Editör: **Dr. Öğr. Üyesi Zafer Çaylı**

Din Felsefesi

Alanında Uluslararası Araştırmalar -I

EĞİTİM yayınevi

Din Felsefesi Alanında Uluslararası Araştırmalar –I
Editör: Dr. Öğr. Üyesi Zafer Çaylı

Yayınevi Grubu Genel Başkanı: Yusuf Ziya Aydoğan (yza@egitimyayinevi.com)
Genel Yayın Yönetmeni: Yusuf Yavuz (yusufyavuz@egitimyayinevi.com)
Sayfa Tasarımı: Kübra Konca Nam
Kapak Tasarımı: Eğitim Yayınevi Grafik Birimi

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncı Sertifika No: 76780

ISBN:
1. Baskı, Mayıs 2025

Baskı Cilt: Sayfa Basım Sanayi
Tevfik İleri Mah. Emek Cad. Polat Sok. No: 2 Pursaklar / Ankara
Matbaa Sertifika No: 77079

Kütüphane Kimlik Kartı

Din Felsefesi Alanında Uluslararası Araştırmalar –I
Editör: Dr. Öğr. Üyesi Zafer Çaylı
VI+112 s., 135x215 mm
Kaynakça var, dizin yok.
ISBN:

Copyright © Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı Eğitim Yayınevi'ne aittir. Bütün hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre kitabı yayımlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik/mekanik yolla, fotokopi yoluyla ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayımlanamaz.

EĞİTİM
yayınevi

Yayınevi Türkiye Ofis: İstanbul: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Atakent mah. Yasemen sok. No: 4/B, Ümraniye, İstanbul, Türkiye

Konya: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye
+90 332 351 92 85, +90 533 151 50 42
bilgi@egitimyayinevi.com

Yayınevi Amerika Ofis: New York: Egitim Publishing Group, Inc.
P.O. Box 768/Armonk, New York, 10504-0768, United States of America
americaoffice@egitimyayinevi.com

Lojistik ve Sevkiyat Merkezi: Kitapmatik Lojistik ve Sevkiyat Merkezi, Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye
sevkiyat@egitimyayinevi.com

Kitabevi Şubesi: Eğitim Kitabevi, Şükran mah. Rampalı 121, Meram, Konya, Türkiye
+90 332 499 90 00
bilgi@egitimkitabevi.com

İnternet Satış: www.kitapmatik.com.tr
bilgi@kitapmatik.com.tr

EĞİTİM YAYINEVİ GRUBU

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....V

TEİZM - TEKNOLOJİ İLİŞKİSİNİN FELSEFİ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....1

Ali YILDIRIM

DÜZEN, AMAÇ, TASARIM: TELEOLOJİK DELİLİN KAVRAMSAL TEMELLERİ.....23

Gülsüm Turhan

GAZZÂLÎ VE DESCARTES'DA ŞÜPHECİLİĞİN YÖNTEMSEL BAZDA MUKAYESESİ.....49

Mehmet Özkaya

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E DİN-AHLAK TARTIŞMALARI: CELAL NURİ İLERİ ÖRNEĞİ 81

Zafer Çaylı

ÖN SÖZ

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sistematik bir disiplin haline gelen din felsefesi, toplumsal ve teknolojik gelişmelerle birlikte Tanrı-insan-evren ilişkisine dair paradigma değişmelerine binaen her geçen gün önem kazanmaktadır. Yaşanan bu gelişmeler, insanların inanç, ibadet ve ahlak anlayışlarını ontolojik ve epistemik bağlamda müspet veya menfi bir zeminde etkilemektedir. Bu durum insanların inanç, ibadet ve ahlak anlayışlarının sadece teorik yönünü değil pratik yönünü de etkilemektedir. İşte biz de bu çalışmamızda gelişen teknolojik, sosyolojik ve kültürel değişimlere bağlı olarak din, felsefe ve aksiyolojik durumları din felsefesi perspektifiyle irdelenmesini amaçladık.

Din Felsefesi Alanında Uluslararası Araştırmalar –I başlıklı bu çalışmamızda din felsefesinin temel problemlerinin modern paradigmaların etkilerini mantıklı, objektif, kapsamlı bir perspektifle ele almayı ve bu paradigmaların getirdiği fırsatlar ve meydan okumalar karşısında yeni bir düşünsel zemin oluşturmayı hedeflemekteyiz. Alanında uzman yazarların katkılarıyla hazırlanan bu eser, din felsefesinin geçmişten günümüze tartıştığı temel problemlerden bir kısmının yeni bir okuma ile bu problemlere ışık tutarak önemli bir referans kaynağı olmayı amaçlamaktadır.

Çalışmamız dört ana başlıktan oluşmakta olup bu başlıklar genel anlamda din felsefesindeki ontolojik, epistemik ve aksiyolojik problemler çerçevesinde ele alınmaktadır. Doç. Dr. Ali Yıldırım, "*Teizm -Teknoloji İlişkisinin Felsefi Açıdan Değerlendirilmesi"* başlıklı çalışmasında insan ürünü bir yapı olarak teknolojinin teoloji ile ilişkisini, ortaya çıkan felsefi sorunlar açısından değerlendirmekte, teknolojinin teoloji ile ilişkili olarak sorgulanması gereken boyutlarını masaya yatırmaktadır. Dr. Zafer Çaylı, *"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Din-Ahlak Tartışmaları: Celal Nuri İleri Örneği"* başlıklı

çalışmasında Cumhuriyet dönemi düşünürlerinden Celal Nuri'nin din ve ahlak arasında nasıl bir ilişki kurduğunu temel referans kaynaklarıyla irdeleyerek problemin din felsefesi açısından nasıl ele alındığını ortaya koymaktadır. Dr. Gülsüm Turhan, "*Düzen, Amaç, Tasarım: Teleolojik Delilin Kavramsal Temelleri"* başlıklı çalışmasında nizâm, hikmet, gaye ve inayet kavramlarını İslam düşüncesi ve din felsefesi çerçevesinde ele almakta; bu kavramlar üzerinden Tanrı-evren ilişkisine dair yapılan felsefî tartışmaları değerlendirerek inancın rasyonel boyutu ve metafizik temellerini karşılaştırmalı bir bakışla incelemektedir. Mehmet Özkaya, *"Gazzâlî ve Descartes'da Şüpheciliğin Yöntemsel Bazda Mukayesesi"* başlıklı çalışmasında düşünürlerin şüphecilik yaklaşımlarını belli yönleriyle ele alarak karşılaştırmış, şüphe metodolojisine ilişkin bakış açılarındaki farkları ortaya koymaya çalışarak her iki düşünürün şüpheye ilişkin anlayışlarının mutlak ve doğru bilgiye ulaşmalarında nasıl bir fonksiyona sahip olduğuna dair bir inceleme yapmaktadır.

Bu çalışmanın din felsefesiyle ilgili yapılacak araştırmalara referans olmasını ve katkı sağlamasını umuyoruz. Katkıda bulunan kıymetli yazarlarımıza emeklerinden dolayı teşekkür eder, okuyucularımıza faydalı olmayı temenni ederiz.

Zafer ÇAYLI

Hatay/2025

TEİZM - TEKNOLOJİ İLİŞKİSİNİN FELSEFİ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ali YILDIRIM*

Giriş

Tanrı, evreni ve içindekileri birbirleri ile uyumlu olacak şekilde yaratmıştır. Doğal olarak gerçekleşen her şey varlığa ve oluşa uygundur. Bu da varlığın devamını garanti eden bir durumdur. Var olmak Tanrı'nın bir lütfu olduğu gibi varlığı sürdürmek için çaba sarf etmek de bu lütfa olan minnettarlığı ifade etmektir. Bu nedenle insanlar var olmaktan aldıkları hazla birlikte varlıklarını olabildiğince uzatmaya ve konforlu hale getirmeye çalışırlar. Canlı bir varlık olarak insan için var olmak hayatta olmak anlamına gelir ve kendisine büyük ölçüde anlam yüklenen kısım hayatta olunan zaman dilimidir. Bununla birlikte ruhsal bir varlık olması onu, bedenden ayrıldıktan sonraki yaşama dair düşünmeye ve dünyadan ayrıldıktan sonraki hayatı da hesaba katmaya iter. Bu çalışmada insan hayatının dünya ile ilişkili boyutunu daha fazla ilgilendiren, onun yetenekleri ile vücut bulan ve onun daha çok konfor alanına hizmet eden teknoloji ile ilişkisi masaya yatırılmıştır.

İnsan, farkındalık sahibi bir varlıktır. O, çevresinden başlayarak fiziksel ya da metafizik her şeyin sınırlarını ve sırlarını merak eder. Bu merak duygusu insanın, çevresinden başlayarak aşkın alana dair konulara kadar her şey ile olan ilişkilerinin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Her

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Tokat, ali.yildirim26@gop.edu.tr, ORCID: orcid.org/0000-0003-1687-993X.

insan kendi ilgi ve merak duyduğu şeye yönelik bir yaşam çizgisini takip eder. Kurduğumuz aileler ve bireysel ilişkiler, edindiğimiz meslekler ve üzerine çalıştığımız işler kısaca hayatımızın birer özeti niteliğindedir. Üzerine titrediğimiz, üzerine düşündüğümüz, üzerine çalıştığımız şey bizim hayatımızdır.

Her biri farklı yatkınlık ve ilgilerle donatılmış olan insan, doğal olarak hayatta kalmak ve hayatını devam ettirmek için sosyal bir varlığa da dönüşür. İlgiler ve iş bölümleri belli insanların belli konularda uzmanlaşmasını sağlamış ve günümüzde sayısını dahi bilmediğimiz çeşitli iş kolları ve uğraşılar vücuda gelmiştir. Her iş kolu hayatın belli yönlerine sağladığı kolaylıklarla birlikte üzerinde derinlemesine çalışılan, geliştirilen ve kendisini yenileyen birer araştırma alanına da dönüşmüştür. Sonuçta insanoğlunun merakı ve konfora olan temayülü yenilikçi teknolojilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İnsanın sürekli olarak çevresindeki gerçeklik alanını kendi denetim ve kontrolüne almak ve genişletmek istemesi (Bozkurt, 2012: 177), bilgisayar ve internetin yaygınlaşmasıyla birlikte yenilikçi teknolojilerin akıl almaz derecede hızlı ve büyük bir şekilde gerçekleşmesine neden olmuştur. Ancak sorun şu ki modernite, daha fazla insan için daha fazla faydaya odaklanırken insan doğa ilişkisinin de görmezden gelinmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Normal şartlarda insan yapıp etmelerinin insan doğası ile uyumlu bir formu vardır. Örnek olarak hayatımızı idame ettirmek için ellerimizi kullanmak normal şartlarda yeterlidir. Ancak daha fazlasını ve daha konforlusunu elde etmek istediğimizde insan yapımı diğer unsurları, makineleri, araçları ve birtakım teknoloji ürünlerini kullanma ihtiyacı hissedilir. Bu durumda araçlara başvurma ne kadar artıyorsa insan doğa ilişkisine dair

natürel ilişkilerin sınırlarının da o kadar zorlanması gerekmektedir.

Daha çok tüketmek için daha çok üretmek, daha çok üretmek için de daha çok çalışmak ya da çalıştırmak gerekir. Daha çok çalışmanın üstesinden gelmenin bir yolu ya insan gücüne daha fazla başvurmayı ya da insan yapımı makineler ve teknolojik aletler gibi diğer araçları kullanmayı gerekli kılmaktadır. Büyüyerek ilerleyen ve üstesinden gelinemez bir hal alan yenilikçi süreç, toplumda zaman zaman bazı zenginlerin ya da büyük şirketlerin iflasına, bazı ekonomik yapıların çökmesine ya da kurulu bazı sistemlerin yetersizliği nedeniyle devre dışı kalmasına neden olabilmektedir. Çünkü hiçbir ilerleme kendisini aşan bir devinimi kaldıramaz ve her aşırı yükleme felaketle sonuçlanmaya mahkumdur.

İnsan merakı kendiliği aşmayı ve rutini kırmayı gerektirir. Bununla birlikte insan doğası, yaşamında dengeyi gözetir. Bu ilk bakışta bir paradokstur ancak başka türlü olması da mantıklı olmazdı. Merak duymayan ve rutini gözeten, rutine tabi olan bir insan doğasının hiçbir şekilde iradeye ihtiyacı olmazdı ve özgürlük, sorumluluk gibi kavramların anlamı kalmazdı. Aynı şekilde sadece değişime odaklanan insan için de zihinsel ve bedensel sınırların zorlanması onun için üstesinden gelinemez zorluklarla dolu yorucu bir hayat olurdu. Dolayısıyla değişim ve konfor insan yaşamının birlikte göz önünde bulundurulması ve dengede tutulması gereken iki farklı unsurudur.

Tanrı, insanı yarattığında ona verdiği akıl ve irade sayesinde aynı zamanda ona kendi dünyasını kurması için de bir alan açmış olmaktadır. Bu alan her halükârda daha büyük bir evrenin içerisindedir ve Tanrı'nın ilim, irade ve kudretine tabidir. Bu nedenle Tanrı, insan ile aynı zamanda vahiy aracılığıyla iletişim kurmak suretiyle ona yaşamında rehberlik

eder. İnsanın bu rehberliğe en fazla ihtiyaç duyduğu alan yukarıda bahsettiğimiz dengenin korunması noktasındadır. İnsan, bedeniyle ve fiilleriyle fiziksel dünyanın parçasıyken ruhuyla ve düşünceleriyle de metafizik dünyanın bir parçasıdır. Her felsefi görüşün en temel ideali diyebileceğimiz mutluluk ise ancak bu iki zemini dikkate almakla ve her ikisini de gözeten dengeli bir yaşam sürmekle mümkün olabilir. *Bilinçaltının Gücü*'nde Murphy "iyi talihe, ilahi rehberliğe, doğru eylemlere ve hayatın tüm lütuflarına inanın (Murphy, 2023: 30)" der. Ona göre ancak bu tarz ön kabuller bizi hayata bağlar ve iyi yaşamak için güçlü motivasyonlar sağlar. Hayatı yaşamaya ve hayatta kalmaya dair ihtiyaç hissettiğimiz temel güdüler bizzat hayatın içinden geldiği gibi ona karşı aldığımız tutumdan da kaynaklanır. Bu nedenle insan daima belli bir motivasyon seviyesine sahip olmak durumundadır.

Dünya hayatı büyük ölçüde fiziksel zeminde cereyan eder ve insanlar çoğunlukla fiziksel dünyanın kurallarına göre yaşamlarını organize ederler. Bu da insanı, yaşam boyu konforu arayan bir varlığa zorlamaktadır. Konforu arayışın vücut bulduğu en somut ögelerin de alet yapmak, makine üretmek ve günümüzdeki durumu ifade eden şekliyle teknoloji geliştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Geçmişten günümüze insanın gelişimini anlatmada başvurduğumuz en temel olayların, kesici aletlerin ya da tekerleğin icadı olduğu ifade edilir. Günümüzde evleri süpüren robotlardan uzaya giden araçlara kadar geliştirilen tüm araçlar, insanın alet yapma becerisinin ürünüdür ve bu süreç öngörülemez bir şekilde ilerlemeye devam etmektedir.

Teistik dinler, büyük ölçüde insan aklına ve insanın aklı kullanan bir varlık olduğuna işaret eder. Buna göre, Tanrı insanı yaratmakla birlikte ona verdiği akıl sayesinde onu, evrenle ilişkisini kendi elleri ile organize edebilecek bir

yetenekle donatmıştır. Dolayısıyla insanın alet yapma becerisi Tanrı'ya rağmen ortaya konan bir eylem değil, Tanrı'nın bizzat onda görmek istediği bir durumdur. Ancak sorun şu ki insan, eylemlerinin gayelerini, şekillerini ve sonuçlarını belirlemek ya da en azından öngörmekle de sorumlu tutulmuştur. Bu bakımdan bu çalışma insan ürünü bir yapı olarak teknolojinin teoloji ile ilişkisini, ortaya çıkan felsefi sorunlar açısından değerlendirmeye tabi tutar.

Teknolojinin teoloji ile ilişkili olarak sorgulanması gereken boyutlarını masaya yatırmak için ilk olarak irdelenen konu Tanrı'nın emir ve yasakları karşısında insanın eyleme geçme ve iş yapma kapasitesidir. İkinci olarak irdelenen konu Tanrı'nın harikuladelikleri karşısında insanın hayal gücünün sınırlarının test edilmesi meselesidir. Şöyle ki insan birçok konuya dair örneklerle ancak vahiy sayesinde karşılaşma imkânı bulmaktadır ve iş yapma, alet geliştirme konusunda kutsal metinler ya da Tanrı'nın yarattığı doğadaki varlıklar insan eylemleri için ufuk açıcı, yol gösterici olabilmektedir. Son olarak gelecek için teknolojinin nicelik yerine niteliğe, yalnız bireyin değil toplumun ve toplumsal yaşam içinde bireyin huzuruna kucak açan ve bilim yerine bilgeliğe, bunun için de Tanrı'nın daha büyük ideallere işaret eden ayetlerine odaklanan bir bakış açısına olan ihtiyaca temas edilecektir.

1. Tanrı'nın Emirleri ve İnsanın Eylem Kapasitesi

Alemi ve içindekileri yaratan Tanrı, kutsal metinleri ve peygamberleri aracılığıyla insana birtakım emirler verir ya da bazı işleri yapmaktan onu meneder. Teist düşüncede Tanrı'nın emirleri "mutlak yapılması gereken" işlerdir ve yasakları da "mutlak olarak yapmaktan kaçınılması gereken" iş ve durumlardır. Tanrı'nın ilk insanı yarattığında onu ve eşini cennet bahçesinde bulunan bir ağaçtaki meyveden

yemekten menetmesi (Yaratılış 2:17; Bakara 2/35) ilk ve en kritik yasaklardan biridir.

Frederick Ferre'e (1933-2013) göre Tanrı'nın bu yasağı ile insanın yasağa olan yönelimi arasındaki ilişki ne ahlaki iyilik kötülükle ne de cinsellikle açıklanamaz. Ona göre burada insanın elini uzattığı şey teknik bilgidir yani iyi ya da kötü şeyleri nasıl yapacağımızın bilgisidir, zira bunun bilgisi yalnız Tanrı'dadır (Ferre, 2010: 567). Buradan insanı bir işin nasıl yapılacağının bilgisini elde etmeye sevk eden ilk olayın Tanrı'nın kısaca "dokunma" şeklinde ifade edeceğimiz yasağı olduğunu, bu yasağın da insan tabiatına yerleştirilmiş olan eylem kapasitesini harekete geçiren bir işaret olduğunu anlamak mümkündür. Âdem bu yasağa uymadığında başına gelecekler hakkında Tanrı tarafından uyarılmasına karşın yine tabiatında bulunan merak nedeni ile eylem potansiyelini açığa vurmuştur. Bu merak ilk insandan itibaren tüm insanlığın eylemle birlikte tüm diğer potansiyellerinin de açığa çıkmasının temel nedeni olmuştur.

Benzer bir anlatıyı Antik Yunan mitolojisinde Prometheus'un ateşi çalıp insanlara vermesi ile ilgili efsanede görürüz. Prometheus, ateşi çalarak tanrılara meydan okumasıyla ve ateşi teknoloji, bilgi ve uygarlık biçiminde insanlığa vermesiyle tanınır. Batı düşüncesinde, zekâsıyla insanlığın kahramanı olarak da tanınan Prometheus, genellikle insanî sanatların ve bilimlerin atası olarak da görülür. Kısaca her iki olayda da cennetten kovulmak gibi büyük bir bedel uğruna insanın bir yasağa başkaldırısı ya da merakına yenik düşmesi tasvir edilir.

Temelde insanın yaratılışını bir somutlaşma sürecinin başlangıcı olarak değerlendirmek gerekir. Aslolan soyut olandır ve somutlaşan her şey asli kimliğinden bir şeyler kaybetmeye başlamış demektir. İlk insanın cennetteki durumu

Tanrı'ya en yakın hali iken onun bedenlenmesi ve dünyaya indirilmesi kısaca somutlaşması Tanrı'dan uzaklaşmasıdır. İlk insanın eylemleri, yalnızca kendi doğasına dayandırdığı, Tanrı'nın kendisine verdikleri ile gerçekleştirdiği eylemler iken, onun sonradan geliştirdiği her tür alet ve teknolojik gelişme onu kendi doğasına başvurmaktan uzaklaştırmıştır. Zira amaçlarını gerçekleştirmek için bizzat kolları sıvamak yerine bu işleri geliştirdiği aletlerle iş yapmaya başlamıştır. Bu durumda ortaya çıkan şey doğa ile birebir kurulan ilişkiden uzaklaşmak ve araçlara başvurmak olmuştur. Araçları kullanmak konforu artırdığı gibi sahiciliğin kaybolmasına eylemle birlikte ortaya çıkan duyusal birçok hazdan yoksun kalmaya neden olmaktadır.

İnsanın alet yapma ve teknoloji geliştirme yeteneği onu daha dünyevi bir varlık haline getirirken aynı zamanda onu soyutlama yeteneklerinden de uzaklaştırmaktadır. Tüm çevresini somut kriterlere tabi tutan insan, gitgide Tanrısal öze de yabancılaşmaktadır. Bundan sonra mutlu olmanın yolu daha fazla somutlaşmaktan geçer hale gelmiştir. Bu nedenle Tanrı, ilk insana "Yapma!" dediğinde onu aslında bir tür somutlaşma tehlikesine karşı uyarmıştır. Diğer taraftan her şeyi bilen Tanrı'nın onu yaratmak için cismani / bedensel / somut bir varlık olmasını vesile kılmış olması yine ancak O'nun katında anlaşılabilecek bir durum olacaktır. Çünkü Tanrı cismani bir varlığın cismani olanı arzulayacağı bilgisine elbette sahipti.

Her varlığın iyiliği, güzelliği ve mutluluğu, onun ancak kendi üstün varlığına kavuşmasında ve kendisinin en son mükemmelliğine erişmesindedir (Farabi, 2023: 27). İslam düşüncesinde insan ilk yaratıldığı andan itibaren varlıkların en üstünü olarak değerlendirilir ve yapılması gereken bu üstünlüğün ya da onurun korunmasıdır. Bunun gerçekleşmesi de Tanrı'nın ve aklın rehberliğinden ayrılmamaya bağlıdır.

Batı düşüncesinde ise insan düşmüş, günahkâr dolayısıyla değeli olmayan bir varlıktır ve onun değer kazanması yeniden Tanrı'ya yönelmesi ve Tanrı'yı sevmesine bağlıdır. Hatta özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren pozitivist görüşlerin de yaygınlaşmasıyla birlikte ortaya konan teorilerle ilk insanın ilkel, vahşi ve hayvandan farksız olduğu öne sürülmüş dolayısıyla zaman içerisinde ve devam eden süreçte evrimini, gelişimini tamamlamaya devam ettiği savunulmuştur. Bunda, söz konusu dönemde ortaya çıkan gelişmelerin de önemi büyüktür. Özellikle ortaya konan keşif ve icatlar, tıbbın, fiziğin, mekaniğin gelişmesi, sanayi devriminin başlaması ve teknolojik ürünlerin ortaya çıkması insanın doğanın esiri değil efendisi olduğu fikrini doğurmuştur. Bilimdeki ilerlemeyle doğaya başkaldırı, teknolojinin yükselmesini sağlarken teolojinin güç yitirmesine neden olmuştur.

Teoloji bilimin düşmanı değildir. Teoloji insanın doğa ile olan ilişkisini kurmasında gözetilmesi gereken dengeye odaklanır ve Tanrı'nın varlığı ve etkinliğinin göz önünde bulundurulmasını ister. Zira gündelik yaşam çok boyutludur ve ruhsal bir varlık olarak insanın öte dünya fikri göz ardı edilmekle ortadan kaybolacak bir şey değildir. Konuya ilişkin öneri mahiyetinde pozitif anlamda bir örnek üzerinden konuşmak gerekirse, insanlar herhangi şey inşa veya icat ettiklerinde, söz konusu şeyin kullanıma sunulmasında birtakım dini ritüellere başvurarak onun insanlığa faydalı olmasına yönelik temennilerinin yanında, Tanrı'ya olan şükranlarını da dile getirmek suretiyle madde ile mana arasında, Tanrı ile insan arasında, dünya ile ahiret arasında bir bağ kurma fırsatı bulurlar. Diğer taraftan aynı nesnenin yalnız insan zekasının bir ürünü olarak Tanrısal tüm bağlantılardan soyutlanması işlevinin dışındaki birçok değerden kopuk bir metaya dönüşmesine neden olabilmektedir. Bu nedenle insanların nikahlarını kilisede kıydıklarına, çocuklarına aziz

ve peygamber isimleri verdiklerine, iş yerleri ve araçları için kurban kestiklerine şahit oluruz. Bu sayede insan, eylemine teolojik bir boyut kazandırarak onu Tanrı ile ve O'nun emir ve yasaklarıyla ilişkilendirmek, bir bakıma tanrısal olanla ruhsatlandırmak ister. Zira her dünyevi yapıp etme girişimi ve dünyevi sahip olma işlevi, Tanrı'dan uzaklaşma korkusu yaratır ve bunun üstesinden gelmenin yolu da bu tarz ritüelleri yerine getirmektir.

2. Tanrı'nın Yaratması ve İnsan Aklının Sınırları

Tanrı, her şeyi yaratan, her şeyi bilen, her şeye kadir ve tüm eksikliklerden münezzeh olmakla birlikte evreni de kusursuz bir biçimde yaratmıştır. Üstelik O'nun yaratması sadece bir kez gerçekleşmiş bir iş değil, sürekli olarak devam etmektedir (Rahman 55/29). Tanrı gerek kâinatın genel düzeni gerekse içinde yarattığı her bir varlığı belli birtakım özelliklere ve inceliklere sahip şekilde yaratmıştır. Tanrı bu tarz yapıp etmeleri hakkında bizzat kendisi kullarına haberler vermektedir. Örnek olarak, Kur'an'da bal arısı ile ilgili olarak ifade edilen gerçekler (Nahl 16/68-69); yaratılmış varlıkların niteliklerine ve tasarımlarına dikkat çeken "Gelsinler ki, kendilerine ait birtakım menfaatlere şahit olsunlar ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği (kurbanlık) hayvanlar üzerine belli günlerde (onları kurban ederken) Allah'ın adını ansınlar. Artık onlardan siz de yiyin, yoksula fakire de yedirin (Hac 22/28)" ve "Kimine binesiniz, kiminden yiyecek elde edesiniz diye sizin için hayvanları yaratan Allah'tır (el-Mümin 40/79)" ayetleri Tanrı'nın yaratmasının, yaptığı işlerin inceliğine ve gayeliliğine işaret eder. Tüm varlıkları ve hususiyetlerini burada saymak yersizdir ancak örnek olması bakımından bazı hayvanların, ürünlerinden istifade edilmesi, binek ve savaş aracı olarak kullanılması ya da ziynet olarak kullanılması insanlığa hizmet sunan yönleri olarak tespit edilmiştir (Ekinci, 2021: 120).

Benzer şekilde Kitab-ı Mukaddeste de Tanrı, kaosa düzen veren amaçlı bir düzenleyici, sanat eseri yaratan bir çömlekçi (Yeremya 19) veya sanatkâr (Elçilerin İşleri 19:27) ve bir yapının temellerini atan bir mimar (İbraniler 11:10) olarak temsil edilmiştir. Tanrı'nın doğa aracılığıyla çalışan hayat verici bir ruh, anlamlı ve rasyonel yapıyı ilahi söz aracılığıyla ifade eden bir iletici olduğu söylenmiştir. Tanrı hem tarih hem de doğanın bağımsız hakimidir (Barbour, 2024: 211).

Tanrı'nın yaratması insanlar için daima hayranlık uyandıran, taklit edilemeyen bir büyüklüğe ve hayret verici bir estetiğe işaret eder. Bir çiftçinin doğadan aldığı haz, bir annenin yavrusuna karşı duyduğu hisler ya da bir müminin Rabbine sığındığında hissettiği duygular Tanrı'nın yaratmasını ve yaratmasındaki güzelliği göstermesi bakımından sıradan örnekler olabilir. Diğer taraftan bilim insanları tarafından açığa çıkarılan bazı teknik detaylar insanların gündelik tecrübeleriyle farkında olmadıkları ancak birtakım analitik süreçlerle görülebilecek incelikler, Tanrı'nın yaratması hakkındaki fikirleri oldukça derinden etkilemiştir.

Newton için Tanrı bir matematikçidir, üstelik sadece mecazi anlamda değil kelimenin tam anlamıyla. Yaratıcı Tanrı, matematik yasalarının hükmettiği fiziksel bir dünyayı yoktan var etmiştir (Livio, 2015: 134). Galileo, Descartes ve Newton'un çalışmaları matematikle bilim arasındaki ilişkiyi inanılmaz derecede değiştirmiştir. Evrendeki matematik düzenin keşfi ile birlikte bilime olan ilgi de artmış, dünya matematikçilerin önüne serilmiş ve keşfedilmeyi bekleyen bir sahaya dönüşmüştür (Livio, 2015: 136).

Evrenin sırlarla dolu yapısı, Tanrı'nın evreni yaratırken ortaya koyduğu incelikler ve belki de bu noktada dikkatleri en fazla çeken konu olarak tüm kâinat ve onun içindeki varlıkların tasarımı insanda teknik ve teknolojik kapasiteleri

harekete geçiren en belirgin durumlardır. Bu konuyu ilk kez felsefi bir yöntemle ele alan kişinin Platon olduğunu görüyoruz. *Timaios* diyaloğunda kısaca Tanrı zekâsı ürünü olan bir evrenden bahsedilir (Platon, 2015) ve aynı zamanda bu evrenin insan zekâsı tarafından kavranabilir oluşuna dikkat çekilir (Özalp, 2015: 21). Özellikle insanın varlıklardaki estetik incelikleri fark eden bir zekaya sahip olması, yine varlıkların sahip oldukları nitelikleri ayrıştırıyor olabilmesi, onu gözlemlediği varlıkları taklit etmeye uygun bir hale getirmektedir. İnsan görme, duyma ve dokunma sayesinde çevresindeki varlıklarla ilişki kurar. Onları tanımaya ya da anlamaya çalışır. Onların estetik özellikleri kadar işlevsel ya da teknik özelliklerini de keşfeder. Üstelik bu tarz detaylara Kutsal metinlerde de yer yer işaret edilir.

Kutsal metinlerde Tanrı'nın kendisini gizlediğinden bahsedildiği (Yeşaya 45: 15) gibi aynı zamanda O'nun, eylemleri ve yarattıkları ile doğada kendini ifşa ettiğinden söz edilir (Türkben, 2018). Bu nedenle insan, Tanrı'yı ve O'na dair izleri ne kadar bulabilirse O'na o kadar yaklaşabilir. İnsan dünyevi bir hayatı yaşamaya mecbur olmakla birlikte bu tür bir yaşama mahkûm edilmiş bir varlık da değildir. O, Tanrı ile kurduğu iletişim kadar tanrısal bir hayatı yaşamayı da hak eder. Bu da Tanrısal değerlerin aranması ve peşine düşülmesiyle mümkün olabilir. Bilakis dünyada iken yeni dünyevi değerler üretmek yoluyla değil. Zira Martin Buber'in (1878-1965) ifade ettiği gibi "değer, üretilen değil keşfedilendir (Buber, 2013: 87)." Mutluluğa ulaşabilmesi için insanın yapması gereken, Platon'un kuramına uygun şekilde, özünde var olanı hatırlamak ve onun ardına düşmektir. Bu noktada her teknolojik gelişme daha fazla dünyevileşme sağlamakla birlikte tanrısal olandan uzaklaşma riskini de beraberinde getirmektedir.

