden sistemli ve tam bir olgudur.”,

²⁴ A.g.e, s.157.

²⁵ J.M.Bochenski, a.g.e, s.257.

²⁶ PR, s.374.

²⁷ PR, s.526.

²⁸ RM, s.140.

²⁹ Charles Hartshorne, *Dine ve Felsefeye göre Tanrı*, Çev: Mehmet S. Aydın, A.Ü.İ.F.D., XXIX, s.206-207.

³⁰ PR, s.318.

³¹ RM, s.138.

“Büyükluğu her yaratmada kendini gösteren bir aynadır.”³² Dünya Tanrının kendinde, kendini somutlaştırmasıyla ayakta durur.³³

Whitehead’e göre Tanrı, dünyayı ayakta tutan ögedir. Bizdeki tikel bilinçlilik, Onda tümeldir; bizdeki kısmî aşk, Onda her şeyi kuşatıcıdır. Onda, ayrı bir dünya yoktur; çünkü Ondan ayrı bir bireysel düzen yoktur. Yalnız, Tanrı, dünya değildir; dünyanın değeridir. Olayların cereyanından soyutlanan bu değer zorunlu metafizik bir fonksiyondur.³⁴

Tanrı ile bil-fiil dünya arasındaki ilişkinin keyfiyeti ve Tanrının gerçekleşme sürecine kendisini katmasını, Whitehead soyut formlarla açıklar. Ona göre “soyut formlar Tanrı ile dünya arasında bağ (link)dırlar. Bu formlar reel değil soyutturlar. Bu yüzden kendi kendilerine bir değer gerçekleşmesini temsil etmezler”³⁵ ‘Soyut formlar’ birçok düşünürü tatmin etmemiş ve Whitehead felsefesi en ciddi eleştirileri bu noktadan almıştır.

Whitehead’in Tanrı anlayışı konusunda buraya kadar ele aldığımız düşünceler, ‘Oluşum Sürecinde Din’ (Religion in the Making) kitabı çerçevesinde şekillendi. Bu kitabın yayınından iki yıl sonra (1929) Whitehead, ‘Süreç ve Gerçeklik’ (Process and Reality) kitabında, Tanrı anlayışı konusunda sistemin bazı formülasyonlarında değişikliğe gitti.

Whitehead PR’de, konumuzun başlangıcında değindiğimiz geleneksel Tanrı anlayışlarının açmazlarından kurtulmak için çift kutuplu (dipolar) bir Tanrı anlayışını benimser. Whitehead’e göre, Tanrının bir aslı (primordial) tabiatı bir de ‘oluşan’ (consequent) tabiatı vardır. Tanrının oluşan tabiatı, kendi tabiatının bütünlüğü içinde,

³² RM, s.139.

³³ RM, s.140.

³⁴ RM, s.143.

³⁵ RM, s.141.

bil-fiil dünyanın gerçekleştiği bilinçtir. Tanrının aslî tabiatı ise kavramsaldır; oluşan tabiat, Tanrının aslî kavramları üzerinde, Onun fiziksel hislerinin terkip edilmesidir. Tanrının asli tabiatı, Bağımsız, Tam, Aslî, Ezeli ve Bilinçdışı'dır. Bunlar aynı zamanda Tanrının değişmeyen nitelikleridir. Tanrı, kavramsal deneyim ile yaratıcı olarak kavranır; Onun, oluşan ve fiziksel deneyimle harekete geçirdiği süreç ise, ilk olarak zamana bağlı dünyadan çıkar.³⁶

Whitehead'a göre, Tanrı'nın oluşan tabiatı, Onun dünya üzerindeki hükmüdür. Dünyayı doğrudan doğruya kendi yaşamının içine katarak korur.³⁷ "Tanrı, dünyayı yaratmaz, korur; daha doğrusu O dünyanın şairidir, şefkatiyle yönetir."³⁸ Whitehead'a göre Tanrı anlayışı konusunda nihai bir fikir, bir zıtlıklar grubuyla ifade edilebilir. Tanrının görüntüsü, varlığın çeşitli kategorilerinin ihmaline bağlı olarak kendi kendisiyle çelişir surette ortaya çıkar.³⁹

Tanrı kalıcı, dünya değişkendir demek doğru olduğu kadar, dünya kalıcı, Tanrı değişkendir demek de doğrudur.

Tanrı birlik, dünya çokluk demek doğru olduğu kadar, dünya birlik Tanrı çokluk demek de doğrudur.

Dünyanın Tanrıda içkin olduğunu söylemek kadar, Tanrının dünyada içkin olduğunu söylemek de doğrudur.

Tanrı dünyayı yaratır demek kadar, dünya Tanrıyı yaratır demek de doğrudur.

Sonuçta Tanrı ve dünya, yaratıcılık'ın gerçekleştiği çelişen karşıtlıklardır; nihai metafizik gerçekliğin bir ifadesi olarak birbirinin karşısına konumlanırlar ve yaratmada eşit önceliğe sahiptirler. Fakat her iki gerçeklik de parçalanmazlar; her

³⁶ PR, s.524.

³⁷ PR, s.525.

³⁸ PR, s.526.

³⁹ PR, s.527-28.

biri bütünün içinde bütündür. Böylece zamana bağlı durum Tanrıyı tecessüm eder ve Tanrı da tecessüm eder. Yaratma, sürekliliğin ve değişkenliğin uzlaştırılmasını gerçekleştirir. Bu, dünyanın Tanrılaşmasıdır (Apotheosis).⁴⁰

İşte Whitehead'e göre, bütün dinlerin temeli olan Kozmolojinin konusu, dünyanın sonsuz birliğe katılmasının ve Tanrının gizil gücünün (vision) statik heybetinin, dinamik gücünün bir hikayesidir.⁴¹ Tanrının gerçekliği, yaratma sürecindeki bil-fiil unsurların bir çokluğu olarak anlaşılmalıdır.⁴²

Whitehead'ın Tanrı anlayışı özetle verdikten sonra, anlayışın ortaya çıkardığı tartışma konularına kısaca değinebiliriz. Tartışılan konulardan biri, gerçekleşme sürecinde Tanrının kendine özgüllüğünü (sui generis) yitirip yitirmediğidir. Mehmet S. Aydın'a göre, Tanrı kendine özgüllüğünü yitirmemektedir. Tanrının aslî yanı da, sürece bağlı olan yanı da tamamen Tanrıya özgüdür. Tanrı her iki yönüyle birlikte düşünüldüğünde, şuur sahibidir ve Ferttir. Şuur ve ferdiyet, 'Zât' olmanın vazgeçilmez unsurlarıdır.⁴³ Aydın'a göre çift kutuplu Tanrı anlayışı Tanrıyı özü itibariyle bütün öteki varlıklardan ayrı olarak düşünmemizi, ilişkisi itibariyle de bütün öteki varlıklarla birlikte düşünmemizi sağlıyor.⁴⁴

Bir diğer tartışma konusu; "Tanrı, bütün varlığın tâbi olduğu nihai yasalar önünde bir istisna teşkil etmez"⁴⁵ cümlesindeki Tanrı, hala Kadir midir? Hartshorne'a göre 'evet'; çünkü ideal kudret bir kudret tekeli demek değildir. Kâdir demek, gücünü varolanlara ulaştıracak, onların kendi kendilerini belirlemelerine ters

⁴⁰ PR, s.529.

⁴¹ PR, s.529-30.

⁴² PR, s.531.

⁴³ Mehmet S. Aydın, *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi*, s.62.

⁴⁴ A.g.e, s.58.

⁴⁵ Rasvihary Das,a.g.e.,s.156

düşmeyecek her şeyi vermektir.⁴⁶ Süreç teizmini birçok noktada benimser görünen M. İkbâl(1877-1938)e göre Tanrı, kendi kudretini ve hürriyetini kendisi sınırlandırıyor. Bu benliği olan varlıkların vücut bulması için ilahi hikmetin seçtiği bir yoldur.⁴⁷ Hem de “ilahi güç, zorunlu bir şekilde sınırlanmış olarak idrak edilirken, O, ne erdem ne de şümulükte eksik değildir.”(Bowman L. Clarke) Dolayısıyla Tanrıyı sınırlandıran bir varlık olmadığı için, O halen Kâdirdir.

Bir diğer tartışma konusu; çift kutuplu Tanrı anlayışında, Tanrının ‘yaratıcı’ olup olmadığıdır. Öncelikle Whitehead’de Tanrı Aristotelesci (İlk Sebep) ya da Newtoncu (Düzenleyen; ‘imposer’) anlamda yaratıcı değildir. Whitehead, Tanrının yaratıcılığını açıkça olumsuzlamasa bile, Onun “Tanrı, dünyayı yaratmaz korur.”⁴⁸ “Alem de Tanrı da yenilik istikametinde ilerlemekte olan yaratıcı temponun içindedir.”⁴⁹ “Tanrı ezeli objeleri yaratmaz. Zira Onun mahiyeti, aynı derecede ezeli objelere muhtaçtır.”⁵⁰ Tanrı varolanlardan önce değil, onlar ile dir.⁵¹ ifadeleri Tanrının yaratıcılık sıfatına gölge düşürmektedir. Ancak, Tanrı şu şekilde yaratıcı sayılabilir; Gene Reeves’e göre, bil-fiil bir Tanrı aynı şekilde bil-fiil bir dünyayı gerekli kılar. Bil-fiil bir dünya da bil-fiil Tanrıyı gerekli kılar. Bu bakımdan Tanrı yaratıcıdır; ama zorunlu bir yaratıcıdır.⁵²

Bir diğer tartışma konusu; çift kutuplu teizm, Tanrının nasıl hem ‘sürekli’ (Permanent) hem de ‘değişen’ (flux) olduğunu açıklayabiliyor. B. L. Clarke’a göre

⁴⁶ Aydın, a.g.e, s.76.

⁴⁷ Muhammed İqbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev: Dr. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul (Tarihsiz)

⁴⁸ PR, s.526

⁴⁹ PR, s.529.

⁵⁰ PR, s.392.

⁵¹ PR, s.374.

⁵² Gene Reeves, “God and Creativity”, in *Explorations in Whitehead’s Philosophy*, ed. by :Levis s. Ford & George L. Kline Fordham University Press, New York, 1983, s.249.

cevap gayet açıktır; “aynı ferde zıt olarak yüklenen sıfatları yasaklayan mantıksal bir kanun yoktur. Bu zıtlıklar o ferdin farklı yönlerine uygulanır.”⁵³

Diğer bir tartışma konusu; Tanrının iki tabiatının birbirleriyle ilişkilerinin keyfiyeti nedir? Hartshorne’a göre cevap net ve oldukça basittir. Soyutun somutla ya da ‘basit reel’in ‘sırf fiil’le münasebeti gibidir. Buradaki bağ yeşil renk, kitabı ihtiva etmediği halde, şu yeşil kitabın yeşil rengi ihtiva etmesi gibi, aktüel olanın soyut reeli ihtiva etmesidir... Benim mevcut aktüalitem, varlığıma indirgenemez. Çünkü ben geçmişte varolmaktayım. Benim mevcut tecrübem yeni bir aktüalitedir, ama yeni tecrübe değil... Tanrı elbette bireysel bir ‘öz’e sahiptir ve bu öz onun varlığı ile aynıdır, fakat aktüalitesi ile aynı değildir.⁵⁴ Tanrının aktüalitesinin değişir olması, Mutlak’lık (süreklilik) yanında izafiliğin de Ona ait olmasıdır. “Eğer Tanrı hiçbir şekilde izafi değilse bizim selametimizden hiçbir şey çıkaramaz, hiçbir makul anlam içinde bu kurtuluşu isteyemez; ve en önemlisi, biz ilahi rızaya uygun olan fiil için de hiçbir sebep bulamayız. Bizim sebeplerimiz hep beşeri iradeye uygun olacaktır.”⁵⁵ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kısmî izafilik Tanrının gücüne halel getirmez. “Tanrıyı yücelten, Onun yaradılışın her basamağını kendi varlığına dahil ederek, bütün varlıkları aşabilen yetkin bir kapasiteye sahip olmaktır.”⁵⁶ “Tanrı, bizim ferdiyetimizi ve kısmî bağımsızlığımız ortadan kaldırmadan bizi kuşatır; tıpkı bizim hücreleri ve elektronları kuşattığımız gibi”.⁵⁷ “Mutlak yaratışının varlığının mükemmelliği, yaratıcı faaliyet kaynaklarının sonsuz olmasından ileri gelir”⁵⁸ Onun

⁵³ Bowman L. Clarke, a.g.e, s.314.

⁵⁴ Charles Hartshorne, *Amerika’da Din Felsefesi*, Çev: Veli Urhan, D.E.Ü.İ.F.Dergisi, V, İzmir, 1989, s.425,530.

⁵⁵ A.g.e, s.430.

⁵⁶ Bkz.dipnot 17. ¹⁷ Mehmet S. Aydın, “*Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi*”, A.Ü.İ.F.D., XXVII, s.33, Ankara 1985.

⁵⁷ C. Hartshorne, “*The Compaund Individual*” *In Philosophical Essays for A.N.Whitehead*, Logmans, London, 1936, s.220.

⁵⁸ Muhammed İqbal, a.g.e, s.88.

bütün bu faaliyetler sırasında bütünlüğünü koruyan vücudunun sonsuz yaratıcı imkanlarının en ufak bir değişikliğe veya sarsıntıya uğramadan gerçekleşmesidir.⁵⁹

M. İkbâl konu hakkındaki düşüncelerini Kur'ânî ifadelerle süsler. “Kur'an-ı Kerim'de, Mutlak hakikat insana şah damarından daha yakındır, diye buyurulmuştur. İşte biz İlahi hakikatin durmadan akan selinin içinde inci taneleri gibi yaşamakta, hareket etmekte, vücut bulmaktayız.”⁶⁰ Yüce Ben, her an kendini değişik şuur derecelerinde açmaktadır.⁶¹

Mütalaalarımız sonucunda, bizce, süreç teizmi içinde, Tanrının iki tabiatının birbiriyle olan ilişkisini en tatminkar bir şekilde yorumlayan M. İkbâl olmuştur. Ona göre, gerçek sonsuz, bütün mümkün sonlu uzantıları ihata etmeksizin kavranmayacak olan sonsuz bir uzantıyı göstermez. Gerçek, sonsuz uzantıdan değil, yoğunluktan ibarettir ve bakışımızı yoğunluğun üzerine çevirdiğimiz anda 'sonlu ben'in 'Sonsuz Ben'de soyutlanmış bulunmadığı halde, Ondan ayrı olması gerektiğini görmeye başlarız.⁶²

Diğer bir tartışma konusu da; Whitehead' in Tanrı anlayışı, dinsel amaçlara uyar mı, yoksa onun felsefesini sistemi tamamlayan metafizik bir ilkedен mi ibarettir? Hemen söyleyelim, Whitehead' in Tanrısı, dinin Tanrısı değildir. O insanların dua ve ibadetlerine karşılık vermez . Whitehead Tanrı fikrini temellendirmeye sevk eden temel saik, bilimsel kozmolojinin verilerine dayalı olarak (ki bu veriler, zaman içinde değişebilir; dolayısıyla Tanrı fikrimiz de değişebilir.) mevcut bilgi ve deneyimlerimizi, kendi mutlaklığına halel getirmeden kuşatan Nihai bir ilkeyi ortaya çıkarmaktır. “Bununla birlikte süreç teizminin çift kutuplu

⁵⁹ A.g.e, s.89.

⁶⁰ A.g.e, s.103.

⁶¹ Doç. Dr. Veli Urhan, *M. İkbâl'in Benlik Felsefesinde Tanrı-Alem İlişkisi*, İslamiyat II, III, 1999.

⁶² M.İkbâl, a.g.e, s.94-95

Tanrı'sının Hıristiyan İlahiyatında yer bulması, öteki dinlerde, özellikle İslam İlahiyatında yer bulmasına nazaran çok daha kolaydır. Hıristiyanlıkta Tanrı bir yönüyle zaten somuttur, tarihin içindedir, değişmekte ve oluşmaktadır. İsa'nın uluhiyyetinin (enkarnasyon) anlamı budur”⁶³ Whitehead, PR’de, evrenin üç katlı bir yaratma sürecini içerdiğini söyler:⁶⁴ “(i) Sınırsız bir kavramsal gerçekleşme, (ii) zamana bağlı dünyada, bağımsız fiziki gerçekleşmenin katmerli tesanüdü (the multiple solidarity), (iii) asli kavramsal olgu ile, bil-fiil olgu çokluğunun nihai birliği.” Yukarıda geçen ifadeler, her ne kadar teslisi çağrışırsa da, Whitehead metnlerinin hiçbir yerinde, Tanrının oluşan yönünün Hz. İsa’ya delalet ettiği ifadesi geçmez. Yine de pek çok düşünür, Whitehead’ın yeni bir dinî formülasyon sunduğunu düşünmekten kendini alamaz. Örneğin Randall C. Morris’e göre, Whitehead’ın süreç sisteminde teslis kalıbının aynını bulmaktayız. Kalıp, şöyle ifade ediliyor. “Tümel, (primordial nature) ve tikel (finite world) ilahi ferdiyet (consequent nature) sentezlenmektedir.”⁶⁵ Consequent nature (oluşan tabiat), asli tabiatla dünyanın nihai birliğidir (Ultimate unity).⁶⁶ J. E. Smit de bu konuda benzer düşünceleri paylaşır. Ona göre, yaşayan Tanrı düşüncesi İncil’de sürekli tekrarlanır, zamanın gerçekliği, tarih, Tanrısal takdirin gelişimi (Providential development), ve ferdi yaratma konuları buna ilave edilebilir. Pek çok teolog, Tanrının gerçekleşmesine sahne olan evrende (cosmos) olsun ferdlerde (individuals) olsun tarihsel ilerleme (increment)nin gerçekliğinin mahiyeti konusunda, bu en önemli düşünce problemiyle pençeleşmekten geri durmaktadırlar. J.E.Smith bu açıdan Whitehead’ı dinde revizyonist olarak görüyor. Ona göre Whitehead, Batı dini geleneğinin temel inançlarından birinin bütün boyutlarıyla yeniden ele almakla

⁶³ M.S.Aydın, *Din felsefesi*, İst., 1994, s.198.

