



Enigma ve Paradigma Arasında Nedensellik, Batı ve Biz

Causality Between Enigma and Paradigm, West and Us

Ertuğrul CESUR

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş/Türkiye
Assistant Professor Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş/Türkiye

e.cesur@alparslan.edu.tr | orcid.org/0000-0003-3915-8780 | ror.org/009axq942

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

15 Ekim 2021 15 October 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

30 Aralık 2021 30 December 2021

Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2021 31 December 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ertuğrul Cesur).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ertuğrul Cesur).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Cesur, Ertuğrul. “Enigma ve Paradigma Arasında Nedensellik, Batı ve Biz”.
Kader 19/2 (Aralık 2021), 757-784.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010501> ”

Öz

Toplumsal hayatın idamesi temel olarak toplumsal değerlere dayanır. Ancak bu değerlerin tezahürü de yine toplum içinde gerçekleşir. Buna göre toplumsal bir varlık olarak insanlığın kendisini gerçekleştirme topluluk içinde mümkün olup toplum dışı insan, felsefi anlamda "insan" değildir. Ancak toplumsal ilişkiler açısından kendisini gösteren insanî durumla, yaratılış gayesine ilişkin ahlakî değerler billurlaşır ve bir toplumsal paradigma inşası mümkün olur. Ne var ki, insanın kendisini bulduğu topluluk da nihayetinde yabancı olduğu bir "dış dünya" ile çevrilidir. Bu nedenle insanın kendisini gerçekleştirme sürecine bir yandan da içinde yaşadığı varlık âlemini tanıma süreci eşlik eder. Buna göre tarihin hangi döneminde olursa olsun insanlığın ideal topluluk arayışına bir yandan da içinde yaşadığı varlık âlemine ilişkin bir "kanaat" eşlik ettiği; "kümülatif" olan bu bilgiyle varlığın "indirgeme" bir simülasyonunun çıkarıldığı (kozmoji) görülür. Aslında fizik bilimin konusu olan nedensellik de bu dolayında felsefenin konusu haline gelir. Anlaşılacağı üzere burada önemli bir sorun, toplumsal paradigmanın özünü oluşturan sabit değerler (koşulsuz buyruklar) bu değerlerin tezahüründe kültürel olarak etkili olan değişken dış dünya bilgisi arasında oluşan bağıntıdır. Binaenaleyh, toplumsal düzende kurallar belirlenirken maddî dünyanın mutlak bilgisine sahipmişçesine değil, değerler esasınca hareket edilmelidir. Evrenin ister "yedi kat göklerden" oluştuğuna, "dünya merkezli" olduğuna inanalım, isterse Güneş merkezli; adalet, eşitlik, özgürlük gibi varoluşsal değerler her zaman ve zeminde esastır.

Ancak tarih göstermektedir ki, gerçekte bu değerler dizgesi ile sorunlu olanlar, değerler yerine doğa bilgisi üzerinden itirazlar geliştirmişlerdir. Bu nedenle Orta Çağ Avrupa'sının sınıflı topluluk düzeninde siyasi paradigmanın temelini oluşturan dünya merkezli evren algısı egemen sınıflar tarafından şiddetle sürdürülmek istenmiştir. Nihayetinde bu evren modeli çökmüşse de aynı siyasi nedenlerle insan hayatına ilişkin ahlaki çözümler bundan sonra da sabote edilmeye devam etmiş, dezenformasyon başlamıştır. Böylece bilimsel çalışmalara ve hakikat arayışına (felsefe), "felsefe süsü" verilmiş bitmek bilmeyen polemikler eşlik etmiştir. Aslında bu durum ister Doğu'da olsun isterse Batı'da, tarihte sürekli kendisini tekrarlayan iki karşıt tavrın yansımasıdır: Paradigmatçı tavır (paradigmatizm), enigmatçı tavır (enigmatizm). Bu iki tavrın iz düşümü olarak İslam dünyasında Batı modernleşmesini anlamaya dönük ilgiyi bile kategorik olarak sapkınlıkla suçlayan hâkim söylem yeri geldiğinde kaba bir pragmatizmle teyit edildiğini düşündüğü Batılı referanslara başvurmaktan da geri durmamıştır. Böylece Newton fiziği görmezden gelinir, ama kaba bir indirgemeyle klasik metinlerde örtüşme görülerek Aristo fiziğinden, direkt kuantum fiziğine atlanmaya çalışılır. Ne var ki doğa ile ilişkinin polemikten öte maddi sonuçları vardır. Bu sonuçların alınabilmesi, dahası insanın yaratılış gayesine ilişkin İslam'ın değerler dizgesinin modern çağda karşılık bulabilmesi için evrenin güncel bilgisine (modern kozmoji) geçiş, Batı tecrübesi paranteze alınmadan felsefi ve tarihsel temellerinden görmeyi gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Enigma, Paradigma, Rasyonalizm, Empirizm, Nedensellik, Gazzâlî.

Abstract

The sustainability of social life is based on social values. The manifestation of these values also takes place within the society. On the other hand, the realization of individuals is possible in society because a non-social human being is not a "human" in the philosophical sense. With human-oriented conditions that manifest themselves in the network of social relations, the criteria (moral values) related to the purpose of creation crystallize and become known so that the construction of a social paradigm becomes possible. However, the society in which individuals live is also surrounded by an external world (material world). For this reason, the social paradigm also indirectly relies on a perception of the outside world. Thus, no matter what period of history, people's endeavor for an ideal society is accompanied by an interpretation of the external world, and with this "cumulative" knowledge, a "reducing" simulation of being is derived (cosmology). In fact, causality, which is the subject of physics, becomes the subject of philosophy in this mediation. As it can be understood, a significant problem here is the correlation between the fixed values (unconditional imperatives) that form the core of the social paradigm and the variable external world knowledge that is culturally effective in the manifestation of these values. Consequently, while determining the rules in the social order, one should act on the basis of values, not as if they have absolute knowledge of the material world. Whether we believe that the universe consists of "seven heavens" and is geocentric or heliocentric; Existential values such as justice, equality, and freedom are essential regardless of time and space.

However, as historical facts show, those who have problems with this value system, which is accompanied by an interpretation of the external world, have raised objections through ever-developing knowledge of nature instead of

universal values. For this reason, the geocentric perception of the universe, which forms the basis of the political paradigm in the class-based society of medieval Europe, was strongly desired to be maintained by the ruling classes. Ultimately, although this model of the universe collapsed, moral pursuits of human life continued to be sabotaged for the same political reasons, and disinformation began. Thus, scientific studies and the search for the truth (philosophy) were accompanied by endless polemics disguised as "philosophy." In fact, this situation reveals two opposing attitudes that repeat themselves in history, either in the East or the West: paradigmatic attitude (paradigmism) and enigmatic attitude (enigmatism). As a reflection of these two attitudes, the dominant discourse, which categorically accuses even the interest in understanding Western modernization in the Islamic world as heresy, did not occasionally hesitate to refer to some Western references by confirming with a vulgar pragmatism. For instance, Newtonian physics has been ignored. On the other hand, an attempt has been made to jump directly from Aristotelian physics to quantum physics by assuming an overlapping in classical texts. However, facing the new knowledge of nature has more actual consequences than polemics. To face these results and to show the legitimacy of Islamic values in the modern era, which are in conformity with the creation of human beings, the developments in the current knowledge of the universe (modern cosmology) cannot be ignored. This endeavor can be possible only when the philosophical and historical foundations of the subject are examined throughout the Western experience.

Keywords: Kalam, Enigma, Paradigm, Rationalism, Empiricism, Causality, Ghazali.