İnsanın eylem kapasitesi onun "mutlak"la ilişkisi ölçüsünde açığa çıkma şansı bulur, yine Buber'in ifade ettiği gibi, Tanrı ile kişisel bir ilişki olmadan zaten kendimizi tam anlamıyla idrak etmemiz mümkün de değildir (Buber, 2013: 118). Kendini ifade etmenin tek yolu konuşmak ya da yazmak değildir. Alet yapan insan kendini ifade etmenin bir başka yolunu da bulmuş demektir. Muhtemelen sanatkâr için bu yol kendini ifade etmenin daha da güçlü bir yoludur. Bir resim, bir heykel, bir nota bir bakıma insanın kendi içinden dışarıya taşmasıdır. Burada daha bireysel bir durum söz konusudur. Ancak alet yapımında gerçekleşen şey, topluma daha fazla mal olan bir ürünün ortaya konuyor olmasıdır. Marşlar, masallar ya da türküler gibi kimi sanatsal yapıtlar için de topuma mal olmaktan söz edilse de alet yapma ya da teknolojik ürün geliştirme bütünüyle topluma hizmet eden bir eylemdir. Sanatta öznenin çıkış noktası büyük ölçüde iç dünyası iken alet yapımında özne dış dünyaya odaklanır. Sanat yapıtları bireyden, bireyin kişisel acı ve haz duygusundan doğar ve nadiren toplumsal bir nitelik kazanır. Teknolojik yapıtlar da bireyden, bireyin yaratıcı kapasitesinden çıkmakla birlikte daha fazla toplumsal nitelik kazanma şansına sahiptir. Zira daha nesneldir ve dünyayla ilişkisi daha fazla olduğundan talep edeni de daha fazla olmaktadır. Ancak her iki eylem de bir yaratıma, dolayısıyla bireyin kendini tanıma ve ifade etme tarzına işaret eder.

İnsan eylemde bulunma vesileyle kendi içinden dışarı çıkma ve toplumla birleşme fırsatı bulur. Bunun gerçekleşmesi yine bireyin Tanrı ile ilişkisinin, bakış açısının ve derinliğin artmasını sağlayabilir. Bu şekilde birey süreci sağlıklı yürütebilirse birinci basamakta iş yapma kapasitesi ile kendiliğinin farkında olur. İkinci basamakta toplumla kurduğu ilişki ile çevresinin farkında olur. Ve son olarak

toplumla kurulan ilişki bireyi Tanrı ile kurulan ilişkiye taşıyarak yeniden öze dönmesinde ona rehberlik eder.

İnsanın alet yapma yeteneği, gözlem yapma ve kavrama yeteneği ile birleştiğinde, yaşamı için gerekli olan şeyleri yapmanın yolu artık ona açılmış demektir. İnsanın tecrübe ile öğrendiğini savunan natüralistlere göre insanın tüm bilme faaliyeti tecrübeden doğar. Dolayısıyla onun teknik kapasitesi ancak öğrenme ile gelişir. Ancak insan zekasının tecrübeyi geliştiren bir yönünün de olduğunu burada eklemek yerinde olacaktır. Zira insan yapıp etmelerinin birçoğu birtakım yeniliklerin de ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu da onun öğrenmekle birlikte yaratıcı kabiliyetine, olmayan şeyleri de yapan bir varlık olduğuna işaret eder.

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler daima insan hayatı için konfor sağlayan bir dille iltifata mazhar olmuştur. Ancak toplumlar her zaman onun pozitif yüzüne maruz kalmadılar. Gandhi bilimin yaratmış olduğu uygarlık çağına karanlık çağ adını verirken, Einstein, bilimin bugüne kadar köleler yaratmaktan başka bir işe yaramadığını, savaş zamanında bizi zehirlediğini, barış zamanında da çekilmez bir hale soktuğunu söylemektedir (Bayet, 2017: 12). Dolayısıyla bilimsel ve teknolojik gelişmeler insandaki tanrısal yönü açığa vuran somut yaratılar olarak görülse de her teknolojik gelişme ahlaki olmayabilir. Dünyevi olması itibariyle teknolojik gelişmelerin ortaya konmasında temel güdünün konfor olması büyük ölçüde bu gelişmeleri tartışılır bir konu kılmaktadır. Konfor için geliştirilen ve ortaya konan her gelişme aynı zamanda başka bazı şeylerden feragat etmeyi ya da başka bazı şeyleri konfor için feda etmeyi gerektirmektedir. İç gücünün sömürüsü ve tabiatın tahrip edilmesini içeren birçok ihlal, konfor adına geliştirilen teknolojinin, ahlaki hayatımıza olan etkilerini de gündeme getirmektedir. Büyük ölçüde somut olana ilişkin karar alma süreçlerine tabi olan insan, çoğu kez

bu noktaları görmezden gelme tutumu ile kendini akışa bırakmayı tercih etmektedir.

İnsan, çevresindeki her varlığın tabiatı sayesinde zihninin sınırlarını zorlamaya çalışır. her varlıktaki eşsiz tasarım insan için ufuk açıcıdır. Bu nedenle her varlık teknolojik gelişme için birer prototiptir. Tecrübeden öğrenen insan, varlıklardaki tasarımları alet yapma becerisine yansıtarak kendi tasarımlarını yaratır. Ancak Tanrı yaratımı, eşsiz, öncesiz, örneksiz ve benzersiz iken insan yaratımı, mutlaka bir modelin taklidi olmak durumundadır. Zira insan yaratımı her teknoloji bir ihtiyaca cevap verir ve insanı yaratan Tanrı, onun ihtiyacı olan her şeye cevap verebilecek modelleri tabiatta yaratmıştır. Bu nedenle kimileri için eşsiz görünen birtakım teknolojik ürünler, temelde başka bir varlığın taklidi olmak durumundadır. Tanrı için var olmak ve yaratmak ne kadar eşsizliğe işaret ediyorsa insan için de var olmak ve alet yapmak o kadar taklit temelli bir durumdur.

İnsan aklının sınırları öncelikle tecrübe ile çizilebildiği halde, onun var olanlar üzerine düşünme becerisi, yapabileceklerinin sınırlarını da genişletmektedir. Günümüzde belli bir seviyeye geldiğini gördüğümüz yapay zekâ teknolojileri ile yapılabilenler bize bunun en bariz örneklerini verir. Turing testi, sinir ağları, posthumanizm ve transhümanizm, metaverse, chatGPT ve copilot üzerine yapılan çalışmalar da yapay zekâ ve işlevleri hakkında hatırı sayılır bir literatür oluşturmaktadır. Uzaktan sesli komutlarla çalıştırdığımız cihazlar, zaman ayarlı aygıtlar, ısıtıcı ve soğutucu özellikli dolaplar ya da arabalar, kamera sistemleri, masa başından idare edilebilen savunma ya da saldırı sistemleri gibi birçok gelişme insan aklının sınırlarının geldiği noktayı göstermede önemlidir. Ancak adeta her biri için doğada irili ufaklı örnekleri bulunan canlı cansız çok sayıda varlıkla karşılaşmak mümkündür. Kısacası Tanrı insan

aklının kapasitesinin alabileceği ya da ulaşabileceği tüm mümkün durumları doğaya belli şartlar altında yerleştirmiş görünmektedir. Fakat insanın Tanrı'ya dair tüm sırları ortaya çıkarması mümkün olamayacağı gibi birçok yenilik, konuya duyulan ihtiyaç hasıl olmadığı ya da henüz insanlığın söz konusu yeniliği kavraması mümkün olmadığı müddetçe de ortaya çıkmayacaktır. Bu bakımdan insan doğası için daima yapacak yeni bir şeylerin olduğu kapısı açık durmaktadır.

3. Teizm - Teknoloji İlişkisinde Gelecek Tasavvuru

Modern dönemde düşünme tarzımız bizi sistematik olarak dikkatsiz kılma eğiliminde oldu. Modern bilgiye yönlendirildik, sürekli olarak daha dar uzmanlaşma idealleri ve uygun araştırma normlarımız duygusal kapasitelerimizi azalttı; ahlaki normlarımız, dünyanın geri kalanı pahasına insan merkezli çıkarları merkeze aldı. Bu nedenle gelecekte yaşamın devamı için daha eksiksiz, daha zengin bir idealler kümesine ihtiyacımız var (Ferre, 2010: 570). Ferre, yukarıda özetlenen sözleriyle modernitenin insan becerilerini bireyler bazında daralttığına ve hayata bütüncül bakışı dumura uğrattığına dikkat çeker. Bu konuda etken rol oynayan kurum, bilim ve onun ürünleri olarak değerlendirebileceğimiz teknolojidir. Teknoloji özünde daha fazla kişi için daha fazla konforu vadederken insan yaşamının diğer temel ögelerini feda etmek durumunda kalmaktadır. Bunlardan biri teizmin de temel iddiaları arasında olan ahlaki bir yaşamın sürdürülebilir olmasıdır. Teizmin özünde evren, Tanrı'nın şefkat ve merhameti ile doludur çünkü Tanrı yaratımı her şey evrenle uyumludur.

Tanrı tüm yaratım faaliyetleri ile insanlığın kahramanı ve kâinatın tek hakimidir. Ancak teknolojik gelişmelerde gelinen noktada çeşitli organ nakilleri, tüp bebek teknolojisi, klonlama vb. gelişmeler insanın Tanrı rolüne ne kadar kolay

uyum sağlayabileceğini göstermektedir. Teist bakış açısıyla bu dünyanın geçici olduğu ve bir imtihan olarak değerlendirilmesi, inananlar için gelecekte her şeyin mükemmel olduğu ve gerçek mutluluğa erişilecek olan bir tür öteki dünya fikri ortaya koyarken teknolojik gelişmeler, tüm bu anlatıları kökünden sarsarak pek çok şeyin bu dünyada da mümkün olabileceğini gözler önüne sermektedir. Bu noktada yapay zekayı tüm anlatıları yıkarak Tanrı'nın ve evrenin işleyişini değiştiren, insan ve Tanrı arasındaki bağları yıkan bir unsur olarak değerlendirebiliriz. Bu tür meta anlatıların yıkılması gibi Tanrı fikri de yapay zekâ ile birlikte sarsıntıya uğramakta, yıkılmaktadır. İnsanlar ölümden sonra bir hayat olduğu, bu maddi dünyadaki eylemlerinin kritiğinin sonucunda öteki dünyada huzura erebileceği fikri üzerinden zar atmak yerine, bilime, bilimsel gelişmelere ve yapay zekâ tanrısallığına yönelmektedir (Arslan, 2024: 88). Tanrı'ya yönelik düşünüşün bu seviyede gerçekleşmesi ile teizmin, yerini deizme bırakması anlamına geldiğini söylemek yanlış olmaz. Zira bu yeni yaklaşımda postmodern insanın Tanrı tasavvurunun, semavi kaynakları referans almadığı, bireyin kendisine ait de olmadığı, bilakis değişen dünyanın ondan beklentileri ile bu beklentileri karşılaması için kendisine sunulan bir Tanrı tasavvuru olduğu (Yıldırım, 2016: 53) ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan teknolojik gelişme, teizmin geleceğini tehdit eder görünmektedir. Yapay zekâ ve otomasyondaki keşif ve icatlar, insanın epistemik ve ontolojik alanlarıyla birlikte ahlaki ve teolojik varoluşunu da etkilemektedir (Abat ve Onay, 2019:296). Ancak bilimsel gelişmeler, dinin başroldeki yerini alsa da onu tamamen oyun dışı bırakamamıştır. Dinler, büyüsü bozulmuş dünyanın anlam arayışına yanıtlar sunmaya devam etmektedir çünkü insanlar tamamen rasyonel varlıklar değillerdir (Arslan, 2024: 86) ve bir şekilde daima fizikötesine olan ilgileri canlı olarak

kalmaktadır. Teknolojinin modern dünyanın beklentileri doğrultusunda bu konuda da bir adım atarak metafizik alanı da kendi yapısal formuna dahil etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Özellikle uzak doğu ritüelleri, burçlar, yıldızlar ve gezegenler hakkında teknolojiden de yararlanılarak ortaya konan yorumlar modern insanın metafizik ile olan ilişkisini de dünyevileştirmektedir.

Geçmişte yapıldığını düşündüğümüz birçok ileri düzey yapıtlara ya da ileri düzey buluşlara rast geliyor olsak da dünyanın felaketler, tufanlar, yangınlar buzul çağları gibi büyük olaylarla bir şekilde sıfırlandığını ya da peygamberler vasıtasıyla insanın Tanrı ile ilişkisini yeniden kurmaya devam ettiğini bilmekteyiz. Bu kez bu nesil için gelecek, muhtemelen yapay zekâ ile zirveyi görme umudu taşımaktadır ve onu çevreleyen her şey Tanrı dahil tüm inançlarımıza bir şekilde etkide bulunmaktadır. Bir teist için muhtemelen yapay zekâ, tanrısal aklın taklidi olarak pek şaşılacak bir şey değildir. Zira insan Tanrı'nın kendisine verdiği aklı, kendi eliyle yaptığı bir nesne üzerinde deneyimlemektedir. Ayrıca bir teist, tüm bilgi hazinesinin anahtarı kendisinde olan Tanrı'nın bilgisine ne kadar çok sahip olabilirse imanı o kadar kuvvet kazanır. Ancak bir ateist için yapay zekâ, muhtemelen bilimin henüz geldiği son nokta değildir ve sadece bunu bilmek bile bir Tanrı'ya inanmamak için yeterli bir neden olabilir. Zira onun için insanı hayatta tutan bilime olan bağlılıktır ve bu bağ koptuğu anda yaşamın anlamının kendisine dayandırılacağı bir dayanak da kalmayacaktır.

Teknolojideki son gelişmeler yapay zekâ ile birlikte doğala müdahalenin zirveye ulaştığını göstermektedir. Gerçi teknolojinin doğal olana müdahalesi, ölümsüzlük gibi konular aslında eski dönemlerde de tartışma konusu olmuştur. Gılgamış destanının başkahramanının ölümsüzlük arayışı,

mitlerde ve kutsal kitaplarda geçen insan ve tanrı arası üstün yaratıklar, Frankenstein, 1984 gibi romanlar, Terminatör serileri, Matrix gibi filmler ve diziler, felsefede Nietzsche'nin üstün insanı bunların belli başlıları olarak sıralanabilir (Arslan, 2019: 273). Benzer şekilde Farabi'nin *İdeal Devlet*'i ve Thomas More'un *Ütopya*'sı gibi eserlerle de ileri düzeyde toplumsal yapılarla birlikte yine döneminde hayal dahi edilemeyecek teknolojik gelişmeler tasavvur edilmiştir.

Diğer taraftan geçmişte icat edilen makineler, çalışan insanlar açısından bakıldığında, yok edilmesi gereken, büyük bir kâbus ve felaketin kaynağı olarak algılanmışlardı. Günümüzdeki bilimsel ve teknolojik devrim, çok farklı üretim aletleri yaratmakta, bu araçlar kendi özellikleri nedeniyle önceden belirlenmiş üretim ilişkilerinin çerçevesinin dışına çıkmakta ve belli üretim sınırlarının ötesine geçmektedirler. Çalışmayı kolaylaştıran ve emeği muazzam verimli kılan bu aletler teknik ve estetik bakımdan çok yetkin olmaları nedeniyle aynı zamanda insanın duygusal ve estetik bir tutum benimsemesini de sağlayabilmektedirler (Bozkurt, 2012: 178).

Gelecek teknolojilerin bu son aşamada dikkati çeken bir başka özelliği işlevselliğinin yanında ekonomik ve estetik olmaları ile de ilgilidir. Dolayısıyla teknolojinin ürünleri, nihayet yeniden doğal olan karşısında tutunmanın yolu olarak doğal olana benzetilmek durumunda kalmıştır. Zira doğal olan daima daha ekonomik ve daha estetiktir. Üstelik doğal olan tanrısal olanla ilişki kurmada her zaman bir adım öndedir. Ancak normal şartlarda doğal olanın ulaşılabilirliğinin artması gerekirken, kapitalizm teknolojiyi doğal olana yaklaştırmanın bedelini yine insana ödetmektedir. Bu zorunlu bir durumdur zira insan için dinsel ya da tanrısal olandan uzak bir yaşam düşünülemez. Bu nedenle günümüzde ilk bakışta dini olmadığını düşündüğümüz pek

çok aktivitenin ya da aracın kökeninde, arka planında derinlemesine yapılan bir araştırmayla dini özelliklere rastlarız (Işık, 2013: 322).

Teknoloji şirketlerinin son zamanlarda tasarladıkları ürünlerde yapay zekâ ile birlikte birtakım farklı özellikleri de sistemlerine entegre ettikleri görülmektedir. Hepsi için genel bir değerlendirme yapmak gerekirse ürünlerin ön plana çıkan yeni özelliği, kullanıcıları ile iletişim kurabilmeleridir. Evinize girdiğinizde, aracınıza bindiğinizde ya da herhangi bir teknolojik ürünün güç düğmesine basarak onu açtığınızda sizi selamlaması, talebinizi sorması ve işlevine uygun olarak sizin için yapılacaklara ilişkin önerilerde bulunması teknolojinin en dikkat çeken yönlerinden biridir. Son teknoloji ürünler, modern dünyanın yalnızlaştırdığı insanla sohbet etmek ya da soru cevap yöntemiyle iletişim kurmak yoluyla kendisiyle arasında bir bağ kurulmasını sağlamaktadır. Bundan böyle yalnız kalmak ya da yalnızlığa terk edilmek gibi bir tehditle karşılaşılmayacak olması muhtemelen modern insan için mutluluk vericidir. Teknolojik gelişmeler gelecek için daha sosyal projeler üretme peşindeler. Gelecekte ortaya konacak teknolojik ürünler, insan için daha tercih edilebilir görünüyor ancak bu kez de sorun erişilebilirlik noktasında baş göstermektedir ve bu noktada yine teknoloji devreye girerek erişilebilir olanı temin edebiliyor.

SONUÇ

Teknoloji insanoğlunun alet yapma becerisinin son noktasıdır ve insanın konfor alanını alabildiğine genişletmesine büyük katkı sağlamaktadır. Diğer taraftan dini gelenekler de insanı bilime ve gelişmeye sevk ediyor olmakla birlikte konforun insan düşüncesinde yarattığı etkiler olumsuz sonuçların doğmasına neden olabilmektedir. İnsanın zihinsel

ve fiziksel olarak gelişim göstermesini tetikleyen en önemli faktör kaygıdır. Kaygı sayesinde insanın çevresinde olup bitenlere karşı duyarlığı artar. Yalnız fiziksel dünyanın değil metafiziğin de ilgi alanına giren konularla meşgul olan insan kaygıları sayesinde daima tetikte olur; kendini koruma, geliştirme ve iyileştirme güdüsüyle hareket eder ve ölüm sonrası yaşamı da dikkate alan bir düşünce sistemi ile yaşamına yön verir. Ancak teknoloji ve onun nimetlerinin sağladığı konforun insandaki kaygıyı büyük ölçüde ortadan kaldırdığını söylemek mümkündür. Bu da insanın kendini koruma, geliştirme ve iyileştirme reflekslerinin zayıflamasına neden olabilmektedir. Son yüzyılda artan obezite, bireyselleşmekten kaynaklanan psikolojik sorunlar ve intiharlar, tüm hastalılardan korunmak amacıyla kullanılmak üzere geliştirilen ilaçlar nedeniyle bağışıklığın azalmasından kaynaklanan zayıflıklar, hazır bilgiye kolay yoldan ulaşmak adına adeta tüm verilerimizi paylaştığımız platformlar nedeniyle oluşan riskler bu tür zayıflıklara örnek olarak gösterilebilir.

Teizmin insanda ortaya çıkmasını beklediği şeye baktığımızda, tüm yaşamın Tanrı merkezli olması gerektiği ile karşılaşırız. Tanrı evreni ve içindekileri yaratmakla birlikte onların kendisiyle olan ilişkisini koparmalarını istemez. Buna göre yapılması gereken her ne olursa olsun Tanrı'nın varlığı, O'nun nitelikleri, emirleri, yasakları görmezden gelinemez. Tanrı evren ve içindekileri insan yaşamını destekler nitelikte yaratmış ve onlarla kurulması gereken ilişkinin niteliklerine dair de kullarına birtakım yönlendirmelerde bulunmuştur. Hiçbir insan düşüncesi ya da eylemi, ilmi ve iradesiyle tüm evreni çevreleyen Tanrı'ya rağmen ya da Tanrı hesaba katılmaksızın gerçek bir anlama sahip olamaz.

Teknolojik gelişmeler insan yapımı ürünlerdir ve bizzat bir amaç değil araç olarak görülmelidirler. İnsan yaşamını

kolaylaştıran her ürün aynı zamanda insan yaşamının daha üstün değerlere yönlenmesi için katkı sağladığı müddetçe gerçek anlamda faydalı olarak değerlendirilebilir. Aksi taktirde teknoloji salt kendisi ile meşgul olunan bir meşgaleye dönüştüğünde ve insanı kendi doğasından uzaklaştırdığında görece gerçekleşen faydalarına mahkûm olmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

Kaynaklar

Abat, R. – Onay, H. (2019). İnsan-bilim (teknoloji) ilişkisi konteksinde teolojinin geleceği problemi. *İslam ve Yorum III*. (F. Karaman Ed.) 2/295-301. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.

Arslan, K. (2024). Teknolojik dönüşümler ve yeni çağ dinsellikleri. *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (12), 71-100. DOI:10.54557/karataysad.1448758.

Arslan, M. (2019). Teknolojik yeniliklerin dini kültür üzerindeki etkileri teknotoplum, gelecek ve dinsellik. *İslam ve Yorum III*. (F. Karaman Ed.) 2/271-279. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.

Barbour, I. G. (2024). *Bilim ve din* (N. Mehdiyev ve M. Camal Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Bayet, A. (2017). *Bilim ahlakı* (A. Çalışkanlar Çev.) İstanbul: Maviçatı Yayınları.

Bozkurt, N. (2012). *Felsefe ışığıyla arayışlar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Buber, M. (2013). *Tanrı tutulması* (A. Tüzer Çev.). Ankara: Lotus Yayınevi.

Ekinci, A. (2021). Kur'an'da hayvanların zikredilmesinin hikmetleri. *GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi Dergisi Sırat*, 2(2), 113-130.

Farabi. (2023). *el-Medinetü'l fâzıla* (B. Güneş Çev.). İstanbul: Çağdaş Kitap.

Ferre, F. (2010). Theism and technology. Charles Taliaferro (Ed.). *A Companion to Philosophy of Religion* içinde (566-573). UK: Blackwell Publishing.

Işık, A. (2013). *Din ve estetik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Livio, M. (2015). *Tanrı matematikçi mi?* (B. Gülpınar Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar.

Murphy, J. (2023). *Biliçaltının gücü* (B. S. Haktanır Çev.). İstanbul: Diyojen Yayıncılık.

Özalp, H. (2015). *Tanrı ve tasarım.* Ankara: Otto Yayınları.

Platon. (2015). *Timaios* (F. Akderin Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Türkben, Y. (2018). *İlahi gizlilik*. Ankara: Elis Yayınları.

Yıldırım, A. (2016). Postmodern insanın tanrı anlayışı. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(3), 47-54.

DÜZEN, AMAÇ, TASARIM: TELEOLOJİK DELİLİN KAVRAMSAL TEMELLERİ

Gülsüm Turhan [**]

Giriş

Evrenin yapısında gözlemlenen düzen, uyum ve anlam tarih boyunca insan düşüncesinin temel meselelerinden biri olmuştur. Gözlenen bu düzen hem dinî inançların hem de felsefi sistemlerin doğuşuna kaynaklık etmiş; özellikle Tanrı'nın varlığına ilişkin teleolojik yaklaşımlar için güçlü bir zemin oluşturmuştur. *Nizam*, *hikmet*, *gaye* ve *inayet* gibi kavramlar, hem İslam felsefesinde hem de din felsefesi bağlamında Tanrı-evren ilişkisini anlamlandırma çabalarının temel dayanakları arasında yer alır. Din felsefesi, inanç sistemlerini akıl süzgecinden geçirerek değerlendirmeyi amaçlar. Bu bağlamda, evrendeki düzenin bir Tanrısal akıl, irade ve maksatla açıklanması inancın rasyonel temellendirilmesi açısından önemlidir. Nizam, sadece fiziksel bir düzeni değil, aynı zamanda Tanrı'nın bilgi ve hikmetiyle örülmüş bir kozmosu ifade eder. Bu düzen rastlantı değil, belirli bir gayenin ve hikmetin sonucu olarak görülür. İnayet ise Tanrı'nın evren üzerindeki sürekli bilgisi, iradesi ve yönelimiyle bu düzeni sürdürmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bu dört kavram, Tanrı'nın varlığı, kudreti ve evrene müdahalesi gibi temel din felsefesi sorularına doğrudan temas eder. İslam felsefesinde Ya'kūb b. İshak Kındî (ö. 252/866), Farâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi düşünürler, bu kavramlar aracılığıyla hem Tanrı'nın varlığını aklî olarak

[**] Dr. Öğretim Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, gulsum.turhan@amasya.edu.tr, Amasya/Türkiye Orcid: orcid.org/0000-0003-3910-6542

temellendirmiş hem de yaratılan varlıkların hiyerarşik düzenini kozmolojik bir sistem içinde açıklamışlardır. Batı felsefesinde ise David Hume (ö. 1776), Immanuel Kant (ö. 1804), Charles Robert Darwin (ö. 1882) gibi düşünürler, bu teleolojik yaklaşıma ciddi eleştiriler yönelterek, insan aklının bu tür metafiziksel sonuçlara ulaşmadaki sınırlılığını tartışmaya açmışlardır. Bu çalışma, nizam, hikmet, gaye ve inayet kavramlarını hem İslam düşüncesi hem de din felsefesi çerçevesinde ele almayı; bu kavramlar üzerinden Tanrı-evren ilişkisine dair yapılan felsefi tartışmaları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylece hem inancın rasyonel boyutu hem de metafizik temelleri karşılaştırmalı bir bakışla incelenecektir.

Teleolojik Delil: Kozmik Düzen ve Gayelilikten Tanrısal Tasarıma

Teleolojik delil evrede bulunan düzen ve tasarımdan yola çıkarak akıllı tasarımcı olarak adlandırılan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan delillere verilen ortak addır. Gaye ve nizam delili, tasarım delili olarak da bu delille karşılaşmaktayız (Erdem 2019:111). Anılan delil âlemin sergilemiş olduğu düzen ve gayelilikten yola çıkar. Bu delile göre dünya canlıların yaşamlarını sürdürmeleri için Tanrı tarafından bir düzen ve gayeyle tasarımlanmıştır. Bu delile göre dünyadaki düzenliliğin bir amacı vardır, bu düzen de Tanrı'nın yaratmasına bağlıdır (Reçber 2014:135). Teleolojik delilde âlemde varolan her şeyde bir düzen ve bu düzenin varlığını gösteren izler vardır. Varlıklardaki düzen belli gayelere hizmet eder ve âlemdeki hayatın devamlılığını sağlayan şeydir. Gaye de düzen de kendi başına ortaya çıkamaz. Âleme bu düzen ve gayeyi veren ilim, irade sahibi bir varlık vardır o da Tanrı'dır (Aydın 2010:61). Burada evrende görülen düzenin ve gayeliliğin salt rastlantılarla açıklamayacak kadar tutarlı ve işlevsel olduğunu görmekteyiz. Teleolojik delil evrendeki düzeni anlamlandırma çabasında güçlü bir düşünsel zemindir.

İnsanlar akıllarıyla evrendeki bu düzeni kavradıkça bu düzenin ardındaki aşkın ve bilinçli kaynağa yönelme ihtiyacı duymaktadırlar.

Yunan filozoflarında da teleolojik delilin izlerini görebiliriz. Platon (ö. MÖ 348/347) *Devlet* kitabında evrenin içindeki her bir unsurun bir sanatkar tarafından mümkün olan en mükemmel düzen içinde şekillendirilmiş olduğunu ve gökyüzündeki yıldızları inceleyen bir astronomun da benzer kanaatte olacağını belirtmiştir (Platon 2005:512). Yine aynı kitabında bu usta yalnızca her türlü aracı ve gereci üretmekle kalmaz doğayı, canlıları, yeri, göğü, tüm varlıkları yaratan kudrettir diyerek evreni yaratan bilinçli bir iradenin varlığına işaret etmiştir (Platon 2005:655). Platon'un evrendeki düzeni rastlantısal bir oluşumdan ziyade bilinçli bir kudretin eseri olarak görmesi daha sonraki teleolojik delillerin düşünsel zeminini hazırlamıştır. Platon'un kozmik düzen anlayışı teleolojik yaklaşımın sadece teolojik bir savunma aracı olarak değil, aynı zamanda felsefi bir sorgulama biçimi olarak da anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Platon'dan sonra benzer düşünceleri Cicero'nun (ö. MÖ 43) *De Natura Deorum* adlı kitabında görebiliriz. Bu eserdeki Lucilius adlı karakteri Platon'un sözlerinin benzerini söyler. Lucilius yıldızların ve gezegenlerin uyum içinde süren hareketleri, onları yöneten aşkın bir aklın ve kudretin varlığını adeta gözler önüne serdiğini ifade etmiştir. Bu düzen tesadüflerle açıklanamayacak kadar hassas ve ölçülüdür. Bu sebeple bu düzen, insan zihnini kaçınılmaz olarak bu düzenin ardındaki iradeyi düşünmeye sevk eder (Cicero 1986:76). Lucilius karakteri ile Cicero insan zihninin doğası gereği taşıdığı anlam arayışını yansıtmaktadır. İster Platon'un düşüncesinde ister Cicero'nun rasyonel söyleminde, evrendeki düzen fikri insanı daima aşkın bir failin varlığına yöneltmiştir.

Teleolojik delille ilgili düşüncelerine değineceğimiz filozoflardan biri de William Paley(ö.1805)'dir . Paley teleolojik delil ile ilgili saat analojisinden bahseder. Bir kişi bir taşla karşılaştığında onun orada hep var olmuş olabileceğini düşünebilir, bu fikir makul görünebilir. Ancak o kişi yerde bir saat bulursa, saatin orada tesadüfen bulunabileceğini düşünmesi mantıklı gelmez. Bir saatin, zamanı göstermek gibi belli bir amaca hizmet eden ve birbirine uyumlu parçalardan oluşan karmaşık bir mekanizma olması, onun rastlantı sonucu ortaya çıkmış olabileceği düşüncesini mantıksız kılar. Saatin sahip olduğu bu düzen ve amaçlı yapı onu tasarlayan birisi olduğuna işaret eder. Saatin her parçasının yerli yerine düzenli yerleştirilmiş olması, işlevlerinin uyumlu çalışması, malzeme seçiminin amaca uygun olması bilinçli bir tasarıma işaret etmektedir. Bu nedenle saat örneğindeki gibi, doğada gözlemlenen karmaşık düzen ve işlevlerin de benzer şekilde bir tasarımcıya işaret ettiği düşünülür (Paley 1881:9-13). Böylesi işlevsel bütünlükleri gördüğünde insan zihninin bilinçli bir düzenleyicinin varlığını sorgulaması doğaldır. Paley'in saati bir benzetmeden ziyade doğadaki düzenin anlaşılmasını kolaylaştıran bir düşünce aracıdır. Bu noktada doğada bulunan karmaşık yapılar da tıpkı bu saat gibi yalnızca var olmakla kalmaz; belirli bir amaca yönelik işlevleriyle, arkasında bilinçli bir niyetin izlerini taşır.