⁶⁴ M. İkbal, a.g.e. S 94-95.

⁶⁵ Randall C. Morris, *Process Philosophy and Political Ideology* State University of New York Press, 1990, s.39.

⁶⁶ A.g.e, s.38.

geleneğin açmazlarını telafi etmeye çalışmaktadır.⁶⁷ Whitehead'ın Tanrı anlayışının dinsel amaçlara hizmet ettiğini düşünen bir diğer düşünür Daniel D. Williams'tır. Ona göre Whitehead geleneğin hissiz ve hareketsiz Tanrısını, 'anlayışlı bir yoldaş'a (The fellow-Sufferer who understands) dönüştürmüştür. Platoncu doktrinin hissiz Tanrısını asırlarca sırtında taşıyan Hristiyan İlahiyatı için, tutarlı ve kavranılabilir bir metafizik yapı içinde bunun gerçekleştirilmesi, büyük bir kazanımdır.⁶⁸ Ona göre Whitehead, Hristiyan inancının merkezine ulaşan bir dini fonksiyona sahip metafiziği, kökten ve üst düzeyde oluşturmayı başarmıştır.⁶⁹

Bu kısmın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Sonuçta diyebiliriz ki, Whitehead'a göre, gerçekleşme süreci ve sürecin en merkezi ögesi olan Tanrı çift kutupludur. Sistemin her aşamasında kökten bir dualite kendini hissettirir. Kuşkusuz her kutup (polar) aynı şeyin bir kutbunu ifade eder. Ancak R. Das'ın da ifade ettiği gibi "bunların (kutupların) içsel birliğini açıkça gösteren bir birlik ilkesine ulaşamıyoruz."⁷⁰

İİİ- WHITEHEAD'İN DİN ANLAYIŞI

Din insanlık tarihi boyunca varola gelmiş bir kurumdur. İster iptidai ister gelişmiş tarzda olsun bireylerin ve toplulukların hayatında vazgeçilmez yerini korumuştur. Din, hayatımızdaki en merkezi olgulardan biri (hatta en merkezi olanı) olmasına rağmen, onun tanımı, mahiyeti, alanı üzerinde ittifak sağlanabilmiş değildir. Her bir tanım, beraberinde birçok teolojik ve felsefi problem taşımaktadır.

⁶⁷ John E. Smith, "Meaning of Religious Experience in Hegel and Whitehead, ed. by; George R. Lucas, State University of New York, 1986, s.306-307.

⁶⁸ Daniel D. Williams, Deity, Monarchy and Metaphysics, in the Relevance of Whitehead, ed. by: Ivor Leclerc, Thommes Press, Bristol, 1993, s.372.

⁶⁹ A.g.e, s.359.

⁷⁰ Rasvihary Das, a.g.e, s.189.

‘Din kutsalın tecrübesidir’ dersek, tecrübenin keyfiyetini açıkça nasıl ortaya koyacağız? Din, Allah’a karşı insanın yükümlülüğüdür, dersek, bu yükümlülüklerin nelerden ibaret olduğuna nasıl karar vereceğiz? Veyahut da “din her insanın Allah ile arasında bir meseledir” diyerek, rasyonel bir temellendirmeden kaçınmakla problemin üstesinden gelebilir miyiz? Bu sorulara elbette bir takım yanıtlar verebiliriz. Ancak bu yanıtlar bize nihai çözümler sunmayacak; yalnızca, nazarımızda ‘daha tatminkar’ bir konuma ulaştıracaktır.

Öyleyse bu konuda yapacağımız çalışmalar dinin tanımı, mahiyeti ve alanı konularında indirgemeci belirlemelerde bulunmak değil, bu konudaki temel sorularımıza yanıtlar aramak tarzında olacaktır. “İnsan varlığının yaşam ve tecrübelerinde ortaya çıkan en temel sorunlar şunlardır: a) insanın varoluşunun kaynağı, b) İnsanın doğasının ve yazgısının kaynağı, c) İnsanın değerler cetvelinin belirleyicisi ve gündelik yaşamındaki yol gösterici olarak Tanrı kavramının içeriği.”⁷¹

İşte Whitehead’ın din anlayışında bu temel sorulara yanıtlar arayacağız. Konumuzla ilgili temel başvuru kaynağımız olan, ‘Religion in the Making’ (Oluşum Sürecinde Din) adlı müstakil eser, Whitehead’ın konuya verdiği önemin bir ifadesidir. Ayrıca eserin başlığı da, Whitehead’ın din konusuna süreç kavramı ışığında baktığının bir göstergesidir. Whitehead’a göre “din, ulaşılamayan, ama akıp gitmekte olan her şeye anlam veren nihai idealin bir müşahede ve mükâşefesidir.”⁷²

Whitehead, ‘RM’ kitabının önsözünde şu ifadelere yer verir; “Önceki yıl yayınlanan ‘Science and Modern World’ kitabında bilime uyguladığım düşünce silsilesini burada dine uyguladım. Bu kitaptaki konferanslarımın temel gayesi, dine

⁷¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s.144.

⁷² SMW, s.238.

şekil veren insan tabiatındaki değişik unsurların kısa bir tahlilini yapmak, bilginin dönüşümü (transformation) ile dinin de kaçınılmaz dönüşümünü ortaya koymaktır.”⁷³

Whitehead’ın din anlayışını bütünüyle insanın deneyimleri üzerine temellendirir. Ona göre din, insan deneyimlerinde sürekli ilerleme gösteren bir ögedir. O,(deneyimlerimizde) bazen silikleşir, sonra tekrar nükseder. İçeriğini saflaştırarak ve zenginleştirerek gücünü artırır. Din olgusu ve onun sürekli gelişim tarihi, umudumuz için bir temeldir.⁷⁴ Dinin zevali ise, gelişim ümitlerinin baskı altında tutulmasıyla olur.⁷⁵

Whitehead’e göre din insan deneyimlerinin en merkezi ögesidir. “İnsanlığın tutumunu sürekli dine bağlı olarak değiştirmesi, dinin evrensel özgünlüğüdür.”⁷⁶ Ancak deneyimlerimizi doğrudan etkileyen bu olgunun tanımı üzerinde ittifak sağlanabilmiş değildir. Whitehead’a göre, en geniş anlamıyla söylediğimizde ‘doğru din’ ile ‘yanlış din’in neler olduğunu belirleyecek açık bir din tanımına yönelik özel bir uzlaşma dahi henüz sahip değiliz; bırakın böylesine bir din tanımına ulaşmayı, dinin doğrusu ile ne demek istediğimize ilişkin bir uzlaşma dahi sahip değiliz.⁷⁷ Ancak şu da var ki, “kişilik yapımız imanımız doğrultusunda gelişir. Bu durum hiç kimsenin kendisinden kaçamayacağı bir dini doğrudur.”^{77b}

Whitehead’e göre “din yalnızlıktır(solitariness); eğer hiç yalnız kalmamışsanız, asla dindar bir insan olamazsınız.”⁷⁸ Çünkü Ona göre, kolektif şevkler (enthusizms), dini toplantılar, cemaatler, kiliseler, ayinler, kutsal kitaplar,

⁷³ RM, s.VII.

⁷⁴ SMW, s.238.

⁷⁵ SMW, s.239.

⁷⁶ RM, s.3.

⁷⁷ RM, s.4.

^{77b} RM a.,y.

⁷⁸ RM, s.7, 48, 76.

davranış kanunları, dinin ve onun geçici biçimlerinin insana kurduğu tuzaklardır (trappings)....dinin gayesi bütün bunların ötesindedir.^{78b} Dolayısıyla “din, bireyin yalnızlık ile baş başayken yapıp ettikleridir.”⁷⁹ Bu öğretinin dinin temelde toplumsal bir olgu olduğunu söyleyen kuramı açıkça yanlışlar. Buna göre, dinin temel hakikatlerinin insanın yaşadığı hayata uygun düşmesi gerekmektedir.

Whitehead’a göre din üç birleşik kavrayışın uyumlu temeli üzerine kurulur.

Bu üç kavrayış;

1- Bireyin bizzat kendisi için taşıdığı değer

2- Bireyler için dünyanın farklı bireylerinin değeri

3- Bir topluluğa bağlı bireylerin birbirleriyle olan ilgileri ve bunların her birinin varoluşu için zorunlu olan objektif dünyanın değeri. Buna göre dinin yalnızlık halindeki ruhu, değer yoluyla hayatın kazanımının ne olduğunu sorar. Bu anlayış objektif evren ile kendi bireysel iddiasını karıştırıp birleştirmedikçe böyle bir değeri bulamaz. Kısaca din dünyaya bağlılıktır.⁸⁰

Ona göre din, insanlık tarihindeki dışsal bir anlatım biçimi olarak kendisini dört etken doğrultusunda sergiler. Bu etkenler; ayin, duygu, inanç ve rasyonelleşmedir. Ayin belirli usullerin örgütlenmesi, duygu belirli ifade türleri ve inançta ifadesini bulan inanç türleri. Rasyonelleşme ise, inançların gerek içsel olarak gerekse diğer öteki inançlar ile uyumlu bir sistem içerisinde düzenlenmesidir.⁸¹ Whitehead’a göre bu dini etkenler aşamalı olarak ortaya çıkarlar. Yani kendilerine verilen önemin artışıyla oluşurlar. Yalnız bütün bu süreç içerisinde, “yalnızlık, dini

^{78b} RM, a.,y.

⁷⁹ RM, s.6.

⁸⁰ RM, s.48-49.

⁸¹ RM, s.8.

önemin kalbinin attığı yerdir.”⁸² Süreç gitgide yalnızlığa doğru akar. “Son etken açıkça yalnızlığı gözler önüne serer.”⁸³

Bizim çalışmamız Whitehead’ın sıraladığı dinin tarihsel evrelerinden, rasyonel din çerçevesinde olacaktır. Çünkü, Whitehead’a göre, bütünlüklü bir dünya bilincinin ortaya çıkmasından sonradır ki, rasyonel din ortaya çıkmıştır. Diğer evreler dinin iptidai şekillerini içerir. Ona göre, rasyonel din insanoğlunun kendisini içinde bulduğu evrene karşı, giderek artan bilinçli bir reaksiyondur.⁸⁴ Söz konusu reaksiyon, bireyin bağlı bulunduğu toplumsal yapıya tavır alışını ifade eder.

Whitehead’a göre, büyük rasyonel dinler, kabilevî ve sosyal koşullardan ayrı, evrensel bir dini bilincin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Çünkü evrensellik, (bize) yalnızlığın ifadesini sunar.⁸⁵ Bireyin, kendisini içinde bulduğu evrene karşı, giderek artan bir reaksiyonudur bu.⁸⁶ Tarihsel süreç içerisinde dinler, hemen her zaman, toplumsal görünimleri aşarak bireysel biçimler yönünde evrilmişlerdir. Öyle ki, bugün, cennete giden Fransa değil, Fransız bireyidir; tıpkı Nirvana’ya ulaşanın Çin değil, Çinli birey olması gibi.⁸⁷ Çünkü Whitehead’a göre dini tecrübe, bireysel bir kazanımdır.⁸⁸ Whitehead’a göre şeylerin bireyselliği, onların toplulukları kadar önem taşır. “Dünya topluluklar içinde yalnızlık sahnesidir”, “Dinin konusu topluluk içinde bireyselliktir.”⁸⁹ Whitehead’a göre, sosyal gerçekler, din için elbette büyük önem taşırlar. Ancak bütün ortak duygular, şuurlu olarak kendi başına kalan dokunulmamış müthiş nihai gerçeği yani insanı terk ederler.⁹⁰

⁸² RM, s.9.

⁸³ RM, s.18.

⁸⁴ RM, s.37.

⁸⁵ RM, a.,y.

⁸⁶ RM, s.31.

⁸⁷ RM, s.25.

⁸⁸ RM, s.53.

⁸⁹ RM, s.76.

⁹⁰ RM, s.6.

Whitehead'a göre din, canlılığını ve dinamizmini koruyabilmek için bir metafizik arka plana ihtiyaç duyar. Aksi halde, dinin kendisinden kaynaklanan duygusal yoğunluk, kendi otoritesini tehlikeye sokar. Böyle duygular dinsel deneyimin canlılığının bir kanıtıdır, ancak dinin upuygun ifadesini sunmakta bize güven vermezler.⁹¹ Bu sebeple rasyonel din öğretileri, son noktada, insanoğlunun doğaüstü deneyimlerinden türeyebilen bir metafiziğe ulaşmayı amaçlar.⁹²

Teoloji bilimden, bilim de teolojiden soyutlanamaz; aynı şekilde her ikisi de metafizikten soyutlanamaz, metafizik de her ikisinden soyutlanamaz. Çünkü doğruluk parçalanamaz. Bu yüzden dini dogmalar düzeni, doğrudan tecrübenin sağladığı katkılarla gelişen bilgimizde meydana gelen değişimleri kabul etmelidir.⁹³ Aksi halde dogmalar mevcut kavrayışa cevap vermekte başarısız kalırsa, dini hayatı boğar, yaşanmaz hale getirir. Bu nedenle din, evrendeki akış sürecinde insan hayatındaki diğer faktörlerle birleşmelidir. Eğer din, genişletilmiş, açıklanmış, değiştirilmiş ve bütün bu olan şeylere intibak ettirilmişse, kendi kimliğini, kendi kaynağının sadeliğini tekrar ilham ederek korur.⁹⁴ Kendisini yaşam sürecinin dışında tutan dogmalar sistemi eninde sonunda etkinliğini kaybeder. Whitehead'a göre dogmalar sistemi, kilisenin güvenle, tarihin med-ceziri içinde yüzdüğü bir gemi olmuştur. Fakat kilise kendisini dışarı açmadıkça ve başarı için bir güvercin uçurmadıkça batmaya mahkumdur. Dogmalar neticede sınırlı ve değişebilirler.⁹⁵ Dini dogmaların işleyişindeki tolerans, pratikte çağdaşlaşmış dünyaya en büyük faydayı sağlar.⁹⁶ Bu yüzden dinler, vahiylerini dogmalarda bulurlarsa, bulanların

⁹¹ RM, s.71.

⁹² RM, s.21.

⁹³ RM, s.67.

⁹⁴ RM, s.124.

⁹⁵ RM, s.130-131.

⁹⁶ RM, s.122.

intiharı olur. Dinin vahyi, onun tarihinde aranmalıdır. Çünkü dini inancın kaynakları sürekli artmakta ve bu kaynakların belli bir formülü bulunmamaktadır.⁹⁷

Bugün Hristiyanlık olsun Budizm olsun, her iki dinde, kendi içlerinde, diğerine karşı yersiz bir muhafazakar tutumdan dolayı kısmen yozlaşmışlardır. Her ikisi de, üçüncü bir gelenek olan bilimin yükselmesinden rahatsızlık duymaktadırlar. Bunun sebebi, uzlaşmanın gerektirdiği esnekliği gösterememelerindendir. Gerçek şu ki, dinin pratik problemleri, problemlerin ele alınabileceği yegane yer olan, deneyimin okulunda yeterince ele alınmamaktadır.⁹⁸

Bir diğer husus, dinin insan melekelerinden hangisine hitabettiğidir. Whitehead'a göre, insan tabiatının dini kavrayışa özgü ayrı bir fonksiyonu yoktur. Dini hakikat, bizim sıradan duyularımız ve entelektüel faaliyetlerimiz neticesinde kazanılan bilgi ile gelişir.⁹⁹ Zaten dinin nihai ilkesi, akıp giden şeylerin tabiatındaki hikmeti kavramaktır.¹⁰⁰ Bu kavrayışta aklın yeri büyüktür. Çünkü akıl dinin objektifliğinin yegane koruyucusudur.¹⁰¹

Whitehead'ın RM'de sergilemiş olduğu din anlayışını gözden geçirmiş bulunuyoruz. Geriye dönüp baktığımızda, ilk olarak Whitehead'ın rasyonel din çerçevesindeki mülahazalarının, İncil eksenli olduğunu görürüz. Ona göre “din yöntemleri üzerine yapılan tartışmaların, gerekse bunların sorgulamalarının uygun şekilde yapılabilmesi için söz konusu tüm bu çalışmaların İncil'in kendisine dayanması gerekir.”¹⁰² Ona göre İncil, rasyonelliğin dine girişinin tam bir açıklamasıdır. Aynı zamanda, din düşüncesinde yalnızlığın kemalidir. Ona göre, on

⁹⁷ RM, s.129.

⁹⁸ RM, s.131.

⁹⁹ RM, s.109.

¹⁰⁰ RM, s.128.

¹⁰¹ RM, s.53.

¹⁰² PR, s.20.

iki müridiyle birlikte, neredeyse bütün ulusu tarafından dışlanan Hz. İsa'da, yalnızlık taçlanır.¹⁰³ Bu görüşler bir önceki bölümde tartıştığımız, Whitehead'ın dini düşüncesini Hristiyanlık merkezli kurduğu ve Hristiyanlık teizmini ıslaha çalışan bir revizyonist olduğu görüşlerini doğrulamaktadır.

İkinci olarak, Whitehead'a göre, her din rasyonelleşmeyi tamamlayıp kemal düzeye ulaşıncaya kadar, dinin iptidai süreçlerini geride bırakmalıdır. Yani dinin rasyonelleşme süreci ile toplulukların medenileşme süreci arasında sıkı bir bağ vardır. Örneğin, Hristiyanlık ilk şekliyle yoğun duyguların, uygulanamaz ahlaki ideallerin bir diniydi. İdeallerdeki bu uygulanamazlık zamanla uygulanabilir bir hal aldı. "Bugün siz, köklü ideallerin genelleştirilmesine dayanan bir din oluşturmak isterseniz, binlerce yıl beklemeye razı olmanız gerekecek. Dinler hayvan türlerine benzerler; hususi yaratmalardan doğmazlar."¹⁰⁴ Dolayısıyla RM'de dinin açıklanmasındaki temel vurgular, süreç halindeki tarihsel form ve dini tecrübeye yapılmıştır.¹⁰⁵ Sonuçta, Whitehead, dini ve onun dogmalar sistemini, dini topluluk içerisinde ortaya çıkan ve kendi kendini anlaşılır kılan bir form olarak görmektedir.¹⁰⁶

Üçüncü olarak, Whitehead bize, dinin gayesini, odağı ve kaynağını içeren bir teori sunmaktadır. Buna göre, dinin kaynağı, kendi kendine devinen bir yalnızlık durumudur. Bu kendi kendine devinme, bir değer topluluğu olarak, her insanın tabiatında var olan değerın duyumsanmasına ve bir dünya bilincine doğru genişler. Dinin odağı (focus), kondisyon, kritik ve ideal olarak, şeylerin tabiatındaki asıl

¹⁰³ PR, s.19.