Giriş

Francis Bacon'un dediği gibi, bilgi güçtür¹ ve insanı güçlü kılar. "Bütün insanlar da doğal olarak bilmek ister."² Ne var ki, insan için "bilgiye ulaşmak" bir kerede gerçekleşip tamam olmaz.³ Sonlu bir varlık olarak insanoğlunun sonsuz bilgiyle ilişkisi ayrıca bir zihinsel faaliyeti gerektiren iki boyutlu bir süreç olarak okunabilir. Öncelikle insanın kendisini gerçekleştirmesi toplum içinde mümkün olup toplum dışı insan, *felsefi anlamda* "insan" değildir. Ancak toplumsal ilişkiler ağında kendisini gösteren insanî durumla, *yaratılış gayesine* ilişkin ölçüler (ahlakî değerler) kristalleşir, *bilinir* hale gelir, böylece bir *toplumsal paradigma* inşası mümkün olur. İkincisi; insanın kendini bulduğu bu toplum da nihayetinde bir "dış dünya" ile çevrilidir. Bu nedenle toplumsal paradigma dolaylı olarak bir dış dünya algısına da dayanır. Buna göre insanın varoluş felsefesi enfüsi/içsel bir bilgi olarak diğer türdeşleriyle etkileşiminde; *özne - özne* ilişkisinde kendisini açığa vururken, doğanın bilgisi, âfâkî/dışsal olarak *özne - nesne* ilişkisinde tek taraflı keşiflerle elde edilir. Sonuç olarak tarihin hangi döneminde olursa olsun insanoğlunun ideal toplum arayışına bir yandan da ulaştığı maddî bilginin toplamından dış dünyaya ilişkin bir "kanaat" eşlik ettiği; içinde yaşadığı varlık âleminde "indirgeme" bir simülasyonunun çıkarıldığı (kozmoloji) görülür.⁴ Kadim bir sorunsal olan nedensellik (causality/illiyet) de evren algısı ile toplum düzeni arasındaki bu ilgi nedeniyle felsefenin konusudur. Aslında doğa bilimlerinin; fizik alanının konusu olan nedensellik, sonuçlarıyla toplum bilimlerine sirayet etmiştir.

Anlaşılabileceği üzere burada önemli bir sorun, toplumsal paradigmanda *değerler* ile dış dünyanın mahiyetine ilişkin bilgi (kabuller) arasında oluşan bağıntıdır. Oysa doğaya ilişkin bilgi sürekli değişirken, değerler sabittir. O halde toplumsal düzende kurallar belirlenirken maddî dünyanın mutlak bilgisine sahipmişçesine değil, *değerler* esasınca hareket edilmelidir. Evrenin ister "yedi kat göklerden" oluştuğuna, "dünya merkezli" olduğuna inanalım, isterse Güneş merkezli; *adalet*,

¹ Lani Watson, *The Right to Know: Epistemic Rights and Why We Need Them* (London: Routledge, 2021), 7.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 13.

³ Bk. Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Sarmal Yayınları, 2002), 114.

⁴ Bk. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 147.

eşitlik, özgürlük gibi varoluşsal değerler her zaman ve zeminde esastır. Ancak tarih göstermektedir ki, gerçekte bu değerler dizgesi ile sorunlu olanlar konuyu sürekli değerler yerine doğa bilgisine ilişkin kabuller üzerinden tartışma konusu yapmışlardır. Bu nedenle Orta Çağ Avrupa'sının sınıflı toplum düzeninde aristokrasi ve ruhbanlığın temelini oluşturan dünya merkezli evren algısı bu egemen sınıflar tarafından şiddetle sürdürülmek istenir. Nihayetinde bu evren modeli çökmüşse de siyasal nedenlerle müteakip sürecin her aşaması sabote edilmeye devam etmiş, dezenformasyon başlamıştır. Böylece bilimsel çalışmalara ve hakikat arayışına (felsefe), "felsefe süsü" verilmiş bitmek bilmeyen polemikler eşlik etmiştir. Aslında bu durum tarihte sürekli kendisini tekrarlayan iki karşıt tavrın yansımasıdır: *Paradigmacı tavrı (paradigmism)*, *enigmacı tavrı (enigmatism)*.⁵

Paradigmacı tavrı evren bilgisi ne olursa olsun *varoluşçu - değer öncelikli*⁶ olup dış dünyayı da bu önceliği verecek bir "evren yorumu" (kozmos) şeklinde okur. Buna karşın enigmacı tavrı aksine; insanlar arası ilişkilerde değerler yerine, paganist bir "müphemliği" yüceltmekte⁷, buna uygun olarak dış dünyayı da istedikleri sonucu verecek bir "sihirbaz şapkası"; düzensiz bir evren (kaos) olarak okumaktadır. Bu iki zıt tavrın *tarihte* sayısız tezahürü olmuştur. İster dinî (kadim) isterse ideolojik (modern), *ahlakçı öğretiler* temelde paradigmacı tavrın ifadesidir. Bu tavra ait metinler hayatı *düzen* olarak okurken verili siyasal duruma ilişkin de "değer" temelli bir kontrast yakalamaya çalışır. Bu durumun son derece belirgin olduğu Kur'ân'da insanoğlunun varoluşu *hak - batıl* şeklinde keskin bir ayrışmayla temellendirilir.⁸ *Habil - Kabil* çatışmasından başlayan bu ayrışma Hz. Peygamber'e kadar gelir ve kıyamete kadar da devam edecek bir diyalektikle *tarih felsefesi* halini alır. Ne var ki, teorideki (tarih yazını) bu netlik pratikte (aktüel) o kadar net fark edilemez. İnsanoğlunun ikircikli doğası, yaşadığı gel - gitler canlı toplumsal pratiği *bulanıklaştırır*. Bu nedenle paradigmacı tavrı evrendeki "kozmos" gibi toplumsal hayatı da kişisel perspektifler yerine normatif kurallara (yasa) bağlamaya çalışır. Tarih boyunca *yazılı hukuk* (civil law) paradigmacı, *teamül hukuk* (common law) kültürü ise enigmacı bir tavrıdır.⁹ Modernliğe geçişte yeni bir aşamaya gelen bu iki karşıtlıktan paradigmacı tavrı yeni bir ivme kazanır ve aydınlanma ile zirvesine ulaşır. Ancak 19. yy.da enigmacı tepki aydınlanma karşıtı retorikle gelir.

SSCB sonrası dünyanın içine düştüğü kaos aslında paradigmacı tavrın krizidir. Bu krizi çözümlenmek ve bir çıkış yolu bulmak için Avrupa merkezli teşekkül edip dünyaya yayılmış modernliğin kültür temellerine inilmelidir. Bu da bizi modernliğin başlangıcına; yeni kozmolojiye geçiş ve belki de tarihteki en derin kırılma olan ve 1543 ile tarihlenen *Bilimsel Devrim* zamanlarına götürür. İslam dünyasına "modernite" ve "Batı" konuları elbette sayısız defa tartışılmış ancak yaşanan onca yıkıma rağmen fazla bir mesafe de alınamamıştır. Bunda da çözümlenme, tanıma yerine Batılı insanı adeta "başka bir varlık türü" şeklinde kategorize eden hâkim muhafazakâr tavrı belirleyici olmuştur. Bu tavrın İslamî paradigma açısından sorunlu olduğu açıktır. Ne kadar farklı olursa olsun aynı gök kubbe altında hakikatin birliğine ve İslam'ın doğrularınının Batı'da da

⁵ Bk. Fred Newman - Lois Holzman, *End Of Knowing* (New York: Routledge, 1997), 23.

⁶ Thomas Robert Flynn, *Existentialism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2006), 74-75.

⁷ Jean François Lyotard, *Pagan Eğitimler*, çev. Atakan Karakış (İstanbul: Monokl Yayınları, 2011), 45.

⁸ Ör. bk. el-Kehf 18/56.