Teleolojik delille ilgili bahsi geçen filozoflardan olan Swinburne (d. 1934) de teleolojik delili evreni oluşturan varlıklar arasındaki düzen ve uyumdan yola çıkarak bu düzenin arkasındaki sonsuz kudrete sahip irade sahibi cismani olmayan ve akıl yürütebilen etkin bir varlığa ulaşmayı amaçlayan delil olarak tanımlamıştır (Swinburne 1968:199). Swinburne canlıların karmaşık yapısal düzeni ile doğa yasalarıyla tanımlanan düzenli olaylar zinciri ayrımına gider. Canlıların karmaşık düzenine örnek olarak dik açıyla kesişen yollar ya da alfabetik sıralanmış kitaplar verir. Doğa

yasalarıyla tanımlanan düzenli olaylar zincirine birinin bir dansın adımlarına uygun şekilde hareket etmesi gibi olayların ardışıklığı örneğini verir. Swinburne bu düzenliliklerin insan ürünü olabileceğini, ancak evrende insan veya diğer cismani varlıklar tarafından üretilmemiş, doğal düzenliliklerin de varolduğunu söyler. Ona göre evren, özellikle doğa yasalarıyla tanımlanan düzenli olaylar zinciri ve canlıların karmaşık yapısal düzeni ile dikkat çekmektedir. Bu doğa yasaları, basit ve anlaşılır formüllerle ifade edilebilir ve geleceği öngörmeye yarar. Bu yönüyle evrenin düzenli oluşu oldukça çarpıcıdır; çünkü kaotik olabilirdi ama değildir. Ayrıca insan ve hayvan bedenlerinin karmaşık yapısı bedenlerin bilgi edinme ve çeşitli amaçları gerçekleştirme işlevlerini yerine getirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu durum, makinelerin parçalarının belirli bir işlev için düzenlenmesine benzer; fakat insan bedeni, insan yapımı makinelerden çok daha karmaşıktır (Swinburne 2004:153-54). Swinburne'ün yapmış olduğu düzenlilik ayrımı, evrende bulunan yapısal karmaşıklığın ve doğa yasalarının ardında bilinçli bir tasarımcının olduğuna dair güçlü bir sezgi uyandırır. Doğa yasalarının sade ve evrensel formüllerle ifade edilebilimesi bu düzenin bir maksadı olduğunu düşündürmektedir. Swinburne'ün düşüncesinde evrenin ve canlıların yapısında akıl yürütmeye açık, anlamlı bir düzen bulunmaktadır.

Nizam

Nizam kavramı "kainatın yapısında bir düzen ve bilinçli tasarımın bulunduğunu ifade eden terim." olarak tanımlanmıştır (Kutluer 2007:173). Sözlük anlamında "incileri bir ipe dizmek, terim olarak ise bir şeyi/şeyleri aklın gerektirdiği, zorunlu kıldığı başka bir şeye delalet edecek şekilde tertip etmek" anlamına gelmektedir (Fazlıoğlu 2003:90). İslam düşüncesinde âlemde varolan düzen nizamü'l âlem olarak geçmektedir. Yunan felsefesinde geçen kozmos kelimesi de düzen anlamındadır. Müslümanların nizam kavramı altında zengin bir terminolojisi vardır. Müslümanlara

bu zengin terminolojide ilham kaynağı olan denge, ölçü, hesap, tasarım gibi kavramlarla âlemi anlatan kevnî ayetlerin olmasıdır. Aslında Kur'an'da nizam kelimesi geçmemektedir. Evrende muhteşem bir bütünlüğün bulunduğu, evrendeki düzenin boş ve nedensiz olmadığı ve bu düzenin Allah tarafından kurulduğuna dair düzen ve düzensizlik kavramlarına tekabül eden kelimelerle ifade edilen ayetler vardır (Kutluer 2007:173). Nizam kavramının İslam düşüncesindeki yerine baktığımızda evrendeki düzenin bilinçli bir iradenin ürünü olduğunu ve rastlantısal olmadığını ifade eden derin bir anlamı vardır. Kur'an'ı Kerim'de, evrendeki düzeni, ölçüyü, dengeyi ve hesaplılığı vurgulayan çok sayıda ayet bu kavramın içeriğini beslemektedir. Bu ayetlerde geçen terimler, Müslüman düşünürlere varlık âlemini anlamada ve açıklamada güçlü bir dil ve kavramsal çerçeve sunmuştur. Yunan felsefesinde kozmosun düzen anlamına gelmesi, farklı medeniyetlerin evrene bakışındaki ortak sezgiyi göstermektedir. İslam düşüncesindeki nizamü'l-âlem ifadesi, yalnızca fiziksel yapının değil aynı zamanda ahlaki ve sosyal düzenin de ilahi bir sistem içinde olduğuna işaret etmektedir. Burada nizamın sadece maddi bir tertip değil, aynı zamanda varlıkta derin bir anlam, amaç ve gaye bulunduğunu ifade eden teolojik ve kozmolojik bir ilke olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerden örnekler verecek olursak ;"O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümranlığı) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O her şeyi yaratmış ve yarattığı O şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir." (Karaman vd, 2006, el-Furkan 25/2), "Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O'dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?" (Karaman vd, 2006, el-Mülk 67/3) ayetleri âlemdeki düzen hakkında mesajlar vermektedir ve âlemin düzeni nizamı hakkında mesaj veren birçok ayet mevcuttur.

İlk İslâm filozofu Kındî evrendeki nizama değinmiştir. Ona göre bu âlemdeki düzen, varlıkların birbirini etkilemesi ve boyun eğmesi, oluş ve bozuluşun en uygun şekilde gerçekleşmesi, kâinatta güçlü bir hikmet ve sağlam bir yönetimin varlığına işaret eder. Çünkü her düzenin bir düzenleyeni, her hikmetin bir sahibi vardır (Kındî, 1950: 71). Kındî'nin görüşlerine benzer evrendeki nizama dikkat çekenlerdenden birisi de ünlü İslâm müfessiri İmam Mâtürîdî'dir (ö. 333/944). Mâturîdî âlemin bir yaratıcısının olduğunun delili olarak âlemin yaratılmışlığının ortaya çıkmasına işaret eder. Âlemdeki düzen Allah'ın birliğine delil olarak sunulmaktadır. Eğer birden fazla ilah olsaydı, her biri kendi kudretini göstermek ister, bu da kâinatta çatışma, düzensizlik ve kaos doğururdu. Ancak evrende gözlemlenen tam tersi bir durum söz konusudur: güneş, ay, yıldızlar, mevsimler, canlıların yaşam döngüsü ve rızıkların paylaşımı gibi olaylar belli bir denge, düzen ve uyum içinde işler. Farklı tabiatlara ve zıt özelliklere sahip varlıklar bile bir arada varlıklarını sürdürebilmektedir. Farklı özelliklere rağmen varlıklarını bir arada sürdürebilme onların tesadüfen ya da çok sayıda failin müdahalesiyle değil tek ve hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından idare edildiğini göstermektedir. Yararlı ve zararlı gibi görünen şeylerin bile zaman zaman rollerinin değişmesi, her şeyin belirli bir amaca ve dengeye göre yaratıldığını ortaya koyar. Bu düzene çokluk değil birlik hâkimdir; dolayısıyla âlemdeki bu mükemmel uyum ve düzen, Allah'ın tekliğini ve mutlak hâkimiyetini açıkça ortaya koymaktadır (Mâtürîdî 2006:19-20). Kındî ve Mâtürîdî'nin evrendeki düzene dair ortaya koyduğu düşünceler, İslam düşünce geleneğinde kozmik nizamın yalnızca fiziksel bir olgu değil aynı zamanda metafizik bir anlam taşıdığını göstermektedir. Kındî'nin vurgu yaptığı karşılıklı etkileşim ve uyum, âlemin rastlantılarla değil bilinçli bir planlamayla var olduğunu ima ederken; Mâtürîdî bu düzenin ancak tek bir ilahın varlığıyla açıklanabileceğini savunur. Özellikle farklı niteliklere sahip varlıkların birbiriyle çatışmadan birlikte var

olabilmesi, çoklu bir iradeye değil tek ve mutlak bir kudrete işaret etmektedir. Evrendeki bu dengeli işleyiş, varlığın sadece görünen yönleriyle değil amacı ve yönelimiyle de anlamlı bir bütün oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Böylece hem aklî hem gözleme dayalı verilerle ilahi bir düzenin varlığına ulaşılmaktadır.

İslam filozoflarından Gazzâlî "Güneşin dünya üzerindeki parlaklığını, Aziz ve Yüce Allah'ın bunu nasıl planladığını düşünün" ifadesiyle evrendeki nizama dikkat çekmiştir (Gazâlî 1978:32). Gazzâlî Allah'ın göğü nasıl inşa edip süslediğine ve gökyüzündeki mükemmeliğe dikkat çeker. Akleden bir kişi bu dünyayı düşündüğünde, onu bir ev gibi görür. Gazzâlî'ye göre gökyüzü bir çatı, yeryüzü bir halı, yıldızlar kandil gibi yerleştirilmiştir ve tüm bunların hepsi bir amaca uygun şekilde düzenlenmiştir. İnsanlar da bu evin sultanlarıdır. Bitkiler, hayvanlar insanların yararı için yaratılmıştır. Gök de hem görüntü hem de işlev açısından insanın faydasına uygun şekilde tasarlanmıştır (Gazâlî 1978:15). Gazzâlî'nin sahip olduğu bu bakış açısı, onun varlık anlayışında ilahi hikmetin merkezî bir yeri olduğunu göstermektedir. Gazzâlî gökyüzünü çatıya, yeryüzünün halıya benzeterek dünyanın bilinçli bir mimar tarafından şekillendirildiğini ima ederek evrendeki her unsurun bilinçli bir düzenlemenin yani Allah'ın kudret ve iradesinin tezahürü olduğunu vurgular. Gazzâlî'nin yapmış olduğu bu benzetmeler, hem kozmik düzenin işlevsel yönünü hem de estetik boyutunu gözler önüne sermektedir.

Hikmet

Grekçe'de *hikmet* kelimesinin karşılığı sophiadır. Sophia zeka ve maharet anlamlarında kullanıldığı gibi hikmet manasında da kullanılır (Altıparmak 2023:87). Eski Yunan'da hikmet kavramının pratik bir konusu vardır. Hikmet kelimesi, insanın dünyadan edindiği pratik bilgileri ifade eder. Hikmet kavramı, Çok Tanrılı dinlerde örneğin Mısır'da Ptah'ın

olduğu gibi özel Tanrı'yı ifade ederken tek tanrılı dinlerde ise yüce Tanrı'nın bir sıfatını ifade eder (Altıparmak 2023:92). İslam düşüncesi söz konusu edildiğinde teleolojik delille ilgili olarak hikmet kavramıyla karşılaşırız. Hikmetin lügatte üç anlamı vardır. Bunlardan birincisi adaletle hükmetmek, ikincisi eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek, üçüncüsü gerektiği gibi amel etmek anlamlarındadır (Yüksel 1988:43). Süleyman Uludağ'a göre hikmet, sadece insanları kötü ve akıl dışı şeyler yapmasını engelleyen, iyi ve güzel olana yöneltme anlamının dışında ayrıca varlıklar arasında alaka ve irtibat kuran, olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi kurmamızı sağlayan ameli, tatbiki ve tecrübî bir bilgiyi ifade eder (Uludağ 1997:8). Kur'an-ı Kerim'de hikmetin hedefi, insanların gerek bireysel gerekse toplumsal olarak yaratılış gayelerine uygun hareket etmeleri ve böylelikle öncelikle insanın kendisini tanıyarak daha sonra eşyanın hakikatini tanıyarak ahlaki güzelliğe ulaşmaktır (Çalışkan 2001:89). Hikmet kavramının hem kültürler hem de inanç sistemleri arasında taşıdığı anlam derinliği, onun yalnızca teorik değil, aynı zamanda yaşantıya yön veren bir ilke olduğunu göstermektedir. Eski Yunan'da sophianın deneyimle yoğrulmuş bir pratik bilgi anlamı taşıması, hikmetin sadece soyut bir düşünce değil insanın dünyadaki varoluşunu anlamlandırma çabasında önemli bir yol gösterici olduğunu ortaya koymaktadır. İslam düşüncesinde ise bu kavram daha da zenginleşerek insanın hem kendisiyle hem de evrenle kurduğu ilişkiye yön verir. Uludağ'ın işaret ettiği üzere hikmet, yalnızca doğru olanı bilmek değil, aynı zamanda o bilgiyle hayatı şekillendirme becerisidir. Bu bağlamda hikmet, varlıklar arası anlamlı bağlantıları kurma yetisiyle, evrendeki düzeni anlamada temel bir referans noktası haline gelir. Kur'an'daki hikmet vurgusu ise bu bilgeliği ahlaki olgunlukla bütünleştirerek bireyin yaratılış amacına uygun bir yaşam inşa etmesini hedefler. Böylece hikmet, insanın hem bireysel hem toplumsal varlığını anlamlı kılan, onu kaostan düzene, bilgisizlikten irfana taşıyan bir ilkedir.

İslam filozoflarından Fârâbî'ye göre hikmet, en üstün şeyin en üstün bilgiyle kavranmasıdır. Bu, varlığın kendi zatını bilmesiyle gerçekleşir. Gerçek hikmet, geçici olmayan bir varlığa dair, eksiksiz ve sürekli bir bilgidir. Bu nedenle, hikmet başkasını bilmekle değil, zatı bilmekle mümkündür; çünkü zatını bilmek, hikmet için yeterlidir (Fârâbî 1997:40; Fârâbî 2020a:46). Hikmetle ilgili düşüncelerini Gazzâlî *El-Hikmetu Fi Mahlûkatillah* kitabında örneklerle açıklar. Gazali evrende görülen hikmet örneklerini tek tek objelerden ortaya koyarak yazar. Gazali bu kitabında göğün yaratılmasındaki hikmeti, güneşin yaratılmasındaki hikmeti, ay ve yıldızların yaratılmasındaki hikmeti, yeryüzünün, denizlerin, suyun, havanın, ateşin, insanın, kuşların, hayvanların, bal arısının, karıncanın, balığın, bitkilerin yaratılmasındaki hikmetleri tek tek ele alarak insanların neden tefekkür etmesi gerektiğine değinmiştir (Gazzâlî 1978:5). Gazzâlî, bu âlemi tefekkür ettiğinde, onun insanların ihtiyaç duyacakları her şeyin hazır bulunduğu bir ev gibi olduğunu görür. Gökyüzü adeta bir tavan gibi yükseltilirken, yeryüzü de zemin gibi yayılmıştır. Yıldızlar gökyüzünde kandil gibi asılı durmaktadır. İnsan da bu düzenin içinde evdeki işleri düzenleyip yürüten ev sahibi konumundadır (Gazzâlî 1978:15). Allah, kullarına olan lütfu ve hikmetiyle, denizleri ve gemileri insanların hizmetine vermiştir. Ağaçları hafif ve su üstünde durabilecek yapıda yaratarak gemilerin oluşmasına imkân sağlamış, insanlara da gemi yapmayı ve kullanmayı ilham etmiştir. Rüzgarları belli ölçü ve zamanlarda estirerek gemilerin yol almasını kolaylaştırmış, insanlara da rüzgarın hallerini anlama kabiliyeti vermiştir. Aynı şekilde, suyu akıcı, yumuşak ve bölünebilir bir yapıda yaratarak gemilerin hareketine elverişli kılmıştır. Bütün bu düzen ve kolaylıklar, Allah'ın sonsuz kudretinin, ince hikmetinin ve kullarına olan şefkatinin açık delilleridir (Gazzâlî 1978:35).

Gazzâlî'nin ele aldığımız düşünceleri, sadece evrendeki düzeni tarif etmekle kalmaz; aynı zamanda bu düzenin

ardındaki ilahi maksadı anlamaya yönelik derin bir tefekkür davetidir. O, varlıkları parça parça ele alarak yalnızca fiziksel özelliklerini değil onların insanla kurduğu anlamlı ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Bu tutum, hikmetin soyut bir düşünce olmaktan çıkıp somut varlıklar ve olaylar üzerinden kavranmasını sağlar. Gazzâlî'ye göre evren, insanın hem yaşaması hem de düşünmesi için hazırlanmış bir ev gibidir; hiçbir şey başıboş ve amaçsız değildir. Su, rüzgar, ağaç, hayvanlar ve gökyüzü gibi unsurlar hem işlevsel hem de sembolik bir dille hikmetin izlerini taşır. Özellikle insanın bu düzen içindeki konumu, ona sadece nimetlerden yararlanma hakkı değil, aynı zamanda o düzenin anlamını çözümleme sorumluluğu da yükler. Hikmet, bu sorumluluğun bilinciyle varlığın özünü kavrama çabasıdır. Gerçek bilgi, varlığı geçicilikten arındırılmış bir şekilde anlamaktır; bu da Gazzâlî'ye göre, zatı bilmeye ve onunla bağ kurmaya yönelen bir düşünüşle mümkündür. Dolayısıyla hikmet, sadece dış dünyaya bakmak değil, aynı zamanda insanın iç dünyasında da bir derinleşmeyi gerektirmektedir.

Gaye- Gaiyyet

Gaiyyet kelimesi "Elde edilmesi gereken, ulaşılmak istenen şey, amaç, maksat" anlamına gelen gaye sözcüğünden türemiştir. "Varlık ve hadiselerin, ilahi hikmet ve inayet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu savunan doktrin." anlamına gelmektedir (Kutluer 1996:292). Gâîyyet evrendeki varlıkların düzeninin bir gayeyi gerçekleştirmek için varolduğu, bir tesadüften bahsedilemeyeceğini ifade eden felsefi-kelâmî doktrinler için kullanılan bir kavramdır. Türkçe'de gayelilik, erekbilim İngilizcede finalite kavramlarıyla karşılanır (Kutluer 1996:292). Gaiyyet doktrini İslam düşüncesinde Kur'an'la irtibatlı olarak inayet, hikmet, nizam kavramlarıyla birlikte anılıp tartışılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de evrende bulunan düzenin bir gayesi olduğuna dair ayetler yer almaktadır (Kutluer 1996:292): "Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin

artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?" (Karaman vd, 2006, el-Mümin 40/115), "Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri oynayıp eğlenmek için yaratmadık. Bunları hakikat ve hikmet çerçevesinde yarattık, fakat çoğu bunu bilmez." (Karaman vd, 2006, el-Mümin 40/115). Kur'an-ı Kerim'de evrendeki düzenin bir amacı olduğunu gösteren ayetlere örnek olarak bu ayetler gösterilebilir.

Gâiyyet, varlıkların ve olayların rastlantısal değil, belirli bir maksat doğrultusunda meydana geldiğini savunarak evrendeki düzenin anlamını açıklamaya çalışır. Bu yaklaşım, hem aklî hem de vahyî temellere dayanarak âlemin bilinçli bir şekilde var edildiğini ileri sürer. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de yer alan düzen ve denge vurgusu, her şeyin yerli yerinde ve ölçülü yaratıldığını ortaya koyar; bu da varlığın başıboş olmadığını, belirli bir hedefe yöneldiğini gösterir. Gâiyyet düşüncesi, hikmet ve inayet kavramlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, evrendeki her şeyin hem kendi içinde bir anlam taşıdığını hem de daha büyük bir bütünün parçası olduğunu gösterir. Bu bağlamda insanın varlığı da tesadüf değil bilinçli bir tercihin sonucudur. Dolayısıyla insanın hayatındaki anlam arayışı da ontolojik bir temele dayanır. Gâiyyet anlayışı, insanı evrendeki düzene sadece seyirci değil, aynı zamanda bu düzenin anlamını çözmeye çalışan bir özne olarak konumlandırır. Bu da düşünceyle varlık arasında kurulan bağı güçlendirerek, tefekkürün yalnızca zihinsel bir çaba değil, aynı zamanda varoluşsal bir sorumluluk olduğunu ortaya koyar.

Kur'an-ı Kerim'de evrendeki düzenin ve gayenin açıkça vurgulanması, insanın varlıkla ilişkisini anlamlandırmasına imkân tanırken; benzer şekilde, gâiyyet fikri Eski Yunan felsefesinde de evrenin bilinçli bir düzenle yaratıldığı düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Yunan felsefesini incelediğimizde gâiyet fikrinin önemli bir yeri olduğunu görürüz. Platon'un Timaous diyaloğunda evreni yaratanın

neden evreni yarattığı ve gâiyyet fikri üzerinde durulmuştur. Tanrı iyidir ve evreni öz bakımından en iyisini yaratırcasına şekillendirmiştir. Tanrı evreni mümkün olduğunca kendisine benzetmek istemiştir ve âlem mümkün âlemlerin en iyisi olacak şekilde yaratılmıştır (Platon 2018:39). Kur'an ve Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, gâiyyet anlayışı İslam düşünürlerinde de derin izler bırakmış; özellikle Mevlânâ'nın evren tasavvurunda bu düşünce, varlığın hem maddi hem de manevi yönleriyle bir amaca hizmet ettiği fikri etrafında şekillenmiştir.

Mevlânâ'da var olan her şeyin bir nedeni vardır, her varlık bir amaçla yaratılmıştır. Bir varlık bir gayeye göre yaratıldıysa bu Tanrı'nın var olduğunun ispatı olarak görülmesi gerekir (Gündoğan 2020:105). Mevlânâ bir ressamın fayda beklemeden resim yapmayacağını söyler. Ressam bu resmi gören çocukların sevinmesini, dostlarının resme bakarken geçmişi hatırlamasını ister. Aynı şekilde bir testici testiyi içine su koymak için, keseci keseleri içine yemek konusun diye, hattat da yazılarını okunması için yazar (Mevlânâ 1983:575). Mevlâna insanların yaptıkları işlerde hep bir amacın olduğunu, aklını kullanan insanların da âlemin bir amaçla yaratılışını anlayabileceğini düşünür (Gündoğan 2020:157). Mevlânâ kullandığı bir metoforda gökyüzünü erkeğe, yeryüzünü de kadını da benzetmiştir. Yeryüzü diye tanımladığı kadına gökyüzü diye tanımladığı erkek ne atar ne verirse kadın onu besler, büyütür. Nasıl bir erkek kadını beslemek için kazanç peşine düşüyorsa gökyüzü de yerin etrafında öyle dönmektedir. Yeryüzü de aynı ev hanımı gibi gökyüzünün çocuklarını doğurur, besler. Yeryüzü olmasaydı gül bitmez, erguvan boy atmazdı. Gökyüzünün suyu ve sıcaklığı olmasaydı yeryüzünde ne gül biterdi ne de erguvan boy atardı. Mevlâna dişi ve erkek üzerinden her ikisinin birbirini tamamlaması ve bir düzene girmesini yani yerin ve göğün bir amaca hizmet ettiğini, nihai amaca ulaşmayı anlatmıştır (Mevlânâ 1983:299-300). Mevlânâ'nın evren

tasavvurunda amaçsızlığa yer yoktur; onun düşüncesinde her şey bir niyetle, bir gaye ile var edilmiştir. Varlıkların hem maddi hem de sembolik işlevleri, onların kendi başlarına bir anlam taşımalarının ötesinde, daha büyük bir düzene hizmet ettiklerini gösterir. Mevlânâ'nın sanatkâr benzetmeleriyle anlattığı bu yaklaşım, insanın gündelik hayattaki tecrübelerinden yola çıkarak kozmik düzenin anlaşılabileceğini vurgular. Ressamın, testicinin ya da hattatın eserine anlam yüklemesi gibi, kâinatta da her unsurun bir anlamı ve işlevi vardır. Gökyüzü ve yeryüzü metaforlarıyla kurduğu ilişki, yalnızca fiziksel bir uyumu değil, aynı zamanda ilahi bir düzenin yeryüzündeki tezahürünü temsil eder. Mevlânâ, bu örnekleriyle yalnızca Tanrı'nın varlığına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda insanın da bu düzende bilinçli bir özne olarak yer alması gerektiğini vurgular.

İnayet

İslam filozoflarının evren tasavvurunda *inayet* kavramının önemli bir yeri vardır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde inayet kavramı, evrendeki iyilik düzeninin yanı sıra bu düzenin içerdiği mükemmellik ve güzelliğin açıklanmasında temel bir ilke olarak kullanılmıştır. Âlemdeki iyilik, yetkinlik ve güzel düzene ilişkin bir araştırmada inayet anahtar bir kavramdır. Âlem ya da küllî düzen varlığını ilahi ilimden alır (Taşkent 2013:126). Farabi'ye göre insanların elde ettiği her türlü başarı, Allah'ın irade ve takdirine bağlıdır. Allah, her varlığa kendi tabiatına uygun olarak görevler vermiş, böylelikle varlıklara en uygun olanı vererek onlara kolaylık sağlamıştır. Ona göre kâinatta olup biten her olay, Allah'ın kaza ve kader sistemi içinde meydana gelmektedir ve kötülük olarak görülen şeyler dahi bu kapsamda değerlendirilmelidir. Evrendeki değişim ve sınanma düzenine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür kötülüklerin, görünmeyen yönlerinde çoğu zaman daha büyük bir iyiliğe vesile olma durumu vardır. Eğer küçük ve sınırlı kötülükler tümüyle ortadan kaldırılsaydı, onların engellediği büyük ve

sürekli iyiliklerin gerçekleşmesi de mümkün olmayabilirdi. Dolayısıyla, varlık düzeninde görülen bu tür kötülükler, hikmetli bir amaca hizmet etmekte, nihayetinde ilahi adalet ve inayetin bütüncül planına dâhil olmaktadır (Fârâbî 2020b:126). Farabî'nin bu yaklaşımı, evrende rastlantıya yer olmadığı fikrini temellendirmektedir. Her varlığın yaratılış amacıyla uyumlu olarak işlev görmesi, ilahi bir düzenin ve hikmetin göstergesidir. Bu düzen içinde kötülük gibi görünen olgular bile, bütüncül bakıldığında iyiliğin gerçekleşmesi için gerekli unsurlar olabilir. Tabiatta gözlemlenen geçici dengesizlikler, aslında daha büyük bir dengenin oluşması için var olan ara durumlar gibidir. Farabî, kötülüğün yokluğu yerine, onun anlamlandırılmasını ve insanın bu durum karşısında aklını ve erdemini kullanarak yüce amaca yönelmesini vurgulamaktadır. Bu da hem bireysel gelişim hem de evrensel düzen açısından bir eğitim süreci olarak değerlendirilebilir. İnsan, bu bakışla hem kendini hem de evrendeki yerini kavrayarak hakikate daha sağlam bir bilinçle ulaşır.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde evrenin düzeni ve içindeki varlıkların gökyüzü, hayvanlar, bitkiler vb. uyumu rastlantıyla açıklanamaz. Bu durum bilinçli bir düzenlemeyi, yani ilahi bir inayeti gerektirir. Tanrı, iyiliği mümkün olan en mükemmel şekilde akleder ve ondan da evrendeki düzen taşar. İşte bu taşan düzen ve iyilik, inayetin anlamıdır. İnayet, Tanrı'nın evreni bilinçli olarak, mümkün olan en iyi düzende var etmesidir. Bu, onun bilgisi ve iyiliğin zorunlu bir sonucudur (İbn Sînâ 1960:413-15). İbn Sînâ evrende var olan düzenin ve hikmetin, görünen olumsuzlukları da içine alan kapsamlı bir ilahi inayetin sonucu olduğunu savunur (Özalp ve Bulut 2020:74). İbn Sînâ'nın bu anlayışı, ilahi inayeti bir lütuf yahut ayrıcalık değil, zorunlu ve sürekli bir iyilik ilkesinin dışavurumu olarak yorumlanmasına neden olur. Tanrı'nın iyiliği bilmesi ve bu bilgiyi en mükemmel şekilde gerçekleştirmesi, varlığın düzenli ve anlamlı oluşunu zorunlu

kılar. Böylece evrendeki düzenlilik, rastgelelikten değil, aklî zorunluluktan kaynaklanır. Evrenin yapısında gözlenen uyum ve denge, aşkın bir bilincin kaçınılmaz yansımasıdır. Bu düşünce, hem teolojik hem de metafizik düzlemde, evrendeki düzenin rastlantısallıktan uzak, bilinçli ve zorunlu bir iradenin eseri olduğunu güçlü biçimde temellendirmektedir. Böylece İbn Sînâ, ilahi inayetin evrende sadece düzeni değil, o düzen içinde zorluklar ve eksiklikler aracılığıyla gelişen bir iyiliği de içerdiğini ortaya koyar. Bu, teolojik olduğu kadar felsefi olarak da güçlü bir açıklama modelidir.

İbn Sînâ'nın kötülük anlayışıyla ilahi inayeti açıklarken ortaya koyduğu metafizik yaklaşım, evrendeki düzenin zorunlu bir iyilik ilkesiyle şekillendiğini vurgularken; İslam filozoflarından İbn Rüşd bu düzene, insan merkezli bir hikmet ve fayda perspektifinden yaklaşarak, ilahi inayeti Allah'ın varlığının en güçlü delillerinden biri olarak temellendirmektedir. İbn Rüşd'e göre şeriatın insanları Allah'ın varlığını kabul etmeye davet ettiği yollar, Kur'an-ı Kerim'de belirtilmiştir. Bu yolların dışında kalan yolların şer'i olmadığı ortaya çıkmıştır. Kur'an'a ve sahabenin anlayışına göre, Allah'ın varlığına götüren iki temel yol vardır. Bunlardan ilki, insana gösterilen ilahi inayeti fark etme ve bütün varlıkların bu inayete hizmet ettiğini kavramadır. Bu yol *inayet delili* olarak adlandırılır (İbn Rüşd 2020:158). İnayet delili, iki temel esas üzerine kuruludur: Birincisi, evrendeki tüm varlıkların insanın varlığına ve ihtiyaçlarına uygun şekilde düzenlenmiş olmasıdır; yani insan ile kâinat arasında uyum ve ahenk vardır. İkincisi ise bu uyumun, onu kasıt ve iradeyle düzenleyen bir failin, yani Allah'ın varlığını zorunlu kılmasıdır. Çünkü bu derece bir uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. Güneş, ay, gece ve gündüzün dönüşümü, mevsimlerin düzeni, yeryüzünün yaşama elverişliliği; hayvanlar, bitkiler, su, toprak, hava gibi unsurların insan ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde varlığı; hatta insan bedenindeki organların

işlevselliği bu delilin kapsamına girer. Bütün bunlar, evrendeki fayda ve hikmetleri araştırarak Allah'ın varlığını ve marifetini kavramayı gerekli kılar. Bu nedenle, Yaratıcı'yı tam anlamıyla tanımak isteyen kişi, varlıkların gayelerini ve insanla olan ilişkilerini incelemelidir (Bayrakdar 2012:42-43; İbn Rüşd 2020:118-19). Kur'an'daki ilgili ayetler incelendiğinde açıkça görülür ki, şeriatın insanlara âlemin Allah tarafından yaratıldığını öğretme yöntemi, inayet delili yoluyla gerçekleşmektedir. Bu delil, evrendeki düzen ve varlıkların faydaya uygun şekilde yaratıldığını gözlemleyerek Allah'ın varlığını ispat etmeye dayanır. İnsan, bir nesnenin şekil, miktar ve yerleştirme açısından bir amaca uygun olduğunu gördüğünde, onun kasıtlı bir şekilde yapıldığını anlar; çünkü bu tür bir uyumun tesadüfen oluşamayacağı açıktır. Örneğin, bir taşın oturmaya uygun şekilde yerleştirildiğini gören biri, bunun bilinçli bir fail tarafından konulduğunu kabul eder. Aynı şekilde, güneş, ay, yıldızlar, gece-gündüz döngüsü, yağmur, rüzgâr ve diğer doğal unsurların dünya yaşamına uygunluğu; suyun su canlılarına, havanın uçan hayvanlara uygun olması gibi örnekler, evrendeki düzenin bilinçli bir iradenin eseri olduğunu gösterir. Bu uyumun herhangi bir kısmı bozulsa, yaşam da bozulur. Dolayısıyla bu uyum ve düzenin rastlantıyla oluşması mümkün değildir. Bu nedenle evrenin bir yaratıcısı olduğu bilgisi kesin ve zorunlu olarak bilinir. Bu delil hem açık hem de aklî bir kesinliğe sahiptir (Aydın 2020:1133; İbn Rüşd 1998:162-63). İnayet delili, yalnızca evrendeki düzenin gözlemlenmesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda insanın bu düzene dair farkındalığı ve idrakiyle derinleşir. Bu farkındalık, sadece dış dünyaya bakmakla değil, insanın kendi bedenine, iç dünyasına ve ihtiyaçlarının karşılanış biçimine yönelmesiyle de güçlenir. Zira her şeyin insanla ilişkili, ona hizmet eder nitelikte olması, gelişigüzel bir oluşumdan ziyade bilinçli bir iradenin eserini işaret eder. Şeriatın bu delile özel bir vurgu yapması, insanın aklını kullanarak Allah'ın varlığına ulaşabileceğini gösterir. Buradaki amaç, insanın

düşünme yetisini harekete geçirerek hakikati bulmasını sağlamaktır. Dolayısıyla, bu delil hem akla hitap eden yönüyle hem de Kur'an'ın pedagojik yapısıyla uyum içinde ilerleyen güçlü bir metafizik temel sunar. Bu yönüyle inayet delili, hem nazarî hem de ameli boyutlarıyla insanı Allah'a götüren yolların başında yer alır.