¹⁰⁴ AI, s.172.

¹⁰⁵ John. E. Smith, a.g. m, s.298.

¹⁰⁶ A.g.m., s.298.

doğruluk niteliğidir. Dinin gayesi ise, hayatın dönüşümüne (transformation) uygun olarak, doğruluğun gücüyle insanları kurtuluşa ulaştırmaktır.¹⁰⁷

Sırasıyla, Whitehead metafiziği, Whitehead'in Tanrı Anlayışı konularını işledikten sonra Whitehead'in din anlayışı konusunu da işleyerek bölümü tamamlamış bulunmaktayız.



¹⁰⁷ Donald A. Crosby, "Religion and Solitariness" *In Explorations in Whitehead Philosophy*, ed, by: Levis S. Ford, Fordham University Press New York, 1983, s.168-69.

İKİNCİ BÖLÜM

İ. BİLİM *

‘Bilimsel’ terimi, genellikle ‘modern’ terimi ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Bu yüzden ‘modern çağ’ denildiğinde ‘bilimsel çağ’ anlaşılmaktadır. Bununla hem yeni bir zihniyetin yeni bir çağı başlattığı, hem de bilimsel etkinliklerin yeni bir çağa damgasını vurduğu anlatılmak istenmektedir.¹ Bilimsellik, çağımızın en etkili, bir o kadar da büyümlü bir kavramı olma niteliğini sürdürmektedir.

Günümüzde bilimin, ilimler hiyerarşisindeki öncü yerini sürekli bize icbar etmesi ve onun, tanımı, mahiyeti, alanı ve sınırlarının ne olduğuna duyduğumuz merak, konuya olan ilgimizi artırmaktadır.

Bu durumda, öncelikle, bilimin zihnimizde açık bir kavramsal anlamının oluşması gerekmektedir. Öyleyse bilim nedir? D. Özlem, bilimin, oldukça kapsamlı bir tanımını yapmaktadır. Ona göre “Bilim, bir yanıyla olgulara yönelik olgusal (gözlem, deney, sayım, ölçme, vb), öbür yanıyla anlıksal (kavram, hipotez, yasa oluşturma, tümevarımsal, tümdengelimsel, analogik akıl yürütme bir etkinlik olarak tanımlanabilir ve buna bilimin olgulardan anlıksal/mantıksal düşünce yapıları olarak kuramlara yükselmek isteyen ve geliştirilen kuramları tekrar olgulara dönerek denetleyen (doğrulama, yanlışlama) bir bilgi uğraşı olduğu eklenebilir.² Buna göre, öncelikle, bilimin faaliyet alanının olgular dünyası olduğu ifade edilmektedir. M.Heidegger(1889-1976) bunu, “bilim, reel olanın teorisidir.”³ şeklinde ifade etmektedir. Ona göre varolan her şeyin bize kendisini sunduğu bir yoldur bilim. Ve

* Çalışmamızda, bilimi, daha çok ‘bilimsel zihniyet’ yönüyle ele alacağız. Böyle bir ele alış, bilimin alt disiplinlerine nüfuz etmek yerine onu bir bütün olarak incelemeyi gerekli kılmaktadır.

¹ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İst., 1985, s.9.

² Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İst. 1996, s.17

³ Martin Heidegger, *Bilim Üzerine*, çev.: Hakkı Hünler, İst., 1998, s.14,15

aslında tayin edici bir yoldur. Çünkü bugünün insanının içerisinde hareket ettiği ve kendisini sürdürmeye kalkıştığı realite, temel karakteristikleri bakımından, gitgide artan bir ölçüde Batı Avrupa bilimi dediğimiz şey tarafından ve onunla bir arada belirlenmektedir.⁴

Haidegger'e göre, evet, modern bilim olgulardan hareket eder, ancak, daha önemlisi ve tayin edici olanı, olguların nasıl tasarlandığı ve kavramların nasıl kurulduğudur. Olguların nasıl tasarlandığına ilişkin Whitehead'ın ilginç bir tespiti vardır. O, Yunan trajedileri ile Rönesans ürünü olan doğa düzeni arasında ilişki kurar. Şöyle der; "Bugünkü bilimsel düşüncünün ilk babaları, eski Atina'nın Aiskhylos, Sophokles ve Euripides(Üçü de M.Ö.5.yy.) gibi büyük trajedi yazarlarıdır. Onların trajedilerinde bir olayı kaçınılması olanaksız sonuçlara götüren yazgı (fate) hakkındaki görüşleri, bugünkü bilimsel görüşün aynıdır. Yunan trajedisindeki yazgı, yeni düşüncede doğa düzeni halini alıyor..."⁵

Dolayısıyla, günümüz bilim adamlarının, toplum değer yargılarından, inançlarından, her dönemin kendisine has ön kabullerinden ve teknik imkanlarından bütünüyle bağımsız olmadığı kabul edilmektedir.⁶ Bu durumda bilimsel gelişimi, bilimsel soru ve cevapların basit bir şekilde birbirini izlemesi olarak düşünmemek gerekir. Çünkü gerek ele alınan sorular, gerek ulaşmak istenilen hedefler, gerekse verilmek istenilen yanıtların niteliği toplumlara ve çağlara göre değişebilmektedir. İşte belirli bir çerçevenin (paradigma) önemi de burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bir çerçeve, bilimsel çalışma standartlarının hedeflerini sonuca götürebilecek

⁴ A.g.e, s.46.

⁵ SMW, s.12.

⁶ Şafak Ural, Bilim Tarihi, İst., 1998, s.17

bakış açısını, problemin çözümünü sağlayabilecek yöntemi, stratejiyi, yani kısaca bilimsel gelişmeyi büyük ölçüde tayin edebilmektedir.⁷

Zaten günümüzde, Kuhn(1922,-) başta olmak üzere, yeni düşün adamlarından çoğu, bilimi, sadece kendi iç problemleri açısından değil, dış faktörlerin etkisini de gözетerek incelemektedirler. Kuhn'a göre, araştırmacı olağan bilimle uğraştığı ölçüde, bulmaca çözen bir kişidir; paradigmayı sınavan biri değil. Burada bilim adamının yaptığı, karşısına aldığı belirlenmiş sorunla ilgili birer denemedir; bulmacanın kurallarının sınavması değil. Bu faaliyet açıkça tek bir paradigmanın doğayla sınavmasıdır. Yani olay bilimin kendi iç problemleri içerisinde cereyan eder.⁸ Kuhn'cu anlamda bir paradigma değişikliğinden ve değişen paradigmanın beraberinde, bizim dünya görüşümüzü de değiştirmesine örnek olarak General Smuts'un ifadelerine yer verebiliriz. Smuts şöyle diyor; "Galileo(1564-1642) ve Newton(1642-1727)la egemenlik kuran makine, ya da mekanik dünya modeli yerini Einstein'ın öncülüğünde oluşan matematiksel dünya görüşüne bırakmıştır. Madde maddesel olmayan bir yapı ve düzen sergiliyorsa, bu maddenin temelde düzenleyici işlevle yüklü canlı organizma veya ruhtan farklı olmadığı demektir."⁹

İşte Kuhn'a göre nasıl toplumlar, siyasal devrimlerde farklı rejimler arasında bir seçim yapmak zorunda iseler, bilim toplulukları da farklı paradigmlar (bilimsel dünya görüşleri- gerçi, bilimin dünya ölçüsünde kuşatıcı bilgi sağlayamayacağını söyleyen pek çok düşünür vardır) bir seçim yapmak zorundadırlar.¹⁰ Bu seçimi etkileyen öğeler de temelde sosyolojik ve psikolojiktir, çünkü bilimsel bilgi onu üreten kişilerin inanç ve tercihlerinden soyutlanamaz. Ve bütün bu seçimlerin,

⁷ A.g.e, s.19-20.

⁸ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev.: Nilüfer Kuyaş, İst., 1995, s.156.

⁹ Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünce Yöntemi*, Ankara 1997, s.269-70.

¹⁰ A.g.e, s.118.

bilginin temeldeki evrensel niteliğiyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Kuhn, işte bu seçimden kaynaklanan bilimsel yaklaşımlara ‘paradigma’ demektedir.¹¹

Kuhn ‘paradigma’ terimini iki ayrı anlamda kullanmıştır. İlk olarak, terim, belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütününe temsil etmektedir. İkinci olarak, bütünün içinde bir tek tür unsur söz konusudur; model yahut örnek olarak kullanılan ve gerektiği zaman olağan bilimdeki bütün diğer bulmacaların çözümleme temeli olarak kesin kuralların yerine kullanılabilen somut bulmaca çözümleridir.¹²

Bu noktadan hareketle artık bilim felsefecilerinin bilimsel kuramların doğrulanması tartışmaları eski önemini yitirmiş ve herhangi bir uğraş halini almıştır. Öyleyse Kuhn’a göre bir kuramın doğrulanıp doğrulanmadığı sorusundan çok, varolan kanıtlar ışığında olasılığın ne olabileceğine önem verilmelidir.¹³ Benzer görüşleri paylaşan bir diğer düşünürümüz K. Papper(1902-1994)dir. Ona göre, “bilim, kesinlik taşıyan bir sistem, ya da iyi temellendirilmiş ifadeler değildir... Bilimimiz ‘episteme’ anlamında bir bilgi değildir; hiçbir zaman doğruluğa ulaşmış olduğunu iddia edemez, hatta olasılıkta olduğu gibi doğruluğun yerini bile dolduramaz... Biz bilmiyoruz; yalnızca kestirimde bulunuyoruz.”¹⁴ Geçen bu ifadeler, bilimin, bilginin tek ve yegane kaynağı olduğunu iddia eden hakim tavrını büyük ölçüde kaybettiğinin bir ifadesidir. Bilimin hakim tavrına karşı çağımızda en büyük tepki, kuşkusuz P.K. Feyerabend(1924,-)den gelmiştir. Feyerabend’e göre “Bilimin diğer kültür yapıları içinde ayrıcalıklı yeri yoktur... bilim değişik kültürel etkinliklerle bir arada işlevini sürdürmelidir... Bilim insanın çevresiyle başa çıkmak

¹¹ A.g.e, (Nilüfer Kuyaş’ın Sunuşu), s.10.

¹² A.g.e, s.179.

¹³ A.g.e, s.157.

¹⁴ Nejat Bozkurt, 20. yy Düşünce Akımları, İst., 1998, s.349.

için icat ettiği birçok araçtan biri, tek değil, yanlış yapmaz da değil... Bilimi yerli yerine koymayı öneriyorum, bilim ilginçtir ama, hiç de bulunmaz Hint kumaşı değildir, birçok üstünlüklerinin yanında, pek çok açık veren bir bilgi birimidir.”¹⁵

Üstelik bilimin hemen her dalının en temelindeki birçok önermenin doğruluğu, kimi felsefî iddiaların doğruluğunun önkoşul olarak kabul edilmesine bağlıdır. “Bilimsel deneyin, bilgiye kaynak olduğu ya da olmadığı, deneysel bir önerme değil; bu nedenle bilimsel de değildir. O tipik bir felsefe sorununu dile getiriyor. Bu epistemolojinin yani bilgi kuramının en belli başı sorunlarından biri. Sonuçta bütün bilim, felsefenin bu soruya vereceği olumlu yanıt üzerine yapılıyor”¹⁶ Dolayısıyla bilim adamlarının asıl sorunu, gözlem olguları tekil olgular mı sayılacaktır. Veya bilim-kurumsal terimlerle ifade edecek olursak sorun, genel olguları dile getiren önermelerin yasa ifadeleri (önergeleri) olarak görülüp görülmeceğidir.¹⁷

Bir diğer husus, bilimin üzerine oturduğu sac ayaklarından biri hatta bilim yapmayı mümkün kılan, nedensellik ilkesidir. “Bilimde nedensellik, üzerinde düşünülmesi gereken bir konu değil, bilimi olanaklı kılan ve geçerliliği tartışmasız onaylayan bir ilke görünümündedir.”¹⁸ Neden ile etki arasında, zorunlu bir bağlantı olduğu, yani her etkinin zorunlu bir nedeni bulunduğu ileri sürüldüğünde, nedensellik, determinizm olarak anlaşılıyor demektir.* Ne var ki her etkinin bir nedene dayandığını empirik olarak göstermek mümkün değildir.¹⁹ Bilimin sac ayaklarından nesnellik ilkesinin akıbetine benzer bir akıbet, bilimin diğer sac

¹⁵ Paul K. Feyerabend, *Yönteme Hayır*, Çev.: Ahmet İnam, İst., 1991, s. 232-34.

¹⁶ Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerçekler*, c. I, İst., 1997, s.147.

¹⁷ Elisabeth Ströker, *Bilim Kavramına Giriş*, Çev.: Doğan Özlem, Ankara 1995, s.44.

¹⁸ Doğan Özlem, a.g.e, s.29.

* Gerçi her türlü nedenselliğin kanıtlanabilir bir ilke olmadığı Hume’dan beri bilinmektedir.

¹⁹ D. Özlem, a.g.e, s.28.

ayağında, tümevarım ilkesinde yaşanmıştır. Tümevarım sorunu, kaba çizgilerle, geçmiş deneyden türetilen belli deneysel önermelerin gelecekte de geçerli olacağını kanıtlayacak bir yol bulma sorunudur.²⁰ Can alıcı soru şudur; “Teorilerimizi oluşturan genel, sınırsız iddiaların doğruluğu, sınırlı sayıdaki gözlem önermesini ihtiva eden sınırlı sayıda delil temeli üzerine nasıl inşa edilebilir?”²¹ “Tümevarımcıların bu soruya gözlem önermeleri dizisinden üniversal bir yasayı genellemenin meşru olduğu yönündeki cevapları bugün artık geçerliliğini yitirmiştir. İki yüzyıl veya daha uzun bir süre, tek bilimsel yöntem sayılan tümevarım yöntemi, tüm bilim kavramımızın değiştiği bugün, yerini, bir başka yöntemin esas yöntem olarak görülmesine değil, tüm bilimsel sorunlar için geçerli tek bir yaklaşım olabileceğinin, artık, düşünülmemesine bırakmıştır.”²²

Öte yandan, “bilimi, bilim olmayandan ayıran en önemli ölçüt bilimin olgusalılığı”²³ iken bilimsel buluşun olgusal bir temeli yoktur. H. Reichenbach(1891-1953) diyor ki, “Bilimsel buluş; sanatta yaratma gibi, kişinin sezgi ve yaratıcı imgelem türünden öznel yetilerine dayanan, hatta kimi kez şans, rastlantı ve düşsel öğeleri de içeren bir olaydır.”²⁴ Hipotez veya kuramın oluşturduğu bilimsel çalışmanın ilk aşamasıyla ilgili A.Einstein(1879-1955), “Essays in Science”da çarpıcı ifadelerle yer vermektedir, “Bilim adamı, önce problemine çözüm getiren ilkeleri bulmalı sonra bu ilkelerden olgusal olarak yoklanabilir sonuçlar çıkarmalıdır. Bu iki etkinlikten ikincisi için okul öğrenimi Ona gereken kafa donatımını verecektir; öyle ki birinci evre açılmışsa, (yani açıklayıcı ilke bulunmuşsa), yeterli uğraş ve zeka

²⁰ Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev.: Vehbi Hacıkadıroğlu, İst., 1984, s.33.

²¹ Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri*, Çev.: Hüsamettin Arslan, Ankara, 1997, s.33.

²² Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, Hazırlayan: Mete Tunçay, İst., 1979, s.358.

²³ D. Özlem, a.g.e, s.18.

²⁴ C. Yıldırım, a.g.e., s.121

gücünün onu aradığı başarıya ulaştıracağı söylenebilir. Ne var ki, birinci evredeki etkinlik değişik nitelikte bir sorundur. Kuram oluşturmada bizi başarılı kılacak ne bilinen bir yöntem vardır, ne de öğrenimle sağlanabilecek bir kafa donatımından söz edilebilir. (24 b)

Bilim üzerine yaptığımız bu kısa çalışmanın sonucunda şunları söyleyebiliriz. Birincisi, bilimin doğuşunun ve evriminin iç yüzünü anlamak istiyorsak, öncelikle onun tarihi gelişim sürecine doğduğu koşullara ve ait olduğu paradigmalara bakmamız gerekmektedir.²⁵ İkincisi, bilimsel gelişme, bilgilerimizin doğruluk derecelerinin arttığı anlamına gelmez. Bilimsel ilerlemenin sonucu olarak gerçekliğin de giderek daha ‘doğru’ bir şekilde temsil edildiği görüşünü savunmak ,emprik açıdan üstesinden gelinemeyecek güçlükler doğuracaktır.²⁶ üçüncüsü, bilimsel saç ayaklarını oluşturan tümevarım yöntemi ve nedensellik ilkesini incelediğimizde, tümevarımla elde edilen sonuçların ve neden etki arasında zorunlu bağlantı bulunduğunu savunan nedenselliğin temelde zorunluluğunu değil, olasılığını ifade ettiğini görürüz.²⁷ Dördüncüsü,bilim değerden bağımsız değildir,günümüzde bilim, yaygın kanaatin tersine, sadece belirli özelliği olan bir bilgi çeşidi değildir.Bugünkü dünyada bilim, aynı zamanda, toplumsal, iktisadi, siyasal, kültürel ve ideolojik örgütlenmenin merkezini oluşturan metafizik değerlerle yüklü bir bakış açısının adıdır da²⁸ Hatta bugün modern bilim sahip olduğu nesnelci totaliter niteliğiyle neredeyse tam bir seküler din biçimine bürünmüştür. Geleneksel Batı toplumunda dinin üstlenmiş olduğu işlevlerin tamamını, modern toplum da bilim üstlenmiştir.²⁹

²⁵ George Sarton, *Bilim TarihindeYönlem*, Çev.;Remzi Demir. Ankara, 1997, S. 80.