⁹ Bk. John Henry Merryman - Rogelio Perez-Perdomo, *The Civil Law Tradition* (Stanford: Stanford University Press 2007), 3.

geçerli ve bağlayıcı olduğuna, onlara da hitap ettiğine inanıyor isek, ortak bir dilde konuşabileceğimize de inanmak durumundayız. Felsefi düşünce yerine bu istığna ve içe kapanmayla yaklaşık beş asırdır görmezden gelinen sorunlar ancak alınan askerî yenilgiler şeklinde algılanmış ve çözüm de oralarda aranmıştır. Bu süreçte çağdaş Batı düşüncesine gösterilen ilgiyi kategorik olarak sapkınlıkla suçlayan hâkim söylem yeri geldiğinde kaba bir pragmatizmle kendisinin teyit edildiğini düşündüğü Batılı argümanlara başvurmadan da geri durmamıştır. Öyle ki, Newton fiziği görmezden gelinir, ama kaba bir genellemeyle klasik metinlerde örtüşme görülerek Aristo fiziğinden, direkt kuantum fiziğine atlanmaya çalışılır.¹⁰ Ne var ki, doğa ile ilişkinin (bilim) polemikten öte maddî sonuçları vardır. Bu sonuçları alabilmek için de geldiğimiz zaman itibarıyla Batı tecrübesinde moderniteye geçiş sürecini paranteze almadan *felsefi ve tarihsel* temellerinden görmek icap eder.

1. Descartes ve Yeni Çağ'ın Ahlak Krizi

Roma'nın yıkılışı (476) sonrası istikrar sağlayıcı olarak ortaya çıkan kilise bu konumunu zamanla dünyevî iktidarlar karşısında siyasî avantaja dönüştürür. Haçlı seferleri, Avrupa'nın krallarını peşine takan papanın¹¹ gövde gösterisidir. Bu yolla dikkati dışarıya yönelen Avrupa için *Baharat (Hint)* ve *İpek (Çin)* yolları uzak doğuda bir yerlerde “kendilerini bekleyen” zenginliğin göstergesidir. Ancak bu zenginlik yolları haçlıları püskürten İslam dünyası tarafından kesilmiştir. Bu uzak diyarlara yol arayan ilk seyyahlar, tüccarlar olur. Bunlardan biri Marko Polo (ö. 1324), yazdığı seyahatname ile kâşifleri iştaha getirir.¹² Böylece uzak doğuya ulaşmak için deniz yolu arayışları başlar. Dünyanın yuvarlaklığından hareketle “batıya, daha batıya” gidildikçe Hindistan ve Çin'e varılacağı fikri doğar.¹³ İkna edilen kralların finansıyla keşifler çağı açılmıştır. 1492'de “Amerika” kıyılarına ulaşan Kristof Kolomb, karşılaştığı insanların “kızıl” tenli olmasından buranın “Hindistan” (India) olduğunu düşünür. Onun bura halkları için “los Indios” (Hintli) tabiri¹⁴ galat-1 meşhur olarak Batı dillerinde yer eder. Kolomb öldüğünde bile Asya'nın doğusu ile batısı arasında başka bir kıta olduğunu; kendisinin burayı keşfettiğini bilmez. Katolisizmin kalesi iki Latin ülke; İspanya ve Portekiz'in öncü olduğu keşiflere kilise de büyük destek verir. Ne var ki, keşifler bir yandan da Avrupa'nın verili siyasal zemininin mezarını kazmaktadır. Kilisenin, dünyanın küre şekliyle bir sorunu yoktur. Ancak 16. yy.a gelindiğinde arayışlar evrenin dünya merkezli değil, Güneş merkezli olduğuna varınca, işin sonunun nereye çıkacağını görmek için astronom olmak gerekmez. Dünyanın, -Tevrat'ta imlenen- “yedi katlı” sistemin merkezi olmaktan çıkarılması, tanrının da yedinci gök katındaki “tahtını kaybetmesi” anlamına gelecektir. Oysa yeryüzündeki iktidar, meşruiyetini “tanrının yeryüzündeki gölgesi” (Umbra dei) olmaktan almakta ve hatta yüzyıllardır saray ile kilise arasında bu gölgeyi kimin temsil ettiği kavgası yaşanmaktadır. Haliyle bu durum her iki tarafın da öfkesinin Kopernik ve takipçisi bilginlere yönelmesine neden olur. Hatta Protestanların tepkisi Katoliklerden bile serttir.¹⁵ Fakat paramparça siyasal zemininde modern çağın bu ilk entelektüellerini durdurmak; zamanı geri

¹⁰ Halil İbrahim Genç, *Kur'an Mucizesi Dersleri 5* (İstanbul: İstanbul Tevhid Okulu, 2005), 201.

¹¹ Bk. Wilhelm Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 143.

¹² Andrew A. Kling, *The Age of Exploration* (Detroit: Lucent Books, 2013), 9.

¹³ Ulrich Offenber, *Christoph Columbus* (München: Komplet Media, 2011), 7.

¹⁴ Robert F. Berkhofer, *The White Man's Indian* (New York: Vintage Books, 1979), 5.

¹⁵ Guillaume de Syon, *Science and Technology in Modern European Life* (Westport: Greenwood Press, 2008), 13.

çevirmek mümkün olmaz. Kopernik'ten sonra “yeni” (modern) bir evren modeli kaçınılmaz olur. Fakat siyasal öncelikler nedeniyle hala daha büyük çelişki monarşiler ve kilse arasındaki iktidar kavgasıdır.

Rönesans, Roma mirasına sahip çıkmaya çalışan Latin ruhunun Katolik kilisesi üzerinden yeniden dirilme ve toparlanma çabasıdır. Bu atraksiyona, Roma mirasını kendilerine mal etmeye çalışan Cermen tepki *Reform* ile gelir. Özellikle kıta Avrupa'sında yaşanan bu tartışmada *ada İngiltere*, başta siyasî denge hesaplarıyla papadan yanadır. Ancak VIII. Henry (ö. 1547) boşanma ve evlilikleri yüzünden kilise ile ters düşünce o da papalıkla ipleri atar. Roma'ya alternatif kendi kilisesini (Anglikan kilisesi) kurarak ülkesini Katolik şemsiyeden ayırmada diğerlerinin bile önüne geçer.¹⁶ Din adamlarının siyasal zeminden çekilmesi İngiltere'ye bir çeşit “düşünce özgürlüğü” ortamı getirir. Oluşan “özgürlükçü” hava, özellikle kilise ile sorun yaşayan bilginlerin önünü açar ve ülkeye büyük avantaj sağlar. Bu rüzgâr belli oranda kıta Avrupa'sında da etkili olur. Coğrafi keşiflerle pekişen Tevrat'ın yanlışlığı tüm bir doğa bilgisinin yeniden düşünülmesini gerektirir. Ancak burada asıl problem, kutsal kitabın yanı sıra Skolastiğin temeli Aristo düşüncesinde bilginin kaynağı olarak görülen *duyular ve aklın*¹⁷ yanılabilirdir. Bu durum düşünceyi bir *yöntem sorunu* ile karşı karşıya bırakır. İnsanın bilgiyle ilişkisini yeniden tanımlama zamanı gelmiştir. Bir yandan da mezhep savaşlarının kasıp kavurduğu Avrupa'da papalığın süngüsü günden güne düşerken “Katoliklik adına” *ahlakçı bilginler* öne çıkar. Bunlar, yeni bir kozmoloji için ayaklarını basacakları sağlam (ahlakî) bir zemin ararlar. Aslında papalık rejimi ile bir ilgileri olmayan bu bilginlerden biri de Descartes'tir (ö. 1650).¹⁸ Descartes yeni bir skolastik yanılığa düşmemek için işe, geçmişten gelen her türlü tevatürden “şüphe ederek” başlar.¹⁹ Emin olduğu tek şey, kendi *varlığına* ilişkin bir delil olarak “düşünüyor olduğu” gerçeğidir:

Bütün hakikatler birbirinden çıkar ve karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Yöntemin bütün sırrı yalnız ilk ve en basitlerden başladıktan sonra yavaş yavaş ve basamak basamak en uzak ve en giriftlerine kadar ilerlemektedir. Şimdi benim ilk ilke olarak koyduğum şey hangi yöntemle olursa olsun bilebileceğimiz şeylerin ilki olduğundan kim kuşku duyabilir. Gerçekten apaçık ki dünyada bulunan bütün şeylerin doğruluğundan kuşku duysak da ondan kuşku duyamayız.²⁰

Artık kendisiyle dışındaki dünya arasındaki ilişkiye yoğunlaşabilir. Varlık, öz bilinç sahibi insan (özne) ile diğer varlıklar (nesne) şeklinde ayrışır. Descartes nesnel maddî varlığı *matematik* ile *sebep - sonuç ilişkisi* içinde açıklar.²¹ Böylece antik çağlardan süregelen ve dinî / siyasî düşünceyi belirleyen “yeryüzündeki olayların göklerden belirlendiği”, spekülasyona açık metafizik izahlar yerine tanrı tarafından baştan değişmez *yasalara* göre düzenlenmiş, dolayısıyla tekrar tekrar müdahalenin gerek olmadığı bir evren fikri konusunda yeni bir aşamaya gelinir. Bir yandan da ilahî muradı “göklerden okuma” maksatlı “astronomi” ile ilintili olarak gelişen geometri

¹⁶ Bk. Richard Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (New York: Palgrave Macmillan, 2006), 1.

¹⁷ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 43-44.

¹⁸ Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989), 29.

¹⁹ Rene Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, çev. Sanem Sollers (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 31; Şüphencilik, ateistik argümanların Tanrı'nın varlığını reddetme noktasında yetersiz olduğunu temellendirmek için de kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bk. İbrahim Yıldız, *Delilci Kötülük Problemine Karşı Şüpheli Teizm ve Gereksiz Kötülüğün Zorunluluğu*, ed. Nesim Aslantatar (İlahiyat Yayınları: Ankara, 2021), 15-78.

²⁰ Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, 47.

²¹ Bk. Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, 38.

(trigonometri)²² yanında daha insan seviyesinde ölçüm ihtiyaçları, matematikte hızlı bir gelişimi beraberinde getirir. Bu durum Descartes'i modern matematiğin de kurucusu yapar.²³ Evrene ilişkin, sübjektif etkiden bağımsız kavrayış imkânı veren matematik ile iştiğal, bu yeni entelektüel sınıfın skolastikten kopuşunun bir göstergesidir. Matematikle evren, “mekanik” bir düzenek şekilde görülürken Descartes, kökleri (piskopos) Nicolas Oresme'e giden bir analogi ile evren için “saat” benzetmesi yapar.²⁴

Bu mekanizmada “mekanik” olmayan tek unsur (biyolojik varlığının ötesinde) insandır. Kendi kararlarını verebilen insanın davranışları mekanik gerçekleşmez. Bundan sonra insanın *ahlak* ile ilişkisi başlar.²⁵ Ahlak konusunda Descartes sırtını rasyonalist Sokrates'e dayar. Descartes'in açtığı bu rasyonalist çığır, daha çok okültist bir metafiziğe dayanan püriten çevrelerin tepkisini çeker. Hıristiyan teolojide Katoliklik, okültist sapkınlıklara tutarlı bir çözüm üretememiş ise de Romanizasyon bir şekilde bu sapkın fikirleri geri plana itilebilmişti. Ama şimdi protestan/püriten akımların sözde öze dönüş (reform) adına eskiyi kurcalamaları²⁶ okültist sapkınlıkları da diriltir. Böylece, ahlakçı düşünürler *Aydınlanma* yolunda ilerlerken bir yandan da neşvünema bulan okültist iklimde cadı avları başlayacak, “içine şeytan girmiş” binlerce insan meydanlarda yakılacaktır. Aslında bu durum Descartes gibi ahlakçı filozofların *siyaseten* “sıkı Katolik” tavırda; *kanonik* gelenekte ısrarlarının da haklılığını göstermektedir.

2. Newton (Yeni Fizik), İngiliz Pragmatizmi ve Hume

Kıta Avrupa'sındaki rasyonalist, ahlakçı - varoluşçu arayışlara karşın İngiltere'de Katoliklikten kopuş, metafizik desteği zayıflayan saray karşısında koyu protestanlık adına cumhuriyetçi fikirleri körükler. Kısa süreli bir cumhuriyet dönemi (Cromwell rejimi, 1649-1660) ardından tekrar monarşiye dönülür ve II. Charles kral olur. Bir yandan da bilimsel bilginin gücü kendisini hissettirmektedir. Francis Bacon'ın (ö. 1626) “bilgi güçtür” (Scientia potentia est) sözünden²⁷ esinle yeni kral bilimsel çalışmaları desteklemek için *The Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge* (Doğal Bilginin Geliştirilmesi için Londra Kraliyet Derneği) kurdurur. Derneğin kapısında (gerçekliği tartışmalı da olsa) bir slogan olarak Latince, “Nullius in verba” (kimseye bağlı olmadan) yazılıdır. (Fransa'da 1666 yılında *Academie des sciences*, Almanya'da 1700'de *Die Preußische Akademie der Wissenschaften* kurulacaktır). Bilimsel çalışmalara verilen bu devlet desteği sayesinde teknik gelişmeler büyük bir ivme kazanır. Gelişen teknikle artan makineleşme İngiltere'yi sanayi çağının öncüsü kılacaktır.

İngiliz pragmatizmine karşın kıta Avrupa'sında işler daha yavaş ve felsefi ilerlemektedir. Bu dönem teorik bilimin yanı sıra felsefi düşünceye önemli katkıları olan isimlerden biri Leibniz (ö. 1716) olur. Descartes'in izinden giden Leibniz evrendeki uyumu açıklarken “monadlar” adını

²² Bk. Peter Aughton, *The Story of Astronomy* (London: Quercus, 2011), 13-15.

²³ Bk. Philip J. Davis - Reuben Hersh, *Descartes' Dream: The World According to Mathematics* (New York: Dover Publications, 1986), 5.

²⁴ Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013), 89.

²⁵ Descartes, *Ruhun İhtirasları*, 89.

²⁶ Bk. Brian Paul Levack, *Hexenjagd: Die Geschichte der Hexenverfolgung in Europa* (Berlin: Verlag CH Beck, 2002), 45.