Teleolojik Delilin Eleştirisi

On sekizinci yüzyıl filozoflarından David Hume (ö. 1776), *Diyaloglar* adlı eserinde, evrendeki düzenin Tanrısal bir zihnin ürünü olduğunu savunan teleolojik argümana karşı önemli eleştiriler getirir. Ona göre düzenin varlığı, tek başına bir tasarımcının kanıtı değildir. Buna sebep olarak maddenin de tıpkı zihin gibi, kendi içinde düzen üretme kapasitesine sahip olabileceğini düşünür. Ancak biz, deneyim yoluyla, düzenin genellikle zihinsel faaliyetlerden kaynaklandığını görürüz. Örneğin, saat veya ev gibi düzenli yapılar, ancak bir zihnin planlamasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, evrendeki düzeni gördüğümüzde, zihinsel bir varlıktan kaynaklandığını düşünürüz. Ancak bu, Hume'a göre doğrudan mantıksal bir zorunluluk değil, deneyimsel bir çıkarımdır (Hume 1779:56). Ona göre evreni, ev veya makine gibi insan yapımı nesnelerle karşılaştırmak hatalıdır. Çünkü bu tür nesnelerdeki düzeni gözlemleyip, benzer bir düzenin evrendeki nedeni de benzer şekilde bir tasarımcı olmalıdır demek, parçadan bütüne geçersiz bir çıkarım yapmaktır. İnsan zihni, evrendeki birçok etkenden sadece biridir; dolayısıyla evrenin tamamını açıklamak için yeterli temel olamaz. Bir saç telinin nasıl uzadığını bilmek, bir insanın nasıl oluştuğunu açıklamaya yetmeyeceği gibi, bir yaprağın hareketini bilmek de tüm doğayı açıklamaz. Yani ona göre küçük ve sınırlı gözlemlerden, tüm evrene dair büyük sonuçlar çıkarmak temelsiz ve hatalıdır (Hume 1779:59-60). Hume'un bu eleştirisi, özellikle insan merkezli düşünme eğilimlerinin

felsefi analizlerde nasıl yanıltıcı olabileceğine dikkat çeker. Ona göre insan, kendi deneyim alanında geçerli olan neden-sonuç ilişkilerini tüm evrene yayarak hatalı genellemelerde bulunur. Bu da ona göre felsefi olarak savunulabilir bir kozmolojik ya da teleolojik açıklama sunmayı zorlaştırır. Hume, metafiziksel iddiaların sağlam bir temele dayanabilmesi için yalnızca benzetmelerden değil, daha evrensel geçerliliğe sahip ilke ve gözlemlerden beslenmesi gerektiğini savunur.

Hume *Diyaloglar* adlı kitabında Philo ve Cleanthes'in arasında geçen tartışmaya yer verir. Philo burada evreni insan yapımı nesnelerle karşılaştırarak yaptığı kıyaslamanın mantıksız olduğunu savunmaktadır. Philo, insan aklını evrensel düzenin modeli olarak almakta ısrar etmenin felsefi açıdan sorunlu olduğunu belirtir. Ona göre insan aklı, sınırlı ve yerel bir yetidir; evrendeki düzenin kaynağını bu akıldan yola çıkarak açıklamak, temelsiz bir genellemedir. İnsan deneyiminden türeyen bu tür çıkarımlar, evrenin tamamını anlamak için yetersizdir. Ayrıca Philo, evrenin oluşumunun kendine özgü koşullar taşıdığını, bu nedenle doğadaki mevcut düzenin mutlak ve evrensel bir yasa olarak kabul edilemeyeceğini savunur (Hume 1779:60-63). Diyalogda Philo, evrenin kökeni ve düzenine ilişkin akıl yürütmelerin epistemolojik açıdan yetersiz olduğunu savunur. Ona göre, insan aklının sınırlı gözlem alanı ve deneyim süresi, evrenin bütününe dair genellemelere ulaşmak için yeterli değildir. İnsan yapımı nesnelerden hareketle evrenin de benzer şekilde tasarlandığını ileri sürmek, sınırlı bir örnekten evrensel sonuçlar çıkarmak anlamına gelmektedir. Philo'ya göre, Tanrı'nın doğası gibi aşkın meselelerde, insan aklının güvenilirliğinin sorgulanması gerekmektedir. Ayrıca, deneyime dayalı nedensellik ilkelerinin, evrenin tekil ve benzersiz oluşumuna uygulanamayacağını vurgular; zira bu

tür bir çıkarım için evrenlerin doğuşuna dair doğrudan gözleme sahip olmak gerekir ki, elimizde yalnızca insan üretimi yapılarla sınırlı bir deneyim mevcuttur (Hume 1779:64-66). Philo, evrenin düzeninden hareketle aşkın bir varlık hakkında çıkarım yapmanın, insan merkezli düşünme alışkanlığının bir yansıması olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, insan aklının sınırlı yapısı ve deneyim alanının darlığı dikkate alındığında, teleolojik argümanın iddiaları epistemolojik güvenilirlikten yoksun kalmaktadır. Philo'nun yaklaşımı, yalnızca Tanrı'nın doğasına ilişkin spekülasyonları değil, aynı zamanda insan zihninin evrensel geçerliliğini sorgulayarak, metafizik bilgiye dair daha eleştirel ve ölçülü bir düşünceyi teşvik etmektedir.

Hume'un teleolojik argümana yönelik eleştirileri, insan aklının evrensel düzeni kavrama kapasitesine dair şüpheler uyandırırken; Kant, bu eleştiriyi daha da derinleştirerek, evrendeki düzenin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada neden yeterli olmadığını sistematik biçimde temellendirmeye çalışır. Kant'a göre fiziko-teolojik delil, evrendeki düzen ve ereksellikten yola çıkarak bilge bir nedenin varlığını savunur. Ancak bu düzen, doğa nesnelerinden değil, onların ötesinde yer alan ussal bir ilkeden kaynaklanmaktadır. Kant, bu düşüncenin insan sanatına yapılan benzetmelere dayandığını ve doğayı insan ereklerine indirgediğini söyler. Ayrıca, sonsuz güç gibi nitelemelerin belirli bir kavram sunmadığını, sadece öznel etkilenimleri ifade ettiğini vurgular. Sonuç olarak bu delil, evrende bir düzen olduğunu gösterebilir ama Tanrı'nın doğası, birliği ve her şeye yeterliliği gibi temel dinî kavramları kanıtlayamaz; dolayısıyla dinin temeli olamaz (Kant 1993:302-3). Kant'ın eleştirisi, teleolojik argümanın akıl yürütme sınırlarını aşarak doğayı insan merkezli biçimde yorumladığını ortaya koyar. Ona göre bu tür benzetmeler, zihinsel rahatlama sağlasa da metafizik düzlemde geçerli bilgi

sunmaz. Bu yaklaşım, dinî inancın felsefi temellendirilmesinde sezgi ve ahlaki gerekçelere daha fazla yer verilmesi gerektiğini ima eder.

Kant, fiziko-teolojik delilin sınırlılıklarını ve onun ontolojik delile olan bağımlılığını ele almaktadır. Evrenin içindeki düzen ve ereksellikten hareketle yüce bir nedenin varlığına ulaşılmaya çalışılsa da, bu nedenin kavramı eksiksiz ve belirli bir içeriğe sahip olmalıdır. Ancak çok güçlü ya da bilge gibi ifadeler yalnızca göreli izlenimler sunar; bunlar Tanrı'nın özüne dair açık ve belirli bilgiler vermez. Bu nedenle, mutlak eksiksizlik fikrini içeren tek belirli kavram, her şeye yeterli, tüm yetkinliklere sahip bir varlık kavramıdır. Fiziko-teolojik delil, doğaya dayalı gözlemlerle yola çıkmakla birlikte, tam ve zorunlu bir bilgiye ulaşmak için sonunda zorunlu olarak kozmolojik delile, oradan da ontolojik delile geçmek zorundadır. Çünkü yalnızca arı us yoluyla türetilmiş olan ontolojik delil, Tanrı'nın varlığına dair belirli ve zorunlu bir kavram sunabilir. Bu süreçte doğadan yola çıkan akıl, deneyimle yetinemeyip zorunlu varlık fikrine sıçrar; ancak bu sıçrama küçümsenmemelidir, çünkü doğa bilgisinin sınırlarına ulaşıldığında, arı usun sunduğu aşkınsal kavramlara yönelmek kaçınılmaz olur. Fiziko-teolojik delil doğrudan değil, ancak diğer iki delil biçimi aracılığıyla anlam kazanabilir ve yalnızca arı usun sunduğu ontolojik delil, Tanrı'nın varlığına ilişkin kesin bilgiye ulaşmada tek geçerli yol olarak kalır (Kant 1993:303-4). Kant'ın bu çözümlemesi, deneyime dayalı akıl yürütmenin metafiziksel iddiaları temellendirmekte yetersiz kaldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kant'a göre fiziko-teolojik delilin, kendi başına bir Tanrı kavramı üretememesi ve zorunlu olarak daha soyut ussal temellere başvurması, onun sınırlı geçerliliğini göstermektedir. Ona göre durum, teolojinin temelinin yalnızca deneyime değil, düşüncenin kendi iç

zorunluluklarına da dayandırılması gerektiğini düşündürmektedir.

Hume'un insan aklının sınırlılıklarına dair eleştirileriyle başlayan ve Kant'ın teleolojik argümanı ussal temellendirme çabasıyla devam eden tartışma, Darwin'in evrim kuramıyla birlikte bambaşka bir boyuta evrilir; çünkü artık evrendeki düzenin açıklanmasında doğaüstü bir nedene başvurmaksızın işleyen doğal yasalar merkezî bir rol oynamaya başlar. Darwin, doğada meydana gelen farklılıkların rastlantısal ancak kalıtsal olduğunu ve bu varyasyonlar arasında çevreye daha iyi uyum sağlayanların hayatta kalma ve üreme şansının daha yüksek olduğunu savunur. İnsan eliyle yapılan yapay seçilimde görülen değişimlerin doğada da benzer şekilde, fakat çok daha uzun zaman ölçeklerinde gerçekleşebileceğini söyler. Bu sürecin işleyebilmesi için bilinçli bir yönlendirmeye gerek olmadığını vurgular; çünkü doğada doğrudan fayda sağlayan küçük farklılıklar bile, zamanla birikerek türlerin değişmesine yol açar. Zararlı farklılıklar elenirken, faydalı olanlar korunur. Bu sürece doğal seçilim denir. Darwin, türlerin çevreleriyle olan karmaşık ilişkileri, değişen iklim koşulları, göçlerin sınırlanması gibi etkenlerle sürekli bir mücadele içinde olduğunu belirtir. Bu mücadelede hiçbir canlı kusursuz değildir; hepsi daha iyi uyum sağlayabilecek potansiyele sahiptir. Doğal seçilim, bu değişimleri rastlantısal varyasyonlar ve çevresel baskılar yoluyla yönlendirir Herhangi bir dışsal, bilinçli bir tasarımcıya gerek yoktur (Darwin 1909:80-83).

Darwin önceleri tasarım argümanının, Paley tarafından öne sürüldüğü şekliyle ikna edici geldiğini ama doğal seleksiyon yasasının keşfiyle birlikte bu argümanın geçerliliği ortadan kalktığını ifiade eder.Örneğin ona göre bir çift kabuklu deniz hayvanının menteşesinin, bir kapı menteşesi gibi akıllı bir varlık tarafından yapılmış olduğu görüşünü

savunmak mümkün değil. Organizmaların çeşitliliği ve doğal seleksiyonun işleyişinde, rüzgarın yönü gibi herhangi bir tasarım izine rastlanmamaktadır. Doğadaki her şey, belirli yasalara bağlı olarak gelişen bir sürecin sonucudur (Darwin 1958:87). Darwin'in evrim kuramı, önceki felsefi tartışmalardan kökten bir kopuşu temsil eder; çünkü doğadaki düzeni açıklamak için artık aşkın bir iradeye ya da bilinçli bir tasarıma başvurmaya gerek kalmaz. Bu yaklaşım, düzenin kaynağını doğanın kendi iç işleyişinde arayarak teleolojik argümanın temelini sarsar. Darwin'in vurguladığı rastlantısallık ve çevresel baskılar altında şekillenen doğal seçilim süreci, evrimi yönlendiren mekanizmanın doğa yasalarının kendisi olduğunu ortaya koyar. Böylece evrensel düzen, insanî ereklere ya da kutsal bir amaçlılığa değil; çok uzun zaman dilimlerinde süregiden, bilinçsiz ve sistematik süreçlerin sonucuna bağlanır. Bu bakış açısı, yalnızca Tanrı'nın varlığına dair klasik argümanlara meydan okumakla kalmaz, aynı zamanda doğa tasavvurunu da radikal biçimde dönüştürür.

SONUÇ

Nizam, hikmet, gaye ve inayet kavramları, hem İslam düşünce geleneğinde hem de din felsefesi bağlamında Tanrı'nın varlığı, evrenle ilişkisi ve yaratılışın anlamı üzerine derinlemesine bir düşüncenin kapılarını aralar. İslam filozofları bu kavramları metafiziksel bir bütünlük içinde ele alarak, hem Tanrı'nın aşkın varlığını hem de evrende tezahür eden düzeni akıl yoluyla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu çabalar, sadece inancın içsel tutarlılığını değil, aynı zamanda akılla kavranabilirliğini de göstermek açısından din felsefesi için önemli bir zemin oluşturur. Bununla birlikte, modern felsefede bu kavramlara yöneltilen eleştiriler, özellikle Hume'un nedensellik ve düzen argümanına dair kuşkuları ile

Immanuel Kant'ın aklın sınırlarını hatırlatan uyarıları, teleolojik delilin mutlak geçerliliğini sorgulamamıza neden olmuştur. Ancak bu eleştiriler, söz konusu kavramların anlamını ve değerini tamamen ortadan kaldırmaz; aksine, onları daha derinlikli ve çok boyutlu biçimde düşünmeye sevk eder.

Sonuç olarak, nizam, hikmet, gaye ve inayet üzerine yapılan felsefi ve teolojik okumalar, evrenin yalnızca maddî bir yapı olmadığını; aynı zamanda anlam, amaç ve ilahi irade ile şekillenen bir bütünlük olduğunu göstermeye devam etmektedir. Bu kavramlar, hem inanan bireyin metafizik dünyasını zenginleştirir hem de düşünsel açıdan Tanrı-evren-insan ilişkisini anlamlandırmak için güçlü bir teorik çerçeve sunar. Günümüzde de din felsefesi bağlamında bu kavramların yeniden ele alınması, modern insanın anlam arayışına önemli katkılar sağlayabilecek niteliktedir.

Kaynaklar

Kitap

Aydın, M. S. (2010). *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Cicero, M. T. (1986). *The Nature of the Gods* (çev. F. Brooks). London: METHUEN & C O.

Darwin, C. (1958). *The Autobiography of Charles Darwin* (ed. N. Barlow). New York: HarperCollins.

Darwin, C. (1909). *The Origin of Species*. New York: PF Collıer & Son.

Erdem, E. (2019). Tanrının Varlığının Delilleri. İçinde L. Tokat (ed.), *Din Felsefesi* (ss. 87-116). Ankara: Bilay Yayıncılık.

Fârâbî. (2020a). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* (çev. Y. Aydınlı). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Fârâbî. (2020b). İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri (çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.

Farabî. (1997). *İdeal Devlet El-Medinetü'l Fâdıla* (çev. A. Arslan). İstanbul: Vadi Yayınları.

Fazlıoğlu, İ. (2003). Nizam-ı Âlem İnsan Demektir. *Anlayış Dergisi*, 5, 90-91.

Gazzâlî. (1978). *El-Hikmetu Fi Mahlûkatillah*. Beyrut: Dar Ihya Al-Ulum.

Gündoğan, S. (2020). *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınevi.

Hume, D. (1779). Dialogues Concerning Natural Religion. London: [s.n.].

İbn Rüşd. (1998). *Faslu'l-makal, el-Keşf an Minhâci'l-Edille*. Beyrut: Merkezu Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyya.

İbn Sînâ. (1960). *Al-Şifa*. Kahire: [s.n.]

Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli. (2016). haz. Hayrettin Karaman vd. İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kant, I. (1993*). Arı Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kindî, Y. B. İ. (1950). *Resâilu'l-Kindî el-Felsefîyye*. Kahire: Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Kutluer, İ. (1996). Gâiyyet. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 13, ss. 292-95). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kutluer, İ. (2007). Nizam. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 33, ss. 173-75). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Mâtürîdî. (2006). *Kitâbu't-tevhîd*. Lübnan: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.

Mevlânâ. (1983). *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi* (çev. A. Gölpınarlı; C. 3-4). İnkılâp Kitabevi.

Paley, W. (1881). *Natural Theology. New York: American Tract Society*.

Platon. (2005). *Devlet* (çev. V. Atayman & C. Saraçoğlu). İstanbul: Bordo Siyah.

Platon. (2018). *Timaios* (çev. F. Akderin).Ankara: Say Yayınları.

Reçber, M. S. (2014). Tanrı'nın Varlığının Delilleri. İçinde Recep Kılıç &Mehmet Sait Reçber (ed.), *Din Felsefesi* (ss. 123-153). Ankara: Grafiker Yayınları.

Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.

Taşkent, A. (2013). *Güzelin Peşinde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Uludağ, S. (1997). *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Dergi Makalesi

Altıparmak, Ö. F. (2023). Hikmet Felsefe İlişkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 11886-87.

Aydın, F. (2020). Allah'ın Varlığı ve Birliği Hakkında İbn Rüşd'ün Delilleri ve Eş'arileri Eleştirisi. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 1120-41.

Bayrakdar, M. (2012). İbn Rüşd ve Allah'ın Varlığının Kanıtları. *Diyanet İlmi Dergi*, LXVIII(3), 31-50.

Çalışkan, M. (2001). Kur'an'da Hikmet Kavramı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (ÇÜİFD), 1(2), 89-119.

Emrullah Yüksel. (1988). İlahi Fiillerde Hikmet. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 43-76.

Özalp, H., & Bulut, R. Ş. (2020). Meşşâî Filozoflarda İnâyet Kavramı. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1),51-94.

Swinburne, R. G. (1968). The Argument from Design. *Philosophy*, 43(165), 199-212.

GAZZÂLÎ VE DESCARTES'DA ŞÜPHECİLİĞİN YÖNTEMSEL BAZDA MUKAYESESİ

Mehmet Özkaya*

GİRİŞ

Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Descartes'ın (ö. 1650) metodik bağlamda ifade ettikleri şüphecilik anlayışları, felsefe tarihinde önemli etkileri bulunan düşünceler arasındadır. Şüpheciliğin bir metot olarak ele alınması ve bu kavrama ilişkin metodik bir yaklaşımın geliştirilmesi, hiç şüphesiz Gazzâlî ve Descartes'ın önderliğinde gerçekleşmiştir. Bu iki önemli düşünürün konu hakkındaki düşüncelerinin bilinmesi, doğru bilginin ulaşılabilirliği problemini bir nebze olsun cevaplar niteliktedir. Bu nedenle çalışmamızda, düşünürlerin şüphecilik yaklaşımları, belli yönleriyle ele alınmış ve karşılaştırılmıştır. Ayrıca şüphe metodolojisine ilişkin bakış açılarında ne tür farklılıkların bulunduğu da ifade edilmeye çalışılmıştır. Her iki düşünürün şüpheye ilişkin anlayışlarının mutlak ve doğru bilgiye ulaşmalarında ne derece etkin olduğu sorusu dikkate alınarak çalışma yürütülmüştür. Descartes'ın modernleşmeye doğru evrilen 17. yüzyıl toplumunda göstermiş olduğu mücadele, bulunduğu dönemde ve sonraki dönemlerde önemli izler bırakmıştır. Kilisenin dogmatik temellere dayanan öğretileri, bu dönemde ehemmiyet kazanan ve modernite olarak telakki edilen bilim ile teknolojinin gölgesinde kalmaya başlamıştır. Kendi tecrübelerinden yola çıkmak suretiyle zihinsel tasavvurlardan Tanrı, varlık ve ruh

* Dr., Patnos Fatih Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, ORCID ID: 0000-0001-6636-2950, e-mail: mehmetozzkaya@gmail.com

kavramlarına açıklık kazandırmaya çalışan düşünür, aşkın olan Tanrı'nın aldatıcı olamayacağı kanısıyla ancak insanın aldanmaya müsait olduğu sonucuna varmıştır. Bu anlayışın, Gazzâlî'de aynı mânâda karşılık bulduğunu söylememiz pek mümkün değildir. Çünkü Gazzâlî'nin deneyimlediği ve çalışmalarında ifade ettiği şüphecilik, kendisini ilahî bilgilere ulaştıran, kimi zaman da vesveseye sebebiyet veren zihinsel veya duygusal bir haldir. Bu hal, Gazzâlî'de bilginin hakikatinin ne olduğuna dair sorgulamaları ortaya çıkarmıştır. Mutlak ve doğru bilginin yegâne kaynağı, ilahî vasıtalarla ulaşılmış bilgilerdir. Bunlar sorgulamayı gerektirmeyecek derecede doğru ve gerçek bilgilerdir. Bu nedenle, Gazzâlî'de ifade edilen şüphecilik, bir yönüyle de zayıf kimseler için ilahî kaynaklı, mutlak ve doğru bilgiden alıkoyan bir haldir.

Bu düşünürlerin metodolojik bağlamda ele aldıkları yaklaşımlarını irdelemeden önce şüphecilik anlayışının tarihsel sürecine değinmemiz faydalı olacaktır.

ŞÜPHECİLİK

Şu bir gerçektir ki İlkçağdan beri varlığın bilgisine ilişkin doğru ve kesin verilere ulaşılıp ulaşılamayacağı konusu tartışılagelmiştir. Varlığın kesin bilgisine ulaşılabilirlik veya ulaşılsa dahi doğrulanabilirlik, her dönemin düşünürlerini meşgul etmiştir. Antik Yunan'da Sofistler, Kyreneliler, Kynikler ve Septikler varlığa ilişkin doğru ve kesin bilgiye ulaşılamayacağını; bu düşüncenin aksine Sokrates ve Platon gibi düşünürler de ulaşılabileceğini iddia etmişlerdir. Modern Çağ'a geldiğimizde ise dönemin önemli düşünürlerinden Descartes, varlık bilgisi hakkında doğruya ulaşılabileceği savını ortaya koymuştur (Öktem, 1999, s. 311). Bu iddiasıyla, problematik bir konu olarak algılanan varlığın gerçek bilgisi,

akılcı felsefe üzerine temellendirilen Descartes düşüncelerinin belirgin bir yönünü oluşturmuştur.

Her dönemde varlık bilgisine ilişkin doğru bilgiye ulaşma gayreti, beraberinde doğru metodik yaklaşımın ne olduğu sorusunu da getirmiştir. Bu konuda rasyonaliteyi esas alan akılcı felsefe, doğru bilgiye ulaşmada metodik yaklaşımlar ortaya koyarken kendi içinde farklılıklar gösterebilmiştir. Örneğin, insanın doğayı anlayabileceğini ve bunun neticesinde de ona hükmedebileceğini, bilginin güç olduğunu, doğaya dair yasaları ve doğal sebepleri bilmenin, nesneleri tanımamıza ve doğa üzerinde egemenlik kurmamıza yardımcı olacağına inanan Bacon'a göre sadece sözcükler ve kavramlarla düşünmek, yöntemsiz ve plansız hareket etmek anlamına gelecektir (Cevizci, 2013, s. 52). Bu nedenle de içinde yaşadığımız doğayı sadece aklın ilkeleriyle anlamaya çalışmak yahut da sırf anladıklarımız aracılığıyla bir takım kuramlar geliştirmek suretiyle yorumlamak, bireyi doğru sonuçlara ulaştırmayacaktır. Dahası, doğayı gözlemeksizin sadece aklın gücünü kullanmak suretiyle ortaya konulan birtakım teoriler ve düşünceler, doğru bilginin açığa çıkmasına engel teşkil edecek ve bu durum da doğru bilginin gizlenmesi anlamını doğuracaktır.

Burada ifade edilen gerekliliklerin yansımalarını 16. yüzyıl sonrası düşünürlerin yaklaşımlarında gözlemleyebilmekteyiz. Dönemin düşünürleri, doğayı belli metotlar kullanmak suretiyle gözlemlemiş ve bunun neticesinde de elde ettikleri verileri bu gözlemlerden edindikleri veriler ışığında analiz etmişlerdir. Elbette ki bu süreç, aklın temel kıstas olarak kabul edilmesiyle sürdürülmüştür. Akıl süzgecinden geçirilerek birtakım hükümler ortaya konulmuştur. Bunu yaparken şüphe kavramının sıklıkla zikredildiğini de söylememiz

mümkündür. Aynı fikirlerin farklı şekilde ifade edilmesi kimi zaman düşünürler arasında şüpheli yaklaşımların ortaya konmasına sebep olmuştur. Bu da doğru bilginin elde edilmesi amacıyla düşünürleri daha şüpheci bir yaklaşım ortaya koymaya sevk etmiş ve kesin bilgiyi elde etme temayülünü de tetikleyen bir unsur olmuştur (Yazoğlu vd., 2016, s. 12).

Mutlak ve gerçek bilginin varlığı ve aynı zamanda bu varlığın doğrulanabilirliği, şüpheciliğin ortaya çıkışında temel rolü oynamıştır. Bilgi ve doğruluk kavramlarının, şüpheciliğe dair anlayışın şekillenmesinde önemli etkileri bulunmaktadır. Esasında, insanın sahip olabileceği bilginin olanakları nedir ve insan bilgisinin sınırları nereye kadar uzanmaktadır?, yeterliliği esas alındığında insanın gerçek bilgiye ulaşabilme yetisi ne derecededir? soruları yeni değildir. Bu sorular yıllardır sofistler tarafından ele alınan problemlerdir ve felsefî konular içinde irdelenmektedir. Dolayısıyla ilk şüphecilerden olan Gorgias gibi bazı sofistler bilginin ulaşılabilirliği konusunu felsefesi bakış açısıyla gündeme getirmişlerdir.

Aristoteles'ten sonraki şüpheciler, kökenlerinin sofistlerle ilişkili olduğunu ve onların öğretilerine dayandığını söylerler. Filozofların karşılıklı eleştirileri bulunmasının yanında ilk şüphecilerden kabul ettiğimiz Gorgias'ın herkes için geçerliliği olabilecek doğru bir bilginin, genel bir bilginin imkânsızlığını gösterme çabasında olması ve doğa felsefesinin temel sorunu olarak gördüğü, "Asıl Gerçek"i ve "Varolan"ı bilemeyeceğimiz görüşü, üç maddede kanıtlama gayretini karşımıza çıkarmıştır. Böylece Gorgias, herkes için geçerliliği olan değişmez bir bilginin varlığını inkâr etmeye çalışmıştır (Hızal, 2012, s. 232). Gorgias'a göre, her bireye münhasır duyular vardır ve bunlar aldatıcıdır. Bu nedenle de

varlığın bilgisi hakkında bizler doğru tanımlamada bulunamayız. Bu felsefeye istinaden şunu açıkça diyebiliriz ki Gorgias düşüncesinde gerçek varlığın bilgisi, kabul edilebilir bir hakîkatten pek uzak bir gerçekliktir (Enos, 2012, ss. 131-132).

Gorgias'ın bu yaklaşımı temelde şüpheciliği tanımlıyor olsa da şüpheciliği ilk olarak felsefi bir doktrin hâline getirenin İskender'in yakın arkadaşı Elis'li Pyrrhon olduğunu söylememiz mümkündür. Bir de Pyrrhon'ın öğrencisi ve muakkibi olarak Timon'dan da bahsedebiliriz (Çubukçu, 1964, s. 101). Her iki filozofun görüşleri genel itibariyle birbirine benzerlik göstermektedir. Bunlardan Pyrrhon, görünüşlerin gerçeklikle uyumlu olmadığını ve bu sebeple de varlıkların görünüşlerine dayandırılarak herhangi bir şey hakkında hüküm vermenin doğru olmadığını iddia eder. Dolayısıyla da akla güvenmeyip varlığın kendisi ve bilgisi hakkında ilgisiz kalıp hüküm vermekten kaçınmayı tercih etmiştir (Bett, 2012, s. 1245).

Farklı kaynaklardan aktarılan bilgilere göre, Pyrrhon, İskender'in düzenlediği seferde Hintli münzevi filozoflar hakkında birtakım bilgilere ulaşma fırsatı bulmuştur. Bu filozoflar genel itibariyle yalnızlığı tercih eden, ölüme ve eleme ehemmiyet vermez yapıdaydılar. Bu anlayışı Hint felsefesiyle bağdaştırmamız gerekmektedir. Hint felsefesinde, duyular aracılığıyla edindiğimiz, bilgisine ulaştığımız bu âlemin gerçekte mevcut bulunmadığı ve onun bir hayalden ibaret olduğu kanısı mevcuttur. Bu da bir iddiayı ortaya çıkarmıştır. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki Hindistan'da eski dönemlerde bir şüpheci okulun varlığını iddia etmek pek güçtür. Hintli düşünürlerin bu minvalde ortaya koydukları görüşleri ancak şüpheciliğin henüz sistem hâline gelmemiş ilk tohumlarını temsil eder. Şüpheciliğin asıl

geliştiği yerin, Atina ve İskenderiye olduğunu söylememiz daha sağlıklı olacaktır. Yunan şüpheciliğinin temel fikirleri bazı sofist filozofların öncülüğünde başlar diyebiliriz (Çubukçu, 1964, s. 16). Bu nedenle de şüphecilik kavramına dair ilk söylemleri, Yunan filozoflarının felsefelerinde aramak gerek. Örneğin, Yunan sofistlerinden Protagoras'a baktığımızda o, dış âlemde mevcudiyet gösteren her şeyin değişkenlik içinde olduğu iddiasındadır. Ona göre, bireylerin nazarında eşyanın varlığı ve mahiyeti farklı anlamlar barındırabilmektedir. Bireyler aynı varlığı farklı bir biçimde algılayabilir ve bunun bir sonucu olarak da eşya hakkında farklı kanaatlere sahip olabilirler (Erdem, 2000, ss. 174-175). Filozofa göre biz, ancak duyularımız vasıtasıyla bize bildirilen formata ve biçime uygun olarak varlık bilgisine sahip olabiliriz ve ancak bu koşulda eşyanın bilgisine ulaşabiliriz. Duyular değişkenlik gösterdiğine göre değişmez bilgi yoktur ama her bireye göre de bir gerçeklik vardır (De Crescenzo, 1990, ss. 158-159).

Şüphecilik anlayışına sahip filozoflar, temel felsefe olarak hiçbir şeyin kesin nitelikte bilinemeyeceği, herhangi bir şey hakkında haklı kılınmış hiçbir bilgiye sahip olunamayacağı iddiasında bulunabilecek kadar ciddi savlar ileri sürmüşlerdir. Bu felsefeye dayandırarak da doğru bir bilgiye sahip olmak için bilgiyi bir yöntem kullanarak başka bir değişle belirli bir ölçütü izleyerek haklı kılma eğiliminde olma zorunluluğumuzun bulunduğunu söylemişlerdir (Ajdukiewicz, 1989, ss. 27-30). Buna göre, hiçbir zaman yanlışa götürmeyip hep doğruya götüren bir ölçütün varlığını ve önceden de bunu bilmemizin gerekliliğini öne sürmüşlerdir. Ancak bu durumda haklı kılınmış bir bilginin ulaşılabilir olduğunu savunmuşlardır. Aksi halde doğru bilginin ulaşılamaz bir bilgi olacağını iddia etmişlerdir. Kullanılacak ölçütümüzün güvenilir olup olmadığını

öğrenmek için ise ölçütün kendisine güvenmezden önce, yine eleştirel bir tarzda incelenmesi gereken başka bir ölçüt kullanmamız gerektiğini ve bu şekilde sonsuza dek sürüp gidecek sürecin ortaya çıkacağını söylemişlerdir. En nihâyetinde bizi, herhangi bir şey hakkında kılınmış bilgiye götürecek bir yol bulunmadığı savıyla baş başa bırakarak bu durumun olanaklı olmadığı sonucuna ulaşma çabası içinde olmuşlardır. Mantıksal çıkarımların öne sürülmesiyle geliştirilmeye çalışılan ve belli bir amaç güdülerek takip edilen bu süreç, hiç şüphesiz paradoksal şüpheci bir yöntemi çağrıştırmaktadır.