²⁶ Nilüfer Kuyaş, a.g.e., S 12.

²⁷ Doğa, Özlem, a.g.e.,s s20- 29.

²⁸ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ankara, 1997, s.9-10.

²⁹ A.g.e, s.110-11.

İİ- RÖNESANSTAN BERİ BİLİM

(Modern Bilimin Tarihsel Süreci)

Rönesans, terim olarak, yeniden doğuş anlamına gelmektedir. Ancak tarihte bu, öğrenimin, sanatın ve edebiyatın yeniden canlanmasını belirtmek amacıyla, Ortaçağ ile Modern çağı ayıran bir döneme verilen addır. Bu dönemin en önemli niteliği, insanın üzerinde yaşadığı dünyaya ilişkin bilginin zenginleşmesidir.³⁰

Söz konusu süreci Rönesans’la başlatmamızın sebebi, modern bilim ve felsefenin köklerinin Rönesans’a kadar uzanmasından kaynaklanıyor.

Rönesans’ın habercisi konumundaki İspanyol düşünür Jeanluis Vives(1492-1540), Kilise ve Aristoteles otoritesinin yerine bilimsel deneyim geçirilmesi gerektiğini söylüyordu: “Aristoteles’in gerçek öğrencileri, Aristoteles’i bir kenara bırakarak, eskilerin yaptığı gibi, doğrudan doğruya doğayı incelemeli ve onun gerçeklerine erişmelidir. Doğayı bilmek, tanımak için ne körü körüne bir geleneğe, ne de ince ince varsayımlara takılıp kalmalıdır. Doğayı doğrudan doğruya deney yoluyla araştırmalı ve incelemelidir.”³¹

Rönesans, aynı zamanda XIV. asırda İtalya’da başlayıp diğer Avrupa şehirlerine yayılan bir kültür hareketidir.³² Rönesans dönemi dikkate alındığında, bu birikime sadece bilimin değil, felsefenin de önemli katkısı olmuştur. Zaten, modern felsefe ve bilimi, orijin açısından kıyas ettiğimizde, birbirinin çağdaşı olduğunu görürüz. 17. yy’ın genel gelişim trendi, bilimsel prensipleri kuranların aynı zamanda filozof olduğunu göstermektedir.³³ Esasen bu dönemdeki bilimsel çalışmaları felsefi problemlerden ayırmak oldukça güçtür. Bu konudaki tipik örnek Kopernik’tir(1473-

³⁰ Sevim Tekeli, *Bilim Tarihi*, Ankara, 1997, s.241-42.

³¹ A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İst., 1994, s.120.

³² Şafak Ural, *Bilim Tarihi*, İst., 1998, s.211.

³³ SMW, s.17.

1543). Çünkü, Kopernik'in çalışmaları, bilimde ve dünya görüşünde yeni bir zihniyetin doğması anlamına gelmektedir.³⁴

Kopernik'in kurduğu güneş merkezli sistem Newton (1642-1727)'un çalışmalarının bir başlangıç noktası olmanın ötesinde, Aristoteles sisteminin dışında yeni kavramların tanımlanmasına, yeni çözümlerin ortaya çıkmasına ve sonuçta birçok bilimsel ve felsefi problemin doğmasına da zemin hazırlamıştır.³⁵ Buna dinî problemleri de ilave edebiliriz. Çünkü kilise, güneş merkezli bir sistemi baskıcı bir tutumla karşısına almıştır.

Günümüz anlamında bilimin birçok özelliğini, İsaac Newton'un çalışmalarında geniş bir şekilde bulmak mümkündür. Newton gerek kendinden önceki bazı düşünürlerin bir sentezi olması, gerekse fizikte belli bir alandaki çalışmaları en üst seviyeye çıkarması bakımından bir dönüm noktası durumundadır. Ancak benzeri bir durum, Newton sisteminin üzerine kurulduğu Johannes Kepler (1571-1630) ve Galileo Galile (1564-1642) için de geçerlidir. Bu düşünürler de kendilerinden önceki çalışmalardan yararlanmışlardır. Bu üç düşünürün çıkış noktası olarak Nicolaus Koppernigk'in çalışmaları dikkate alınır. İşte Kopernik'ten Newton'a kadar uzanan ve Rönesans'ı da kapsayan bu dönem bilim tarihinde belli bir evreye işaret eder.³⁶

Kopernik, güneş-merkezli sistemiyle, bilimde büyük bir devrimin temellerini atmakla kalmamış, dünyayı, evrenin merkezinde yer alan tahtından düşürmekle, aslında Hristiyan teolojisinin insana tanıdığı evrensel ayrıcalığa da son vermişti. Aslında O, bunu çok bilinçli olarak yapmamıştı. Amacı yerleşik skolastik görüşü

³⁴ Şafak Ural, a.g.e, s.222-23.

³⁵ A.g.e, s.224.

³⁶ A.g.e., s.25

yıkmak değildi. Yapmak istediği, astronomiye daha tutarlı kuramsal bir açıklama getirmek, matematiksel olarak daha basit ve uyumlu bir kimlik kazandırmaktı. Yaklaşık 1500 yıl egemenliğini sürdüren Plotemy* teorisine göre dünya evrenin merkezinde sabit durmaktaydı. Kürelere bağlı göksel nesneler (ay, güneş, gezegenler ve yıldızlar) dünya çevresinde yetkin bir düzenlilik sergileyerek dönmekteydiler. ‘Tanrısal bir düzen’ diye algılanan bu sistem, ayrıca insana evrenin merkezinde olma doyumunu sağlıyordu.³⁷

Kopernik, dünyanın hareketlerini, matematikle tanıtlayarak ve Kepler, bu keşfe daha kıymetli düşünceler ve yasalar ekleyerek, doğa düzenini ilk defa olmak üzere ortaya attıkları gibi, Galileo, ‘gözle fizik gerçekleri deneyerek bu düzeni saptama yöntemini tutmuş ve doğa kitabını dilin kelimeleriyle değil matematik yöntemle saptamıştır.’³⁸ Galileo’nun bilim dünyasına sağladığı en büyük kazanç, deney ile matematiği birleştirip, bilimsel yöntemle bugünkü anlamda kimlik kazandırmış olmasıdır.³⁹ Öte yandan Galileo’nun ölüm tarihinde doğan Newton, fizik ve matematik alanında başarılı çalışmalar yürütmüştür. Bilim, Onun eliyle 17. yy’ın sonlarına doğru en parlak atılımlarını yapmıştır. Matematiksel olarak dile getirdiği mekaniğin temel yasaları, tüm yer ve gök nesnelerini kapsamaktaydı. Onun en büyük başarısı, çekim (gravitation) kavramı ve kavramı içeren evrensel çekim yasasıydı.⁴⁰

B. Barber’e göre “Rönesans’la birlikte entelektüel uyanışa paralel olarak, dinde reformun da önemini unutmamak gerekir. Katolik kilisesinin egemenliğini

* Plotemy; Göksel nesnelerin devinimlerini matematiksel olarak açıklayan, ünlü “Almagest” adlı yapının sahibi, İskenderiyeli (Helenistik dönem) bilgin...

³⁷ Cemal Yıldırım, a.g.e, s.172-73.

³⁸ A.A.Adivar, a.g.e, s.132.

³⁹ C.Yıldırım, a.g.e, s.175.

⁴⁰ A.g.e, s.176.

kıran Protestan hareketi ister istemez özgür arayışlara daha fazla olanak sağlamıştır. M.Weber(1864-1920) ve R.K.Merton gibi tanınmış sosyologların, ‘Protestan Ahlakı’ dedikleri dünyaya daha açık tutum ile bu tutuma paralel ussal doğa anlayışı bilim için olumlu bir gelişme olmuştur. Ussal doğa anlayışı, doğa ve doğaüstü varlıkların birbirinden ayrı olduğu, insanın doğal düzeni anlayabileceği gibi düşünceleri içermektedir. Protestanlar, din ile bilimi bağdaşmaz birer ideoloji olarak görmüyorlardı. Tam tersine doğayı anlamının Tanrıyı anlamayı kolaylaştıracağı inancındaydılar. Doğa Tanrıyı yansıtmaktaydı.⁴¹

E. Boutroux(1845-1921), doğanın Tanrıyı yansıtmayışıyla ilgili ilk olarak en belirgin vurguyu Galileo’da bulur. Ona göre, “Galileo 1604 yılında ‘Sarkaç Kanunları’nı keşfetmekle tabiat olaylarını birbirine bağlayarak, onların dışında mevcut hiçbir kuvvetin yardımına başvurmaksızın izah etmenin mümkün olduğunu ispat etmiştir. Binaenaleyh artık tabiat kanunu kavramı vücut bulmuş oluyordu.”⁴² Buna göre kimi Hristiyanlar, bunun Hristiyanlığın inançları ile uzlaştırılamayacağını savunurken, öte yandan bazı ateistler de tabiattaki düzeni Tanrının varlığına karşı delil olarak kullanmışlardır. Laplace’nin (1749-1827) meşhur sözü bunun en açık örneğidir. Şöyle ki, rivayete göre, Laplace, tasarladığı astronomi kuramını Napolyon’a takdim ettikten sonra, Napolyon, kendisine, bu sistem içerisinde Tanrının nereye yerleşeceğini sorduğunda, Laplace; “Bu sistem içerisinde Tanrıya ihtiyaç yoktur, Haşmetlim” demiştir. Ona göre determinizm, tüm olguları kapsayan evrensel bir ilke idi.

Descartes(1591-1650) ve Newton başta olmak üzere, hemen her bilim adamı ve filozof, Tanrı problemini ele almış, kurmuş oldukları bilimsel ve felsefi sistemin

⁴¹ A.g.e, s.178.

⁴² Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefe’de İlim ve Din*, Çev.: Hasan Katipoğlu, İst., 1997, s.18.

Tanrı kavramıyla ilgisi üzerinde durmuşlardır.⁴³ Görünüşte birbirine zıt bir takım ilkelere dayanan bu iki kuvvetin yani ilim ve dinin şuurun derinliklerinde ne gibi münasebetleri olacaktı? Bu problem, Descartes tarafından o şekilde çözüldü ki, uzun zaman modern zihniyetin isteklerine cevap veriyor gibi göründü. Descartes'in yaptığı, din ile bilimin birbirinden bağımsız oldukları ilkesini koymaktı. İlimin kendine mahsus bir alanı vardı, tabiat; kendine mahsus aletleri vardı, matematik ve tecrübe. Din ise ruhun dünya ötesi mukadderatı ile meşgul olur ve bir takım inanç esaslarına dayanırdı.⁴⁴ Dolayısıyla ilim ve din ne birbirlerine güçlük çıkarabilirler ne de birbirlerine egemen olabilirlerdi.

Descartes'in ortaya atmış olduğu bu doktrine göre, hem dini hem de bilimi doğuran numuneler, hem de birbirleriyle uyumları sayesinde onların karşılıklı bağımsızlıklarını sağlayan hususi bağ, hep aklın içinde mevcuttur. Modern Rasyonalizm adı verilebilecek bu doktrin 17. ve 18. yüzyılın felsefi düşüncesine hakim olmuştur.⁴⁵

Leibniz (1646-1716), ilmin çifte temelini teşkil eden akıl yürütmeye dayalı gerçeklerle olgu gerçekleri arasındaki farkı derinleştirerek, hem zorunlu varlığı, hem de fiili varlığı içine alan ve Allah adını verdiğimiz varlıktan başka bir varlık olmayan muhtemel sonsuzlukta, bunların esasını keşfeder. Leibniz'e göre ilimler, algılanabilir görünüşlere göre, birbirlerinin dışındaymış gibi düşünülen şeyler arasındaki ilişkileri incelediği halde; din, bu derûnî ahengi, varlıkların birbirlerine karşılıklı nüfuzlarını, hepsinin mutluluğunu ve iyiliğini isteyişini, yaşayan gerçeklikleri içinde idrak etmeye çalışır.⁴⁶

⁴³ Şafak Ural, a.g.e, s.257.

⁴⁴ E. Boutroux, a.g.e, s.19.

⁴⁵ A.g.e, s.22.

⁴⁶ A.g.e, s.22-23.

Kant ise aklın teşekkülünde ve görevini yerine getirmesinde, hem dinin hem de ilmin bütün şartlarını bulur. Akıl, ilmi bina eder. O, bunu, yalnız tecrübenin sağladığı unsurlarla teşkil etmez; bu imkansız bir şeydir. Uzay, zaman, illiyet ve süreklilik kavramları, kendiliklerinden fıskırırlar. Bunlar olmadan ilmin varolması mümkün değildir. Bazen eşyayı tanımaya bazen aksiyonu düzenlemeye çalışan ve bu yüzden, bazen teorik bazen de pratik olan aynı akıl, Kant nazarında hem ilmi hem de ahlaki kurar. Bunlardan da din doğar.⁴⁷

Aydınlanma Döneminde inançların temellendirilmesi, yine bu döneme has deist anlayışa göre olmuştur. Deizm, dini inançların akıl yardımıyla temellendirilip açıklanmasıdır. Fizik dünya, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrının yaratmış olduğu tabiat ve aynı zamanda dini inançlar akılla kavranılabilir.⁴⁸ Aydınlanmanın sonlarına doğru din ile bilim arasında kurulmuş olan bu münasebet, yerini köklü bir ayrılığa bıraktı. Artık bilim ile din arasındaki ortak bir garanti, akıl da yoktu. İkisi de kendine göre mutlak ve birbirinde ayrı bir şekil aldılar. İlim ve din birbirlerinin esaslarını dikkatli bir incelemeye tabi tutmamak için, açık ve gizli bir şekilde anlaşıyorlardı; birbirlerinin kazanılmış mevkilerine karşılıklı olarak saygı duyuyorlardı. Böylece onlardan her biri emniyet ve hürriyet buluyordu.⁴⁹ Buna göre artık bir bilgin, hem dindar ve hem de bilgin olabilirdi. Bu da gerçekliğin iki türlü olduğunu kabul etmekle oluyordu: 1- İman ve kalbin bildirdiği gerçekler 2- Aklın ve bilimin bildirdiği gerçekler.⁵⁰

Örneğin “Schleiermacher’e göre (1768-1834) ne akıl, ne zeka, ne irade bizi din alanına sokabilir. Çünkü din, ne bir buyruklar ve yasaklar derlenmesi ne de

⁴⁷ A.g.e, s.26-27.

⁴⁸ Ş. Ural, a.g.e, s.286.

⁴⁹ E. Boutroux, a.g.e, s.42-43.

⁵⁰ A.A.Adıvar, a.g.e, s.252-53.

bilgidir; belki bir yaşantı, bir görgüdür. Bu yaşantının kaynağı varlığımızın en derin köşesinde, yani duygumuzdadır. Bilgiye, dinle asla erişilemez. O kendi başına başlayan ve sürüp giden bir gerçektir.”⁵¹ Bu tür mistik ve duygusal yaklaşımlar, elbette, dinle bilim arasında bir çatışma doğurmayacaktır. Zaten 19. yy’ın ortalarında, bu tarz yaklaşımlar, dinin mücadeleden tek taraflı çekilişinin ifadesiydi. Özellikle 1830-1880 yılları arasında bilim, kazandığı zaferlerle yüzyılın düşüncesine öyle etki etmiştir ki, artık bilginler ‘evrende sır kalmamıştır’ demeye başlamışlardır. A.Adıvar’a göre bu durumda olan bir kurumun, artık dini kendisiyle boy ölçüşecek bir kurum saymayacağı hatta felsefeyi de kendisine hizmetkar kılmaya kalkışacağı kesindi.⁵²

Bilim, söz konusu dönemde kulvarını netleştirmiş, artık tecrübe, sadece olgusal tecrübe üzerine kurulma yolunu tutmuştur. Şüphesiz, tecrübe edilen olguları tespit ettikten sonra, onları hülasa etmek, tasnif etmek bir kısmını diğer kısımlara irca etmek ve bunları sistemleştirmek gerekecekti. Fakat bu mantıki işin rehberi ve kontrolcüsü yine deneydi. Bilim tecrübeyle, tabiatın tekrarlanmasını zorunlu kılacak vasıtaları insana sağladığı ve hazırladığı için pratikte son derece faydalanılabilir bir takım bilgiler elde etmiştir. O, artık fikir ve düşüncelerin sonsuz çeşitliliğinden kurtulmuştur. Kendisini, bütün zekalara kabul ettirmiştir, çünkü, sonuçları itibariyle bir anlamda kesindi.⁵³

Ne var ki geçen yüzyılın sonlarına gelindiğinde, kimi gözlemsel verilerin Newtoncu mekanik teoriyle yeterince açıklanmadığı görülür. Bu tür kuraldışı olgulara hem mikro hem de makro düzeyde rastlanmaktaydı. Bu güçlükleri giderme

⁵¹ A.g.e, s.283.

⁵² A.g.e, s.320.

⁵³ A.g.e, s.267-68.

abasinda yeni büyük teoriler doğmuştur. Bunlardan biri uzay-zaman ve evrenin yapısına ilişkin A.Eistein(1879-1955)in Görecelilik(Relativity) kuramı; diğeri temelini Max Plank(1858-1947)ın attığı kuantum teorisiydi.⁵⁴

Artık Newton mekaniğinin yerleşik yasalarının yerini, soyut matematiksel formüllerin, aldığı söylenebilir. Einstein şu sözleri ile bir bakıma bu bakış açısını dile getirmektedir; “Deneyim, kuşkusuz, fiziğin matematiksel kuruluşunun geçerlik yoklamasında tek ölçüttür; ancak bilim için geek yaratıcılığın kaynağı matematiktir. Öyleyse bir anlamda, ben de, geçmiş çağlarda zlendiği gibi, geeği salt düşünceye başvurarak kavrayabileceğimize inanıyorum.”⁵⁵

A. Einstein’ın devrimsel atılımı iki aşamalıdır. 1905’te ortaya çıkan zel Görecelik Kuramı, Newton’un ‘mutlak zaman’ ve ‘mutlak uzay’ kavramlarını geçersiz kılar; 1916’da yayımlanan daha kapsamlı Genel Görecelik Kuramı ise evrensel çekimin, bir kuvvet değil, içinde yerkürenin ya da güneş gibi kütlelerin yer aldığı uzay parçasının geometrik yapısının bir fonksiyonu olduğu, tezini işler.⁵⁶

III- WHITEHEAD’IN BİLİM ANLAYIşI

Whitehead, yaşadığı dönemde, bilim çevrelerinin olgusal verilere karşı aşırı güvenine pirim vermedi. Bu tavrını, bilim kökenli bir filozof olarak, bilimin hakkını en iyi takdir edebilecek durumdayken geliştirdi.