²⁷ Peter Quiddington, *Knowledge and Its Enemies* (New York: Cambria Press, 2010), 21.

verdiği “töz” öğretisiyle bütüncül bir bakış geliştirmeye çalışır²⁸. Leibniz’e göre evren tanrı tarafından tasarlanmış, matematik kurallarına göre işleyen bir yapıdır. Her bir varlığın kendine ait özellikleriyle diğerlerinden ayrışarak bir “varoluş” (substans) gerçekleştirdiğini kaydeden Leibniz’e göre -tıpkı müzik notlarının tek başına bir anlam ifade etmezken her birinin kendi özelliğini göstermesiyle bir *harmoni* meydana gelmesi gibi- tüm evrende mükemmel bir *düzen* (*paradigma*) vardır. Leibniz’in “monadlar” kuramını önemli kılan, bilimsel gerçekten öte yeni kozmoloji için *düzen* arayışı olmasıdır. Nitekim bu matematiksel evren algısını zirvesine taşıyan adım İngiliz Isaac Newton’dan (ö. 1727) gelir. *Royal Society* üyesi Newton yaptığı deneyler ve geliştirdiği teleskoplarla bilim dünyasının dikkatini çeker. 1687 yılında, bilimsel devrim sürecini taçlandıran (kütle çekim kanunlarını anlattığı) *Principia* kitabını yayınlatan Newton, giriş kısmında bilimin amacını tarif eder: “Olgulardan doğanın kuvvetlerini keşfetmek, sonra da bu kuvvetler yardımıyla diğer olayları açıklamak.”²⁹ Olayları sebep – sonuç ilişkisi içinde açıklama konusunda oldukça ikna edici sonuçlara ulaşan Newton, cisimlerin hareketleri ile kütle ve hız ilişkisini, bu değişkenlerin kesin olarak ölçülebilirliğini göstererek³⁰ skolastiğin tabutuna son çiviye çakar. Ay-altı / ay-üstü âlem farkına dayanan tanrının mahiyetine ilişkin “metafizik” kabuller, böyle bir ayrımın “yanılgı” olduğunun kesinleşmesiyle buharlaşır. Ne var ki yeni fizik bir yandan da siyasal sistem olarak *monarşi* açısından tehdit oluşturacak felsefi tartışmaları barındırmaktadır. Konunun fizik sonuçlarından öte felsefi – teolojik anlamı da gayet bilindiğinden, kullanılan dilde azamî nezaket, edebiyatla daha da yumuşatılır. Zaten Newton’un kendisinde de böylesi politik ya da idealist - ahlakçı kaygılar yoktur ve ulaştığı bilimsel sonuçlardan, saray ile ters düşecek bir siyasî tavır içinde değildir. Aksine; okültist yapılarla ilişkili olduğu bilinmektedir. Mason, din adamı ve başka maharetlerinin yanı sıra Newton’un asistanlığını yapan ve onu popülerleştiren John T. Desaguliers yazdığı şiirinde yeni fizikten hareketle kralı Güneş’e benzetir. Buna göre Dünya’nın dönme hareketiyle Güneş’in ışığının sınırlanması gibi *meşruti monarşi* de en mükemmel yönetim biçimidir. Bir başka İngiliz şair Alexander Pope da yeni fiziğin tanrı (ve gölgesi kral ile) bir sorunu olmadığını anlatmaya çalışır:

Doğa ve Doğanın kanunları gecede saklıydı,
Tanrı dedi: *Newton olsun!* Her şey aydınlandı.³¹

Sarayla samimiyeti hayli ilerletmiş görünen Newton da bilimsel çalışmaları bir yana bırakarak *Royal Society*’de başkanlık görevinin yanı sıra kraliyet darphanesinin müdürlüğüne getirilir.³² İngiltere’de yeni fiziğe şimdilik kazasız geçilmiştir. 18. yy.’da makinenin gücüyle İngiltere sömürgecilikte diğer Avrupa güçlerini geride bırakır. Ancak başarılı teknik gelişmelere ilişkin bilginin saklı kalması ve hatta en azından Avrupa dışı dünyanın yeni fiziğe “hiç uyanmaması” için de bir şeyler yapılmalıdır. Tüm bu hengâmede büyüdü bozulan *eski dünya düzeninin* çözülüşü de kendisini iyiden iyiye hissettirir, İngiltere’nin kendisinde de. Felsefi açıdan ise Descartes’ten beri tartışılmalı olan önemli bir konu, insanoğlunun o zamana kadarki dış dünya algısına ilişkin “nasıl

²⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Yayınları, 2015), 7.

²⁹ William L. Harper, *Isaac Newton's Scientific Method* (New York: Oxford University Press, 2011), 1.

³⁰ Ilya Prigogine - Isabelle Stengers, *Order Out Of Chaos* (New York: Bantam Books, 1984), 28.

³¹ Prigogine - Stengers, *Order Out Of Chaos*, 27.

³² Carl Djerassi - David Pinner, *Newton's Darkness: Two Dramatic Views* (London: Imperial College Press, 2003), 15.

yanıldığı” sorusundan hareketle gözlerin göklerden, insan zihnine çevrilmiş olmasıdır.³³ Bu durum filozofları soyut düşünceye yoğunlaştırır. Böylesi bir siyasî – entelektüel ortamda sahneye çıkan David Hume (ö. 1776) gelişmelerin İngiltere açısından muhtemel sonuçlarına yönelik çözümlenmelerde bulunur:

Bu adadaki insanların çoğu artık isimlere ve otoriteye boş yere saygı duymuyor. Din adamları saygınlıklarını büyük ölçüde kaybetti: İddialarıyla ve öğretileriyle dalga geçiliyor; hatta din bile dünyada artık zor ayakta duruyor. Kral adı başlı başına fazla bir saygı görmüyor; kralın, Tanrının dünyadaki temsilcisi olduğunu söylemek veya ona daha önceleri insanların başını döndüren türden olağanüstü unvanlar vermek bugün insanları sadece güldürüyor. Taht büyük gelirleri sayesinde, olağan zamanlarda özel çıkarlar ve etkiler üzerindeki otoritesini sürdürmekle birlikte en küçük bir şok veya sarsıntı bütün bu çıkarları altüst edeceği için, ilkeler ve düşüncelerle desteklenmeyen bir kraliyet gücü kolayca dağılacaktır. Toplum tıpkı bugün olduğu gibi devrime eğilimli olursa, monarşi bu adadan tamamen silinme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.³⁴

Tüm bunlarla birlikte Hume, İngiliz monarşisinin yaklaşan felaketi atlatacağına inanmaktadır. “Küçük bir gelir – gider hesabı” yapan Hume sarayın sahip olduğu gelirlerin (sömürgeleri sayesinde) arttığına dikkat çekerek bu haliyle kendisini ayakta tutacak ekonomik güce fazlasıyla sahip olduğu sonucuna varır.³⁵ Ekonomi konusunda sorun olmadıkça gerisi “felsefi izaha” bakar. Rejimle ilgili “cumhuriyet mi daha iyi, monarşi mi” sorusuna gayet net cevap veren Hume (Cromwell tecrübesine atfen) muhatabını “özgürlük” ve “istikrar” arasında muhayyer bırakarak *en iyi halin mevcut hal* olduğuna vardırır:

... Açık konuşmak gerekirse, ben bu adada bir cumhuriyet görmektense mutlak bir monarşi görmeyi yeğlerim. Çünkü şöyle düşünelim: Nasıl bir cumhuriyet bekleyebiliriz? Burada sorun küçük bir odada hayalî bir cumhuriyet oluşturmak değildir. Seçimle gelen bir yönetimin mutlak monarşiden daha mükemmel olacağına düşünüleceğine kuşku yoktur. Ancak Britanya’da monarşinin yıkılmasından sonra böyle bir hükümetin kurulacağına güvencesi nedir? Her hangi bir anayasayı yerle bir edip yerine yeni bir anayasa yapacak kadar bir gücü ele geçirmişse o gerçek bir mutlak monark demektir; şu anda da buna benzer durum yaşamaktayız. Böyle bir kişinin asla eline geçirdiği gücü bırakmayacağını ve asla özgür bir yönetim kurmayacağını düşünmek için yeterli nedenlerimiz bulunuyor.³⁶

Hume’a göre, cumhuriyetçiler de nihayetinde iktidarda kalmak için mutlakiyetçi bir siyasete yöneleceği ve adı cumhuriyet de olsa başka bir monarşiye dönüşeceğiinden çıkarılacak onca güürültü – patırtı anlamsızdır. Hume’un İngiltere’deki verili düzeni nasıl meşrulaştırdığı açıktır.³⁷ Tek sorun, eski dünya algısını yıkan bilimsel gelişmelerin neden olduğu ve özellikle kıta Avrupa’sında etkili olan yeni *varlık felsefesi* arayışlarıdır. Oysa Hume var olan felsefi sorunun, sömürgelerinden altın ve gümüş akan İngiltere’nin gayet lehine olduğunu, felsefede sorun olarak görülen gelişmelerin ada için üzerinde batmayacak bir “güneş” anlamına geldiğini gayet iyi görmektedir. Buna göre yeni bir paradigma arayışı yerine statükonun devamı (enigma) tavrıyla Britanyalılara özetle “cumhuriyetçi hayallerin zararları” konusunda uyarılarda bulunur. Ne var

³³ Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (Ankara: Maarif Vekâleti, 1942), 120.