Şüpheciler tarafından ikna olunmuş biri, hiçbir konuda haklılığı ispatlanmış bir bilgiye ulaşamayacağımızı ve bu bilgiyi elde edemeyeceğimizi iddia edecektir. Kuşkucuların iddia ettikleri argümanlar kabul edilmiş olsa, "doğru" sözcüğünü klasik anlamda doğruluk tanımına göre anlamamız şartı ortaya çıkacaktır. Bu durumda da bir düşüncenin doğru olduğuna yönelik hiçbir zaman haklılığı ortaya çıkarılmış bir bilgiyi elde edemeyeceğimizi kabul etmek zorunda kalacaktık (Ajdukiewicz, 1989, s. 30). Bu da belli hususlarda özellikle salt klasik doğrunun ne olduğu veya olması gerektiği konularında çeşitli güçlüklerle bizi karşı karşıya getirecektir.

Kuşkucuların yol açtığı zorluklar sadece salt klasik doğruluk anlayışına yönelik zorluklar değildir. Onlar, bir düşüncenin doğruluğunu belli kıstaslarla uyuşma olarak betimlemişlerdir. Bu, doğruluğa ilişkin tanımlarını da benzer ölçüde ve kuvvetli bir biçimde etkiler. Şüphecilerin savunduğu gibi, herhangi bir şey hakkında haklılığı ortaya çıkmış bir bilgi elde edemeyeceğimiz ihtimali gerçekten de söz konusu ise düşüncelerle ölçütler arasındaki uyum olgusuna dayandırmak suretiyle doğru bilgiyi elde etmemiz de hiçbir surette olanaklı olmayacaktır. Bu sebeple,

şüphecilerin klasik doğruluk tanımına karşın ifade ettikleri argümanlardan kaynaklanan zorluklardan kaçınmamız da bizi zora koşacaktır. Bu durumda doğruluğun bilinemeyeceği gerçeğiyle bir kez daha aynı ölçüde karşılaşmış oluruz.

Daha önce de ifade etmiş olduğumuz üzere kuşkucular, haklı kılınmış bir bilgiye ulaşmak amacıyla, doğru bilgiye, güvenilirliği daha önceden ispat edilmiş bir ölçüt kullanmak suretiyle ulaşılması gerektiğini iddia ederler. Haklılığı ispatlanmış bir bilgiyi elde edebilmek için, şüphecilere göre, yalnızca kendisi aracılığıyla bu bilgiyi haklı kılacağımız güvenilir bir ölçütün varlığı yetmez. Buna ek olarak, bu ölçütün kendisinin de güvenilir olduğunu bilmemiz gerekir (Ajdukiewicz, 1989, s. 28). Bu durumda şüphecilerin doğru bilgiye ulaşmakta kullanacakları yöntem ve tekniklerin doğruluğunun irdelenmesi gerektiği anlayışı, birbirini izleyen doğru yöntem arayışını doğurmaktadır. Doğal olarak birbirlerini doğrulayacak ve destekleyecek farklı yöntemlerin de kullanılması gerekecektir. Bilginin doğruluğunu test edecek yöntemin başka bir yöntemle test edilmesi bir zorunluluk hâline gelecektir. Bu anlayış, doğru ve gerçek bilginin elde edilemeyeceği savını onlara göre haklı çıkarmaktadır. Eğer her yöntem başka bir yöntem ile doğrulanmak zorunda ise bu durumda sonsuz bir doğrulama süreci ortaya çıkmaktadır. Sonlu bir varlığın sonsuz denemelerle doğru bilginin peşinden koşması olanaksız olacağından doğru ve gerçek bilgiye ulaşılması diye bir durum söz konusu olamayacaktır. Şüphecilere göre böyle bir paradoks, doğru bilginin olamayacağı düşüncesini doğurmaktadır. "Öyleyse doğru bilgi diye bir şey yoktur." hükmündeki cümleyi kolaylıkla ifade edebilmektedirler. İnsanın ulaşacağı bilgilerin bir bütün olarak değerlendirilmesinde bu bütünlüğün yanlış olmaya müsait olduğunu da söyleyebilmektedirler. Onlara göre, her bilginin

mutlak olarak içinde şüpheyi barındırma gibi bir niteliği bulunmaktadır.

Kuşkucu bakış açısına sahip şüphecilerin bu anlayışları sadece epistemik bağlamda bir şüphecilikle sınırlı kalmamıştır. Onlar ontolojik varlıklar hakkında da şüpheci yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Buna en güzel örnek, tanınmış sofistlerden olan Gorgias'ın varlık hakkında ileri sürdüğü anlayışında rahatlıkla fark edilmektedir. Onun, hiçbir şeyin olmadığı; bir şey varsa dahi bunun bilinemeyeceği; bilinse bile başka birisine bildirilip anlatılamayacağı yönündeki şüpheci felsefesi, varlığın bilinmesine dair uğraşların anlamsızlığını kanıtlamayı amaçlamaktadır (Popkin, 2002, s. 46). Düşünürün derin şüpheci anlayışı, ontolojik alanda tanımlamaya çalıştığı varlık felsefesiyle, şüphecilik yaklaşımını temellendirir niteliktedir.

Burada kısaca açıklamaya çalıştığımız ve çalışmamızın ilerleyen aşamalarında da yer yer değineceğimiz Antik Yunan filozoflarının ontolojik ve epistemik bağlamda ifade ettikleri şüphe kavramı üzerine temellendirilmiş yaklaşımları, Gazzâlî'nin anlayışında ve Descartes'ın felsefesinde farklı biçimlerde veya farklı formatlarda kendilerine yer bulabilmiştir.

GAZZÂLÎ'DE BİLGİNİN MAHİYETİ VE ŞÜPHE BOYUTU

Varlığının farkında olmak suretiyle kendi öz benliğinin ötesindeki dış âlemde vücut bulan varlıkların ve varoluşsal hareketliliklerin bilgisine ulaşma gayretinde olan insan, bu ayırıcı özelliğiyle diğer canlılardan farklı olarak kozmosta yaşamını sürdürmektedir. Sadece varlığın bilgisine ulaşmayı gaye edinmemiştir insanlık; aynı zamanda, bilginin mahiyeti, doğruluğu, ulaşılabilirliği ve aktarılabilirliği gibi hususları da

araştırmasına konu etmiştir. Elbette bu durum her insanda aynı düzeyde gerçekleşmemiştir. Tarihin farklı dönemlerinde, kendilerine has anlayışlarıyla belirgin birer şahsiyet hâline gelmiş düşünürlerin, bilhassa felsefe alanında yetkin bireylerin bu yönlerinin daha çok ön planda olduğuna şahit olmaktayız.

İslâm âleminin önemli bir şahsiyeti olan Gazzâlî'de bu niteliği, çağdaşlarına nazaran daha belirgin bir biçimde görebilmekteyiz. İslâm düşünürleri arasında Gazzâlî, kendi zamanından günümüze değin diyebiliriz ki en çok okunan ve en çok etkileyen düşünür olmuştur. O, sadece kelam, fıkıh, tasavvuf, tefsir gibi dinî bilimlerin hemen hemen her alanında eser ortaya koymamış, aynı zamanda felsefe, mantık ve doğa bilimleri gibi alanlarda da eserler kaleme almıştır (Vural, 2010, s. 143). Bilgiyle ilgili olarak, burhanî ve taklidî delillerle temellendirmek suretiyle mutlak bilginin varlığına ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre, burhanî delil ile taklidî delil arasında mutlak bir ayrım bulunmaktadır ve taklidî delillerden yola çıkılarak edinilmiş bilgiler körlüğün bir delilidir. Bu nedenle, gerçek arayıcıların başka bir ifadeyle araştırmacıların, taklidî delillerle yetinmeyip burhanî bilgi seviyesine çıkmaları icap eder (Gazzâlî, 1342, s. 8).

Bir taraftan bu hususta ki öğütlerini ihmal etmeyen Gazzâlî diğer bir taraftan burhanî bilgiye ulaşmanın zorluğu sebebiyle herkesin bu durumdan sorumlu tutulamayacağını da söyler. Cehaletin yaygınlığı ve insanların ekseriyetinde bir haslet hâline gelen uyuşukluğun varlığı gerekçe gösterilerek, sıradan insanların amelle meşgul olmaları ve sadece salih ameller için lüzum olan temel bilgiler ışığında kendilerini sınırlandırmalarını tavsiye etmiştir (Fahri, 2020, s. 308).

Gazzâlî'nin epistemolojik anlayışına yönelik geliştirmiş olduğu yaklaşımını irdelediğimizde, onun, bilgi felsefesinin temelini kesin bilginin elde edilmesi üzerine kurduğunu rahatlıkla görülebilmekteyiz. Kesinliği kabul edilecek bir bilginin varlığından bahsedilebilir mi?, yapısında şüphe unsuru barındırmayan mutlak bilginin varlığı söz konusu mudur? şeklindeki sorulara cevap aranmıştır. Bu gaye doğrultusunda, doğru ve gerçek bilgiye, yöntem olarak benimsenen, şüphe kavramı üzerine bina edilmiş yaklaşım tarzıyla ulaşılmaya çalışılmıştır. Gazzâlî'nin, tabir yerindeyse, bir anahtar olarak gördüğü bu şüphe metodu, tenkitçi yaklaşımı ön plana çıkarmıştır. Ona hem kendi fikir hayatıyla günlük yaşantısını hem de başkalarına ait düşüncelerin doğruluk değerini sorgulamayı gerektirecek tenkitçi bir zihniyet sağlamıştır (Bayraktar, 2000, s. 235).

Kendisinden önceki düşünürlerin zihinlerini meşgul eden bilginin mümkün olup olmadığına yönelik problemler, elbette Gazzâlî'nin de düşünce dünyasında kendisine yer bulmuştur. Bilginin ne olduğuna dair soruya cevap aramış ve aynı zamanda da gerçek bilginin varlığına ulaşabilmek için şüphenin zorunluluğuna değinmiştir (Gazzâlî, 2007, s. 162). Ayrıca inanç gerektiren hususlarda şüphenin insan zihninde varlık gösterebildiği ve bu şüphenin de giderilmesi gerektiği hususlarına vurgu yapmıştır. Zira temelleri kuvvetli bir ilme dayanmayanlarda şüphenin perde olacağını belirtmiştir (Gazzâlî, t.y., s. 34). Bu yaklaşımıyla Gazzâlî, ilim hayatının belli dönemlerinde birçok şüphe evresinden geçtiğini belirtmiştir. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki Gazzâlî anlayışındaki şüphe, sadece doğru olanı bulmak yahut doğru olan bilgiye ulaşmak gayesiyle kullanılmış araçsal bir argümandır. Bunun haricinde, bu kavrama yüklenen anlam doğrultusunda şunu görebilmekteyiz ki şüphe, asla bir amaç olarak tasavvur edilmemiştir. Düşünür, empirik anlamda

farklı şüphe evrelerinden geçtikten sonra bilginin varlığına dair düşüncelerini dile getirdiğini söylemiştir (Gazzâlî, 1972, s. 25).

Gazzâlî'ye göre, zâhir âlemde vücut bulmuş varlıklar hakkında elde edilen tecrübî veya aklî malumatlar hemen kabullenilmemelidir. Çünkü tecrübeye araç teşkil eden duyular vasıtasıyla edinilmiş bilgiler, içinde şüpheyi barındıracak niteliktedir. Bu sebepledir ki ulaşılması hedeflenen hakîkat yolunda yapılması gereken öncelikli iş, konunun araştırılması, irdelenmesi olacaktır. Bu sebepledir ki Gazzâlî'de, yeterli araştırma ve irdeleme yapılmadan yürütülecek çalışma, doğru bilgiye ulaşılması pek mümkün olmayan bir süreçten ibarettir (Gazzâlî, 2015b, ss. 5-8). Düşünür, beyan ettiği bu durumun kendisinde bir alışkanlık olduğunu ifade etmektedir. Bu alışkanlığının kendisini araştırmaya sevk ettiğini belirterek doğru bilgiye ulaşmaya yönlendirdiğini ifade eder ve buna da ancak ilahî bir varlığın vesile olabileceğini iddia eder. Böylelikle Gazzâlî, bireyin belli bir kanaate ulaşmadan önce yapması gereken araştırma ve inceleme hususundaki metodolojik şüphe yaklaşımına bir kıstas olarak, ilahî varlığın vesile oluşunu önceler. Çünkü Gazzâlî'deki doğru bilgi, içinde hiçbir şüphenin yer alamayacağı şekilde bilinen, ayrıca bütünlüğünde yanlışlanabilirlik ihtimali de olmayan ilahî kaynaklı verilerdir. Bu da ilahî varlığın vesile olmasıyla gerçekleşecek bir sürecin sonunda ulaşılabilecek bilgilerdir. Ancak bu sayede güvenilir ve kabul edilebilir olan zorunlu aklî bilgiler tam bir güven içinde ve kesin bir kanaat getirilerek benimsenebilir (Gazzâlî, 2015b, s. 7).

Gazzâlî, öncelikli olarak doğru bilginin ne anlama geldiğini tarif etmeye çalışmaktadır. Mutlak ve makul kabul edilebilir bilgiye ulaşma gayesiyle araştırmaya başlanırken

doğru bilginin anlam ve mahiyetinin bilinmesiyle sürecin başlatılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Gazzâlî'nin bilginin barındırdığı anlam ve mahiyetine ilişkin yaklaşımı, belli bir dönemde kendisine musallat olduğunu iddia ettiği ve bir yöntem olarak uyguladığı şüphecilik anlayışına bizi yönlendirmektedir.

Gazzâlî, şüphecilik bazında metodik bir süreçten bahsetmiştir. Bu nedenledir ki İslâm düşünce dünyasında şüpheciliği bir yöntem olarak gören ve çalışmalarında bunu uygulayan, önemli bir düşünür olarak Gazzâlî'yi zikretmemiz yanlış olmayacaktır (Çüçen, 2001, s. 85). Gazzâlî'nin metodik şüpheciliği, eşyanın mahiyetinin ve gerçekliğinin ne olduğu, kesin bilgiye ulaşmanın imkânı gibi sorunsallar üzerine bina edilmiş bir süreçtir. Öncelikli olarak Gazzâlî, bilginin anlam ve mahiyetinin ne olduğu sorusuyla bu süreci başlatmaktadır. Kişiyi doğru bilgiye ulaştıracak duyular, akıl, kalp ve iman kavramları üzerinden eşyanın mutlak bilgisine nasıl ulaşılabileceğini veya ulaşılıp ulaşılamayacağını izah etmeye çalışır. Descartes felsefesinde de görüleceği üzere, Gazzâlî, bireyi bilgiye ulaştıran araçsal unsurları -bir zorunluluk olması sebebiyle- eleştiriye tabii tutmayı ihmal etmemiştir. Kendisi, duyular vasıtasıyla ulaşılan bilgilerden ve aynı zamanda aklın önermelerinden kuşku duymuştur (Gazzâlî, 2015a, s. 6).

Gazzâlî'nin bu radikal kuşkucu tutumu, salt bir bilgi reddiyesi olarak değil, epistemolojik bir arınma yöntemi olarak işlev görür. Onun şüphe anlayışı, duyusal verilerin yanıltıcılığına ve aklın kategorik önermelerinin sınırlarına yönelik eleştirel bir sorgulamayı sistematik bir zemine taşımıştır. Bir sistem olarak geliştirdiği metodik şüphe anlayışı, birçok düşünür tarafından batı felsefesinde görmeye alışkın olduğumuz şüphecilik anlayışlarına benzer

gösterilmiştir. Gazzâlî'nin sistemsel şüphecilik metodunun benzerlik gösterdiği iddia edilen filozoflar arasında Augustinus, Montaigne, Pascal, Descartes ve Hume'u göstermemiz mümkündür (Çubukçu, 1964, s. 100). Gazzâlî ile kimi batılı filozoflar arasında şüphecilik anlayışı noktasında benzerliklerin bulunduğunun ifade edilmesi, doğru bilgiye ulaşmada kullanılan bu sistematik sürecin ne derece geniş çevrelerce kullanıldığını da bize göstermektedir. Hem batı felsefesinde hem de İslâm âleminde kullanılan bu yöntem, Gazzâlî'de tahkiki imana ulaşmak amacıyla kullanılan bir araç olarak görülmüştür. Fakat batı felsefesi, bilhassa Yunan felsefesindeki şüphecilik anlayışı, bu metodu ekseriyetle araçtan ziyade bir amaç olarak algılamıştır. Bundan dolayı da şüpheyi esas alan yöntemde, şüphenin kendisi, yürütülen sürecin süjesi olmuştur.

Antik Yunan filozoflarıyla mukayese edildiğinde, Gazzâlî'nin sistemsel şüphe anlayışının kendine has bir anlam barındırdığını ve burada ifade edilen şüphe anlayışından farklı olduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî tahkiki imana ulaşmak gayesiyle yanlış veya yanıltıcı olan bilgiye karşı muhafaza görecek nitelikte sistemsel bir şüphecilik metodu geliştirmiştir. Her şeyi tahkiki iman derecesindeki kesinlikte bilmek istediğinden, ilahî bilgilerin de sırrına erme gayreti içinde olmuştur. Bu nedenledir ki Gazzâlî, dış âlemdeki eşyaya ait mantıksal bilgilerin oluşumunda aklın rolünü önceler fakat bilginin kesinliğinde aklın rolünü öteler ve neredeyse bilgininin kesinliğinde aklın tesirini yok sayar (Bolay, 1980, s. 390). Çünkü ona göre akıl, tek başına çok az şeyi bilme melekesine sahiptir ve aklın kısıtlı bir yeterliliği bulunmaktadır. Akıl, varlığın cüz'iyatına dair bilgileri değil ancak külliyatına ilişkin şeyleri bilmeye vakıftır. Dolayısıyla da doğru hükümler verme cihetiyle kimseye mutlak manada

yardımcı olamaz, kişiyi tek başına hidayete de erdiremez (Gazzâlî, 1971, s. 65).

Eşyanın mutlak ve gerçek bilgisine ulaşmada araç olarak gösterilen aklın tek başına yeterli olamayacağını ifade eden Gazzâlî, doğal olarak saf akılla elde edilen bilgilerin şüpheye açık nitelikte olduklarını iddia eder. Akıl ile bilgi arasındaki ilişkide şüphenin varlığı, sanki bir zorunlulukmuş gibi algılanır. Buradaki şüphe kavramı, bireyin mevcut bilgilere karşı sorguda bulunmasını, araştırmasını ve bilginin hakîkatini bulmasını gerektirir. Nitekim Gazzâlî, ilimlerin gayesini bulmaya, sırlarına ulaşmaya, taklitten uzaklaşma ve hakîkati bulup çıkarmaya sebep olarak zihnindeki şüpheyi göstermiştir. Taklit çukurundan kurtulmak suretiyle her şeyi sorgulayarak aslını araştırdığını ve nasıl yükseldiğini bize açıklar (Gazzâlî, 2015b, s. 1).

Gazzâlî'nin yetişmesinde şüphenin nasıl bir rolünün bulunduğu, kendi anlatımlarından da anlaşılabilmektedir. Düşünür, yaşamının belli döneminde ciddi bir şüphe hâli yaşamıştır. Bu nedenle Gazzâlî, yaşadığı şüphe hâlini, aslında şüpheciliğin bireyi psikolojik rahatsızlıkların eşiğine getirebilecek bir hâl olarak da tasavvur etmesine sebep olmuştur. Şüphe, insanı sağlık açısından mağdur edebilecek nitelikte tehlikeli bir eylem biçimi olarak gösterilmiştir. Bu anlayış biçimine bağlı olarak şüphe, Gazzâlî'de bazen bir yöntem olmaktan ziyade sınırların ötesine taşan, insan sağlığını tehdit eden bir hastalık durumu olarak da gösterilebilmiştir. Altı ay boyunca dünyevî istekler ile uhrevî arzular arasında kararsızlık yaşaması, şüpheye düşmesi sebebiyle rahatsızlıklar yaşadığını söyleyen Gazzâlî, bunun bir neticesi olarak da artık işlerin ihtiyâri olmaktan çıkıp ve zarurî bir hâl aldığını beyan etmektedir. Bu hâl neticesinde düşünür, öğrencilerine ders veremez bir duruma geldiğini ve

ilerleyen süreçlerde de kalbine bir hüzün çöktüğünü söylemiştir. Ciddi sağlık problemlerine sebebiyet veren kalbin hüzünlü hâli, tabiatına sirayet eder bir duruma gelmiştir. Kalpte meydana gelen bu mühim hüzün hâli gitmedikçe, ilaçla da iyileşmeye imkân olmadığını belirtmiştir (Gazzâlî, 1960, ss. 60-61).

Gazzâlî, şüphe neticesinde yaşamış olduğu bu elemli hâlden çıkmanın ancak Allah'ın kalbine indirdiği bir nur vesilesiyle olduğunu söylemiştir ve buna araç olarak da konulara karşı olan hassasiyetini göstermiştir. Ele aldığı konulara karşı gösterdiği hassas ve titiz incelemelerdeki maksadının, malayani şeylerin peşine düşmekten korunmak olduğunu söylemiştir. Bu sebeple de gerçeği ciddiyetle aramak gerektiğini ifade etmiştir (Gazzâlî, 2015b, s. 8). Gazzâlî'nin burada ifade ettiği yaklaşım biçimi, bilgiye ulaşmada ne kadar hassas davranılması ve bu konuda ne kadar duyarlı olunması gerektiğini bize göstermektedir. O, doğru bilgiye ulaşmanın meşakkatli ve sabır gerektiren bir süreç olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı da doğru bilgiye ulaşmakta kullandığı yolu belirlerken çok dikkatli ve titiz davranmıştır.

DESCARTES'DA METODİK BAĞLAMDA ŞÜPHECİLİK VE SAF BİLGİ

Batıda, Rönesans hareketiyle temellenen ve bu hareketle kıvılcım alan modern felsefe, kendisiyle anılan İngiltere'de Francis Bacon ve Thomas Hobbes, Fransa'da Renè Descartes gibi düşünürlerin doğru bilgiye ulaşmak için geliştirdikleri yeni metotlara şahitlik etmiştir (Cevizci, 2013, s. 13). Burada ismini zikrettiğimiz düşünürler arasında yer alan Descartes, modern felsefenin kurucusu olarak gösterilen filozofların en belirgini olup sıklıkla modern felsefe dünyasında adından söz

ettirmiştir. Hiç şüphesiz bu ün, tarihsel bir gerçeğin sağlam çekirdeğini içerir. Ancak bu tür söylemlerin gerçekliğini görebilmek adına Descartes'ın felsefesini bütün olarak karakterize etmek gerekir (Wollaston, 1960, s. 7).

Bilginin kaynağının ne olduğu hususunda felsefe dünyasına farklı ve özgün fikirler aktaran Descartes, temelde kendisinden sonraki filozofları etkileyebilmiştir. Akıl yürütmede dakiklik ve güvenirlilik aracı olarak matematik tarafından büyülenmişti diyebiliriz. Bu sebeple olsa gerek, matematiği felsefeye ve doğa hakkındaki akıl yürütmeye uygulamayı önermiştir. Descartes için empirik bir epistemolojinin nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak amacıyla, kartezyen kavramına dayandırılan sorgulama yaklaşımını irdelememiz gerekecektir. Düşünürün felsefesinde a priori epistemoloji, a priori fiziksel teorisi için öncüller sağlar. Bu tür bir teori, doğanın tam bir açıklamasını vermekten çok uzak olduğu için empirik hipotezlerle desteklenmeyi gerektirir. Ancak bu hipotezler, insan bilgisinin doğasını derinleştirmeye hizmet edebilir, bu da tüm sürecin a priori içgörülerinden yola çıkar. Sorgulama yolu, a priori doğrularla başlayıp empirik olana doğru ilerleyerek geri döner. Çünkü Descartes, kendisinden sonra gelen birçok felsefenin aksine, doğa teorisi ile bilgi teorisini tamamen farklı girişimler olarak değil, bir süreklilik üzerinde yatan şeyler olarak görmüştür (Stephen Gaukroger, 1980, s. 12). Dolayısıyla, Descartes için doğanın matematikleştirilmesinin, algının fizyolojisi hakkındaki empirik bilimsel hipotezlere bağlı olduğu ve sadece günlük gözlemlere dayanmadığı da açıktır (Stephen Gaukroger, 1980, s. 14). Ona göre matematik temelinde uygulanacak yöntemler sonucunda ulaşılacak veriler veya bilgiler, doğruluğu kanıtlanmış bilgiler olacaktır. Böylece Descartes, dünyayı yöneten matematiksel kurallar ve yasalardan yola çıkarak dünyayı düşünmek için bir temel inşa etmeye

çalışmıştır. Doğa yasalarını, matematikle birlikte düşünür olmuş ve bu kavrayışla birlikte, kendisinde doğa yasalarının ezeliliği ve değişmezliği yönünde artan bir kanaat oluşmuştur. O bu yaklaşımının, Öklid'in geometride sağladığına benzer şekilde, dünyanın fiziksel doğası hakkında biricik kavrayışı sağlayacağını ummuştur (Lameter, 2006, s. 31).

Düşünürde, a priori doğrularla başlamak suretiyle deneyimsel sürece tabi olan ve aynı zamanda kartezyen bir felsefeye dayanan bilgi felsefesi, bilginin doğruluğunun sorgulanmasını da gerektirmiştir. Descartes'ın bilginin kesinliğiyle ilgili olarak, "felsefenin temeli, doğruluğu gösterilmemiş her bilgi kanıtlanmamış bilgidir" şeklindeki iddiasının bulunduğunu görmekteyiz. Apaçık önermeler olan temel önermelerden başlayarak yukarıya doğru rasyonel metotlar uygulanmıştır. Bu süreçte doğruluğu kanıtlanmayan bilgiler bir kenara bırakılmış ve böylece felsefî alanla sınırlandırılmak kaydıyla bilimsel alanlarla desteklenmeye çalışılan yöntemler uygulanmıştır (Batak, 2009, s. 25).

Descartes'ın yönteminin, genel itibariyle çözümleyici nitelikte olduğunu söylememiz mümkündür. Bu yöntem, bireylerin zihinlerinde kendilerinde yer bulan fikirlerin ve sorunların parçalara bölünmesi ve kendi mantık yapıları çerçevesinde düzenlenmesini ifade eder. Düşünür yöntem kavramına dair anlayışını ifade ederken bu düşüncesini bariz bir biçimde dile getirmiştir. Ona göre yöntem, tamamen zihnin gücünün bir gerçeği keşfetmek için yoğunlaştırılacağı şeylerin düzenli ve sistematik düzenlemesinden oluşmaktadır. Bu süreç tam olarak takip edilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda karmaşık ve belirsiz önermeler adım adım daha basit olanlara indirgenirse ve ardından aynı kademeli süreçle en basit gerçeklerin sezgisel anlayışından diğer tüm bilgilerin bilgisine ilerlemeye çalışılırsa başarılı bir metodik süreç

ortaya çıkarılabilecektir (Descartes, 1961, s. 19). Bu çözümleyici nitelikteki akıl yürütme yönteminin, filozofun bilime en büyük katkısı olduğunu söylememiz mümkündür. Fakat şu da bir gerçektir ki düşünürün kartezyen yönteme dair aşırı vurgusu, düşünme biçimlerine ve aynı zamanda da akademik disiplinlerin bir karakteristiği olan bütünü temsil eden fenomenlerin anlaşılabilirliğinin ancak onların parçalara bölünmesiyle gerçekleşebileceğine olan bir inancı da doğurmuştur (Capra, 1992, s. 60).

17. yüzyıl felsefe alanında kendisine has anlayışıyla belirgin bir şahsiyet hâline gelen Descartes ve temsil ettiği bu felsefesi, bilhassa modern felsefe dünyasının gidişatına yön verebilmiş niteliktedir. Günümüzde bile bu etki, epistemolojik sorunların ele alınışında ve irdelenmesinde varlığını belirgin bir biçimde devam ettirebilmektedir. Örneğin, son zamanlarda epistemoloji alanındaki literatür kaynaklarında sıklıkla rastladığımız temelcilik anlayışına benzer epistemolojik akımların çıkış noktası, olumlu veya olumsuz anlamlarıyla Descartes'ın bilgi felsefesini barındırmaktadır (Keha, 2010, s. 112). Descartes'ın bilgiye ulaşmada bir araç olarak kullandığı yöntem, bilgide temel olarak kesinliği esas almaktadır. Esas itibariyle kendisinin, felsefe tarihinde en çok bu yönüyle ön plana çıktığını söylememiz mümkündür.

Filozofa göre bilgiye ulaşmada kullanılacak metot, bireyin önceden deneyimlediği tüm ön yargılardan, yanlışlanabilir veya kişiyi yanlış yönlendirecek potansiyelde aldatıcı bilgilerden arındırabilme yeterliliğinde olabilmelidir. Doğruluğuna kanaat edebileceğimiz yalın ve saf bilgiye ulaşabilmek için öncelikle yanlış ve kuşkulu hususları içinde barındıran bilgilerden arınmış olması gerekir. Descartes bu durumu, bina yapımı öncesindeki inşaat zemininin temelinin

temizlenmesine benzetmektedir. Ona göre, nasıl ki bir binanın temeli atılmadan önce zemindeki zararlı ve faydasız toprakların temizlenmesi gerekiyorsa aynı şekilde doğru bilgiye ulaşmamızı engelleyen zararlı ve faydasız bilgilerden arınmış bir şekilde araştırmaya başlamamız gerekir (Descartes, 1994, s. 24).

Bilgi manasında bugüne kadar çok doğrudur diye kabul ettiği ne varsa hepsini duyuları vasıtasıyla edindiğini belirten düşünür, bu bilgilerin zaman zaman kendisini aldattığını söylemiştir. Sağduyusuna göre de kendisini bir defa aldatan şeye asla bir daha güvenilmeyeceği savını ortaya koyan Descartes, bütünlük arz eden bileşenlerdeki herhangi bir parçanın yanlışlığını bütünün yanlışı olarak kabul etmiştir (Descartes, 2013, s. 23). Bu nedenle de geçmişinden bugüne kadar sahip olduğu bilgileri doğruluk babında tek tek irdelemek yerine temelci bir yaklaşımla bilginin doğrulanması sürecini başlatmıştır.

Doğru bilgiyi elde etmeyi kısıtlayacak veya bunu zorlaştıracak tüm engelleyici unsurlardan arındırmanın önemi, Descartes felsefesindeki temelci yöntemin esas öğesidir. Temelci yöntemle başarının elde edilebilmesi için şüphe yönteminin başarılı bir şekilde uygulanması gerekir. Bilgiye ulaşılacak yolda yabancı, aldatıcı, gereksiz bilgi ve inançlardan arınmak gerekmektedir. Bu zararlı öğelerin her biri mutlak ve doğru bilgiye ulaşmayı engelleyen, bünyesinde şüpheyi barındıran bilgilerdir. Burada şunu vurgulamamız gerekmektedir ki şüphe yöntemi ile temelci yöntem, aralarında sıkı bağların bulunduğu iki esas öğeyi temsil etmektedir. Aralarında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla bu felsefe temelinde, doğru ve sağlam bir bilgiye ulaşılabilmesi için şüpheli inanç ve bilgilerden de arınmak gerekir. Bu amaçla Descartes, bireysel bazda, kişinin sahip

olduğu tüm inançların gözden geçirilmesi gerektiğini ve şüpheli olan tüm inançların doğru ve sağlam olduğuna inanılan diğer bilgilerden ayıklanması gerektiğini öne sürmektedir. "Sağlam bir bina ancak doğru zemine inşayla mümkündür" cümlesiyle bu inancını vurgulamıştır.