Whitehead, bilimsel kavramların dar çerçevesine bağlılığın, katı bir dogmatizme ve diğer bilgi verilerine karşı körlüğe sebebiyet vereceğine işaret etti. Modern bilimin kökenleri tartışmalarında, Whitehead, bilimin temelde irrasyonel

⁵⁴ C. Yıldıırım, a.g.e, s.180.

⁵⁵ A.g.e, s.268.

⁵⁶ A.g.e, s.181.

olduğunu ve naiv inanç temeline dayandığını savundu. Ona göre, bilim irrasyoneldir, çünkü, kendi temel kavramları hakkında bize bir akıl verememektedir. Bundan dolayı da, kendisinin dayandığı varsayımlar ve uyguladığı metodlar bir inanç (faith) temeline dayanmaktadır.⁵⁷

Whitehead, gerek geleneksel gerekse çağdaş bilimin yetersizliklerine rağmen ve bilimi 20. yy'ın başlarında sürekli düşüş trendinde görmesine rağmen yine de özellikle çağdaş bilime önemli değerler atfetmekten geri durmaz. Çünkü bilimin, temel olguların tespit edilmesinde ve bunların genel ilkelerle ilişkilendirilmesinde önemli teşebbüsleri olmuştur. Ona göre bilim sahasında gerçek bir tolerans vardır. Teorilerin çatışması, birbirini mahveden bir savaş durumu değil, yaratıcı gücü tahrik etmenin bir vasıtasıdır. Whitehead, ayrıca, bilimsel yaklaşımların değer içerikli olduğunu savunur. Genel kanaatin aksine, fizik bilimlerde; araştırmalara katılan değer hükümlerinin, öznel bir nitelik olarak, açıklanamayacağını savunur. Ona göre, bilimsel çalışmanın motivasyonunu sağlayan şeyler, değer seçimlerine başvurmadan açıklanamaz.

Bilim adamı, öncelikle değerli olduğunu düşündüğü bir proje üzeri de çalışır.⁵⁸ Whitehead'in önemle üzerinde durduğu ve Ona göre Modern dünyada en çok vurgulanması gereken bir diğer husus, bilimsel olgu ile insani değer arasındaki nihai bir ikiliğin (dichotomy) ortadan kaldırmasıdır.⁵⁹

Whitehead'in bilim çalışmalarında kullandığı metot, açıkça rasyonel ve ortalama bir zekanın kullanılabileceği, normal bilimsel genelleştirme metodudur.⁶⁰ B.

⁵⁷ A.H.Johnson, *Whitehead's Theory of Reality*, s.153.

⁵⁸ A.g.e, s.154-55.

⁵⁹ A.g.e, s.195.

⁶⁰ R. Das, *The Philosophy of Whitehead*, s.12.

Russel(1872-1970)a göre, Whitehead, bu rasyonel yaklaşımı ile sadece ‘daha iyi bir bilim’ önermekle yetinmeyip, aynı zamanda, D.Hume(1771-1776)dan bu yana, bir anlamda rasyonel olmayan geleneksel bilimi, rasyonel kılacak bir felsefe öneriyor.⁶¹

Bilim adamı, öncelikle değerli olduğunu düşündüğü bir proje üzerinde çalışır.⁶² Whitehead’in önemle üzerinde durduğu ve O’na göre Modern dünyada en çok vurgulanması gereken bir diğer husus, bilimsel olgu ile insani değer arasındaki nihai bir ikiliğin (dichotomy) ortadan kaldırılmasıdır.⁶³

Whitehead’in bilim çalışmalarında kullandığı metot, açıkça rasyonel ve ortalama bir zekanın kullanabileceği, normal bilimsel genelleştirme metodudur.⁶⁴ B. Russel’a göre Whitehead, bu rasyonel yaklaşımı ile sadece ‘daha iyi bir bilim’ önermekle yetinmeyip, aynı zamanda, Hume’dan bu yana bir anlamda rasyonel olmayan geleneksel bilimi rasyonel kılacak bir felsefe önermektedir.⁶⁵

Whitehead bilim ve felsefe arasında temelde bir ayrım görmemektedir. Onun amacı bilimsel çalışmalarla desteklenebilen bilimsel gelişmelerle sürekli kendini yenileyebilen bir felsefi kozmoloji geliştirmektir.⁶⁶ Tecrübeyi esas alan böyle bir kozmoloji, Whitehead’in spekülâtif felsefesinde tanımını bulan, yani deneyim alanımıza giren ve yorumlanabilen her bir öğeyi içine alır.⁶⁷ Bu açıdan Whitehead, zihni, maddenin içine koyan, maddeyi zihnin içine koyan 17. yy biliminin geliştirdiği indirgemeci monist yaklaşımları yanlış bulur. Ona göre “evrende varolan hiçbir şey, diğer şeylerden soyutlanarak anlaşılamaz.”⁶⁸

⁶¹ Bertrand Russel, *Sorgulayan Denemeler*, Çev: Nermin Arık, Ankara, 1996, s.39.

⁶² A.g.e, 154-55.

⁶³ A.g.e, s.195

⁶⁴ R. Das, a.g.e.,s.12.

⁶⁵ Bertrand Russel, a.g.e., a.y.

⁶⁶ SMW, s.22.

⁶⁷ PR, s.4.

⁶⁸ PR, s.25.

Whitehead 17. yy biliminin geliştirdiği indirgemeci monist yaklaşımları ve tecrübenin öğelerini temelde birbirinden ayrıştıran düalist yaklaşımları eleştirel tarzda şöyle ele almaktadır:

“17. y.y. bilimi, matematikçilerle çizilmiş, matematikçilerin işine yarayacak bir bilimsel düşünce şeması ortaya çıkarmıştır. Matematik düşüncenin en büyük özelliği soyutlamaları ele alma, onlardan kesin, güvenilir, tamamen tatmin edici akıl yürütme çizgileri çıkarma yeteneğidir. Bilimsel soyutlamaların göz alıcı başarısı bir taraftan maddeye mekan ve zamanda basit konumlar vererek, diğer taraftan, zihne algılamayı, acı çekmeyi akıl yürütmeyi verip bilimin tabiata müdahalesini yok sayarak, bunları en somut gerçeklik ürünleriymiş gibi kabul etme görevini felsefeye yükledi.

Bu yaklaşım (zamanla) modern felsefenin yıkılmasına sebebiyet verdi. Bundan sonra, felsefe üç aşırı uç arasında karışık (complex) bir şekilde gidip gelmeye başladı. Bir uç, maddeyi ve zihni, eşit temellerde kabul eden dualistler, diğer iki uç ise, zihni maddenin içine koyan ve maddeyi zihnin içine koyan iki tür monistlerden meydana gelmektedir.”⁶⁹

Bu yaklaşım, insan tecrübesinin bir kısmını diğerine tercih etmenin bir ürünüdür ve Whitehead’e göre rasyonel bir temeli yoktur. O, madde ve zihin, somut ve soyut arasında kökten bir ayrıma gitmez. Whitehead’e göre “düşünce, soyut, ancak, soyutlamanın toleranssız kullanımı, zihnin en büyük zaafıdır. Bu tarz soyutlama ile, sürekli yinelenen somutlama deneyimi arasında bir uygunluk kurulamaz. Her şeyin ötesinde sınırlı bir şemaya uzanan somutlaşma deneyiminizi de göz önünde bulundurmalısınız. O halde, idelerin saflaştırılmasının (purification) iki

⁶⁹ SMW, s.55.

metodu vardır. Onlardan ilki, beş duyu vasıtasıyla yapılan tarafsız gözlemdir. Fakat, söz konusu gözlem seçme (selection)dir. Bu yolla, soyutlaştırma şemasını tatminkar bir başarıya ulaştırmak zordur. Bu durumda diğer metot devreye girer. O da, deneyimin çeşitli yönlerinde temelini bulan değişik soyutlaştırma şemalarının karşılaştırılmasıdır.”⁷⁰

Whitehead’in bilim anlayışının genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, O bilimin, insanoğlunun bütün zihinsel ilgilerini kuşattığı, bilim dışı çevrelerce dahi bilimin yegane gerçek bilgi sayıldığı bir dönemde, modern bilimin her türlü sonucuna aşına olan birisi olarak, bilimsel bilginin sınırlılıklarını cesaretle göstermiştir. Bilimin, kendisinde, doğrunun tecessüm etmesinden uzak olduğunu, bize ancak doğruların bir kısmını sağlayabildiğini, sonuçları arasında eşgüdümün (co-ordinate) olmadığını ve sonuçlarının, ancak, daha kapsamlı bir metafizik tarafından tamamlanıp, dönüştürülebileceğini savunmuştur. Diğer taraftan Whitehead, pek çokları tarafından kuşkuyla karşılanan ve bazıları tarafından sınırsız olanaklar alanı olarak düşünülen metafiziğin, sadece olanaklar alanını değil, bunun yanında zorunluluğu ve felsefi spekülasyonun büyük değerini içerdiğini göstermiştir.^{71a}

Bununla birlikte Whitehead, bilimi reddetmez. Ona göre, bilimin doğası asılsız olmadığı gibi, bilgi sürecindeki işlevleri de unutulmaz. O, bilimsel kanıtları reddetmek şöyle dursun, felsefi problemlerin çözümünde olduğu gibi, felsefi düşünce sisteminin oluşmasında da bilimin bütün olanaklarını kullanmıştır. Bütün bunlardan, Onun kafası bilimsel fikirlerle dolu olan bir düşündür olduğu düşünülebilir.^{71b}

⁷⁰ SMW, s.23.

^{71a} R. Das, a.g.e., ss, 154,155,156.

^{71b} A.y.

Hatta R. Das'a göre, Whitehead'in 'bilfiil şey'i (actual entity), Leibniz'in 'monad'ına çok benzemekle birlikte, daha çok bilimin bir 'atom'una benzer. Onun, ana teması olan duyum süreci (process of feeling), bilimdeki enerji akışının biçiminin değişmesini göstermektedir. Yine, Whitehead, R. Das'a göre, 'kavrama'nın (perception), epistemolojik problemlerinin çözümünde, fizik ve fizik öğretilerine başvurmayı ihmal etmemektedir.^{71c}

Şüphesiz Whitehead, soyutlaştırma tarzında bilimsel fikirler sunmaktadır, ancak bunu, daha çok bilimsel düşünce ışığında formüle edilen somut felsefi kavramlarla yapmaktadır.^{71d} Sonuçta, denilebilir ki, Whitehead'in Speculatif felsefesi kozmolojik bilim sac ayakları üzerine, Onun kozmolojik bilimi de, felsefenin kavramsal formulasyonu üzerine kurulur.

^{71c} R. Das, a.g.e., a.y.

^{71d} A.y.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İ- DİN – BİLİM İLİŞKİSİ

Din ve bilim insanlığın oluşum evrelerinde en etkin rol oynayan iki temel ve kuşatıcı üst yapıdır. Din ile bilim ilişkisi, son üç asır boyunca, bilim faaliyetlerinin çok yoğun bir şekilde yürütüldüğü Hristiyan Batı dünyasında sıklıkla ele alınmıştır.

Ancak, her dini dünya görüşünün, kendisine has problemleri vardır. Bu bakımdan eğer din – bilim veyahut dinle başka bir kültür sahası arasındaki ilişki konularını, inceleme konusu yaparken, buradaki dinin adını koymak gerekir. Batı’da Rönesans’tan sonra ortaya çıkan bilimin otonomluk mücadelesinin bir paralelini, İslam fikir tarihi içinde bulmaya çalışırsak hata ederiz. Çünkü, açıktır ki orada, kilisenin ve kilise mensuplarının otoritesine muadil bir otorite, İslam’da yoktur. Orada, kilise – bilim çatışması gerçek anlamda bir din – bilim çatışmasına dönüşebilir. İslami çerçeve içinde ise, şu veya bu derecede bağımsızlık, bir takım anlayışlar, görüşler ve yorumlar karşısında olur, dinin özünü teşkil eden vahiy karşısında değil. Vahyin anlaşılması ve yorumlanması, beşeri bir faaliyettir, dolayısıyla sınırlıdır. Böyle bir faaliyet karşısında sadece bilim,sanat, felsefe v.s.nin değil, yeni veya farklı dini anlayış ve yorumların da mücadele hakkı –eğer gerekli ise- olacaktır.¹

Farklı dinlerin bilim adamlarının faaliyetleri üzerinde farklı tesirleri olmuştur. Büyük bilgin Beyruni(973-1051), bu konuya şöyle yer veriyor; Ona göre birçok ilim adamı din-bilim çatışmasını gidermek için ya dinlerini açık yorumlara tabi tutmakta, yahut ilmi neticeleri saptırmaktadır. O Hindistan’da araştırma yaparken bunu müşahade ettiğini Hint astronomi bilginlerinin, Puranaların dediklerine uyması için ilmi gerçekleri saptırmak zorunda kaldıklarını söyler. Konuya Kur’an nokta-i

¹ Mehmet S. Aydın, İslam’a Göre İlim, Dokuz Eylül Ü.İ.F.,Dergisi,III,s.9

nazarından baktığımızda, Kur'an diyor Beyrunî, bilimde sürekli olarak araştırma konusu olan meselelerde insanı bağlayıcı bir hüküm ortaya atmıyor. Mesela, alemin ve insanın tarihi ile ilgili konularda öteki kutsal kitaplarda yer alan görüşlere yer vermiyor.²

Dinle bilim arasında, ister ayırma ister uzlaşma temeline otursun, bir ilişkiden söz edilecekse, öncelikle bu iki alanın bizim bilgi evrenimizdeki yerleri iyi tespit edilmelidir. Örneğin, Sosyalist düşünür, H. Selsam'a göre, "bilim evrende Tanrı ya da herhangi bir gücü değil, yalnız hareket halindeki maddenin çeşitli belirtilerini görür. Aynı şekilde bilim, dua, mucize gibi, dünyada önceden tayin edilmiş bir amaç tanımaz."³ Bu yaklaşım, iki anlam sferi arasında, mutlak bir ayırım gözetmektedir. Aslında buna, bir ayırım değil, bir ilişkisizlik de denilebilir.

Söz konusu ayırım, Kant'ta, bu iki sferin tabiatında değil, bizim zihnimizde gerçekleşmektedir. Kant'a göre biz nesneleri sadece bize göründükleri biçimler içinde, düşünce ilkelerimize uygun olarak bilebiliriz. Yani fenomen dışında numenin bilgisine sahip değiliz. Bu nedenle dünyaya ilişkin olarak bilim geçerlidir.⁴ Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'nde ise inançlarımızın bilimin sahasının dışında olduğunu, bir taraftan bilimle uğraşırken diğer taraftan iman sahibi olabileceğimizi savunmuştur. M. Aydın'ın yorumları da Kant'da gördüğümüz tipik ayrıma uymaktadır. Aydın'a göre Allah'ın varlığı bir bilim problemi değildir. Böyle olduğu içindir ki, farklı bilim teorilerine sahip olan insanlar, aynı Tanrıya inanabilirler. Klasik Newton fiziğini benimseyip Allah'a inananlar olduğu gibi, rölativite fiziğine bağlı olup da Allah'a

² M. S. Aydın, a.g. m., s.9-10.

³ Howard Selsam, *Din, Bilim ve Felsefe*, Çev.: A. And, İst., 1995, s.109.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İst., 1988, s.403.

inananlar da bulunmaktadır. Eğer, diyor Aydın, iman şu veya bu teorinin, teorik neticesi olsaydı, söz konusu inanç birliğinin olmaması gerekirdi.⁵

Yukarıda görüşüne yer verdiğimiz H. Selsam ve B. Russel gibi düşünürler, imanı, şu veya bu teorinin teorik neticesi olarak düşündüklerinden dolayı imanı, gözleme dayalı düşünceyle yanıtlama yoluna gitmişlerdir. B. Russel'a göre, "Ulaşılabilecek her türlü bilgiye bilimsel yöntemlerle ulaşmak gerekir, bilimce bulunamayacak şeyleri, insanlar bilemez."⁶ B. Russell'a göre, din, yadsınacak bir kurum değildir; ancak gaybî, sırrî, kişisel bir düzlemde yer tutmalıdır. Ona göre, salt kişisel bir din, bilimin aykırı sayacağı kesinlemelerden kaçındığı sürece en bilimsel çağda bile hiçbir zaman yadırganmayacaktır.⁷ "Din, bir inançlar dizisi değil de, bir duyuş biçimi olduğunda, bilim dine dokunamaz."⁸ Russell tarzı yaklaşımlar, hakikati parçalayan indirgemeci yaklaşımlardır. Ancak, Russell'ın ifadesiyle, Copernicus gününden bu yana bilim ve dinin her çatışmasında bilimin üstün çıktığı,⁹ güneş merkezli bir evren tasavvuru gibi ispatlanmış bilimsel hakikatlerle, dini metinlerin bire bir çatıştığı bir ortamda, düşünen insanların zihninde, doğal olarak hakikati parçalama eğilimi oluştuğunu düşünürsek, Hristiyan Batı topluluğunda Russell gibileri de haklı çıkaran birçok gerekçe elde edebiliriz.¹⁰

Öte yandan, özellikle fizik sahasında, bilimsel hakikatleri, inanca tahvil eden pek çok bilim adamı vardır Hristiyan Batı topluluğunda. Örneğin, Einstein, alemi anlamamızı, Allah'ın onu, bir düzen içerisinde yaratmasına borçlu olduğumuzu

⁵ M.S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.270.

⁶ Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, Çev.: Akşit Göktürk, İst., 1996, s.17.