³⁴ David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 122.

³⁵ Bk. Hume, *Siyasi Denemeler*, 123.

³⁶ Hume, *Siyasi Denemeler*, 123.

³⁷ Bk. Hume, *Siyasi Denemeler*, 339.

ki, kendisi açısından kâr ve zarar gayet açık olsa da İngiltere'nin *sınıflı toplum* düzeninde bu hesabın herkes için geçerli olmadığı, zamanın ruhunun alt sınıflara çok daha farklı gelecekler telkin ettiği de açıktır.³⁸ Dünyada işlerin hayli değiştiğini; kilise kadar sarayın da altının boşaldığını gören Hume, zihinlerde monarşinin yıkılan meşruiyetini yeniden ikame etmek için yeni izahlar getirme ihtiyacı duyar ve “felsefe” yapar.

Hume, Descartes'ten beri bilimsel çalışmalara eşlik eden felsefî tartışmaların, yıkılan “düzenin” (skolastik) yerine yeni bir *paradigma* arayışı olduğunu, bu durumun zorunlu olarak ahlakçı / varoluşçu saiklara dayandığını görmektedir. Hume, nedensellikte eski fiziğe (Aristo fiziği) - sessizce- son tekme vuran Newton'un ardından, skolastikten çok daha ileri bir felsefî *tanrı tasavvuru* ve toplumsal kuram gelebileceğinin ve bunun İngiltere'deki siyasal süreçte statükoyu sarsacak ahlakî dayanağa dönüşebileceğinin farkındadır. Bu nedenle, Newton fiziğinin felsefî sonuçlarını manipüle etmeye çalışır. Böylece *nedensellik (causality)* fikrine yüklenen Hume³⁹ insan zihnin çalışma biçimi üzerinden yaptığı spekülasyonla insan için hayata varoluşsal, bütüncül anlam yüklenmesine, *toplumsal sonuçlar* çıkarılmasına itiraz eder. Bir yandan insanında nihayetinde parçası olduğu doğayı anlaşılmasız kılarken öte yandan sözde “gerçek bilim” dediği ama ne olduğunu kendisinin de açıklayamadığı⁴⁰ “insan bilim” (science of man) konusuna dikkat çekme iddiasındadır.⁴¹ Nedenselliği tartışırken verdiği örneklerde açıkça görüleceği üzere Hume'un tartıştığı “zihin”, toplumsal *insan* değil, biyolojik bir varlık olarak “insan” (beşer) zihnidir. İnsanî bilgi sürekli genişleyen, kendisini tashih eden, nesilden nesle devreden, geliştirilen âletlerle insanî duyların sınırlarını aşabilen, kümülatif artan bilgidir. Ancak Hume'un tartıştığı “insan zihni” tarihi olmayan, bilgisi sorgulanmayan, bilgi mesafesi bir türlü kendi bireysel tecrübesinden öte gitmeyen hep “ilk insan”, “Âdem insan”, “farazî insan” ve “tek (beşer) insan” zihni durumundadır:

“Âdem”, hatta daha başlangıçta, zihninin yetilerinin tam yetkililiğini kabul etmiş olsaydı bile, suyun akıcılık ve şeffaflığına bakmakla, bu ögenin kendisini boğabileceği, ateşin de aydınlık ve sıcaklığına bakarak bu ikinci ögenin de kendisini yakıp kül edebileceği sonucunu çıkaramazdı. Hiçbir obje bize, duylarımıza arz ettiği nitelikler yoluyla ne kendisini meydana getirmiş olan sebepleri, ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu neticeleri hiçbir zaman ortaya koyamaz... Sebeplerle neticelerin akılla değil, deneyle bulunduğunu söyleyen bu önerme üzerinde evvela tam bir bilgisizlik devresinde bulunduktan sonra tanıdığımız objeler söz konusu olunca kolayca kabul edilir, çünkü o devre içinde bu objelerden ne çıkabileceğini önceden söylemek yolundaki tam aczimiz apaçık gözümüzün önünde belirir.⁴²

Oysa “kültür” insanoğlunun ontolojik yapısının bir parçasıdır. Diğer canlıların yavruları, sinir sisteminin gelişimi büyük oranda tamamlanmış, fiziksel kabiliyetleri olanaklı doğar. İnsan ise sinir sisteminin gelişimi bakımından dünyaya geldiğinde adeta “prematüre” doğmuştur. Çünkü insan yavrusunun sinirsel (beyin) gelişiminde sadece annenin biyolojik katkısı değil, sosyalite de rol oynar. Bu maksatla “erkence” anne karından ayrılır, gelişimine *toplum* içerisinde *kültüre* maruz

³⁸ Bk. Friedrich Engels, *İngiltere'de İşçi Sınıfı'nın Durumu*, çev. Yurdakul Fincancı (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 73.

³⁹ Bk. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015), 64-65.

⁴⁰ Bk. Emin Çelebi, “David Hume'da İnsan Doğasının Evrenselliği Temelinde Ahlâk Problemi”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 664.

⁴¹ Eric Schliesser, “Hume's Attack On Newton's Philosophy”, *Enlightenment and Dissent* 25 (2009), 203.

⁴² Hume, *İnsanın Zihni*, 39.

kalarak devam eder.⁴³ Dolayısıyla *kültürel ortam* (toplum) insan ontolojisinin bir parçasıdır. Beynin fiziksel gelişimi en az 18 yaşına kadar devam eder.⁴⁴ Hume “ampirist” düşüncenin temsilcilerindendir. Ancak ampirizm dendiğinde de *bilim* ve *deney* arasındaki ilgi yanlış algılara yol vermektedir. Burada ampirizm ile kasıt deney yapmak ve bilimsel ilkelere varmak değil aksine; doğada bir ilke olmadığı, insanın deneyimlerinden bir “anlayış” (rasyonalite) geliştiremeyeceği, her deneyimin geri kalandan yalıtılmış olarak görülmesi gerektiği fikridir.⁴⁵ Bu sayede *deney* ile *nedensellik* birbirine ters olgular haline getirilebilmektedir. Buna göre nedensellik (yasa) gibi görünen durum aslında “bitişiklikten” ibarettir.⁴⁶ Hume’un verdiği örnekle; bir bilardo topunun hareketi, diğerinin çarpmasında aranmaz. Sonraki hareket ile önceki çarpma arasında ilgi kurulması, zamansal olarak art arda gelmeleri ve topların bitişikliğinin neden olduğu “yanılgı” olarak görülmelidir.⁴⁷ O halde teknik başarılar da adeta kör tesadüflerle ulaşılmış işlevsel sonuçlar olup buradan bir “kural” çıkarılamaz.