Descartes'ın ifade etmeye çalıştığı şüphecilik yaklaşımı, sadece soyut rasyonalist perspektifte değerlendirilmemiştir. Düşünür, şüphe yönteminin bilimsel temelli araştırmalarda da geçerli olduğunu vurgulamıştır. Bu metot bilimsel araştırmalarda kullanılacaksa eğer birtakım amaçların gerçekleştirmesi temel gaye olmalıdır demektedir. Zaten filozofun da belli kıstasları olan bilimsel amaçları bulunmaktadır. Ona göre, bilginin edinileceği yolda yürürken doğru bilgiye ulaşmayı engelleyici her tür inanç ve bilgi, doğru bilgi yapılanmasına ve organize olmuş bir bilgi sisteminin oluşmasına zarar verebilecektir. Bu sebeple şüphe telakki eden tüm unsurların egale edilmesiyle ancak yeni bir sistemsel bilgi yapılanması oluşturulabilecektir. Şüphe yöntemi, Descartes tarafından doğru olduğu bilinmeyen, bilinmemesi sebebiyle de hakîkate zarar veren tüm inançların ayıklanmasının yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Esas yöntemsel yaklaşım olarak kendisi bu inanç ekseninde hareket etmeye gayret etmiştir (Cevizci, 2013, s. 178).

Peki, bireyin sahip olduğu yahut sahip olduğuna kanaat ettiği bir bilgi veya inancın şüpheli olduğuna nasıl karar verilecektir? Descartes'ın bu soru için önerdiği ölçüt, bir inancın, bir bilginin onu kuşkulu hâle getirecek bir neden ya da gerekçesinin olmasıdır. Elbette ki bu durumda reddedilmesinin de gerektiğidir. Bireyin sahip olduğu bilgilere, var olan bilgi veya inancının bizzat tek tek kendilerine değil bilginin edinme yoluna göre şüphe testi uygulanmalıdır. Çünkü sahip olunan tüm bilgi ve inançlar, tek

tek şüphe durumlarına göre değerlendirilemezler. Bunların bireyin bilinç düzeyinde, kategorik bağlamda sınıflandırılması ve tasnif edilmesi suretiyle irdelenmesi pek mümkün olmayacaktır. Keza bu yaklaşım, reel durumlara da aykırı olacaktır. Sahip olunan bilgiler, saf kaynağından alınan duru bilgiler olmayacak; bireyin zihin boyutunda canlanırken değişik duyu araçlarının vasıtalığına uğramış olacaklardır. Buna göre, şüphe analizi yapılırken bilginin elde edildiği gruba göre şüphe testinin uygulanması gerekmektedir.

Descartes'ın epistemolojik kuşkuculuk bağlamında ortaya koyduğu bu yöntemsel yaklaşım, bir bireyin sahip olduğu bilgi veya inancın şüpheli olup olmadığını belirlemede temel bir ölçüt sunar. Ona göre, herhangi bir önermenin doğruluğuna ilişkin kanaatin sorgulanabilirliği, o önermenin geçerliliğini zayıflatacak nesnel bir gerekçenin varlığına bağlıdır. Bu durum, salt şüphe duyma eyleminin değil, şüpheyi haklı çıkaracak rasyonel bir temelin aranmasını gerektirir. Onun metodolojik şüphe anlayışı, bilginin yeniden inşası sürecinde, her türlü yanıltıcı unsuru eleyebilmek için, inanç sistemlerinin ancak "kuşkuya yer bırakmayacak derecede açık ve seçik" olanlar üzerine kurulmasını öngörür. Dolayısıyla, bir bilginin şüpheli addedilmesi, onun yanıltıcı olma ihtimaline dair mantıksal veya deneyimsel bir dayanağın ortaya konulmasıyla mümkün hâle gelir.

Bu ölçüt, epistemik güvenilirliğin sorgulanmasında sistematik bir çerçeve sunar. Descartes'ın perspektifinde, şüphenin meşruiyeti, keyfî bir reddedişten ziyade, bilginin kaynağına, içeriğine veya doğrulanma sürecine dair tutarlı eleştirel argümanların geliştirilmesine dayanır. Örneğin, duyusal algıların güvenilmezliği, rüya argümanı veya kötü niyetli bir aldatıcı varsayımı gibi metafizik senaryolar, şüpheyi tetikleyen "aklî sebepler" olarak işlev görür. Bu

yaklaşım, bilgi iddialarının ancak tüm eleştirel itirazlara direnebildiği ölçüde kesin kabul edilebileceği tezini destekler. Düşünürün felsefesindeki kuşkuculuk, epistemik otoritenin koşullarını, inancın yapısal zayıflıklarını açığa çıkaran rasyonel bir analiz süzgecinden geçirerek tanımlanmayı gerektirir.

Descartes, bilgi edinme yollarının temel olarak ancak üç grupta ele alınabileceğini ifade etmiştir. Bunlar duyulara dayalı inanç ve bilgiler, basit doğalara dayalı bilgiler ve akıl yürütmeye dayalı bilgilerdir. Bu durumun yanı sıra aklın, hayal gücünün, duyuların ve hafızanın her türlü yardımından da bahsetmektedir. Ona göre, bilgiye ulaşabilmek için akıl, hayal gücü ve duyuların yardımına başvurulması gerekir. Çünkü bunlar kişiyi bilgiye ulaştıran araçlardır. Bunların kullanılması, yalnızca basit önermeleri açıkça anlamak için değil, aynı zamanda arananı bilinenle doğru bir şekilde karşılaştırarak tanınabilmelerini sağlamak için de gereklidir. İnsan çabasının hiçbir yönünün göz ardı edilmemesi için birbiriyle karşılaştırılması gereken şeyleri bulmak için de bu, bilgiye ulaştırıcı araçlardan faydalanılmalıdır (Descartes, 1961, s. 43). Fakat Descartes'ın felsefesinde, duyular vasıtasıyla edinilmiş inanç ve bilgiler, yanılma ihtimalini barındıran ve yanılgıya sebebiyet verebilecek nitelikteki bilgiler olabilmektedirler. Duyular, yanılsamaları beraberinde getirebilmekte ve elbette bunun bir sonucu olarak da bireyin yanılgılarına devamlılık kazandırmaktadır. Bu sebeple en fazla şüphelenilmesi gereken bilgiler, duyular vasıtasıyla elde edilmiş bilgi ve inançlardır (Descartes, 2013, s. 23). İnsan, duyularına karşı her zaman yanılmaya müsaittir. Şüphe kavramını bünyesinde en az barındıracak bilgi, akıl yürütülerek elde edilecek bilgidir. Filozofumuz, bireyin duyulara karşı yanılabilme hâlini ve duyuların aldatıcılığına dair düşüncelerini kendi cümleleriyle şöyle ifade etmektedir:

"Şimdiye kadar, en doğru, en şüphe götürmez olarak kabul ettiğim şeylerin hepsini duyulardan veya duyular yoluyla öğrendim. Hâlbuki bu duyuların bazen aldatıcı olduklarını kendim tecrübe ettim. Bunun için bizi bir defa aldatanlara hiçbir zaman tamamıyla güvenmemek tedbir iktizasındandır" (Descartes, 1962, s. 123).

Bu ifadeler neticesinde Descartes, doğal olarak da duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilere muhatap olan aklın da bu yanılabileceğini ima etmiştir. Benzer söylemleri, 17. yüzyıl düşünürlerinden, Francis Bacon'da da göre bilmekteyiz. Fakat Bacon, Descartes'tan farklı olarak duyular ve akıl arasındaki ilişkiye dayandırmak suretiyle ortaya çıkan akıl yanılgısından ve duyusal şüphe durumundan bahsetmez. Bacon bilgiyi, bireyin egemen olma yetisiyle özdeşleştirmektedir. Ona göre fizik âleminde var olagelen ve insan hakimiyetinden bağımsız gelişen oluşumları tanımlanıp bunlara dair fizik kanunları paralelinde teorik ve pratik yetilere sahip olunduğu sürece dış âlem bilgisine sahip olunabilecektir (İmamoğlu, 2013, s. 28).

Bacon'ın epistemolojik eleştirisi, insan aklının doğrudan hedef alındığı sistematik bir analize dayanır. O, insan aklının doğası gereği yanıltıcı olabileceğine ve bu kusurlu bilişsel mekanizmaların bireyleri epistemolojik sapmalara ve yanlış kabullere sürükleyebileceğine dikkat çeker. Bacon, özellikle "idola" olarak adlandırdığı zihinsel yanılsamaların, insanın gerçekliği nesnel bir biçimde kavramasını engelleyen yapısal kısıtlamalar oluşturduğunu öne sürer. Bu bağlamda, salt akla dayalı çıkarımların bile, duyusal deneyimlerden bağımsız olarak ele alındığında, sistematik hatalara yol açabileceğini savunur. Onun eleştirel perspektifi, insan zihninin pasif bir araç olmadığını, aksine önyargılar, kültürel kodlar ve dilsel sınırlılıklarla şekillenen aktif bir fail olduğunu vurgulayarak,

bilgi üretim sürecinde metodolojik bir titizliğin gerekliliğini ortaya koyar (Bacon, 2000, ss. 40-55). Bu yaklaşım, rasyonel süreçlerin bile eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden mutlak doğru olarak kabul edilemeyeceği tezini destekler ve nesnel bilgiye ulaşma çabasında aklın kendi sınırlarının farkındalığını zorunlu kılar. Temelde insan aklının yanıltıcı olabileceğini ve bu aklın insanı yanlış bilgi ve inançlara sevk edebileceğini zikreden Bacon, *Kabile İdolleri, Mağara İdolleri, Çarşı Pazar İdolleri, Tiyatro İdolleri* gibi birtakım kavramları kullanmak suretiyle insan aklının bazı ön yargılarının bulunduğundan bahsetmektedir. Bu ön yargıların ise daha önceki bilgiler aracılığıyla yanıltıcı olabileceğini söylemektedir. Bu sebeple de Bacon da Descartes gibi bilgiye ulaşma noktasında dikkatli olunması ve engelleyici bilgi ve önyargılardan arınmış olunmasının gerekliliğine değinmektedir (Cevizci, 2013, ss. 59-66).

Descartes ve Bacon'ın ortak felsefelerine baktığımızda, onları modern düşüncelere yönelik yaklaşımlarında bir araya getiren esas unsur, her ikisinin de bireyi bir anlamda bilgi kaynağının özgür ve bir o kadar da sınır tanımaz öznesi olarak tanımlamaları olmuştur. Bu yaklaşımlarıyla, geleneksel olarak kabul görmüş felsefeden bir ölçüde kopmuşlardır ve insanın bilgi gücünü felsefî ilginin temel odağı hâline getirmişlerdir. Onları aynı felsefî zeminde bir araya getiren diğer husus ise felsefeye ve saf akla yönelik yaklaşımlarının yöntem ve araç bazında ortak nitelik göstermesi olmuştur. Bu iki filozofla başladığına inanılan modern felsefenin esas ayırıcı niteliği onları bir yönden geleneksel yöntemlerden uzaklaşmaya sevk etmiş diğer bir yönden de modern felsefenin aydınlanma felsefesine yakınlaştırmıştır. Böylece filozofların bu yöntemsel, yenilikçi yaklaşımları, modern dönemde belirginleşen entelektüel evrilmenin devrimine kaynak oluşturmuştur (Reçber, 2004, ss. 22-23).

Bu değişim sürecine olan katkılarına bakıldığında, hiç şüphesiz Descartes'ın etkisi yadsınamaz bir önceliktedir. Kendisi, modern dönemde pek de alışkın olmadığımız nitelikte bir yöntemsel yaklaşım sergilemiş ve öncelikli olarak şüpheden arındırılmış bilgilerin varlığından bahsetmiştir. Ona göre insan, çocukluk sürecinden geçen ve mantığını kullanmadan önce algılanabilir şeyler hakkında (bazıları iyi ve bazıları kötü olmak üzere) çeşitli yargılarda bulunduğundan, birçok önyargı tarafından gerçeğin bilgisinden saptırılmıştır. Bu durum da öyle görünüyor ki, en ufak bir belirsizlik şüphesi bile insanın bulduğu tüm bu şeylerden şüphe etmeye teşebbüs etmesini gerektirmektedir. Düşünüre göre bunlardan şüphe etmeden de kurtulmak mümkün değildir (Descartes, 1983, s. 3). Şüpheden arındırılmış bilgilerle ilişkilendirmek şartıyla bunların üzerine bina edilecek yeni bilgilerin edinilmesinde belli bir yöntemin varlığından da bahsetmiştir. Elbette bahsettiği bu yöntemin de uygulanmasını tavsiye etmektedir. Doğru ve kesin bilgiye ulaşmada mantığın bütün kuralları yerine kendisinin belirlediği dört kuralın uygulanmasını tavsiye etmektedir.

Bu kurallardan birincisi, doğru olduğunu açıkça bilmediğimiz hiçbir şeyi doğru olarak görmememiz ve bunları belli bir doğrulama sürecinden geçirmeden kabul etmememizdir. Çünkü düşünüre göre, doğruluğu kesin olarak bilinmeyen bilgi ve inançlar, yanlış sonuçlara götürebileceği gibi ön yargılarla zoraki destek kazandırılmış hükümlere de bizi sevk edebilir. Bunun için de aceleci davranılmamalıdır (Descartes, 1994, ss. 22-24). Burada Descartes, doğruluk kriteri olarak gördüğü açıklık ve seçiklik kavramlarına vurgu yapmak istemiştir. Çünkü onun felsefesinde doğruluğun temel kriteri olan açıklık ve seçiklik nitelikleri metafizik bir temellendirmeye sahiptir. Zira şüphe götürmez doğru bilginin açık olmasının yanı sıra seçik olması da sahip olunması

gereken zorunlu unsurlardır (Descartes, 1988, ss. 55-56). İkincisi, araştırdığımız güçlüklerin her birinin mümkün olduğunca ve en iyi şekilde çözülebilmesi için gerekli olduğu kadar parçaya bölünmesidir. Bu da doğru bir tasnif ve çözümlemeyi gerektirip bilginin doğruluğuna olan süreci kolaylaştıracaktır. Üçüncüsü, düşüncelerimizi belli bir düzen doğrultusunda yönetmektir. Dördüncüsü ise en yalın ve anlaması en kolay nesnelerle başlayarak adım adım en bileşik olanın bilgisine ulaşmak ve bunu yaparken birbirlerini doğallıkla izlemeyenler arasında bile bir düzen olduğunu varsaymaktır (Descartes, 1994, ss. 22-24).

SONUÇ

Gazzâlî'de tahkiki imanla sonuçlanan şüphecilik ile Descartes'ın felsefî araştırmalarında gözlemlenen metodik şüphecilik anlayışlarının bazı noktalarda benzerlik gösterdiğini görebilmekteyiz. Aynı zamanda, aralarında farklılıkların bulunduğu da bir gerçektir.

Hristiyan inanç geleneğiyle yetişen Descartes'ın, dogmatik, skolastik Hristiyan anlayışından uzaklaşarak bilimle Hristiyanlık inancını harmanlayacak bir yaklaşımda olduğunu söylememiz mümkündür. Descartes'daki bu çaba, yaşadığı dönemin şartlarından kaynaklanmaktaydı belki. 17. yüzyılda, hızla sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî alana baskın gelen bilimin üstünlüğü anlayışı, toplum nezdinde din kavramına olumsuz nüfuz etmiş ve insanları dinden uzaklaştırmıştı. Diğer taraftan da dinin mutlak doğru ve baskın bir kurum olduğu inancına sahip olan kilise yandaşları bu duruma tepki göstermekte ve katı söylemlerde bulunmaktaydılar. Descartes, kilisenin geleneksel dogmatik düşüncelerine karşı bir tavır niteliğinde, bilim ile dinin gerçeklerini bir araya getirmeyi gaye edinmişti. Ona göre

gerçek bilgi, var olan bilgilerin şüpheli olacağı inancıyla kazanılabilirdi.

Kilisenin öğretileri ne derece doğru olabilir? sorusu paralelinde öğretiler şüpheyle karşılanmıştır. Bunların sorgulanması ve temelci bir yaklaşımla bu bilgilerin bir kenara bırakılması, teker teker irdelenmesiyle gerçek bilgi elde edilebilirdi. Belki de Descartes'ın kendi döneminde bu derece ses getiren bir düşünür olarak algılanmasının sebepleri arasında bu vardı. İnsanlar kilisenin gerçekleri ile bilimin gerçekleri arasında bocalamaya başlamışlardı. Descartes, şüpheci anlayışını öne sürerken bilimin gerekliliğini ve gücünü ifade etmiş fakat hiçbir zaman Hristiyanlık dinine has bilgilerin mutlak yanlışlığına dair bir söylemde bulunmamıştır.

Gazzâlî'de, Descartes'ın bu mücadelesine benzer bir mücadeleyi görmemekteyiz. O, İslâm Dini'nin sahip olduğu doğruları bilimsel bir yöntemle irdelemeyi bir gaye hâline getirmemiştir. Onun tek amacı duyuların acizliğine karşın insanların şüpheli ve temkinli hareket etmeleri olmuştur. Ona göre ancak bu şekilde doğru bir ilahî bilgiye sahip olunabilirdi.

İki düşünürü şüphecilik anlayışında birbirinden farklı kılan bir başka husus daha vardır ki o da bilim ve iman esaslı anlayış farklılığıdır. Descartes'ın bilim merkezli şüphecilik anlayışı yerine Gazzâlî iman esaslı bir şüphe anlayışını benimsemiştir. Gazzâlî'ye göre, tüm varlığımızdaki acziyetimiz gibi duyularımız da acizdir. Duyularımızın acizliği bizi doğru bilgiye ulaşma konusunda yanıltabilir. Bu sebeple, duyu tecrübesiyle elde edilecek bilgiler her zaman şüpheye müsaittir. Gazzâlî mutlak ve gerçek bilgiye ulaşmanın gayesini ifade ederken Allah'ın rızasını esas

almıştır. Onun Descartes'taki gibi dinî inançlarla bilimi bir araya getirme gayreti olmamıştır. Bununla beraber Gazzâlî, apaçık bilgiye yahut kendi ifadesiyle varlık bilgisinin evveliyatına inanmıştır. Bunu Allah'ın kalbine verdiği bir ilahî nurla ulaştığını söyleyerek gerçek ve güvenilir bilginin kaynağının Allah'ın katında olduğunu da dile getirmeyi ihmal etmemiştir. O çalışmalarında, gerçek ve mutlak ilahî bilgiye ulaşmanın gayreti içinde olmuştur. Bunları dile getirirken Gazzâlî, hiçbir zaman bilimin lüzumsuz olduğunu ifade veya ima etmemiştir. Descartes ise yaşamı boyunca bir kıstas kabul ettiği ve merkeze aldığı matematiği, düşüncelerini ispatlamada temel araç kabul etmiştir. Gazzâlî'de ise mutlak gerçeklik ve kıstas, ilahî bilginin olduğu gerçeğidir. Ona göre, insanın gayesi de bu mutlak bilgiye ulaşarak Allah'ın rızasına mazhar olmak olmalıdır.

Descartes ve Gazzâlî'nin şüphecilik anlayışlarındaki yakın benzerliklere baktığımızda ise her iki filozof da felsefeyle tanıştıkları dönem boyunca hakîkati arama iştiyakına düşmüşlerdir. Her ikisi de çoğunluk tarafından kabul görmüş ve benimsenmiş veya gelenek ve göreneklere bağlı oluşmuş inançları reddetmiştir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Descartes ve Gazzâlî, duyularla elde edilen bilgilerin realiteye aykırı olabileceğini düşünmüş ve bu konuda ortak kanaatlere sahip olmuşlardır. Rüyaları örnek göstermek suretiyle uyanıklık hâlinin gerçeklikle olan ilişkisi bağlamında hakîkat ve yanılgılar izah edilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte de birbirine yakın zihinsel çıkarımlarda bulunmuşlardır. Sonuç olarak her ikisi de şüphe kavramı üzerinden yorumladıkları ve açıklık getirmeye çalıştıkları düşüncelerini en uzak sınırlara kadar yaymaya çalışmış, gerçek ile değişmez bilginin peşinde koşmuşlardır.

KAYNAKÇA

Ajdukiewicz, K. (1989). *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar* (A. Cevizci, Çev.; 3. bs). Gündoğan Yayınları.

Bacon, F. (2000). *The New Organon* (L. Jardine & M. Silverthorne, Ed.). Cambridge University Press.

Batak, K. (2009). Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahî Fiil ve Mucize -Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi? *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *11*(20), Article 20. https://doi.org/10.17335/suifd.81125

Bayraktar, M. (2000). Gazali. *İslami Araştırmalar*, *13*(3-4), 235-236.

Bett, R. (2012). Pyrrhon. İçinde S. Hornblower & A. Spawforth (Ed.), *The Oxford Classical Dictionary* (4. bs). Oxford University Press. http://archive.org/details/oxfordclassicald0000unse_w0c8

Bolay, S. H. (1980). *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (1. bs). Kalem Yayıncılık.

Capra, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası* (M. Armağan, Çev.; 1. bs). İnsan Yayınları.

Cevizci, A. (2013). *17. Yüzyıl Felsefesi* (3. bs). Say Yayınları.

Çubukçu, İ. A. (1964). *Gazzali ve Şüphecilik* (1. bs). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Çüçen, A. K. (2001). *Felsefeye Giriş* (1. bs). Asa Kitapevi.

De Crescenzo, L. (1990). *The History of Greek Philosophy* (1. bs). Pan Books.

Descartes, R. (1962). *Metafizik Düşünceler* (M. Karasan, Çev.; 2. bs). M.E.B Yayınları.

Descartes, R. (1983). *Principles of Philosophy* (24. bs). D. Reidel Publishing Company.

Descartes, R. (1988). *Felsefenin İlkeleri* (M. Karasan, Çev.; 1. bs). M.E.B Yayınları.

Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma* (K. S. Sel, Çev.; 1. bs). Sosyal Yayınları.

Descartes, R. (2013). *Metafizik Üzerine Düşünceler* (Ç. Dürüşken, Çev.; 1. bs). Kabalcı Yayıncılık.

Descartes, R. (1961). *Rules for the direction of the mind*. Bobbs Merrill Company.

Enos, R. L. (2012). *Greek Rhetoric Before Aristotle*. Parlor Press.

Erdem, H. (2000). *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (4. bs). Hü-Er Yayınları.

Fahri, M. (2020). *İslam Ahlâk Teorileri* (5. bs). Litera Yayıncılık.

Gazzâlî. (t.y.). *Kimyâ-i Saâdet* (A. F. Meyan, Çev.). Bedir Yayınevi.

Gazzâlî. (1342). *Mîzânu'l-'amel*.

Gazzâlî. (1960). *El-Munkızu Min-Ad-Dalâl* (H. Güngör, Çev.; 2. bs). Maarif Basımevi.

Gazzâlî. (1971). *Mukaddes Merdivenler—Mearicül 'Kuds* (Y. Arıkan, Çev.; 1. bs). Eskin Matbaası.

Gazzâlî. (1972). *Dalaletten Hidayete* (A. S. Furat, Çev.). Şamil Yayınevi.

Gazzâlî. (2007). *Amellerin Mizanı*. Adiloğlu Neşriyatı.

Gazzâlî. (2015a). *El Münkız Mined Dalal* (O. Arpaçukuru, Çev.; 1. bs). Beyan Yayınları.

Gazzâlî. (2015b). *Hakîkat Arayışı—El-Münkız Mine'd-Dalal* (A. Tek, Çev.; 3. bs). Emin Yayınları.

Hızal, N. (2012). Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *XIV*(26), 231-234.

İmamoğlu, T. (2013). *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri* (1. bs). İz Yayıncılık.

Keha, M. K. (2010). Descartes'ın Epistemolojisi ve Foucault'nun Eleştirisi: Akıl ve Akıl Dışılık Bağlamında Bir Eleştiri. *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, *14*, 111-122.

Lameter, C. (2006). *Divine Action in the Framework of Scientific Thinking: From Quantum Theory to Divine Action*. Christianity in the 21st Century.

Öktem, Ü. (1999). Descartes'da Bilginin Kesinliği Problemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *40*(2-3), Article 2-3.

Popkin, R. H. (2002). *Skeptical Philosophy for Everyone*. Prometheus Books.

Reçber, M. S. (2004). İslam, Din ve Çağdaş Durum. *İslamiyat Dergisi*, *7*(4), 22-23.

Stephen Gaukroger (Ed.). (1980). *Descartes Philosophy, Mathematics and Physics*. The Harvester Press.

Vural, M. (2010). "Classic Logic of Al-Ghazâlî Methodology". *Journal of Islamic Studies*, *3*, 143-148.

Wollaston, A. (1960). *Descartes Discourse on Method*. Penguin Books.

Yazoğlu, R., İmamoğlu, T., & Başcı, V. (2016). *Din Felsefesi* (1. bs). Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E DİN-AHLAK TARTIŞMALARI: CELAL NURİ İLERİ ÖRNEĞİ

Zafer Çaylı*

Giriş

Bu çalışmamızda Cumhuriyet dönemi düşünürlerinden Celal Nuri'nin din ve ahlak arasında nasıl bir ilişki kurduğunu temel referans kaynaklarıyla irdelemeye çalışacağız. Düşünürümüzün, Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık ve Anadoluculuk gibi dönemin mevcut fikirsel akım ve anlayışlarından (Akçura, 1987) etkilenmesi söz konusudur. Kendi fikirlerini ortaya koyarken bu akım ve anlayışların din ve ahlak perspektiflerine dair duruma göre eleştirel, refleksif ve entegratif bir tavır sergilediği söylenebilir. Onun ahlakı nasıl temellendirdiğini, din-ahlak ilişkisine (Kılıç, 1993) dair temel yaklaşımlardan hareketle hangisini benimsediğini, düşünce tarihindeki teolojik ahlak ile ahlakî teoloji perspektiflerinden hangisine daha yakın bir düşünce ortaya koymaya çalıştığını böylece son dönem Osmanlı ile ilk dönem Cumhuriyet'inde düşünce dünyasında nasıl bir ahlak perspektifiyle karşılaşabileceğimizin çerçevesini çizerek mevcut dönemin ahlak perspektiflerinin bir panoramasını belirlemeyi amaçladık. Ancak şunu başta belirtmekte fayda görmekteyiz. Düşünürümüz din-ahlak ilişkisini din, İslam ve ahlak, felsefesinde veya kelamda olduğu gibi sistematik ve derinlikli bir şekilde ele almadığı gibi din-ahlak ilişkisine pratik ve pragmatist bir perspektifle yaklaşmaktadır.

* Doktor Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı. HATAY. zafer.cayli@mku.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-6137-4626

Dolayısıyla çalışmamızda derinlikli bir felsefî tartışma veya sistematik bir mantıksal örgü oluşturmak güç görülmektedir.

Din-ahlak ilişkisi[1] din felsefesinin temel problemleri arasında kabul edilmekte olup problemle ilgili geçmişten günümüze farklı disiplinlerde yetkin birçok düşünür kalem oynatmıştır. Probleme dair perspektif sunan düşünürler, bir anlamda din/nakil, felsefe/akıl, determinizm, hürriyet ve aksiyolojiye dair bilgi birikimlerini ve tartışmaları da ortaya koyma gereği duyabilirler. Din felsefesinde din-ahlak ilişkisi problemi ontoloji, epistemoloji ve mantık zemininde özdeşlik, uyumluluk, bağımsızlık, kısmî uyumsuzluk ve dışlayıcılık şeklinde farklı perspektiflerle ele alınabilmektedir. Ahlak; akıl, nakil, fıtrat, tecrübe, toplum gibi farklı yapılarla temellendirilmekte olup bu, düşünürün ahlak perspektifiyle ilgilidir. İslam ahlak felsefesinde ahlak tartışmalarında nassî, felsefî, kelamî, tasavvufî gibi ahlak perspektiflerinden bahsedilebilir.

Osmanlı'nın son, Cumhuriyetin ilk döneminde sağlam ve etkin bir yazın ve düşünce hayatı yaşamış Celal Nuri'nin din-ahlak ilişkisine dair fikirlerini irdelemeye çalışacağımız bu çalışma gerek düşünürümüzün bu yaşadığı dönemini bir panoramasını görme gerekse din felsefesi zemininde din-ahlak ilişkisin düşünürümüz perspektifiyle irdeleme açısından önem arz etmektedir. Amacımız düşünürün din ve ahlaka dair fikirlerini belirleyip bu fikirlerinin felsefî ve dinsel temellendirmelerini belirlemek olup bu minvalde onun düşünsel hayatına da kısmen değinmektir. Onu din ve ahlak anlayışı statik bir yapıda olmayıp zaman içerisinde büyük değişimler göstermiştir. İşte bu değişimler bir anlamda onun yaşadığı olay ve durumlar ile edindiği bilgi ve tecrübelerin düşünce dünyasını ne denli etkilediğinin somut delilleridir. O,

[1] Din-ahlak ilişkisi ile ilgili tartışmalar için bakınız; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınevi, 305-328.

yaşadığı dönem[2] itibariyle materyalizmin hâkim paradigmalarından etkilenmiş ancak materyalizm ile dini bağdaştırma yoluna başvurmuş müstesna düşünürlerden biridir. Bilhassa materyalizm ile İslamiyet arasında bir uyumdan bahsederek din ve ahlak anlayışını bu teori üzerine inşa etmeye çalışmıştır.

Osmanlı düşünce dünyasını ana hatlarıyla kuruluştan Tanzimat dönemine kadar ve Tanzimat'tan 1922 yılına olmak üzere iki döneme ayırmak mümkündür. Bu dönemlerden Tanzimat öncesi düşünce, ahlak, sosyal hayatımız vs. teokratik/İslam orijinli iken Tanzimat'la birlikte daha çok Batı'ya dönük, gücünü ve problemlerin çözümlerini Batı düşüncesinden alan rasyonel/laik bir düşünce hayatından bahsetmemiz mümkündür. Ancak bu Batı düşüncesinden etkilenme entelektüel bir zeminden ziyade öykünme şeklinde gerçekleştiğinden siyasi, ekonomik ve askeri alanda olduğu gibi toplumsal ve ahlakî alanda da istenilen sonuç elde edilememiştir (Bolay, 2009: 25). Diğer alanlardaki gerileme ve çöküş doğal olarak toplumsal çözülmeye ve ahlakî yozlaşmaya da zemin hazırlamıştır. İşte bu bağlamda toplumdaki bir takım ahlakî çözülmeler entelektüellerin de ahlaka dair sorgulama ve temellendirme arayışlarına zemin hazırlamıştır (Bolay, 2009: 163). Bu sorgulama ve temellendirme çalışmaları dönem itibariyle birçok ahlak eserinin yazılmasını sağlamıştır. Ancak bu eserlerin bir kısmı İslam dininin emir ve yasakları ile senkronize bir ahlak disiplini oluşturma amacı güderken bir kısmında ise Batı

[2] Celal Nuri'nin hayatı, faaliyetleri ve eserleri için bakınız; Duymaz, R. (1993). "Celal Nuri İleri". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. 7, 242-245; Akgün, M. (1998). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; Kurt, M. (2021). *Celal Nuri İleri'nin Romanları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları; Doğan, Y. (2003). *Celal Nuri İleri'nin Dini ve İctimai Hayata Bakışı*. Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Duymaz, R. (1991). *Celal Nuri İleri ve Ati Gazetesi*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi; Haydar Kemal. (1331), *Tarihi İstikbal Münasebetiyle Celal Nuri Bey*, İstanbul: Yeni Osmanlı. Matbaa ve Kütüphanesi; Haydar Kemal, Celal Nuri İleri'nin kullandığı mahlas isimdir.

düşünce dünyasından bir takım felsefî akım ve anlayışlar ile uyumlu bilimsel-felsefî ahlak iddiası dikkat çekicidir.