⁷ A.g.e, s. 7.

⁸ A.g.e, s 18.

⁹ A.g.e, s.171

¹⁰ Bkz. J.J.Smart, "Religion and Science" In *The Encyclopedia of Philosophy* ed. by: Paul Edward, V.:8; New York, 1967, s.158.

düşünür. Ona göre, “bütün yaptığımız, Allah’ın daha önce çizmiş olduğu çizgileri, Onu takip ederek, çizmekten ibarettir.”^{11a} Benzer bir tavrı Max Plank, ‘Kuantum teorisi’nin pozitivist açıdan yorumlanmasına karşı çıkarak gösterir. “Einstein gibi O da alemdeki objektif kanunların varlığı fikrinden dini inanca giden yolu izler. Temel fikir şudur; ilahi kanunlar alemde tecelli etmektedir.”^{11b}

Aynı topluluk içerisinde yaşayan ilim adamlarının, bu derece farklı sonuçlara varmasından, salt ilmi kriterlerin ötesinde, takınılan bir tutum olarak ilmi zihniyetin farklılaşmasını gözlemlemekteyiz. M. S. Aydın’a göre, “ilmi zihniyetin gelişmesi açısından bir değerlendirmeye gidecek olursak, sırf ilmi zihniyet diye bir şeyin olmadığını söyleyebiliriz. Tabiatın’ yüzde yüzlük bir objektiflik içerisinde bilinebileceği, bunun için insanın ilmi olmayan her türlü görüş ve anlayışlardan sıyrılması gerektiği, ilim adamının verilere ve olgulara tam anlamıyla açık bir kafayla yaklaştığı, kurduğu herhangi bir nazariyeye ters düşen bir tek örnek karşılaştığı halinde dahi, tutumunu değiştirdiği ve nihayet ilmin tarih boyunca sadece bu yolla geliştiği fikri, bugün artık eski önemini yitirmiştir.”¹²

Bilim ister istemez bir değer taşıyıcıdır. Bazen dini, din dışından çıkarılana göre anlama gereksinimi olduğu gibi, bilimi de ona eklemlenen unsurlarla anlamalıyız. Toplumsal bir ürün gibi bilimin de türemiş bir statüsü vardır. İyi bir bilim adamı sadece etkili bir araştırmayı değil, bunun yanında araştırmamanın etkisini ve araştırmamanın kendisinin neden etkilendiğini de soruşturmak zorundadır. Bilim önümüze yollar açar, fakat onlar arasında bir seçim yapmamıza yardım etmez.

^{11a} M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.273.

^{11b} A.y.

¹² M. S.Aydın, “Kur’an ve İlmî Zihniyet”: *İslam Üzerine Düşünceler*, TDV yay, Ankara, 1991, s.86-87.

Zaman geçtikçe, yapmayı seçtiğimiz saf bilim bile, çoğu kez toplumun onda gördüğü faydalar göz önünde tutularak yapılır.¹³

Buna göre, bilim yüzde yüz objektiflik içerisinde bir bilgi sunmadığı gibi, din de pek çok Pozitivist düşünürün iddia ettiği gibi yüzde yüz sübjektif bir bilgi sunmaz. Boutroux'ya göre, “dinden objektif unsurları bütünüyle kaldıracak olursak, öyle bir durum oluşur ki, ferdin hülyaları ile karışır ve (kalan kısım da) artık din olarak vasıflandırılmaz.”¹⁴

Örneğin B.Pascal(1623-1662), “kalbin, aklın bilmediği nedenleri vardır”, diyordu. O, bu sözleriyle, insanların inanabilmek için akıl yetilerini dışta bırakmaları gerektiğini ima ediyordu.

Yine J.J.Rousseau(1712-1778)ya göre din, ilk ve bağımsız bir kaynaktan çıkar gibi kalpten, duygudan, vicdan ve tabiattan doğar. Onun gayesi kalbin ihtiyaçlarını tatmin etmek, ahlaki ve manevi hayatımızı yüceltmek, yönetmek ve kurtuluşa erdirmektir.¹⁵ Buna göre, bilgiden kesin olarak ayrı, duyguya irca edilen bir ilke üzerine kurulan dinin, artık bilgi ile hiçbir ilişkisi kalmamaktadır.¹⁶

Bu tarz romantik yaklaşımlar, dini tecrübeyi bütünüyle yansıtmaktan uzak görünmektedirler. Örneğin, M. Peterson, konuyu, bu yönde ele almaktadır. Ona göre, dini tecrübe hiçbir suretle, sadece duygusal bir olay değildir; aksine tecrübe edilen varlıkla ilgili kavramlar ve inançlar içerir. Böyle kavramlar ve inançlardan dini tecrübeyi ayırmaya çalışırsak, o zaman, tecrübe edilenin kim veya ne olduğunu

¹³ Holmes Rolston, “Bilim ve Değer”: *Din ve Bilim* , Der. : C.Sadık Yaran, Samsun 1997, ss. 153,154,155.

¹⁴ E. Boutroux, *Çağdaş Felsefe'de İlim ve Din*, s.437.

¹⁵ E. Boutroux, a.g.e, s.33.

¹⁶ A.g.e, s.33-34.

söylemenin veya onu yaşayan kişide, tecrübenin ne tür bir değişiklik yapması gerektiğini açıklamanın hiçbir yolu olmazdı.¹⁷

Dini inanç sistemlerinin kabul edilmesinde, aklın rolü Müslüman ve Hristiyan kelimasında uzun tartışmalara konu olmuştur. Burada sorun, ‘kişinin iman edebilmesi için iyi nedenlere sahip olması gerektiği doğru mudur?’ ifadesinde karşılığını bulmaktadır. Müslümanlar açısından ‘evet’. Çünkü, Onların vahyinde, bunu, emir derecesinde sunan ifadeler vardır: “Allah size ayetlerini gösterir ki, düşünesiniz”^{18a} “...Allah’ın gökten su indirip, ölmüş olan yeri dirilterek, üzerine her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında hazır bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için (Allah’ın varlığına ve birliğine) deliller vardır.”^{18b} “Düşünesiniz diye, Allah size ayetlerini böyle açıklıyor.”^{18c}

Tanrıya inancın rasyonel temelleri olduğunu savunanların inançlarına dair ellerinde tam bir kanıt bulunmasa dahi, Tanrıyı bu yolla bulabileceklerini düşünmektedirler. Ya da en azından, M. Peterson’un dediği gibi, “hayatımızın en önemli kararını verirken, tefekkür ve rasyonel düşünce güçlerimizi kullanmaktan geri durmamamız gerekir.”¹⁹

Dinle bilim arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulabilmesi için, yapıları gereği, aralarında doğal olarak bulunan bağ ve sınırlı farkların görülüp gözetilmesi gerekmektedir.²⁰

‘İlim ve Din’ adlı eserinde Necip Taylan şu ifadelere yer vermektedir; “dini bilgi, diğer değişik sahaları kendine konu edinen bilgi şekillerinin yanında, metot,

¹⁷ Michael Peterson, “İman ve Akıl”: *Din ve Bilim*, s.13.

^{18a} 2 Bakara 73.

^{18b} 2 Bakara 164.

^{18c} 2 Bakara 242.

¹⁹ M. Peterson, a.g.m., s. 34.

²⁰ C. Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, s.55.

gaye ve mevzu bakımından olduğu gibi, insanlık tarihi boyunca gösterdiği seyir ve tesir bakımından da, diğer bilgi şekillerinden ayrı özellikler taşır.²¹ Yapılan bu ayırım, Taylan'a göre, hem din ve bilim arasında ihtilaf çıkmasını önler, hem de İslam'a uygundur.²² "Çünkü İslam'a göre, - ilmin her şeklini teşvik etmekle birlikte – ilim ile din, zeka ile kalbin ayrı ayrı yerleri ve mahsulleri olarak kabul edilince ihtilaf da söz konusu olmaz. Taylan'ın görüşleri, kendisinin de ifade ettiği gibi Kantçı izler taşımaktadır.

Bilimsel bilginin, tamamen nesnel olmayacağı görüşünün yaygınlık kazanmasıyla birlikte, pozitivist düşünürlerin, dinle bilim arasındaki kaba ayrımları geçerliliğini yitirmekle kalmayıp, Kantçı anlamdaki ayırım da, hakikati parçalama tehlikesi taşıdığı ve bizi zihinsel olarak pozitivist tavrın eşiğine getirdiği için eleştirilere maruz kalmaktadır. Örneğin fizikçi teolog John Polkinghorn'e göre, "Gerçek Tanrı, yalnızca, özel, varoluşsal olarak anlamlı bir sembol değil; O varolan her şeyin Rabbidir – ruhun Tanrısı olduğu kadar bilimin de Tanrısıdır."²³ Benzer bir yaklaşımı İlhan Kutluer'in ifadelerinde de görmekteyiz. Ona göre, "İki hakikat sistemi birbiriyle çatışamaz; çünkü, bilim (olsa olsa) iman etmeyi gerektirir."²⁴

Modern psikoloji, bize insan şuurunun bir bütünlüğü olduğunu öğretmektedir. Bu bütünlüğü ister Descartes gibi bir cevher olarak; isterse W. James gibi bir akış olarak düşünelim, sonuç değişmez. O halde insanın çeşitli tecrübeleri arasında gerçek bir ilişki ve genel bir bütünlük vardır.²⁵ O yüzden hakikati bilimle sınırlamak, bilimin emrettiği bir şey değil, ancak bir ideoloji sayılabilir. "Ünlü İngiliz bilgini A.S.Eddington (1882-1944), bilimsel bilginin dışında hakikat kabul etmeyen safdil

²¹ Necip Taylan, *İlim-Din İlişkileri-Sahaları-Sınırları*, İst.,1979, s.279.

²² A.g.e, s.306.

²³ C. Sadık Yaran, a.g.e, s.56.

²⁴ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arka Planı*, İst., 1985, s.190.

²⁵ M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.261.

bilim adamını, gözleri iki inç-kare olan bir ağla denize açılan balıkçıya benzetir. Balıkçı ağının yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların varolduğuna inanmaz. Kendi metotlarıyla yakalayamadığı hakikatleri yok farz eden bilim adamının durumu, balıkçınınkinden çok farklı değildir.”²⁶

Din ve bilimi, aynı hakikatin ayrı yönleri olarak alırsak eğer, manevi ve zihni hayatın ilk prensipleriyle ilgili bir nazariyeye başvurmak gerekir.²⁷ Böylece ikisi için de gerekli olan iki şartı, yani “temelde birlik ve karşılıklı bağımsızlık şartlarını” bir araya getirmiş oluruz.^{28a}

Boutroux’ya göre din ve bilim beşer hayatının iki anıdır. Bilim, bu hayatın dış dünyaya doğru inkişafıdır. Din ise, bilimin aksine, kendi esasına yönelerek kendi kendisini sonsuz şekilde aşmak için oradan güç alan aynı hayattır. Bu iki inkişaf arasında, o şekilde bir farklılık vardır ki, biri diğerine engel teşkil etmez. Her ikisi de, pratik bakımdan birbirlerinden bağımsız bir şekilde düşünülebilirler.^{28b} Din ve bilim arasındaki gayesel ve işlevsel ayrımı, W. James şöyle yapıyor: “İlim, mekanik hareket gibi, tabiatın bazı unsurlarına yapışır ve onlara bağlı bulunan olaylara bu vasıta ile erişebilir. Din de aynı şekilde, bizim dünyamız üzerinde tesirde bulunsa bile, başka vasıtalarla, hem birbirine benzer, hem de ayrı cinsten bir takım olaylar meydana getirir. İlim, insanlığa telgraf, elektrik ışığı ve bir takım hastalıkları teşhis ve tedavi çaresi verir. Din de fertlere sükunet, ahlaki denge ve mutluluk sağlar. (...) Neden bunlardan biri, varlıkların bir safhasına, diğeri de öteki safhasına bakmasın?

²⁶ A.g.e, s.270.

²⁷ E. Boutroux, a.g.e, s.311.

^{28a} A.g.e, s.336-337.

^{28b} A.y.

Eğer öyleyse, her biri kendine göre doğrulanabilir ve ispat edilebilir olan ilim ve din, sonsuza kadar birlikte payidar olurlar.”²⁹

W. James(1842-1910)e göre dini tecrübeye esas olan şey, bize olguların ve görünürdeki şeylerin bilgisini kazandıran ‘şuurlu ben’in, ‘şuuraltı ben’ olarak sürüp gitmesidir. O halde ‘şuurlu ben ile şuuraltı ben’in ilişkisi, din ile ilim arasında bir köprü teşkil ediyor demektir. Kısaca bu ilişki, ilmi faaliyet ile dini faaliyetin ortak hareket noktalarını meydana getirir. Dini faaliyet, şuuru, şuuraltı aracılığı ile zenginleştirmeye, ilmi faaliyet ile, şuuraltından fişkıran şeyleri, şuurun kanallarına ve şekillerine irca etmeye çalışır.”³⁰ Böylece, W. James’in ortaya attığı dini tecrübe, ‘şuuraltı’ nazariyesi sayesinde, kendisine bilimsel olarak da bir dayanak sağlamış olmaktadır. W. James’e göre, “din, şahsiyetimizin merkezini temsil eden duyguların değişikliğine yol açtığından, ilim de zihinde temsil edilen olaylarla ve bunların tabii akışlarını incelemek ve göstermekle uğraştığı için, aralarında hiçbir kavga düşünülemez.”³¹

Boutroux’ya göre din ile bilim arasındaki ilişki, yalnız ilmi bir bakış açısıyla değil, beşerin her türlü tecrübesini içeren, genel bir bakışla çözümlenebilir. O halde akıl, beşer ölçeğinde ele alınmalıdır. “İlmi akıl, ilmi kültürle teşekkül etmiş ve belirlenmiş bir akıldır. Halbuki bütün kaplamıyla alınan akıl, beşer ruhunun varlıklarla olan ilişkilerinin bütünü tarafından, beşer ruhundan, varlıklar hakkında belirlenen bir bakış açısıdır. İlimlerin ve hayatın birbirleriyle teması sonucunda zihin, beşer dehasından fişkıran bütün parlak ve verimli düşünceleri toplayarak ve karıştırarak, kendisi için bir hüküm tarzı oluşturur ve ortaya çıkarır ki, akıl işte

²⁹ A.g.e, s.369-370.

³⁰ A.g.e, s.375.

³¹ A.g.e, s.380

budur. İşte bu anlamda, sırf ilmi bir bakış açısı değil, daha genel olmak üzere beşer aklının bakış açısını seçerek mesele önceden ve peşin bir şekilde çözülmeden, ilmi zihniyet ile dini zihniyet arasındaki ilişkiler araştırılabilir.”³²

Boutroux’ya göre en genel anlamda beşer hayatı, bir taraftan ideal emelleriyle tabii şekilde dine iştirak ederken öte yandan da, Onun, tabiatla münasebeti bakımından ilme iştirak eder. Çünkü o, gayelerine ulaşmak için gerekli çareleri ilimden ister. İşte bu şekilde hayatı, din ile ilmin birleştirici köprüsü saymak doğru olur.³³

Din ve bilimi birleştiren köprüyü, H. Ziya Ülken(1901-1974), Boutroux’yla benzeşir tarzda, din problemini iki cephelyi birleştiren ‘mutlak duygusu’ olarak ortaya koymak suretiyle kurar.³⁴

İ- Birincisi şuurlarına bağlı cephedir. Bu cephe bir bakımdan insanın objektif varlığına, bir bakımdan da duyu verilerine, yani türlü realite derecelerine bağlıdır.

İİ- İkincisi, dinin değişmeyen mutlak varlığa, aşkınlığa ait cephesidir.

Burada, birikimci ve değişken yapıya sahip bilim, birinci cepheye, değişmeyen mutlak bir yapıya sahip olan din de ikinci cepheye tekabül etmektedir, diyebiliriz.

Din, birbirini izleyen kuşaklar tarafından, eklemleme yapılamayan veya alıp götürülemeyen sonsuz ve değişmez gerçeklerin varlığına dayanmaktadır. Hatta akıllı da din cephesinde konumlandırabiliriz.. Akıl da, üst üste istiflenerek büyütülen bir şey değildir; başlangıçtan beri vardır.³⁵

³² A.g.e, s.406-407.

³³ A.g.e, s.418.

³⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, c.II, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara,1957, s.234.

³⁵ Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s.30

Din ve bilimi aynı hakikatin ayrı yönleri olarak gören bir diğer düşünür, çağımızın seçkin İslam filozofu Muhammet İkbaldır. İkbâl “İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu” kitabında, konuyu bir ayetle temellendiriyor; “Sizin yaratılmanız da tekrar dirilmeniz de bir tek kişiyi yaratmak ve diriltmek gibidir.” (31/28) İkbâl’e göre bu ayet-i kerimede anlatılan hayati birlik tecrübesinin, çağımızda, müspet şeyleri anlamaya hazır olan akla daha yumuşak ve psikolojik bakımdan daha uygun bir metoda başvurmayı gerekli kılmaktadır.³⁶

İkbâl’e göre, hakikatte işleyişi bakımından dinin temel prensipleri, akli temele müspet ilim dogmalarından daha çok ihtiyaç duyar. Çünkü her iki duygu aynı kökenden olup birbirini tamamlar, biri gerçeğin ayrıntılarıyla ilgilenirken öteki bütünü inceler. Biri hakikatin ebediliğini; diğeri ise geçiciliğini tahlil eder. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbirine ihtiyacı vardır. İkisi de hayattaki fonksiyonları ölçüsünde görebildikleri aynı gerçeği görmeye çalışırlar.³⁷

Ona göre, aslında bilimin hareketinde ‘Mutlak Hakikat’in varoluşu, fani ve geçici düşünceleri mümkün kılar. “Gerek Kant, gerek Gazzalî(1059-1111), düşüncenin, bilginin faaliyetinde kendi sınırını aştığını göremediler. Tabiatın sonlu parçaları birbirinden ayrıdır. Ancak düşünce böyle değildir. Düşünce esas itibarıyla sınırlanamaz ve kendi faaliyetinin dar ve sınırlı dairesinde mahsur kalamaz.”³⁸ İnsan hayatı ve ruhunun gelişmesi karşılaştığı gerçeklerle bir bağlantı kurmasına bağlıdır. Bu bağlantı da bilimle kurulur. Akıl, duygu ile sezgiyi inceden inceye işler ve bu suretle bilim doğar.³⁹ İkbâl’e göre düşünce statik değil dinamiktir. Olgulara takılıp kalmaz. Bir tohumun somut bir gerçek olarak kendi bünyesinde ağacın organik

³⁶ M. İkbâl. *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s.16.