Hume, duyularla ulaşılan bilginin en nihayetinde zihnin bir kurgusu olduğuna dikkat çekerek dış dünyaya ilişkin bir hakikat ifade etmeyeceğini savunur. Duyulara dayalı dış dünya algısı konusu aslında Antik Yunan’dan İslam düşüncesine ve modern felsefede Descartes’e⁴⁸ bilinmeyen bir konu değildir. Ancak Hume buradan dış dünyaya ilişkin bir bilinmezlik çıkarır. Hatta ona göre “yarın Güneş doğacak” düşüncesi bilimsel bir bilgiye dayandırılmaz. Güneşin yine doğacağı fikri daha önceki deneyimlere binaen yarın da aynıısının tekrar edeceği kabulünden ibrettir. Bu nedenle Güneş için yarın “doğacak” diyen ile “doğmayacak” diyen arasında gerçeğin ifadesi bakımından bir fark yoktur.⁴⁹ Böylece insanî bilginin ne denli “tecrübe” kaynaklı (ampirik) olduğunu gösteren Hume bununla aslında zannedilenin aksi bir sonuç çıkarmış olmaktadır. Hegel, buradan hareketle Hume’un farklı zamanlarda ya da farklı milletlerde insanların farklı toplumsal normlar benimseyebildiklerinden; birinin “adalet” gördüğünü diğerinin “haksızlık” olarak görebildiğine işaret ederek bu değerleri de “öznel” ve “alışkanlık” kabilinden gördüğüne dikkat çeker.⁵⁰ Sonuç olarak Hume’un nedensellik tartışmasında asıl karşı çıktığı şey, her şeyin bir nedeni gösterilmek istendiğinde varlığa ve olaylara ilişkin bir “nedenlerin nedeni” ilk sebep fikrine varılacağıdır.⁵¹ Kendi zamanında “ateist” gözüyle bakılan⁵² ve belirsiz ifadeleri nedeniyle en iyi ihtimalle “agnostik” olarak görülen Hume teizme, hatta deizme saldırırken⁵³ tanrı ile sorunu da metafizik değil, (Descartes’lerin peşinde olduğu) o metafiziğe dayalı bir ahlak felsefesinin varoluşsal anlamı ve dayanak oluşturacağı siyasî sonuçlardır.⁵⁴ Hume’un tüm çabası dönemin en büyük deniz gücü

⁴³ Bk. Oğuz Tanrıdağ, *Sosyal Nörobilim* (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 2015), 146.

⁴⁴ Bk. Janna Glozman, *Developmental Neuropsychology* (London: Routledge, 2013), 25.

⁴⁵ Bk. Hume, *İnsanın Zihni*, 49.

⁴⁶ Hume, *İnsanın Zihni*, 62.

⁴⁷ Hume, *İnsanın Zihni*, 94.

⁴⁸ Bk. Descartes, *Tabiat Işığın ile Hakikati Arama*, 28.

⁴⁹ Hume, *İnsanın Zihni*, 36.

⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2021), 3/330.

⁵¹ Bk. Hume, *İnsanın Zihni*, 68-69.

⁵² Ernest Campbell Mossner, *The life of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 206.

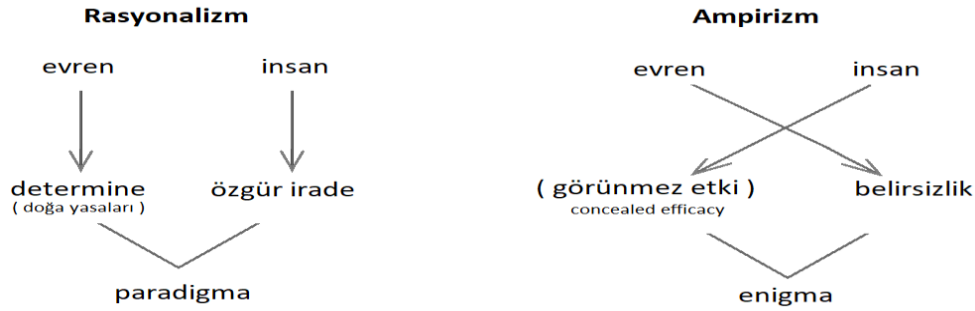
⁵³ Bk. Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örneç (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 110-111.

⁵⁴ Bk. Ulrich L. Lehner, *Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der Deutschen Schulphilosophie und Theologie* (Leiden: Brill Verlag, 2007), 44.

olmuş, sanayileşme yolunda mesafe kat etmiş İngiltere için bir siyaset felsefesi yazmaktan ibarettir. Benzer bir görevi ekonomi sahasında ifa eden memleketlisi (İskoç) ve sıkı dostu Adam Smith, “serbest piyasa” için astrolojiden aldığı “görünmez el” (invisible hand) metaforunu⁵⁵ ekonomi politiğe taşıyarak okültist/fatalist bir “iktisat felsefesi” inşa eder. Aslında belirsizliğin eski teolojik ifadesi olan, “iyicil” ve “kötücül” güçler arasındaki çatışmaya⁵⁶ dayalı *düalist kozmolojinin* uzantısı, amacı belirsiz bir “gizil güç” fikrini yeniden üretmiştir.⁵⁷ Smith’in görünmez el’inin benzeri bir “gizemli güç” Hume’da da görülür. Hume, doğada nedenlerin insan için bilinemezliğini ispatlarken “görünmez evrensel etkiden” (concealed universal efficacy) söz eder.⁵⁸ Buna göre olguların arkasında bir “görünmez etki” yatmaktadır. Hume burada da kalmaz, insan zihninin işleyişini, tüm diğer varlıklarla aynı zeminde olmasından hareketle insan için özgürlüğün imkânını tartışır.⁵⁹ İnsan için özgürlüğü “şans” ile eş anlamlı hale getiren Hume insan fiillerini de doğa için sözünü ettiği belirsizliğin parçası kılar:

Hume'un özgürlük kuramı, birçok bakımdan tartışılabilir niteliktedir. Öncelikle iki farklı varlık alanının, canlı ve cansız olanın aynı ontolojik statüde varsayılması temelinde oluşturulmuş bir kuramın epistemolojik olarak savunulması güç bir durum oluşturduğunu söyleyebiliriz... dışarıdan birisinin (spectator), herhangi bir kişinin karakterini tanımakla o kişiden meydana gelebilecek davranışları her zaman bilebileceğini savunan Hume'a göre, nasıl oluyor da bu durumda insan özgür olabiliyor? İnsan bu eylemin sürekliliğini doğa yasaları gibi engelleyeniyorsa niçin sorumlu olsun?⁶⁰

Rasyonalizmde evren *determine* (kurallı) insan, *özgür irade* sahibidir. Ampirizmde bu durum adeta ters yüz olur. Buna göre insan davranışlarında beklenen ve özgürlükten gelen “özgünlük” doğaya atfedilerek “belirsizliğe” dönüşür. Buna karşın doğadaki “nedensellik” de insanın duyuusal yetersizliğine binaen kaldırılarak bir “görünmez etkiye” bağlanır. Böylece insan için anlaşılamaz hale gelen dış dünyada ahlaksal koşullar ortadan kalkar:



⁵⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Philadelphia: Anthony Finley, 1817), 296.

⁵⁶ Fatalizm ve düalizm arasındaki ilişki için bk. Tilo Wesche, *Wahrheit und Werturteil: Eine Theorie Der Praktischen Rationalität*, (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2011), 132.

⁵⁷ Bk. Clark Murray, “The Dualiste Conception of Nature”, *The Monist* 6/3 (April 1896), 395.

⁵⁸ Bk. Hume, *Siyasi Denemeler*, 338.

⁵⁹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 268.

⁶⁰ Emin Çelebi, “David Hume’da Zorunluluk ve Özgürlük Hume’cu Uzlaştırma”, *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirileri*, (Bursa, 14-16 Ekim 2010), ed. İsmail Serin (Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2010), 539.