Fransız ihtilaliyle başlayan ve II. Meşrutiyet ile doruğa erişen özgürleşme çabaları Osmanlı entelijansiyasında Batı tandanslı bir ahlak anlayışının tezahürlerinden kabul edilebilir. Onların bu özgürleşme ve ahlak arayışları kendi toplumlarının temel dinamiklerinden arî olması dolayısıyla mevcut problemlerin çözümüne katkı sağlayamadığı gibi toplumda da bir aksülamel bulamamıştır. Oysa bunların ahlak ile ilgili eser yazmalarındaki temel amaç bu ilmin ve içeriğinin tüm insanlığı ilgilendirmesi ve ferdî mutluluk, toplumsal yaşamın nizamı için herkesin ahlak ilmini bilmesinin lüzumudur. İnsanlığın her döneminde bilhassa buhranlı dönemlerinde ahlak temalı kitapların yazılması realitesi ve bu dönemlerde yazılan ahlak kitaplarının yalnızca felsefî bir referansla değil pratik ahlaka daha önem verildiğini göstermektedir. Ancak Tanzimat'tan Cumhuriyete geçiş sürecinde yaşanan fikirsel buhranlar aydınların felsefe alanında yoğunlaşmasına doğal olarak da daha çok ahlak kitapları yazmalarına zemin hazırlamıştır (Erdem, 2006: 13). Bu süreçte hangi alanda olursa olsun ahlaka dair yazılan eserler genel anlamda ya Batı ahlak felsefesini eleştirmek ya da Batı ahlak felsefesini anlama/aktarmak amacını gütmüştür (Yıldız, 2003: 3-4). Dolayısıyla bu dönemde ortaya konulan ahlak eserlerinin öyle veya böyle Batı düşüncesi ile ilişkilendirilmesi söz konusudur. İşte bu bağlamda eserlerin bir kısmı Doğu İslam ahlak düşüncesi ile Batı düşüncesinin bir araya getirip sentezci bir metot izlenmiştir. İşte bu sentezci metot bir anlamda Batı ahlak düşüncesinin olduğu gibi kopyalanmadığını, öğrenilmediğini, taklit edilmediğini veya nakledilmediğini göstermektedir. Ancak Osmanlının kuruluş felsefesiyle yazılan eudaimonist ahlak kitaplarındaki İbn Miskeveyh(ö. 1030), Gazzâlî(ö. 1111) ve Kınalızâde Ali

Efendi (ö. 1572)'nin etkisi artık bu dönemde etkisini yitirmeye başlamıştır (Kanal, 2010: 3-4).

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki hâkim felsefî anlayış yeni devletin muasırlaşma idealine hizmet ederken duruma göre tarihsel mirası da dikkate almıştır. Bu durum felsefe, eğitim, politika, ahlak, bilim ve din gibi alanlar arasındaki ilişkilerin tartışılmasına zemin hazırlamış; felsefenin din ve bilim ile ilgili çatışmacı ve uzlaşmacı yönü dikkat çekmiştir. Devrin sosyo-politik anlayışı geçmişin birikimi ve Batı'nın gelişmişliğine kıyasla ele alınırken düşünce, siyasi, sosyolojik, psikolojik, dinî, tarihi ve tasavvufî boyutlar da ihmal edilmemiştir (Cevizci, 2004: 350). Bu durum toplumsal ve kurumsal yapıda yeni rejim ile eski rejim arasında bir kırılma veya köprü olma fonksiyonuna değişiklik arz edebilmektedir. Örneğin eski rejimin kurumsal ve toplumsal kurumlarından medrese ve tekkeler kesin bir şekilde kapatılırken yine eski rejimin bilim merkezlerinden Dar'ul Fûnun basit düzenlemelerle varlığını devam ettirebilmiştir. Bu değişim ve dönüşümlerde din, gelenek gibi faktörler göz önünde bulundurulduğu gibi akıl ve dünyadaki siyasi gelişmeler de etkili olmuştur. Nihayetinde yeni rejim aklın ve fennin merkezde olduğu muasırlaşma ve tam özgürlüğün amaçlandığı bir düsturla yola çıkmıştır.

Cumhuriyetle birlikte eğitim, siyaset, ahlak, din-bilim ilişkisi gibi problemlerin tartışıldığı felsefe; dinamizm ile birlikte geçmişten de izler taşımaktaydı. Mevcut aktüel problemlerin tartışılması felsefenin zaman zaman bir çatışma zaman zaman da anlaşma aynı zamanda Avrupa'daki siyasal ve düşünsel atmosfer ülkemizde de etkisini göstermeye başlamış böylece din ahlak ve felsefe ilişkisine dair perspektif Avrupa'ya benzer yönde gelişme göstermiştir (Cevizci, 2004: 350).

XX. yüzyılda etkin olan pozitivizm, bir anlamda düşünürümüzün de meylettiği akımlardan biri olmuştur. Ona göre felsefî spekülasyonlar bir anlamda insanı realiteden uzaklaştırmış olup bu spekülasyonlar yerini bilimsel verilere bırakmalıdır. Felsefe serüveninde arkhe ve ontolojiye kafa yormak pratik anlamda realiteyi anlamayı başarılı kılamamıştır. Düşünürümüz bu düşünceleri çerçevesinde akli problemler konusunda B. Spinoza(ö. 1677)'nın panteizm anlayışı ile I. Kant(ö. 1804)'ın "Salt Aklın Eleştirisi" adlı eserini eleştirmektedir. Dahası bu gibi düşünürlerin düşünce ve teorilerinin insanlığa zarar vermesi durumu da vardır. İşte bu düşünsel yapıda olan düşünürümüz felsefenin mantık, estetik, ahlak gibi temel problemlerinin bilimsel birer yapısı olduğunu iddia ederek bu felsefe anlayışını materyalizm ile temellendirmeye çalışmıştır. Nihayetinde düşünürümüzün önemli ölçüde kendisinden etkilendiği (Celal Nuri, 1993: 36) ve Batı'da savunuculuğunu L. Büchner(ö. 1837)'in yaptığı materyalizm metafizik gibi soyut alanla ilgilenmektense tabiat gibi somut alanlarla ilgilenmektedir (Çöpel, 2010: 15-16). Büchner bir taraftan materyalizmin en önemli temsilcisi olması diğer taraftan da sosyal Darwinizmin kurucuları arasında yer alması dolayısıyla Celal Nuri ve Osmanlı aydınları üzerinde etkili olmuştur (Doğan, 2003: 32). İşte bu dönemde içinde bulunulan kötü durumdan, geri kalmışlıktan kurtaracağına inandıkları evrim teorisi olarak kabul edilen 'tekâmül felsefesi', materyalizmin daha somutlaştırılmış bir hale getirilerek muhataplarına sunulmasını sağlamıştır. Dönemin felsefî perspektifleri içerisinde yer alan materyalizm Baha Tevfik(ö. 1914) ve arkadaşları tarafından temsil edilirken Rıza Tevfik(ö. 1949) bu akıma karşı İslam'ı savunmuştur. Yine Said Halim Paşa da toplum felsefesi temelinde görüşler ileri sürerek İslamlaşmaktan yana tavır almıştır (Sarı, 2024:180). İşte bu iki cephe arasında Celal Nuri

materyalizm ile İslam arasında bir bağ kurma çabasıyla dikkat çekmektedir (Bolay, 1979: 25).

Celal Nuri, felsefenin metafizik yerine deney ve gözlemle temellendirilebilir bilimsel/rasyonel bir felsefeye meyyal olduğunu söyleyebiliriz. Döneminin mevcut bilgileri ile gelecekte keşfedilecek hakikatler arasındaki bağı bilgi/bilim felsefesinin sağlaması söz konusudur. Dolayısıyla felsefe tarih gibi sosyal bir olgu olmayıp bir bilgi edinme sürecidir. Dahası o; mantık, psikoloji, ahlak, hukuk, tarih gibi felsefenin alt dallarının madde ile ilgisi olmaması nedeniyle bir spekülasyon derecesinden ilmi dereceye yükselemediği kanaatindedir (Celal Nuri, 1936: 17-24).

Celal Nuri'nin de fikirlerini tasvip ettiği dönemin Batıcılık akımına göre geri kalışımızın sebebi, birtakım başka faktörlerin yanı sıra sahip olduğumuz gelenek ve din anlayışı ve dini temsil eden ulemanın cehaleti ve yaygın hale gelen batıl inançlardır. Dolayısıyla kurtuluşun sağlanabilmesi için toplumda fikri bir değişiklik yapılmalı, taassup ve cahilane muhafazakârlık terk edilmeli, Batı kültür ve medeniyeti alınıp Batı dünyasıyla entegre olunmalıdır (Meriç, 1983: I, 134; Hanioğlu, 1992: V, 148-152; Kutluer, 1992: V, 153-155; Ülken, 1999: 399-407; Demir, 2004: 65-95).

1-Din Anlayışı

Celal Nuri'nin yaşadığı dönem, coğrafya ve hâkim paradigmalar onun din tasavvurunun çerçevesini belirlemektedir. Onun din tanımlaması ve dine yüklemiş olduğu anlam/fonksiyon inanç, anlayış, zaman ve ortam etkenlerine bağlı olarak farklılık gösterebilmektedir. Dönemindeki farklı din tasavvurları bir anlamda günümüz din algısının temellendirilmesinde de aktif rol oynamaktadır (Mardin, 1969: 10). Bu dönemde aydınlarının din tasavvurları duruma göre refleksif, fonksiyonalist ve derin felsefî analizlerden uzak olmasıyla dikkat çekmektedir (Mardin,

1983: 24). O, din kelimesinin İslam itikadındaki anlamı ile Batı itikat sistemindeki anlamı arasında büyük farklar olduğu kanaatindedir. Örneğin Batı'da din, vicdan ile inançların terkibinden dünya ile ahiretin tefrikinden oluşan bir anlamda Tanrı'nın hak ve yetkileri ile Kral'ın hak ve yetkilerinin ayrıştırıldığı bir yapıdarı. Batı'daki din tasavvuru ile bizdeki din tasavvurunun farklı olduğu kanaatinde olan düşünürümüz, aslında bizdeki din tasavvuru ile Hz Peygamberimiz(sav) dönemindeki din tasavvurunun da farklı olduğunu iddia etmektedir. Çünkü o dönemde din yalnızca vicdanla ilgili olmayıp dünyada birey ve toplum adına ne varsa dinle ilişkili olması hasebiyle dinin şümullü bir yapısı vardır. Yani vicdan, ahlak, terbiye, yönetim, siyaset vs ihata eden aktif bir rol ile karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde o dönem için din; vicdan ve inançların, insanın tutum ve davranışlarının en temel kaynağıdır (Celal Nuri, 1936: 143).

Müellifimiz her ne kadar döneminin konjonktürü gereği dini yalnızca vicdana hasretmese de Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte din ile ilgili düşünceleri laik bir perspektif ve kabule evrilmiştir. Ancak o, dini tamamen reddeden veya merkeze alan iki uç anlayış yerine duruma ve fonksiyonuna göre dine bir vazife biçmiştir. O dinin tek kurtuluş yolu olduğunu kabul etmemekle birlikte İslam dinin de terakkiye mâni olmadığı kanaatindedir. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki hâkim anlayışlar göz önünde bulundurulduğunda onun bu perspektifi daha geniş bir bağlama oturtulabilir. Çünkü bu dönemin etkin ve yetkin düşünür ve siyasetçileri, toplumun genelinde kabul görmüş inanç, ideal ve değerlere kendi ideolojileri doğrultusunda anlam yüklemişlerdir (Karakuş, 1994: 195). Dolayısıyla dönemin modernist/aydınlanmacı mütefekkirleri toplumun bu temel inanç, ideal ve değerlerine meşruiyetçi, pratik, pragmatist bir

rol zemininde rasyonalist veya realist bir perspektif ortaya koymuşlardır.

Cumhuriyetin ilk yollarında dine alternatif felsefîleşmiş din anlayışını dinin kamusal alandan çekilmesi ile oluşan boşluğun felsefe ile doldurma çabası olarak görebiliriz. Celal Nuri'nin din anlayışı biri dini, G. Le Bon(ö. 1931)'un sosyal-psikoloji teorisinden hareketle toplumu şekillendirecek bir şeklindeki kabulü, diğeri Büchner'in materyalizmiyle desteklediği 'etik' boyuttaki din algısı olmak üzere iki şekildedir. Müellifimizde Le Bon'un etkisi din-devlet ilişkisinde, Büchner'in etkisi ise İslam'ın metafiziksel yapılardan arındırılmış "etik" ile sınırlı bir yapı olması bağlamında etkisini göstermektedir. Celal Nuri, Le Bon'un, dinî, tasavvufî, hissî dayanağı olmayan ahlâkın geçici ve kuvvetten yoksun olacağı anlayışını duruma göre doğru veya yanlış kabul etmektedir. Düşünürümüz ayrıca din ve ahlak ilişkisi ile dinin gayesine dair düşüncelerinde oryantalist E. Bournouf(ö. 1852)'dan da istifade etmiştir (Celal Nuri, 1332: 19). Celal Nuri'ye göre dini sadece etik bir boyuta hasretme Japonların Müslümanlardan daha Müslüman olması anlayışını benimsemeyi salık verir (Hanioğlu, 1981: 138).

Din felsefesinde teizm olarak ele alınan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet dinleri Tanrı'yı zat ve sıfatları bakımından bir ve tek olarak kabul etme inancını benimserler (Peterson-Hasker, 2009: 68). Celal Nuri bu hususta Tanrı'yı inkâr etmemekle birlikte teizmin din ve tanrı tasavvurundan farklı olarak materyalizmle İslam'ı birleştirme çabasındadır. Dinlerin genel yapısına baktığımızda metafiziksel ve insanüstü kutsal varlık/lara inanç, kutsal ile kutsal olmayanı ayır etme, ibadet, ayin ve ritüeller, yazılı veya sözlü gelenekler, metafiziksel varlıklarla ilgili bağlanma his ve duyguları bulunmaktadır (Tümer, 1994: 346). Ancak söz konusu teistik dinler olunca bunların inanç, ibadet ve ahlak

olmak üzere üç temel unsuru vardır (Aydın, 1990: 5). İşte teistik dinlerin bu üç unsurundan ahlak avam için en önemli fonksiyona sahiptir. Diğer taraftan düşünürümüzün avam için dinin konusunu materyalizmin metafiziksel konuları reddetmesi özelliğinden dolayı inanç ve ibadetlerden ziyade etik ile sınırlandırması dikkate değerdir. Her ne kadar din, deney ve gözlemle erişilemeyecek metafiziksel hakikatlere erişmek için ana aktör şeklinde kabul görse de ona göre hakikate erişmenin tek aktörü fendir. Dahası geçmişten günümüze felsefenin hakikat arayışında metafiziksel anlayışlar veya teorik söylemlerle ortaya konan ve sistemleştirilmeye çalışılan akımların birçoğu başarısızdır (Celal Nuri, 1936: 17). Ancak hakikatin metafiziksel veçhesine din; fiziksel veçhesine ise fen ile erişebileceğine dair teorisi dolayısıyla biri mutlak diğeri hakikat dışında bir gerçeklik olmak kaydıyla düalist bir yapıdaki hakikat tasavvuruna sahip olduğuna işarettir. Müellifimiz, metafiziksel alanı inkâr etmemekle birlikte ona erişmenin imkânsızlığından veya onunla meşgul olmanın faydasızlığından bahsetmektedir. Nihayetinde metafizik ve felsefenin bu alanı anlamaya çalışmalarını yararsız ve beyhude, sonu olmayan bir çaba olarak görmektedir. Onun bu şekilde hakikati iki veçheli kabul etmesi bir anlamda dinin konusunu da insanın anlayamayacağı metafizik konular ve insanın kendisine çevresine ve topluma faydalı olması bağlamında ahlakî ve ilmi konuları olmak üzere düalist bir yapısından bahsetmektedir. Dinin ilmi yapısına, İslam'ın ilmi kendi malı sayması ve Müslümanın ilmi her nerede bulursa alması gerektiği düşüncesiyle desteklemektedir (Celal Nuri, 1936: 81).

Rasyonalizm, pozitivizm ve materyalizminin etkisiyle gelişen ampirik bilimler ve tıbbın her problemi çözebileceği her şeyi izah edebileceği anlayışı, XIX. yüzyılın son yirmi

yılında Osmanlı entelektüellerinin önemli bir kısmının Büchner'i takip ederek bilimin mutlaklaştırılması ve kutsallaştırılmasına sebep olduğu kanaati yaygındır. İşte bu anlamda Celal Nuri'nin dinle ilgili düşüncelerinde, materyalizm başta olmak üzere bu felsefe içinde kabul edilen fikir adamlarının açık bir etkisinden bahsedilebilir (Hanioğlu, 2006: 1). Ancak onun materyalizm anlayışı dinsel öğretileri özelde İslam dinin inkâr ettiğini göstermemektedir. Çünkü o dinin inanç ve ibadet yönüne farklı bir fonksiyon yüklerken ahlak boyutuna ise felsefî bağlamda aksiyolojik tartışmaları olmasa da önemli fonksiyonlar yüklemektedir. Diğer taraftan müsteşrik R. Dozy(ö. 1883)'nin İslam inançlarının sonunun geleceği iddiasına karşın İslamiyet'in biri sadece Peygamber'in zaman ve çevresiyle ilgili bölüm; diğeri çevreye, düşünsel, ahlaksal, sosyal topluluklarda tatbik edilecek bölümü olmak üzere iki tür yapısından bahsederek onun evrensel yönüyle cevap vermektedir (Celal Nuri, 1332: 147). Onun bu anlayışı dini reformist ve tekâmülcü bir yapı olarak kabul ettiğinin işaretidir. Burada her ne kadar müsteşrik Dozy'ye itiraz etmiş olsa da farklı yazılarında reformist bir din anlayışını benimsediğinin alametlerini görmek mümkündür.

Düşünürümüze göre din, "fennin maverasında taallûk etmeli, asla, hakaik-i müsbete ile aksilik etmemeli ve tekâmüle" engel olmamalıdır. Dinin terakkiye mâni olması; onun toplum açısından zararlı bir hale gelmesine sebep olabilir. Onun din ile ilgili tekâmül ve terakki merkezli perspektifi dinle ilgili çözümlemelerine "materyalist" bir açı getirmesiyle sonuçlanmaktadır. Ona göre, "din insan için yaratılmış olup insan din için yaratılmamıştır". İşte bu düşünceler çerçevesinde İslam toplumunda din temsilcileri zamanın değişmesine binaen dinsel öğretileri de değişen zaman ve ihtiyaca entegre edici bir tutumun bilinç ve

idrakinde olmalıdır (Celal Nuri, 1926. 132). Ona göre büyük bir savaştan çıkmış ve büyük bir devrim başarmış Türk milleti, İslâm'ın temel değişmez hükümleri haricinde muamelat, ahlak ve maneviyatla ilgili hükümleri revize ederek kazanılan savaş ve yapılan devrimleri taçlandırabilecektir. Örneğin dervişlik, medrese, türbe gibi toplumun geri kalmasına sebep olan bir takım yapıların ortadan kaldırılması yapılabilecek ilk faaliyetlerdir (Celal Nuri, 1926: 246).

Dinin sadece bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bireylerin karakter gelişiminde ve toplumsal yaşamda bir yapılandırıcı unsuruna dikkat çekmektedir. Düşünürümüz dini avam için vazgeçilmez bir değer, toplum için birleştirici bir yapı, kültür için ise değerlerin aktarıcısı olarak görmektedir. İşte böyle bir anlayış dini ontolojik ve epistemik bir perspektifle ele almaktan ziyada pragmatist ve pratik bir unsu olarak kabulü gerektirmektedir.

2-Ahlak Anlayışı

Celal Nuri, Türk düşünce tarihinde ahlak kavramını insanî değerler, din ve politika eksenli bütünsel bir perspektifle inceleyen önemli düşünürlerden biridir. Ahlak anlayışında soyut bir felsefî anlayıştan ziyade toplumsal hayatın karmaşalıklarını kapsayan dinamik bir sınır çizmektedir. Dolayısıyla ahlak ona göre uyumlu ve huzurlu bir toplum meydana getirmenin ana unsurudur. İşte burada bireysel ahlak gelişimi ile toplumsal hayata pozitif bir katkı sağlama yetkinliği arasında sıkı bir ilişki vardır. Şefkat, adalet ve iş birliği gibi insanî değerleri etik tutum ve davranışlarının ayrılmaz unsurları olarak kabul ederken, bu değerlerin insan ilişkilerini kuvvetlendirdiği ve toplumsal nizamı desteklediği kanaatindedir. Ahlak ve din arasındaki etkileşime dair net bir tavır ortaya koyan düşünürümüz, moral değerlerinin

genellikle manevî öğretilerde, derin köklere sahip olduğunu belirtir (Celal Nuri, 1332: 30).

Düşünürümüz birçok alanda farklı mevzularda eser yazmış olmakla birlikte din ve ahlak ilişkisine dair ahlâk anlayışımızın teşekkülü, zamanla bu anlayışın bozulması, bunun sebepleri ve yeniden sağlam bir ahlâkî münasebetler sistemine ulaşmanın yolları üzerinde durduğu İlel-i Ahlâkıyyemiz (İstanbul 1332) Türk toplumunun maarif, kadın, ahlâk, iktisadî gerileme, kanunlar ve idarenin yenilenmesiyle azınlıklar gibi belli başlı meseleleri üzerinde durduğu Târîh-i Tedenniyât-ı Osmâniyye-Mukadderât-ı Târîhiyye (İstanbul 1332) adlı eseri ve adlı eserleri ile dikkat çekmektedir. Biz de çalışmamızda bu iki eser merkezli bir okuma ve analiz yapmayı tercih etmiş bulunmaktayız.

Düşünümüze göre bir milletin ahlakî bir sistem oluşturabilmesi için asırlar gerektiği kanaatindedir (Celal Nuri, 1332: 20-23). Bir milletin ahlakı onların ahlakî meziyetlerinin göstergesidir dolayısıyla ahlakta bireysel menfaatler toplumsal menfaatlerin önüne geçmemelidir (Celal Nuri, 1332: 125-137). Ona göre bir şeyin menşeini ortaya çıkartabilmek için farklı kaynaklara başvurabiliriz. Bir şeyin nedenini zaman, mekân ile ilişkilendirme arayışımız bizlerin politika gibi daha farklı bir şeyle karşılaşmamıza sebep olabilir. O, ahlak meselesinde herhangi bir arayışta geçmişe bakılması gerektiği iddiasındadır. Bu hususu yaşadığı dönemin ahlakî yozlaşmasının sebebini geçmişle ilişkilendirmekle örneklendirmektedir. Devletteki iktisadi bozulma elde edilen ganimetlerin insanlara iktifa etmemesinden kaynaklanmaktadır (İleri, 1916: 13). Ona göre devletin iktisadi, sosyal ve siyasal refahı döneminde utilitarist bir ahlak anlayışı hâkim iken son dönemlerde devletteki çöküş gerek yöneticiler gerekse halk arasında pragmatist ve egoist bir ahlak anlayışının ön plana çıkmasına sebep

olmuştur (Celal Nuri, 1916: 13). Aslında bu olumsuz durumun birkaç asırdır süreç içerisinde milletin ruhuna işlemesinden de serzenişte bulunmaktadır. Bu bağlamda böyle bir olumsuzluğun oluşmasında para hırsıyla birlikte körü körüne bir Batı hayranlığını görmektedir (Celal Nuri, 1916: 14).

Celal Nuri'nin ahlak ile ilgili görüşlerinde derinlikli bir felsefî veya teolojik bir zemin görmek zordur. Gerek yaşadığı dönemin fikirsel alt yapısı gerekse toplumsal gereksinimler ahlak ile ilgili basit, sade, işlevsel bir yaklaşım sergilemesine zemin hazırlamaktır. Şimdi onun ahlaka dair teorik, pratik ve dinsel ahlaka dair görüşlerini ana hatlarıyla irdelemeye geçelim.

2.1-Teorik Ahlak

İnsanlar arası ilişkilerin düzenlenmesinde ahlak önemli bir unsurdur. İyi-kötü, doğru-yanlış vb. norm ve değerlendirmeler insan davranışlarının amaç ve sonucuna göre ortaya çıkmakta ve ahlakın konusunu oluşturmaktadır. Ahlakî değer ve normlar her toplum için vazgeçilmez bir unsur olduğu gibi Türk toplumu için de aynı mesabededir. Tarih boyunca ahlakî değer ve normlar bireysel ve toplumsal hayat için değerli görülmüş, bu değer ve normlar sadece kendileri için değil dili, dini, milleti ne olursa olsun diğer insan/milletler için de uygulanmıştır.

Osmanlıda Tanzimat'la birlikte Batıcılık serüveni sistematik olarak başlamış Meşrutiyet'in ilk yıllarından itibaren hızlanmıştır. İşte bu süreçte farklı alanlarda olduğu gibi ahlak alanında da yeni fikirler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ahlakın temellendirilmesi ve ahlak terbiyesi temel tartışma konuları arasında yer almıştır. Örneğin bir tarafta ahlak terbiyesi ile ilgili ahlakın temelini dine dayandırıp Allah korkusu ve vicdanı dinden ayrı düşünmeyen ve ahlak eğitiminde önce dinsel öğretileri ardından ahlak eğitimini

savunan vardır. Diğer tarafta ise ahlak terbiyesini din terbiyesi ile ilgili görmeyip buna göre kişinin doğuştan itibaren ahlakî öğretilerinin bir kısmını ruhunda barındırdığı, sadece bu durumun ortaya çıkarılması gerektiği, bunu yaparken de ahlak eğitiminin din eğitiminden ayrı ele alınması gerektiğini savunanlar vardır. İşte burada ikinci görüşü savunanlar ahlak eğitimini Batı eğitimcilerinin ve pedagoglarının düşünceleri çerçevesinde vermek gerektiği kanaatindedirler (Erişilgil, 1943: 36-37).

Düşünürümüz İslam ahlak düşüncesinde Kindî(ö. 873)'den itibaren yaygınlaşmakta olan Grek kaynaklı hikmet, şecaat, iffet ve adaletten müteşekkil dört temel fazilet fikrine dair teorik tartışmalara girmemektedir. Bu faziletlerin İslam ahlak düşüncesinde akıl ve din unsurlarının sentezlenmesiyle sistematik hale geldiği bilinmektedir. Celal Nuri felsefî ahlâk çizgisinde "tedbir'ün-nefs ile ilgili fazilet ve reziletlere dair eserlerinde sistemli bir bilgi veya teori koymamaktadır. Bilhassa Aristoteles(ölümü m.ö 322)'nun "altın orta" olarak teorikleştirdiği İslam ahlak felsefesinin "itidal teorisi" olarak kabul edilen dört erdem ve aşırılıkları hakkında felsefî veya kültürel bir tartışmayla karşılaşmak zordur. Bu durum onun teorik ahlaktan ziyade pratik ahlakı öncelemesinden kaynaklanıyor olabilir.

Celal Nuri, ahlakı zaruri ve mantıksal bir şey olarak görmeyip toplumların âdet ve durumlarına göre zamanla değişebilen ve halden hale geçebilen bir olgu olarak kabul etmektedir. Örneğin kendi toplumumuzda evliliğe giden yolda kız kaçırma gibi bir davranış büyük bir erdemsizlik olarak kabul görürken başka bir toplumda akıl, mantık ve âdet itibariyle erdemli bir davranış olarak kabul edilebilir. Belki bunlar akıl ve mantık itibarıyla da bir rezillik oluşturmazlar (Celal Nuri, 1332: 127). Aynı zamanda teistik dinlerin aksine ahlak anlayışının yalnızca ahiret öğretisi ile teminat altına

alınmadığını ahiret inancı olmayan dinler üzerinden örneklendirir.

Düşünürümüz dini, fonksiyonellik perspektifinden ele almaktadır. Örneğin dinsel öğretileri insan hayatında inanç ibadet ve ahlak açısından temel unsurlar olarak görmekte dolayısıyla dinin etkin olduğu bir toplumda ahlakın da yetkin olabileceği kanaatindedir. Ancak Türk toplumunda yakın bir zamandan itibaren dine mesafeli yaklaşılması, bilimi mutlak otorite kabul etme arayışı dinin özünden öğretilmemesine bile neden olmuştur. İşte böyle bir atmosferde hurafe, nakilcilik gibi unsurlar dinin olduğu gibi din temsilcilerinin de etki alanının zafiyete uğratmaktadır. Yine sosyal normların toplumu bütünleştirici rolünde dinin önemli bir fonksiyonundan bahsetmektedir. Dolayısıyla dinin gerilediği bu toplumda ahlak da zayıflamaktadır (Celal Nuri, 1916: 32). Çünkü dinsel öğretilerde bireyin Tanrı'ya karşı bir takım görev ve sorumluluklar olduğu gibi bireyin kendine topluma hatta tabiata karşı görev ve sorumluluklarından bahsedilmektedir. Ahlakın özünü oluşturan prensipleri katı kurallar yerine bireylerin birbirlerine karşı hissettiği adalet, merhamet ve sorumluluk gibi değerler olarak kabul eden Celal Nuri, bizleri ahlakî yargıların meydana gelmesinde ve etik karar alma süreçlerinde empatinin kritik rolünü yeniden değerlendirmeye teşvik etmektedir (Taylan, 1994).

Düşünürümüz din-ahlak ilişkisine dair iki alanın doğrudan bir ilişkisi olmadığı düşüncesiyle E. B. Taylor(ö.1917)'un fikirlerinden etkilenmiştir. Dahası ahlakın genel kanaatte ki fıtrî olma özelliğini kabul etmemektedir. Bu duruma ahlakı muhafaza etmek ve pratize etmek için toplum, din ve hükümetlerin bu kadar zorlanmasını örnek vermektedir. O, bu hususta biraz daha extrem bir söylem ile bazı dinlerin ahlaka zarar verdiği kanaatini beslemektedir. Örneğin din kardeşliği anlayışının bir üst kardeşlik türü olabilecek insanlık

kardeşliğine zarar verdiği iddiasındadır. İşte bu minvalde düşünürümüze göre din kimi zaman ahlakı sağlam ve sürdürülebilir bir şekilde inşa edememektedir. Bu iddiasını çölde namaza duran bedevilerin kervanları görünce namazı bırakıp kervanları yağmalaması ardından ibadetlerine devam etmesiyle örneklendirmektedir. İşte bu anlayış ve örneklerden hareketle o, toplumun ihtiyacına göre ahlakın değişebileceğini aynı zamanda en üstün/doğru ahlakın da toplumsal nizamı sağlayan huzur ve refahı getiren ve gücünü arttıran ahlak olduğu düşüncesindedir (Celal Nuri, 1332, 129).

Ona göre en yüce erdem bireyin kendi menfaatini genelin menfaatine tercih ve feda etmesi olarak görmektedir. İşte bir toplumun varlığını devam ettirebilmesi böyle bir ahlak anlayışı ile gerçekleşebilir (Celal Nuri, 1332: 132). Diğer taraftan ahlakın geleceği avam ile havas arasında bir yakınlaşmaya bağlı olup avama sağlam bir ahlakî öğretinin aktarılması burada önemlidir. Bilhassa bireyin toplum ahlakına uyumlu yaşamayı zaruret görmesi hem toplumun hem de bireyin yüksek ahlak seviyesine yükselmesinde kilit rol oynamaktadır. İşte bu da ancak vicdan ile gerçekleşebilecek bir durumdur (Celal Nuri, 1332: 132-133). Ayrıca o, ahlakî yetkinliğin ve ilerlemenin insanın hür iradesini kullanma yeteneği ve ictimaî mükellefiyet bilinciyle doğrudan ilişkili olduğu; dolayısıyla ahlakî değer ve normların oluşturulmasının ferdî özerklik ile toplumsal mutabakatın bir neticesi şeklinde meydana geldiği kanaatindedir. Böyle bir perspektif bir anlamda ahlakın dinamik ve değişen bir olgu olarak ele alınmasını ve daima bireysel ve toplumsal deneyimlerle şekillenmesini salık vermektedir.

Yaşadığı dönemin din odaklı ve dinden bağımsız olmak üzere iki hâkim paradigması söz konusu olan Celal Nuri,

ahlakın teorik ve pratik anlamda yeniden sağlam bir zemine oturtulabilmesi için geçmiş ahlak teorilerinin tekrar irdelenmesi gerektiği kanaatindedir. Mevcut sistemde iktisadî ve sosyal problemleri ahlakî yozlaşma ile temellendiren düşünürümüz bu anlamda modern Batı ahlakının filtrelenmeksizin topluma empoze edilmesine bir karşı duruş sergilemektedir. Bu bağlamda temelde kadın ve ailenin dinsel normlar orjinli yeniden bir eğitilme süreci ile ahlakî temellendirmenin yapılandırılması bir çözüm olarak sunulabilir. Yine milli değer ve amaçların cumhura aktarılması onların milli ve manevi değer ve normları yeniden benimsemesine katkı sağlayabilir. Dolayısıyla başta dinsel değerler olmak üzere milli ve manevi değerlerin yeniden incelenip gerektiğinde bir ıslahat çalışması yapılması önem arz eder.