³⁷ A.g.e, s.19.

³⁸ A.g.e, s.23.

³⁹ A.g.e, s.30.

birliğini taşıması gibi, düşünce de zamanı gelince içinde varolan sınırsızlığı ortaya koyar.⁴⁰

İkbal'e göre, dinle bilim arasındaki anlaşmazlık birinin salt somut deneye dayanması, ötekinin ise dayanmamasından ileri gelmiyor. Her ikisi de hareket noktası olarak somut tecrübeyi seçmişlerdir. Aralarındaki anlaşmazlık her ikisinin aynı tecrübe verilerini yanlış anlayıp yorumlama ve değerlendirmelerinde yatar. Oysa, dinin, insanoğlunun hususi bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unutuyoruz.⁴¹

“Gerçekten sınır Allah’a kadardır.” (43/14) İkbal'e göre konuya bu açıdan bakılınca fizik biliminde de manevi itibarla yeni yeni manalar doğar. Tabiatı bilmek, Allah'ın davranışını bilmektir. Tabiatı inceler ve araştırırken, Mutlak Zat'a biraz daha yaklaşma çabasında oluruz. Bu ise ibadetin bir başka şeklidir.⁴²

İkbal'e göre, bilim, mutlak hakikatin bazı yönlerini seçip incelemek, diğerlerine ise göz yummak zorundadır. Bu bakımdan, ilmin sadece kendi seçtiği yönlerin incelemeye layık olduğu yolundaki iddiası dogmatizm olur. İnsanın bu yönünün mekana ait olduğunu kabul ediyoruz. Ama bu insanın varlığının tek yönü değildir. Başka yönleri ve safhaları da vardır. Mesela, değer biçme, gayeli tecrübenin bölünmez mahiyeti, hakikatin araştırılması gibi. Bunları modern bilim, kendi inceleme ve araştırma listesinden çıkarmaya mecburdur. Çünkü bu yön ve özelliklerin araştırılması için gerekli olan anlayış ve ölçü modern bilimde yoktur.⁴³

İkbal, din ve bilim ilişkisinde, her iki yöne de, yadsımadan, birbirine icra etmeden hakkını veren ve kanaatimizce sağduyuya en uygun bir sonuca varıyor;

⁴⁰ A.g.e, s.22-23.

⁴¹ A.g.e, s.46.

⁴² A.g.e, s.84.

⁴³ A.g.e, s.156.

“gerek din gerekse bilimsel yöntemler, farklı metotlarına rağmen, nihai gayelerinde birleşiyorlar. Her ikisinin de hedefi en büyük gerçeğe ulaşmaktır.(...) Her ikisi için de Gerçek varlığa giden yol tecrübenin tertemiz hale getirilmesinden geçer. (...) Bunu anlamak için de tecrübe, tabii bir gerçek olarak, psikolojik ve fizyolojik örneklerinin ışığında izah edilir(...) Bilim sahasında tecrübenin anlamını, hakikatin dış davranışı bakımından anlamaya çalışırız. Din sahasında ise, tecrübeyi bir nevi hakikatin temsilcisi olarak alır ve hakikatin iç niteliği yönünden anlamlarını bulmaya çalışırız. Bilimsel ve dini ameliyeler bir bakıma, birbirine paraleldirler. İkisi de gerçekten aynı dünyanın ayrı ayrı ifadeleridir. Şu farkla ki bilimsel ameliyede benliğin görüş açısı ve tutumu kendine aittir. Oysa dini ameliyede benlik, rekabet halindeki eğilimlerini bir bütün haline koyar ve tecrübelerinin bir çeşit tertibini sunar. Gerçekte birbirini tamamlayan bu ameliyelerin niteliği ve amacını dikkate alacak olursak, her ikisinin de kendi sahasında tecrübenin ayıklanıp temizlenmesine yönelik olduğunu görürüz.”⁴⁴

Sonuçta her iki disiplinin de geçerliliği ve işlevselliği, insan deneyiminin bütün sahalarıyla karşılıklı ilişkiye girme ve bütünleşebilme kabiliyetine bağlıdır. Bunlardan birine imtiyazlı bir saha biçmek yahut da birinin gerçekliğin yegane kılavuzu olduğunu düşünmek, insan deneyiminin bütünlüğünü parçalamak, dolayısıyla hakikati parçalamak anlamına gelir.⁴⁵ Bütün bu mülahazalardan sonra Whitehead’in din ve bilim ilişkisine bakışını ele alabiliriz.

⁴⁴ A.g.e, s.259.

⁴⁵ Sarvepalli Radhakrishnan (ed.) , *History of Philosophy Eastern and Western*, V.: II, George Allen LTD., London, 1982 , s.1

II- WHITEHEADCI FELSEFEDE DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ

Whitehead, önceki bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi, matematik ve fizik bilimlerinde derin vukufiyeti olan bir filozoftur. Daha önemlisi, yüzyılımızın başından pozitivist dogmatizmin ilim çevrelerinde yaygın olduğu bir dönemde, kendisi de analitik düşünce geleneğinden gelen bir düşünür olmasına rağmen, görüşlerinde dini hassasiyeti hep korumuştur. O açıdan, insan hayatında en temel yer tutan iki olgu, din ve bilim arasındaki ilişkiyi, sağduyuya en uygun şekilde kurulabilecek düşünürlerden birisidir Whitehead.

Whitehead, “Science and The Modern World”da (Bilim ve Modern Dünya) konuya verdiği önemi şu sözlerle dile getirmektedir. “Hassas zihinlerin kaygısı, hakikat özlemi ve konunun (fevkalade) önemi ilgimizi konu üzerinde yoğunlaştırmaya sevk ediyor. Tarihin gelecekteki akışının, bugünkü kuşağın din ve bilim hakkında vereceği karara bağlı olduğunu ileri sürmek bir abartı olmaz.”⁴⁶

Whitehead dinamik bir din anlayışına sahiptir. Onun; “dinler, kendi dogmalarında vahiylerini buldukları zaman intihar ederler. Dinin vahyi kendi tarihinde yatar”⁴⁷ ifadelerine önceki bölümlerde yer vermiştik. Whitehead dini bu şekilde, süreç içinde sürekli gelişen bir yapı olarak ele aldığı için, Ona göre “konu üzerinde düşündüğümüzde, din ve bilim arasında çatışma doğal olarak meydana gelmektedir.”⁴⁸

Ancak Whitehead, din ve bilim arasındaki bu çatışmaya olumsuz bir anlam yüklemmez. Ona göre “çatışma, daha incelikli bir bilimin ve daha derinlikli bir dinin uzlaştırılmasıyla sonuçlanacak daha kapsamlı doğruların ve daha iyi bir perspektifin

⁴⁶ SMW., s.224.

⁴⁷ RM, s.29.

⁴⁸ SMW, s.224.

yakalanmasının bir işaretidir.”^{49a} Ona göre daha iyi bir perspektifin yakalanabilmesi için de, öncelikle, olguların zihnimize sarahate kavuşması gerekir. Ona göre din ve bilimin ilgi alanı, büyük ölçüde farklılık gösterir. Bilim, düzenli olarak gözlenebilen fiziksel fenomenlerle ilgilenir, halbuki, din, bütünüyle ahlaki ve estetik değerler bütünüdür. Birisi yer çekimi kanununu incelerken, diğeri kutsal güzellikleri temaşa eder.^{49b}

Whitehead’e göre bu olgular, biri diğesine tercih edilemez ya da biri lehine diğeri gözden çıkarılamaz. Ona göre, “teoloji bilimden bilim de teolojiden soyutlanamaz. Metafizik de her ikisinden soyutlanamaz. Çünkü doğruluk parçalanamaz.”⁵⁰ Whitehead felsefesi, bir organizma felsefesi olduğu için, bütün tümel hakikatler arasında da organik bir bağ vardır. Ya da hakikatin tüm birimleri, kendileri de tümel hakikatlerin özelliklerini içerirler.⁵¹

Hakikatlerin, temelde, birbirlerini nakzetyeceğinden hareketle Whitehead, dinamik dünyada dinle bilimin karşı karşıya gelmesini bir imkan olarak görüyor. Ona göre, uyumsuzlukların gündeme gelmesiyle farklılıklar tölere edilebilir. Whitehead bunu şöyle ifade ediyor: “hasada kadar beraber büyütelim”.⁵²

Whitehead, çağdaş dünyaya ayak uydurabilmesi için, bilimin sahip olduğu gelişme ruhuna, dinin de sahip olması gerektiğine dikkat çekiyor; “din, bilimdeki değişim esprisini (spirit) taşımadıkça eski gücünü tekrar kazanamayacaktır. Dinin ilkeleri her ne kadar ezeli (eternal) iseler de, bu ilkelerin ifade edilmesi sürekli tekamüle muhtaçtır”. Ona göre akılda tutulması gereken en önemli nokta; “bilimde

^{49a} SMW, s.229.

^{49b} A.y.

⁵⁰ RM, 67.

⁵¹ PR, 25.

⁵² SMW, s.231.

⁵² SMW, s.231.

yaşanan gelişmeler, dinde de bir takım değişiklikler gerektirir. Eğer din gerçekten bir hakikatin ifadesi ise, söz konusu değişiklikler, onun, önemine muvazi olarak, onun daha yetkin bir şekilde yorumlanmasını sağlar. Dolayısıyla bilimsel gelişme, dinin büyük yararına olacak, dini düşüncenin sürekli olarak bir sisteme bağlanmasını sağlayacaktır.”⁵³

Whitehead aynı mantıkla, RM’de, gelişim sürecindeki dinin dogmaları ile, fizik biliminin dogmaları arasında bir paralellik görülür. Ona göre, dinin dogmaları, insanların dini tecrübesinde ortaya çıkan hakikatleri kesin terimlerle formüle etme teşebbüsleridir. Tamamen benzer bir yolla fizik biliminin dogmaları da insanlığın duyu algısında (sense- perception) ortaya çıkan hakikatleri kesin terimlerle formüle etme teşebbüsüdür.⁵⁴

Whitehead, dinle bilim arasında bu paralelliğin, Batı düşüncesi tarihinde, dinin açık zafiyetlerinden dolayı birbirinin alanını işgale dönüştüğünü ifade eder. Şöyle ki, “bilim, on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar, düşünce sisteminin üçüncü gücü olarak görülmüyordu. Çünkü o da teolojik sorulara cevap verilebiliyordu. Bilim bir kozmoloji ileri sürdü; ve ileri sürdüğü kozmoloji bir dindi. Bilimin, dünyanın dini tasvirine beklenmedik müdahalesi din ve felsefenin ortak olarak etkilenmesine yol açtı.”⁵⁵

Buna karşılık, Whitehead’e göre bilimsel bilginin tek geçerli formülasyonu, zorunlu olarak değişebilecek genel bakış açıları oluşturmaktır. O, bu görüşüne bilim tarihinden bir örnek veriyor. Şöyle ki, Galileo, dünyanın hareket ettiğini ve güneşin sabit olduğu savını ileri sürdü. Buna karşılık, Engizisyon, dünyanın sabit olduğunu,

⁵³ SMW, s.234-235.

⁵⁴ RM, 50.

⁵⁴ RM, 50.

⁵⁵ RM, s.126-127.

güneşin hareket ettiği savını ileri sürdü. Öte yandan, Newtoncu uzay bilimcileri ise, mutlak uzay teorisini benimseyerek, dünyanın ve güneşin her ikisinin de hareket ettiği savını ileri sürdüler. Whitehead'e göre, bugün, modern rölatif hareket kuramına göre, bu üç yaklaşım da eşit ölçüde doğrudur. Bilim, doğruluğu bu üç yaklaşımdan birine irca etmek yerine, yaklaşık üç asır, yaklaşımların hepsini birleştiren bir kuramın ortaya çıkışını beklemiştir. Whitehead'e göre, bu ilkeyi bilimle din arasındaki ilişkilere de uygulayabiliriz. İsterse, sağlam delillere sahip olalım, bu iki öğreti arasındaki çatışma, bizi, biri adına diğerini terke götürmemelidir.⁵⁶ Çünkü, konunun başında ifade ettiğimiz gibi çatışma, daha kapsamlı bir gerçeğin habercisidir.

Whitehead, din ve bilim ilişkisi konusunda, SMW'deki görüşlerini şöyle özetliyor; İlk olarak din insanoğlunun en temel deneyimlerinden birisidir. İkinci olarak, dini düşüncenin gelişmesi, dinin bir takım arızı unsurlardan kurtularak, artan bir doğruluk ifadesine kavuşmasıyla olur. Üçüncü olarak da, din ve bilim arasındaki etkileşim, ilerlemenin en temel faktörüdür.⁵⁷

Sonuçta Whitehead, bir bilim adamı – filozof olarak Bertrand Russel ve diğer arkadaşlarının aksine, bilimin tek bilgi kaynağı olduğunu ve dini etkisiz hale getirdiğini kabul etmez. O her iki disiplini de, “İnsan tabiatının kalıcı öğeleri” olarak görür.⁵⁸ R. Das'a göre Whitehead, bilim ve dinle sıkı ilişki içinde felsefe yapanların en seçkinidir. O, bu suretle felsefeyi, insan ruhunun daha yüksek ve faydalı bir etkinliği yapmıştır. Ona göre, bizim realite ile olan ilişkimiz tikel olguların deneyiminde ve sübjektif varlığın hazzındadır. Bunlardan ilkinden bilim,

⁵⁶ SMW, 227-28.

⁵⁷ SMW, s.236.

⁵⁸ Victor Lowe, *A.N.Whitehead: The Man and His Work*, V. II, The Johns Hopkins University Press, London, Tarihsiz, s.186.

ikincisinden din neşet etmektedir. Deneyimin somut olgularının entelektüel doğrulaması bilim yoluyla olur. Dini alanda ise, tikel duyularının ve yalnız felsefe ile sağlanabilecek tümel kavramların gerçekliğini araştırırız.⁵⁹

⁵⁹ R. Das, *The Philosophy of Whitehead*, s.19.



SONUÇ

SONUÇ

Whitehead, çağdaş Batı felsefesinin en seçkin filozoflarından biridir. Tecrübeyi esas alan dinamik bir süreç fikri geliştirmiştir. Düşünceleri ve değerleri, geçmiş hal ve geleceği göz önünde bulundurarak tarihi bağlamları içerisinde inceler. Onun gözünde dünya, organik mekanikçilik görüşü açısından, her şeyin her şeyden etkilendiği ve hiçbir yerde tek bir saf dışsal ilişkinin bulunmadığı, dev bir topluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Whitehead felsefesinde, kendisinin de ifade ettiği gibi özellikle, Platon, Aristoteles, Leibniz ve W. James, derin izler bırakmıştır.

Whitehead, metafizikte, idealist bir filozoftur. Ona göre nihai gerçekliğe sahip olan şeyler bil-fiil varlıklardır. Bil-fiil varlıklar nesnelerdir. Nesnelerin dışında bir şey yoktur. Ancak, elbette ki bazı nesneler idraki, bazıları ise açık duyuşal deneyimlerdir.

Onun felsefi problemlerin çözümündeki yaklaşımı açıkça spekülatiftir. Ona göre spekülatif felsefe, deneyim alanımıza giren her ögenin açıklanmasını bulabileceği, tutarlı, mantıklı, zorunlu bir genel idealar sisteminin çerçevesini oluşturma çabasıdır.

Whitehead'in genel idealar sistemini şöyle özetleyebiliriz: İlk olarak, şeylerin olanakları olan, ezeli nesnelerin (eternal objects) varolmaları zorunludur. Bunlar; Platon'un ideaları olup potansiyel nesnelerdir. İkinci olarak çözümleme, ortaya Whitehead'in ifadesiyle kör bir atılım çıkarır; Yaratıcılık. Yaratıcılık, süreç içinde oluşun, hem etkin nedeni, hem de maddesi gibidir. Ancak bu tözün itişisi sayesinde her şey kendinde tümüyle belirlenmiş olmaz. Yani yaratıcılık somutun ortaya çıkışını

açıklayamaz; fiili ve zamansal olan bir üçüncü etmenin bulunması gerekir. Bir şeyin gerçekleşebilmesi için olasılıklar üzerinde bazı sınırlamalar olmalıdır. İşte sonsuz sayıdaki olasılıklar dünyasından gerçek dünyayı ortaya çıkaran, onu sınırlayan ve belirleyen bir sınırlama ilkesi (principle of limitation) vardır; O da Tanrıdır. Tanrı aynı zamanda somutlaşma ilkesidir.

Whitehead'e göre, Tanrı değişmezdir, zaman dışıdır, varlığı sonsuzdur. Bu sonsuzluk ölü bir sonsuzluktur; yaratma eylemi ile yaşama dönüşür. Yaratma eylemi, Tanrının bizzat yaptığı bir eylem değildir; organik tabiat bunu Tanrı yerine yapar. Ona göre Tanrı yaratıcı değildir. Fakat yaratma eylemi ile zamanda beraberdir. Tanrı dünyayı yaratmamış sadece dünyayı bugüne kadar korumuştur.

Whitehead, geleneksel Tanrı anlayışının açmazlarından kurtulmak için, çift kutuplu (dipolar) bir Tanrı anlayışı benimsemiştir. Whitehead'e göre Tanrının bir 'aslî' (primordial) bir de 'oluşan' (consequent) tabiatı vardır. Tanrının oluşan tabiatı, kendi tabiatının bütünlüğü içinde, bil-fiil dünyanın gerçekleştiği bilinçtir. Tanrının aslî tabiatı kavramsaldır; Bağımsız, Tam, Aslî, Ezelî, Bilinçdışı gibi değişmeyen niteliklere sahiptir.

Whitehead'e göre, Tanrının oluşan tabiatı, Onun dünya üzerindeki hükmüdür. O, dünyayı doğrudan doğruya kendi yaşamı içine katarak korur.

Whitehead'e göre Tanrı ve dünya, Yaratıcılık'ın gerçekleştiği çelişen karşıtlıklardır; nihaî metafizik gerçekliğin bir ifadesi olarak birbirlerinin karşısına konumlanırlar ve yaratmada eşit önceliğe sahiptirler. Fakat her iki gerçeklik de parçalanmazlar, her ikisi de bütün içinde bütündür.

Whitehead, Tanrı anlayışında, geleneksel Tanrı anlayışlarından kaçınırken, kendisi de bir takım açmazlara düşmüştür. Gerçi bu açmazlar, daha çok Onun Tanrı

anlayışındaki kapalı kalan, sarahate kavuşturulmayan hususlardan kaynaklanmaktadır.

Buna göre, Tanrı gerçekleşme sürecinde, kendine özgülüğünü koruyamamaktadır. Dolayısıyla, Tanrının oluşan tabiatıyla Fert ve şuur sahibi olup olmayışı sorgulanmaktadır. Yine, Whitehead'in Tanrı anlayışında, Tanrı, bütün varlığın tâbi olduğu nihai yasalar önünde bir istisna teşkil etmemektedir. Bu da, “böyle bir Tanrı hala Kâdir midir?” sorusunu gündeme getirmektedir. Yine, kendisi, Whitehead'in ifadesiyle, yaratıcı temponun içinde olan bir Tanrı'yı nasıl yaratıcı kabul edebiliriz. Whitehead'in Tanrı anlayışındaki bir diğer açmaz da, Onun Tanrısının dinsel amaçlara uygun olup olmadığıdır; Onun Tanrısı dinsel amaçlara uymamaktadır; çünkü ibadetleri kabul eden, dualara karşılık veren bir Tanrı değildir.

Whitehead'in din anlayışına baktığımızda, “Religion in the Making” (Oluşum Sürecinde Din) adlı müstakil eser, Onun konuya verdiği önemin bir ifadesidir. Ayrıca eserin başlığı da, Whitehead'in din kavramına süreç kavramı ışığında baktığının bir göstergesidir. Ona göre din, ulaşılamayan ama akıp gitmekte olan her şeye anlam veren nihaî idealin bir müşahede ve mûkaşefesidir.

Whitehead, din anlayışını, bütünüyle, insanın deneyimleri üzerine temellendirir. Ona göre din, insan deneyimlerinde sürekli ilerleme gösteren bir ögedir. Ona göre, dinin doğrusu ile ne demek istediğimize dair bir uzlaşımaya sahip değiliz. Ancak, şu var, kişilik yapımız imanımız doğrultusunda gelişir. Ona göre, bu durum hiç kimsenin kendisinden kaçamayacağı bir dinî olgudur.

Whitehead'e göre din yalnızlıktır; Eğer hiç yalnız kalmamışsanız, asla dindar bir insan olamazsınız. Din, bireyin, yalnızlık ile baş başayken yapıp ettikleridir. Bu öğretisi, dinin temelde, toplumsal bir olgu olduğunu söyleyen kuramı açıkça yanlışlar.

Whitehead'e göre tarihsel süreç içerisinde dinler, hemen her zaman toplumsal görünimleri aşarak, bireysel biçimler yönünden evrilmişlerdir. Öyle ki, bugün cennete giden, Fransa değil Fransız bireyidir; tıpkı Nirvana'ya ulaşan Çin değil Çinli birey olması gibi. Whitehead bize, dinin gayesini, odağını ve kaynağını içeren bir teori sunmaktadır. Buna göre, dinin kaynağı, kendi kendine devinen bir yalnızlık durumudur. Dinin odağı, şeylerin tabiatındaki asıl doğruluk niteliğidir. Dinin gayesi ise, hayatın dönüşümüne uygun olarak, doğruluğun gücüyle insanları kurtuluşa ulaştırmaktır.

Whitehead'ın din anlayışını kısaca ifade ettikten sonra bilim anlayışına geçebiliriz. Öncelikle Whitehead, matematik ve fizik bilimlerinde derin vukufiyeti olan bir filozoftur. Bu durum, Onun bilim sahasındaki değerlendirmelerinin değerini artırmaktadır.

Whitehead, bilimsel kavramların dar çerçevesine bağlılığın, katı bir dogmatizme ve diğer bilgi verilerine karşı körlüğe sebebiyet vereceğine işaret etmektedir. Modern bilimin kökenleri tartışmalarında, Whitehead, bilimin temelde irrasyonel olduğunu ve naiv inanç temeline dayandığını savunmaktadır.

Whitehead, genel kanaatin aksine, fizik bilimlerinde araştırmaya katılan değer hükümlerinin öznel bir nitelik olarak açıklanamayacağını savunur. Ona göre bilimsel çatışmanın motivasyonunu sağlayan şeyler, değer seçimlerine başvurmada açıklanamaz.

Whitehead'ın önemle üzerinde durduğu ve Ona göre, Modern dünyada en çok vurgulanması gereken bir diğer husus bilimsel olgu ile insani değer arasındaki nihai bir ikiliğin (dichotomy) ortadan kaldırılmasıdır.

Whitehead, bilimle felsefe arasında temelde bir ayrım görmemektedir. Onun amacı bilimsel çalışmalarla desteklenebilen, bilimsel gelişmelerle sürekli kendini yenileyebilen bir felsefi kozmoloji geliştirmektir. Bununla birlikte, Whitehead, bilimin, kendisinde, doğrunun tecessüm etmesinden uzak olduğunu, bize ancak doğruların bir kısmını sağlayabildiğini, sonuçları arasında eşgüdümün olmadığını ve sonuçlarının, ancak daha kapsamlı bir metafizik tarafından tamamlanıp, dönüştürülebileceğini savunmuştur.

Whitehead din ve bilim ilişkisine büyük önem atfetmektedir. Ona göre tarihin gelecekteki akışının bugünkü kuşağın din ve bilim arasında vereceği karara bağlı olduğunu ileri sürmek bir abartı olmaz.

Whitehead'e göre, din ve bilim arasında çatışma, konu üzerinde düşündüğümüzde, doğal olarak meydana gelmektedir. Ancak, O, bu çatışmaya olumsuz bir anlam yüklemeyiz. Ona göre çatışma, daha incelikli bir bilimin ve daha derinlikli bir dinin uzlaştırılmasıyla ortaya çıkan daha kapsamlı doğruların ve daha iyi bir perspektifin yakalanmasının bir işaretidir.

Whitehead'e göre din ve bilimin ilgi alanı, büyük ölçüde farklılık gösterir. Bilim düzenli olarak gözlenebilen fiziksel fenomenlerle ilgilenir; halbuki din, bütünüyle ahlaki ve estetik değerler bütünüdür. Birisi Yerçekimi kanununu incelerken diğeri kutsal güzelliği temaşa eder. Whitehead'e göre bu olgular, biri diğere irca edilemez ya da biri lehine diğeri gözden çıkarılamaz.

İki hakikat sisteminin, temelde, birbirlerini nakzetmeyeceğinden hareketle, Whitehead, dinamik dünyada dinle bilimin karşı karşıya gelmesini bir imkan olarak görmektedir. Ona göre, ancak, uyumsuzlukların gündeme gelmesiyle farklılıklar tölere edilebilir.

Whitehead, çağdaş dünyaya ayak uydurabilmesi için, bilimin sahip olduğu gelişme ruhuna, dinin de sahip olması gerektiğine dikkat çekiyor. Ona göre din, bilimdeki değişim esprisini taşımadıkça eski gücüne tekrar kavuşamayabilir. Dinin ilkeleri ne kadar ezeli iseler de bu ilkelerin ifade edilmesi sürekli tekamüle muhtaçtır. Ona göre bilimde yaşanan değişimler, dinde de bir takım değişimleri gerekli kılar.

Bütün bu değerlendirmelerin sonucunda, Whitehead'in din ve bilimi uzlaştırma girişimini takdirle karşılıyoruz. Ancak, değinmeden geçemeyeceğimiz bir husus var; bilimin, fizik evrende gözlemlenen genel şartlarla ilgilenmesi; dinin ise, Whitehead'in ifadesiyle tümüyle, ahlaki ve estetik değerlerin müşahade ve mütakaşefesi oluşu, uzlaşmazlık sorununu büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır; yalnız, burada vurgulanan din anlayışı, ahlaki ve estetik kuramlara indirgenebilen kısır bir Hristiyanlığın ifadesidir. Bu açıdan, Whitehead'in dine pirim vermesi, B. Russel'in din karşıtlığına karşı, bir değer anlamı taşıırken, kanaatimizce, Müslüman topluluğa fazla bir şey vadetmemektedir.

KAYNAKÇA

- Adıvar, A. Adnan, **Tarih Boyunca İlim ve Din**, İst. 1994.
- Albayrak, Mevlüt, **Whiteheadci Uluhiyet Anlayışı**, (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir 1997.
- Aydın, Mehmet. S., **Din Felsefesi**, İst., 1994.
- _____, **“Kur’an ve İlmi Zihniyet”: İslam Üzerine Düşünceler**
TDV yay, Ankara 1991.
- _____, **“Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”**,
A.Ü.İ.F.D., XXVII, Ankara 1985.
- _____, **İslam’a Göre İlim**, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: III,
- Ayer, Alfred J., **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Çev.: Vehbi Hacıkadıroğlu,
İstanbul 1984.
- Bochenski, J. M., **Çağdaş Avrupa Felsefesi**, Çev: Serdar Rıfat
Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1997.
- Boutroux, Emile, **Çağdaş Felsefe’de İlim ve Din**, Çev.: Hasan
Katipoğlu, İst., 1997.
- Bozkurt, Nejat, **20. yy Düşünce Akımları**, İst 1998.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara 1996.
- Chalmers, Alan, **Bilim Dedikleri**, Çev.: Hüsamettin Arslan, Ankara
1997.
- Crosby, Donald A., **“Religion and Solitariness” İn Explorations in
Whitehead’s Philosophy**, ed, by: Levis S. Ford, Fordham
University Press New York, 1983.

- Das, Rasvıhary, **The Philosophy of Whitehead**, James Clarke & CO., London, Tarihsiz .
- Demir, Ömer, **Bilim Felsefesi**, Ankara 1997.
- Denkel, Arda, **Düşünceler ve Gerçekler**, c. I, İstanbul 1997.
- Feyerabend, Paul K., **Yönteme Hayır**, Çev.: Ahmet İnam, İstanbul 1991.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İst, 1988.
- Hartshorne C., **“The Compaund İndividual” İn Philosophical Essays for A.N.Whitehead**, Logmans, London, 1936.
- _____, **Amerika’da Din Felsefesi**, Çev: Veli Orhan, D.E.Ü.İ.F.Dergisi, V, İzmir, 1989,
- _____, **Din ve Felsefeye göre Tanrı**, Çev: Mehmet S. Aydın, A.Ü.İ.F.D., XXIX s.206-207.
- Heidegger, Martin, **Bilim Üzerine**, Çev.: Hakkı Ünler, İst 1998.
- Hoodbhoy, Pervez, **İslam ve Bilim**,Çev.:Eser Birey,İst.,1993
- İkbal, Muhammed, **İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Çev: Dr. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul (Tarihsiz)
- Johnson, A.H., **Whitehead’s Theory of Reality**, Duver Publications, INC. New York, 1962.
- Kline, George L., **Concept and Concrecence: An Essay in Hegelian-Whiteheadian Ontology; in Hegel and Whitehead ed. by, George R. Lucas, State University of New York Press, 1986.**

- Kuhn, Thomas S., **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev.: Nilüfer Kuyaş, İstanbul 1995.
- Kutluer, İlhan, **Modern Bilimin Arka Planı**, İst, 1985.
- Lowe, Victor, **A.N.Whitehead: The Man and His Work**, V. II, The Johns Hopkins University Press, London, Tarihsiz.
- Maggee, Bryan, **Yeni Düşün Adamları**, Hazırlayan:Mete Tunçay, İst. 1979.
- Morris, Randall C., **Process Philosophy and Political İdeology** State University of New York Press, 1990.
- Northop, Filmer S.C., **Whitehead's Philosophy of Science; inThe Philosophy of A. N. Whitehead** ed. by: Paul Arthur Schilpp, 1951
- Özlem, Doğan, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İstanbul 1996.
- Peterson, Michael, **“İman ve Akıl”: Din ve Bilim**, Samsun, 1997
- Radhakrishnan, Sarvepalli (ed.) , **History of Philosophy Eastern and Western**, V.: II, George Allen LTD., London, 19 ,
- Reeves, Gene, **“God and Creativity”, in Explorations in Whitehead's Philosophy**, ed. by :Levis s. Ford & George L. Kline Fordham University Press, New York, 1983.
- Rolston, Holmes, **“Bilim ve Değer”: Din ve Bilim** , Der, : C.Sadık Yaran, Samsun 1997.
- Russell, Bertrand, **Din ile Bilim**, Çev.: Akşit Göktürk, İst 1996.
- _____, **Sorgulayan Denemeler**, Çev: Nermin Arık, Ankara 1996.

- Sarton, George, **Bilim TarihindeYöntem**, Çev.;Remzi Demir. Ank. 1997.
- Selsam, Howard, **Din, Bilim ve Felsefe**, Çev.: A. And, İst. 1995.
- Smart, J.J., “**Religion and Science**” **İn The Encyclopeda of Philosophy**
ed. by: Paul Edward, V.:8; New York, 1967.
- Smith, John E., “**Meaning of Religious Experience in Hegel and Whitehead**, ed. by; George R. Lucas, State University of New York, 1986.
- Ströker, Elisabeth, **Bilim Kavramına Giriş**, Çev.: Doğan Özlem, Ankara, 1995.
- Taylan, Necip, **İlim-Din: İlişkileri-Sahaları-Sınırları**, İstanbul. 1979
- Tekeli, Sevim, **Bilim Tarihi**, Ankara, 1997.
- **The Encyclopedia of Philosophy** Ed. By: Paul Edwards (J. J. C. Smart) , Vol.:8 New York 1967
- Ural, Şafak, **Bilim Tarihi**, İstanbul 1998.
- Urhan, Veli Doç. Dr., **M. İkbal’in Benlik Felsefesinde Tanrı-Alem İlişkisi**, İslamiyat II, III, 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya, **Felsefeye Giriş**, c.II, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1957.
- Whitehead ,Alfred N., **Adventures of Ideas**, The Free Press, New York, 1967.
- _____, **Process and Reality**, Harper Torchbook, New York, 1929.
- _____, **Aşkın’a Ölümsüzlük**, Çev: A. Baki Güçlü, Ark Yay., Ankara 1994.
- _____, **Religion in the Making**, Cambridge at the University Press, London, 1930

- _____, **Science and the Modern World**, Free Association Books, London, 1985.
- _____, **The Philosophy of A.N.W. (Autobiographical Notes)** ed. by: Paul Arthur Schilpp The Library of Living Philosophers V. III, 195.
- _____, **An Anthology**, selected by: F.S.C. Northrop & Mason W. Gross, **A note on Whitehead's Terminology** by Mason W. Gross Cambridge At The University Press London, 1953.
- Williams, Daniel D., **Deity, Monarchy and Metaphysics, in the Relevance of Whitehead**, ed. by: Ivor Leclerc, Thommes Press, Bristol, 1993.
- Yaran, C. Sadık, **Din ve Bilim**, Samsun 1997.
- Yıldırım, Cemal, **Bilimsel Düşünce Yöntemi**, Ankara 1997.

Özkan, Fatih, Whitehead Felsefesinde Din ve Bilim İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, V-81 s.

TEZ ÖZETİ

Whitehead, Din ve Bilimle sıkı bir ilişki içerisinde felsefe yapmış olmakla seçkin bir konuma sahiptir. Bu suretle felsefe yapmayı, insan ruhunun en etkin ve faydalı bir aktivitesi olarak kabul eder. Bizim realite ile olan ilişkimiz, tikel olguların deneyiminde ve subjektif varlığın hazzındadır. Bunların ilkinden bilim sonrakinden din neşet etmektedir. Deneyimin kaba olgularının zihinsel olarak doğrulanması bilimin esasını oluşturur. Gerçeğin bu tarzda araştırılmasında, dini düşünceye uygun paralellikler vardır. Ancak bilimde, dinde olduğu gibi öznel olgularla değil, nesnel olgularla ilgileniriz. Dinde, gerçekliği, duyumların tikelliğinde ve yalnız felsefe tarafından sağlanan kavramlarda araştırırız.

Soyut genelleme ve hissi kavrayış eğilimlerinden her ikisi de insan tabiatında mevcuttur. Bunlar bilimle dini birbirinden ayıran zıt karakterlerdir. Bunlar birbiriyle uzlaştırılmadıkça yaşamda birşeyler eksik kalacaktır. Yalnız bilimle edinilen bilgi, değerden yoksun olacak; öte yandan, bilgisiz bir dinle edinilen değer de gerçeklikten yoksun olacaktır. Biz, akıl sahibi varlıklar olarak bu alanlardan yalnız biriyle tatmin olamayız.

Özkan, Fatih, *Whitehead Felsefesinde Din ve Bilim İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman:
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, V-81 s.

ABSTRACT

Whitehead has the great distinction of making philosophy closely associated with both science and religion . He has thereby made philosophy a highly effective and useful activity of the human spirit. Our contact with reality is in the experience of particular fact and in the enjoyment of subjective being. Science arose out of the former and religion out of the latter. The demand for intellectual justification for the brute facts of experience is at the root science. This demand and the corresponding devotion to truth are fit parallels of religious sentiments. Only in science we are concerned with objective facts and not with subjectivity , which is the concern of religion. In religion we seek to realize , in the particularity of feeling , the general conceptions which can properly be provided by philosophy alone.

The tendency towards abstract generalization and the tendency towards emotional realization are both present in the human spirit. They are somewhat opposed in character , dividing science from religion. Unless they are reconciled and fused together , life is sure to suffer from inner deficiency. Merely with science, we get knowledge without value, and with unenlightened religion we get value without truth. But rational beings that we are , we can be satisfied with neither alone.