2.2-Pratik Ahlak

Düşünürümüzün pratik ahlaka dair problemlerin temellendirilmesi ve çözüm önerilerini "İlel-i Ahlakıyemiz" adlı eserinde görmek mümkündür. Örneğin bir bireyin büyüklerinin yanında hiç konuşmaması bir anlamda özgüvenini ve haysiyetini kaybetmesine sebep olmaktadır. Düşünürümüz toplumda gözlemlenen bir takım erdemsiz davranışları; yalan söylemek, güven ve itimadın kaybolması, gıybetin yaygınlaşması, cehalet şeklinde sıralamaktadır: Ayrıca mevcut ahlak pratiklerinin standardı olmayan milli bir yapı gösterme gibi niteliklerinden de bahsetmektedir (Celal Nuri, 1916: 80-82). İşte böyle bir ortamda düşünürümüz erdemsizlikten muzdarip olmakta "Ah bir ahlak diktatörü! Kurtuluş yeri ve millet, neredesin!" (Celal Nuri, 1916: 86) şeklinde feryat etmektedir. Dahası dedikodu gibi bazı erdemsizliklerin milletimizin geçmişten günümüze özgürce yaptığı tutum ve davranışlar olarak dikkat çekmektedir. Aynı

zamanda dönemim Maarif Vekâleti yetkililerinin bu gibi erdemsizliklerin giderilmesi amacıyla sistematik ve sağlam bir ahlak terbiyesi verememesinden bahsetmektedir (Celal Nuri, 1916: 30). İşte bu ve bunun gibi erdemsizliklerin giderilmesinde ahlakî terbiyenin düzgün bir şekilde verilmesi, bedensel terbiye ile birlikte zihinsel bir terbiyenin de gerçekleştirilmesi (Celal Nuri, 1916: 28), bireylerin özeleştiri kültürüne sahip olması gerektiği gibi yöntem ve metotları çözüm önerisi olarak sunmaktadır (Celal Nuri, 1916: 22).

Ona göre toplum ve ailede görülen bir takım erdemsiz tutum ve davranışlar dinsel hayattan uzak olmamızdan kaynaklanmaktadır. İşte bu bağlamda din ile ahlak arasında bir ilişki kurmaya çalışan düşünürümüz, kendi yaşadığı dönem ve toplumdaki ahlakî yozlaşma ve moral değerlerden uzaklaşma nedeniyle toplumunu dinsizlikle itham edebilmektedir. Çünkü ahlakî anlamda büyük zafiyetler yaşayan bu toplum, mabetlerde ahlaklı olmakla birlikte dinsel ve insanî görev ve sorumluluklarda ihmalkâr davranmaktadır (Celal Nuri, 1916: 33).

Toplumda dinin olduğu kadar dini temsil edenlerin de etkisinden bahsetmek mümkündür. İşte bu temsilde mümessillerin yanlış tutum ve davranışları, dine zarar verdiği gibi topluma hatta aileye de zarar verebilmektedir. Birtakım din temsilcilerinin nikâh, boşanma gibi konularda zaman zaman hilelere başvurmaları bu duruma örnek verilebilir (Celal Nuri, 1916: 34). Böylece bunların toplum nazarındaki saygınlıkları kaybolduğu gibi diğer din mensupları tarafından da bir takım ithamlara maruz kalmalarına sebep olmaktadır.

Dinsel emir ve yasakların bireylerin görev ve sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gibi pratik ahlakın oluşmasında ve gelişmesinde önemli fonksiyonları vardır. Fakat burada dinsel öğretilerin taklitten uzak bir şekilde alınması ahlakın rasyonel bir zeminde idrak edilen çağın toplumsal ihtiyaçları da

dikkate alınarak incelenmesi gerekmektedir. Böyle bir anlayış bir anlamda geleneksel etik değerler ile modern etik değerler arasında bir köprü kurulması ihtiyacından hâsıl olmaktadır. Bu durum ise bireylerin inançlarının ortaya koyduğu ahlakî öğretilerin pratize edilirken aynı zamanda gelişen ahlakî anlayışlara da kapı aralamaktadır. İşte bu bağlamda düşünürümüz ahlak ile siyaset arasındaki ilişkinin derinlemesine düşünülmesi sosyal adalet ve etik bir yönetim ile ortaya konması gerektiği kanaatindedir. Dahası etik kaygıların ihmal edilmesi adalet ve hesap verilebilirliğin zayıflamasına sebep olmaktadır (Celal Nuri, 1332: 31). İslam ahlak felsefesi eserlerinde siyaset ve yönetim ile ilgili tartışmalar ve yaklaşımlar tedbir'ul müdün başlığıyla ele alınmaktadır. Ahlak ve siyaset felsefesi anlayışında kamu yararına odaklanan düşünürümüz, siyasilerden ve halktan etik değerlerin kamusal alanı şekillendirdiği bir toplum vizyonu beklemektedir. Dolayısıyla bütüncül bir etik anlayışı ile yaşamın farklı alanlarındaki etik değerlerin benimsenmesini vurgulamakla yaşadığı dönemin sosyo-politik yapısına derin bir etki bırakmayı amaçlamıştır (Celal Nuri, 1332: 32). Onun din, devlet ahlak formülünü "devlet=ahlâk, hakk-bekâ=devlet, devlet+ahlâk=bekâ ve servet" formülüyle görebiliriz (Celal Nuri, 1322a: 96-106). Burada Hz. Muhammed'in (sav) kanunları ahlak üzerine inşa etmesi ile birlikte akla da ehemmiyet vermesi önemlidir (Celal Nuri, 1332b: 15-25).

İslam ahlak felsefesi kitaplarında aile ve ev yönetimine dair pratik mevzular ve çözüm önerileri tedbir'ul menazîl başlığıyla ele alınmaktadır. Teorik ahlak açısından İslam hukukunda aile ile ilgili ortaya konan emir ve yasaklar pratik ahlak açısından özsel olarak bir takım görev ve sorumluluklar ile birlikte sevgi ve ülfete de odaklanmaktadır. Ailenin bu kuruluş felsefesi üyeler tarafından idrak edilmeyip pratikte

aksi tutum ve davranışlar sergilenmesi aile kurumunun dağılmasına doğal olarak da toplumun temellerinin zayıflamasına zemin hazırlamaktadır. Ancak toplumda kimi insanlar mehir ve nafaka gibi yöntemlerle kendilerine bir çıkış aramakta hatta boşanma sonrası ailesinin temellerini oluşturan çocuklarıyla ilişkisini kesmektedir. Dolayısıyla toplumun temel unsuru olan ailenin hukuksal açıdan evlilik, pratik açıdan sevgi ve ülfet gibi temel ahlakî değerlerinin yitirilmesi söz konusu olmaktadır (Celal Nuri, 1332: 35).

Celal Nuri, pratik ahlak ile ilgili problemlerde duruma göre nassî, felsefî ve teolojik ahlak anlayışlarının değer ve normlarından pragmatist bir perspektifle istifade etmektedir. O, pratik ahlak için terbiyenin toplum hayatında ilerleyebileceği kanaatindedir. Toplumun da temel yapıtaşı olan aile, bu ahlakî terbiyenin verilmesi ve geliştirilmesinde önemli fonksiyon icra etmektedir. Geleneksel bir söylem ve anlayışla ailedeki erdem ve mutluluk topluma yayılmaktadır. İşte bu terbiye sürecinde dinin özüne dönmenin önemi büyüktür. Her ne kadar kimi ailelerde ve toplumun bir kesiminde dinin öz hükümlerine ve ahlak öğretilerine tamamen ve hızlıca dönüş yapmak mümkün olmasa da ona göre bu sanıldığından daha kolay olabilir (Celal Nuri, 1332: 31). Ayrıca erdemli bir davranış kişinin karakterine işlenmeli ki birey erdemli davranışı farkında olmadan bir sergileyebilmelidir. Dolayısıyla ahlakın sadece kitaplarda okutulup vaazlarda telkin edilmesi, gerçek bir ahlak öğretisinin bireye aktarılamaması demektir. Birey bilmeyerek de fazilet sahibi olmalıdır (Celal Nuri, 1332: 131).

Düşünürümüz, kadın ve aile yapısının dejenere olmasını sebebini İslam'dan uzaklaşmayla temellendirmektedir (Erdem, 2006: 47). İşte bu İslam'dan uzaklaşma olarak görülen aile kurumunun bozulmasına çözüm olarak bu kurumun geliştirilmesi ve güçlendirilmesi bunun için de çok

eşliliğin ve boşanmanın engellenmesini teklif etmektedir (İleri, 1993: 207-210). Son dönem Osmanlı'da iktisadî sistemin bozulması devletin ve halkın ahlakının bozulmasına sebep olmuştur. Ayrıca bu ahlakî bozulma süreci önce azınlıklarda görülmekte ardından genle halka yayılmaktaydı. Örneğin Paris'te görülen gayri ahlakî bir davranışı çok kısa bir süre içerisinde Galata'da da görmek mümkündü (Erdem, 2000: 44). Mevzu bahis dönemde birey ve toplum ahlakının çöktüğü ve İslam ahlakının[3] yenileşme hareketlerinde, eğitim öğretim faaliyetlerinde ihmal edildiği düşüncesi bireysel ve toplumsal yaşamda görülen olumsuzlukların temel nedeni olarak kabul edilmektedir. İşte bu olumsuz atmosfere çözüm önerileri çerçevesinde ahlakın muhafaza edilmesi ve diri tutulmasında etkili olan etkenlerden birinin dinsel temelli ahlakî eğitim olduğunu savunan birçok düşünürün aksine zamanın ve toplumun artık değiştiğini, dinsel kurallara dayalı bir ahlak eğitiminin toplumsal realiteye uygun olmadığını, dolayısıyla dini ve ahlakî eğitimi yaygınlaştırmanın bir çözüm olmadığını savunanlar olmuştur. Nihayetinde mutlak din odaklı bir ahlak anlayışıyla eğitim, bir anlamda ahlakî çözülmeye çare olamadığı gibi tepkiyle karşılanması nedeniyle bu çözülmeyi hızlandırabilmiştir (Erdem, 2006: 90-91).

Görüldüğü üzere düşünürümüz ahlakın teorik yönünden ziyade pratik yönünü ön plana çıkarmaktadır. Burada felsefî veya teolojik bir tartışmadan ziyade pratikte sorun eksenli bir irdeleme ve çözüm arayışı odaklı bir pratik ahlaktan bahsetmek mümkündür. İşte burada sorun toplumdaki olumsuz ahlak örnekleri çözüm ise dinsel ahlak öğretileri şeklinde anlaşılabilir.

---

[3] İslam Ahlak felsefesi ile ilgili temel yaklaşım ve düşünürler için bakınız; Fahri, M. (2004). İslam Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan, İstanbul: Litera Yayıncılık.

2.3-Dinî Ahlak

İslam ahlak felsefesinde ahlakın temellendirilmesi perspektiflerinden dinî/nassî ahlaktır. Düşünürümüz her ne kadar fikirsel olarak materyalizmi ve sosyal evrimciliği kabul etmiş olsa da birçok materyalist ve sosyal evrimciden dinsel öğretileri pragmatist bir perspektifle de olsa kabul etmesiyle ayrılmaktadır. Doğal olarak geleneksel bir toplum mensubu ve modern bir devlette mütefekkir olması dolayısıyla o, bir anlamda dinsel ahlakı bir inanç ve ibadet açısından değil toplumsal bir fayda açısından ele alması söz konusu olacaktır.

Ahlakın dinden bağımsız olduğunu, ahlakın din ile temellendirilemeyeceğini ifade eden Celal Nuri, aynı zamanda ahlakın dinlerden daha eski olduğu kanaatindedir. Ancak burada şunu belirtelim ki ahlakın dinden eski olduğunu iddia etmek bir anlamda teistik dinlerin ontolojik ve epistemik ve aksiyolojik öğretilerine dair bir takım öğretilerden ya habersiz olmayı ya da bunları görmezden gelmeyi gerektirmektedir. Nihayetinde teistik dinlere göre ilk insan aynı zamanda ilk peygamber Hz Âdem olarak kabul edilmekte ve ona vahiylerin geldiğinden bahsedilmektedir. Düşünürümüz dini, vicdani bir olgu ahlakı toplumsal bir zaruret olarak kabul etmektedir. Ahlakın zamana ve toplumsal yapıya adapte edilmesi onun başarılı olmasının anahtarı olarak kabul edilir. Bireylerin kendi menfaatlerini toplumun menfaatlerinden üstün görme teşebbüslerine karşın toplumun ihtiyacına göre bir ahlak nizamının oluşturulması gerekmektedir. Örneğin Hristiyanların Orta Çağ'da dinden ve din temsilcilerinden korkmasına rağmen en büyük erdemsizlikleri göstermesi ahlakın bireysel ve toplumsal menfaat çizgisinin ve nizamının oluşturulamamasındandır (Celal Nuri, 1332: 129).

Düşünürümüz ahlakın temellendirilmesinde aklın referans alınmasının tehlikeli olduğuna dair tartışmada dinsel,

mistik, hissî temeli olmayan ahlakın boş ve etkiden uzak olduğunu belirtenlerin kısmen doğru kısmen ise yanlış düşündükleri kanaatindedir. Ona göre doğrudur; çünkü çoğunlukla avam mantıkî muhakeme yapamadığından ahlaka ebedî bir kuvveti dayanak göstermek zorundadır. Yine ona göre yanlıştır: havas bir korkunun etkisinde kalmadan ahlak sahibi olur. Dolayısıyla ahlakı aklî referanslarla temellendirmenin yanlış olduğunu iddia edenlerin herhangi bir amaç gütmeksizin mevcut ahlak nizamını sürdürmeleri söz konusudur.

Din ve ahlak kavramları, tarihsel süreçte farklı topluluklar ve düşünürler tarafından farklı şekillerde yorumlanmış, böylece farklı ahlakî sistem ve etik anlayışlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Düşünürümüz, bu bağlamda İslam dininin ahlakî öğretilerini ve bu öğretilerin bireyler üzerindeki uzun vadeli etkilerini irdelemektedir. Ayrıca, dinin sosyal yapılar üzerindeki dönüştürücü etkilerine vurgu yaparak, toplumun moral ve etik temelini sağlamlaştırmadaki rolüne de vurgu yapmaktadır.

Düşünürümüze göre ahlak insanların fıtrî olmayıp eğer fıtrî olsaydı yönetimler ve devletler inanların ıslahı için b kadar efor harcamazlardır. Ahlakı akıl ve vicdan orijinli kabul etmekte onun sadece dine indirgenmesine karşı çıkmaktadır.

3-Din ve Ahlak İlişkisi

Celal Nuri, din ve ahlak arasındaki ilişkiyi ictimaî ve felsefî bir tahlil ile ele almaktadır. Bu bağlamda her iki kavramın birbirleriyle olan etkileşimini çok boyutlu bir perspektif ile derinlemesine irdelemektedir. Dinsel nassları ve gelenekleri sorgulayıcı ve kritik ahlakî değer ve normları salt dinsel referanslarla irdelemeyi eksik ve yetersiz kabul etmektedir. Buna binaen ahlakî değer ve normların evrensel nitelikte olması, insanın akıl yürütebilmesi ve sosyal

ihtiyaçlardan kaynaklanması gibi niteliklerine vurgu yapmaktadır. Ancak sekülerleşen ve modernleşen toplumda ahlakî değer ve normların dinsel bağlamdan tamamen koparılması veya arındırılmasına da karşı çıkmaktadır.

Düşünürümüze göre ülkemizde din ve ahlakın sağlam ve makul bir zeminde tartışılması gerekmektedir ki dinsel tartışmalar ile birlikte etik tartışmaların da etkin ve yetkin kişiler tarafından sağduyulu olarak tartışılmasında bir beis yoktur. Örneğin toplumda ahlakın dinin zorunlu bir sonucu olarak kabul edilmesi anlayışı hatta dinsel olan dışında bir ahlak öğretisinin olmayacağı söylemi belli prensipler çerçevesinde tartışılmalı ve hakikatler gün yüzüne çıkarılmalıdır. Zamanın değişmesiyle birlikte bir takım ahlakî öğretilerin değişebileceği kanaatine sahip olan düşünürümüz geçmişte erdemli olarak kabul edilebilen bazı tutum ve davranışların zamanla erdemsiz olabileceği iddiasındadır (Celal Nuri, 1332: 125).

Düşünürümüz, din-ahlak ilişkisi probleminde, Batılı aydınlardan Büchner, Taylor, G. Le Bon ve Bournouf gibi düşünürlerin teorilerini irdelemiştir. Bu teorilere duruma göre katılıp katılmaması bir anlamda kendi düşüncelerinin taklitten öte bir durum olduğunu göstermektedir. Ona göre ahlak din kadar önemli ve fonksiyoneldir (Celal Nuri, 1332: 125-127).

Ahlakın en önemli fonksiyonlarından biri bireyin çıkarları ile toplumun çıkarlarının uyumunu sağlamaktır. İnsanlar bu bilinç ile ahlakî bir eğitime tabi tutulursa insanlık da istediği ahlakî seviyeye erişebilir. Düşünürümüz burada dinsel bir takım emir ve yasakların ahlakî norm ve öğretiler ile zamanla değişebileceğini geçmişte günah, yasak, çirkin olarak kabul edilen bir şeyin gelecekte mubah veya hoş karşılanabileceği kanaatindedir. Dahası gelecekte toplumların her türlü despotik yönetimlerden iyi bir ahlak anlayışı ile kurtularak gerçek anlamda hürriyetine kavuşabileceği kanaatindedir

(Celal Nuri, 1332: 134). O, din-ahlak ilişkisinde hassas bir denge olduğuna, bilhassa dinsel öğretiler ile çağın ahlakî değer ve normları arasında bir çatışma ihtimaline dikkat çekmektedir. Dinsel sabiteler ile değişen dünya şartları karşısında bireylerin nasıl bir tutum sergilemeleri gerektiği problemi ancak din ve ahlakın birbirini beslemesi ile aşılabilir (Ülken, 1999: 399-407).

Düşünürümüzün bu iddia ve kanaatleri günümüz bağlamında değerlendirildiğinde indivüalist, pragmatist, hedonist hatta anarşist akımlarla ilişkilendirilebilir.

Düşünürümüz "İlel-i Ahlakîyyemiz" adlı eserinde toplumda ahlakın kontrolsüz kalmasını ve bozulmasını dinsel hayatın zayıflaması ile ilişkilendirmekle birlikte ahlakın din ile bir bağının olmadığını hatta dinsel kaynaklı bir ahlak olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır (Celal Nuri, 1332a: 19). Bu düşüncesini teistik dinlerden Hristiyanlığın ahlaka mugayir bir din olması ve bazı primative toplumların teistik din mensuplarından daha ahlaklı olmasıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla o ahlakı toplumsal ihtiyaçlar ve kültür ile temellendirme çabası içerisindedir (Celal Nuri, 1332b: 186; 1329: 8). Ancak ahlakı her ne kadar din ile temellendirmese de İslam'ın ahlak öğretilerinin fonksiyonel özelliği dolayısıyla onun ahlak öğretilerinden faydalanılması gerektiğini söylemektedir (Celal Nuri, 1332: 39). Onun ahlakın din dışı bir temellendirme çabası ile dinin zayıflaması karşısında toplumsal yozlaşmanın artmasına dair perspektifi bir paradoks izlenimi verebilmektedir.

Düşünürümüzün döneminde önemli tartışma konularından biri de ahlak eğitimin okullarda müstakil bir ders olarak okutulup okutulmaması idi. Bu tartışmada o, ahlak kitaplarının yazılması ve okul müfredatlarına konmuş olmasını gereksiz ve faydasız görmektedir. O, yöntemsel bir farklılık olarak ahlakın müfredatta yer alan tüm derslere

yayılması gerektiği, bütün derslerin içeriğinde ahlaka yer verilmesiyle daha faydalı olunacağı kanaatindedir (Erdem, 1994: 92). İşte burada tarih, coğrafya ve edebiyat gibi derslerde ahlak eğitimi de verilmeli ki ahlakın düzelmesi ile milletin de gelişmesi sağlanabilsin. Zira okulun en önemli görevlerinden biri, öğrencilere manevî düşünce ve ahlakî değerler kazandırmaktır (Demir, 2018: 320). Her ne kadar din ve din temsilcilerine duruma göre mesafeli yaklaşan düşünürümüz ahlak eğitimi için din temsilcilerine önemli bir fonksiyon yükleyebilmektedir.

Celal Nuri, Türk düşünce tarihinde din-ahlak ilişkisini derinlemesine incelemektedir. Ahlakın yapısının yalnızca bu dünya ile sınırlandırılmayıp dinsel bir veçhesinin de kabul edilmesi gerektiği iddiasındadır. İnsan hayatında karşılaştığı bir takım karmaşıklık ve problemleri dinin rehberliğiyle aşabilmektedir. Aynı zamanda din ahlakî değerlerin anlaşılmasında bir çerçeve sunmakla birlikte bu değerlere kutsal bir hüviyet kazandırmakta, dolayısıyla bu değerlerin daha fazla önemsenmesine katkı sağlamaktadır. Ayrıca din ve ahlak sosyal norm ve kolektif etiklerin meydana getirilmesinde ortak bir tavır ortaya koymaktadırlar. Dinlerin aktif bir rol oynadığı geleneksel toplumlarda ahlak kuralları dinsel metinlerden referans almaktadır. Böyle bir durum ise paylaşılan değerler vasıtasıyla sosyal birlikteliğin ve nizamın güçlenmesine katkı sağlamakta bireylerin din ahlak ve topluma dair aidiyet duygusu beslemesine katkı sağlamaktadır (Meriç, 1983: 134).

Din-ahlak ilişkisinde dine toplumun mutluluğunu sağlayacak ahlakî normları meşrulaştırma ve destekleme fonksiyonu yükleyen Celal Nuri, insanların ahlak nizamının gerçekleşmesi için işbirliği içerisinde olmaları gerektiği kanaatindedir. Aynı zamanda toplumsal yapının ikame ve idamesi için erdemli olmanın gerekliliğine binaen dinin

ahlaka hizmet etmesi rolünden bahsetmektedir. Hatta toplumun elit kesimi için ahlakın dinden bir referans[4] almasına veya meşrulaştırılmasına gerek yok iken bu ancak avam için gereklidir (Celal Nuri, 1332: 130). Görüldüğü üzere düşünürümüz materyalist ve sosyal evrimci paradigmaların da etkisi ilke özelde teistik dinlere genelde tüm dinlere pragmatist ve fonksiyonalist bir perspektif ile yaklaşmaktadır. Din-ahlak ilişkisinde ahlakın merkezde dinin ise ikinci planda olması yaşadığı dönemin felsefî ve sosyolojik akımlarının etkisinde olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda ahlakın zaman ve topluma göre değişebileceği anlayışı bir anlamda rölative ahlak anlayışının göstergesidir.

Din, felsefe ve sosyolojik bağlamında düşündüğümüzde ahlakın birey, toplum, kültür ve zaman içerisinde değişebilen bir yapı arz ettiğini söyleyebiliriz. İşte bu bağlamda zamansal orijinli bir okumayla ahlakî değişim ve gelişim sürecinde dinin bir takım temel değişmez unsurları ile ahlak arasında entegrasyon problemiyle karşılaşabiliriz. Dolayısıyla ahlak tüm toplumu hatta insanlığı kapsayıcı bir yapıya dönüşebilirse gerçek anlamda insanlığın mutluluğu gerçekleşebilir. Ahlakın toplumsal mutluluğu amaçlaması ve fonksiyonu anlayışı eduamonist ahlak felsefesinin bir tezahürüdür.

Sonuç

Türk düşünce tarihinin önemli figürlerinden bir olan Celal Nuri, din-ahlak ilişkisi problemine kutsal, bireysel ve sosyal düzlemleri ihtiva eden sade, optimist ve bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Din ve ahlakın birey ve toplumu etkileyici özelliklerine binaen her ikisinin norm ve değerlerinin bütüncül olarak ele alınmasını tavsiye etmektedir.

[4] Ahlakının temellendirilmesinde dinsel referans ile ilgili temel yaklaşımlar için bakınız; Kılıç, R. (1992). Ahlakın Dini Temeli. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.

Düşünürümüzün ahlak anlayışı derin bir felsefî ve teolojik teoriden ziyade tarihsel, toplumsal e kültürel bir pratiktir. İşte bu ahlakî pratikler zaman zaman dinsel öğretilerin de desteklemesiyle toplumsal birlik, dirlik ve saadetin ana unsurudur. Ancak bunlar zaman, coğrafya, toplum ve idrak edilen çağ dolayısıyla değişiklik gösterebilmektedir. İşte dinsel temel sabiteler ile ahlakî değişebilen teori ve pratikler arasındaki entegrasyon önemli bir problemdir. Bir anlamda ahlakî rölativizme de kapı aralayan bu anlayış teorik ahlak ile pratik ahlak tartışmalarında aktüalitesini korumaktadır.

Din-ahlak ilişkisinde din, yalnızca bir takım inanç ve ritüelden meydana gelen kutsal bir öğreti olmayıp ahlak felsefesiyle bütünleşmiş, etik norm ve değerlerin teorik ve pratik olarak temellendirilmesinde önemli fonksiyonlara sahiptir. Dinsel öğretiler birey ve toplumun tutum davranış ve ilişkilerinde rehber mesabesinde bir ahlak çerçevesi çizmektedir. İşte bu bağlamda düşünürümüz, dinsel öğretilerin ahlakî tutum ve davranışları nasıl şekillendirdiğine dair teorik ve pratik açılımlar sağlamaktadır. Pozitivizm, materyalizm, rasyonalizm, modernizm, sekülerizm gibi akımların Tanrı, metafizik ve dine karşı negatif tutumları karşısında düşünürümüz, din-ahlak ilişkisine dair mevcut problemleri diyalogcu ve entegrasyoncu bir yaklaşımla çözüm önerisi getirmektedir. Ancak aklın temellendirilmesinde teolojik ahlak öğretisinden ziyade akıl ve vicdana başvurmakta; ahlakın pratizesinde ise dinin toplumu yönlendirme ve etki gücünden istifade etmeyi salık vermektedir. Her ne kadar materyalist ve rasyonalist bir fikir dünyasına sahip olsa da dini tamamen inkâr etmemekte toplum için dinin fonksiyonuna vurgu yapmaktadır.

Sonuç olarak din-ahlak ilişkisinde mutlak akıl veya mutlak din merkezli bir ahlak anlayışı günümüzde dinî, felsefî ve ictimaî hayat açısından önemli problemlere sebep olabilir.

Nihayetinde bir tarafta başta teistik olmak üzere tüm dinleri ret edip bu çerçevede hayatını sürdürenler; diğer tarafta farklı da olsa bir din anlayışını benimseyen ve buna göre yaşamını sürdüren insanlar vardır. Bu insanların herhangi bir siyasî, felsefî ve dinsel baskı olmaksızın kendi hür iadeleri ile ortak bir yaşam sürdürebilmelerinde tarafların dinsel öğretilere müdahale etmemesi gerektiği gibi rasyonel ve felsefî anlayışlara da müdahale etmemesi gerekmektedir. Çünkü ferdin ve toplumun ahlak hayatında din ve aklın birbirlerine rakip değil birbirlerini destekleyici bir öge olarak kabul etmesi teorik ve pratik açıdan önemlidir. İşte bu anlamda Osmanlıdan Cumhuriyete ve günümüze bu problem tartışılagelmiştir. Düşünürümüzün diyalogcu ve entegrasyoncu yaklaşımının faydalı bir açılım sağladığı kanaatindeyiz. Nihayetinde çökmekte olan bir İmparatorluk ve genç bir Cumhuriyet'te yaşamış olan düşünürümüzün değişen zaman ve şartlara binaen düşüncelerinin değişmesi bir tutarsızlıktan ziyade kendini geliştirme ve problemlere çözüm üretme kaygısı şeklinde yorumlanabilir. Böyle bir fikirsel değişim ve dönüşüm kendine özgü fikir ve çözüm önerilerini gölgede bırakmamalıdır. Nihayetinde o, yaşadığı buhranlı ve heyecanlı dönem itibariyle problemlere ve gelişmelere eleştiriler getirmekle yetinmemiş; çözüm yoları sunmuş bir münevverdir.

Kaynakça

Akçura, Y. (1987). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Akgün, M. (1988). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Aydın, M. (1990). *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

Aydın, M. S. (1990). *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bolay, S. H. (1979) *Türkiye'de Ruhçu Ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*. İstanbul: Töre-Devlet Yayınevi.

Bolay, S. H. (2009). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Nobel Kitap.

Cevizci, A. (2004). *Felsefe Ansiklopedisi.* III. Ankara: Etik Yayınları.

Çöpel, H. (2010). Celal Nuri İleri'nin Din Anlayışı. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Demir, A. İ. (2004). *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*. İstanbul: Ensar Yayınları.

Demir, R. (2018). Modern Toplumda Ahlakî Değişim ve Ahlak Eğitimi. N. Çalışkan (Ed.), *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar* içinde (283–329). Ankara: Nobel.

Doğan, Y. (2003). Celal Nuri İleri'nin Dini ve İctimai Hayata Bakışı. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Üniversitesi.

Duymaz, R. (1991) *Celal Nuri İleri Ve Ati Gazetesi*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Erdem, H. (1994). Son Devir Osmanlı Toplumunda Ahlakın Bozulma Sebepleri ve Bozulmayı Önlemek İçin Düşünülen Gerekli Tedbirler. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(5), 85-97.

Erdem, H. (2000). Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri. Konya*: Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(10), 25-64.

Erdem, H. (2006). *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları.

Erdem, H. (2015) *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hü-er Yayıncılık.

Erişirgil, E. (1943). Meşrutiyet Devrinde Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar. İstanbul: *Ülkü Dergisi*, 3(36).

Fahri, M. (2004). *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Hanioğlu, M. Ş. (1992). "Batıcılık", Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi. V, 148-152.

Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Hanioğlu, Ş. (2006). *Osmanlıdan Cumhuriyete Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

İleri, C. N. (1329). "*Memurin Ahlakı*". Hürriyet-i Fikriye. sy. 2, (13 Şubat 1329).

İleri, C. N. (1332). *İlel-i Ahlakîyyemiz*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi.

İleri, C. N. (1332a). *Hatemül Enbiya*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi.

İleri, C. N. (1332b). *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye.* İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi.

İleri, C. N. (1993). *Kadınlarımız*, (çev. Ö. Ozankaya). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
Kanal, H. K. (2010). Ali Seydi Bey'in Ahlak Düşüncesi. Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi.
Karakuş, R. (1995). *Felsefe Serüvenimiz*. İstanbul: Seyran Yayınları.
Kemal, H. (1331). *Tarihi İstikbal Münasebetiyle Celal Nuri Bey*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi.
Kılıç, R. (1992). *İslam Ahlakının Temel*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
Kılıç, R. (1993). Ahlakı Temellendirme Problemi. *Felsefe Dünyası*. 8, 67-78.
Kınalızâde A. E. (2019). *Ahlâk-i Alâî*. (haz. Ayşe Sıdıka Oktay). İstanbul: İz Yayıncılık.
Kurt, M. (2012). *Celal Nuri İleri'nin Romanları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
Kutluer, İ. (1992) "Batılılaşma-Felsefî Düşünce", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi. V, 153-158.
Mardin, Ş. (1969). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
Mardin, Ş. (1983). J*ön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
Meriç, C. (1983). "Batıda ve Bizde Aydının Serüveni", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul İletişim Yayınları. 1, 130-137.
Peterson, M.-Hakser, W. (2009). *Akıl ve İnanç*. terc: Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları.
Sarı, H. (2024). Buhranlarımıza Sosyolojik Bakış: Said Halim Paşa Düşüncesi. E. Öztürk- M. C. Şahin (Ed): *Din Sosyolojisinin Tarihsel Serüveni* içinde 165-187. İstanbul: Kriter Yayınları.
Taylan, N. (1994). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: İFAV Yayınevi.
Tümer, G. (1994) "Din", *Diyanet İslam Ansiklopedisi.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi. 9, 345-349.
Ülken, H. Z. (1999). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
Yıldız, Y. (2003). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Felsefe Tarihçiliği. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.