3. Kant: Ahlak Metafiziği ve Özgürlük

Hume'a itiraz bir başka ahlakçı filozof; Kant'tan gelir. Kant da skolastik düşüncenin çöküşüyle birlikte varlık alemine (kozmos) ilişkin yeni bir paradigma⁶¹ ve buna bağlı olarak yeni bir *ahlak felsefesi* inşa etme çabasıdır.⁶² Kant, insan için dış dünya algısının, biyolojik sınırlarında şekillendiğini (tecrübe/erfahrung) kabul eder.⁶³ Buna göre varlığa ilişkin “kabullerimiz” bizim algı kabiliyetlerimize dayalıdır. Örneğin insan gözü için renkleri algılamak mümkün olmasaydı, zihindeki dış dünya tasarımı siyah – beyaz gerçekleşecekti. Ya da -ılanlar gibi- kızılötesini görebilseydik karanlıkta da canlıları vücut ısılarına göre görebilir, zihnimizde ısıya dayalı bir dış dünya resmi oluşurdu. O halde algılayıcının kabiliyetine dayalı olarak dış dünyanın çok farklı görünüşlerinden (zihinsel tasarım, fenomen) söz edilebilir. Bunların hepsi doğrudur ancak hiçbiri hakikatin tümü (numen) değildir. Kant'ın ampiristlere bir anlamda hak vermesinin ve Hume ile ilgili, “dogmatik uyumdan uyandırdı” sözünün nedeni de budur.⁶⁴ Ancak Kant bu sözüyle aslında ampiristlerin konuyu nasıl çarpıttıklarını ve insanı kaotik/anlamsız bir hayata; “çürümeye”⁶⁵ mahkûm ettiklerini de söylemiş olmaktadır. Zira Kant temelde insan için bilginin belli bir apriori biçimini savunur. Aksi takdirde bir ortak anlayıştan söz edilemez.⁶⁶ Bu sayede örneğin evinin temellerini kazan birinin, daha ev çokmeden (tecrübe etmeden) çökeceğini bilebileceğini pekâlâ söyleyebiliriz. Nedensellik, insan zihinde oluşan ile dış dünyada olanın birebir örtüşmesi değil, evrensel (insanlığın genel kabulü) olarak hemen herkesin zihninde oluşunu dikkate almaktır.⁶⁷ Bu maksatla Kant, Kopernik'in astronomide yaptığı değişikliği (Dünya ve Güneş'in yer değiştirmesi) felsefede yapar ve aklın işleyişini nesnelere değil, nesnelere aklın işleyişine tabi kılar.⁶⁸ Böylece apriori (deneyim öncesi) bilginin imkânı doğar. Buna göre Kant apriori ve aposteriori (deneyim sonucu) bilginin birlikte kullanımından *sentetik apriori bilgiye* ulaşır. Matematiksel ifadeler böyledir:

Felsefeciler içinde bu soruna en çok yaklaşan David Hume olmasına karşın, tüm boyutlarıyla ve evrenselliğiyle düşünmekten uzaktı ve yalnızca sentetik ifadelerin sebep sonuç ilgisinde (Principium causalitatis) kaldı. Böylece apriori önermenin olanaksızlığını göstermiş olduğuna inandı. Onun çıkarımlarına göre bizim metafizik dediğimiz, sadece deneyimlerden ödünç alınmış ve alışkanlık yoluyla zorunluluk görünümü kazanmış şeyler üzerine sözde akıl yürütmeden kaynaklanan bir kuruntuydu. Eğer sorunumuzu evrenselliği içinde göz önüne almış olsaydı, hiçbir zaman bütün bir saf felsefeyi yok eden bu tavrı göstermezdi. Çünkü o zaman kendi akıl yürütmesine göre saf matematiğin bile açıkça apriori sentetik önermeler kapsadığı için mümkün olamayacağını görürdü.⁶⁹

⁶¹ Bk. Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, 33.

⁶² Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 25.

⁶³ Kant, *Prolegomena*, 38.

⁶⁴ Bk. Kant, *Prolegomena*, 8.

⁶⁵ Kant, *Prolegomena*, 10.

⁶⁶ Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft* (Leipzig: Leopold Voss, 1868), 34.

⁶⁷ Kant, *Prolegomena*, 49.

⁶⁸ Kant, *Prolegomena*, 74.

⁶⁹ Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft*, 42.

Böylece insan zihninde fenomenler (erscheinungen)⁷⁰ arasında kurulan neden - sonuç ilişkisi genel bir kabule dönüşebilir.⁷¹ İşin özü; Kopernik devrimiyle, o zamana kadar toplumun dayandığı ve kökleri tarihte kadim (bilinmeyen) zamanlara giden normlara yüklenen teolojinin altı da boşalmıştır. Kant bir anlamda bu altı boşalan toplumsal normları yeni fizik bilgisine göre yeniden inşa etmektedir. Burada Hume'un tavrına geri dönülecek olursa; Hume da aslında toplumsal düzenin itibarî kabullerinden faydalanmakta, fiilî olarak bu durum hizmetine girdiği siyasetin menfaatine olduğu için de tartışmayı buralara götürmemekte, var olan durumun devamı için insan aklını -Kant'ın tabiriyle- "çürümeye" terk etmektedir. Sonuç olarak sömürgelerden adaya altın ve gümüş aktığına ve insanlar da bu madenler için hayatlarını ortaya koymaya devam ettiklerine göre sorun yoktur.

Fark edileceği üzere burada ampiristler ile Kant arasındaki önemli bir fark, esas alınan "insan" fikri konusundadır. Hume'un aksine Kant düşüncesini *kendinde insan* değil, tarihi olan, kültür yaratan, *sosyal insan* üzerinden kurar.⁷² "Beşer" ötesi insan, tanım gereği ampiristlerdeki dürtülerine göre hareket eden "doğa durumu" bir canlı değil, *varoluş felsefesi* olan toplumsal bir varlıktır. İnsan için (Rousseau'da da görülen) perfektivite (tekâmül) fikrinden hareket eden Kant'a göre insan, hayvanlardan farklı olarak kendini geliştirebilen bir varlıktır. Bu durum *insanın özgürlüğü* ile ilgilidir.⁷³ Özgür ve sorumlu bir varlık olarak insan, maddî şartlar, teknik imkânlar ne kadar değişirse değişsin *ahlak* normlarını yeniden üretebilir. Kant'ta ahlâkiliği temellendirme çabası ahlâk felsefesinin temel sorusu olan "iyi'nin nasıl belirleneceği problemi" ile başlar. Kant'a göre yeryüzünde ve evrende mutlak anlamda bir "iyi istek" ya da "iyiyi isteme" söz konusudur.⁷⁴ Kant düşüncesinde *ödev ahlakı* temel bir kavram olarak öne çıkar. Ona göre ahlakî değerler tek başına akıl ile anlaşılır ve belirlenebilir. Bu nedenle "aklı kullanmanın" ahlaksal temelleri vardır.⁷⁵ İnsan gerçek ahlâkî ilkeleri (maksimler) *koşulsuz buyruklar* (kategorik imperatif) yoluyla tespit edebilir. Koşulsuz buyruklar, herkes için geçerliliği olan (evrensel) nesnel önermeler zeminidir. "Kendin için istemediğini başkası için de isteme" böylesi bir önermedir.⁷⁶ Ahlâkîlik ne yaptığınızla değil niçin yaptığınız (niyet) ile değerlendirilir.⁷⁷ Davranışın ahlâkî olması, genel, tüm insanlık için anlamlı olmasına bağlıdır. Görüldüğü gibi Kant'ın tüm çabası aslında bilimsel devrimle maddî zemini çöken insan - evren - tanrı ilişkisini (ahlâk) yeniden kurmaktır:

Onun (Hume) en tehlikeli kanıtlarının hepsi antropomorfizmle ilgilidir; antropomorfizmin teizme ayrılmazcasına bağlı olduğunu ve onu kendi içinde çelişkili yaptığını düşünür; ama antropomorfizm bir yana bırakılırsa, teizm de düşer ve deizmden başka bir şey kalmaz. Hiçbir işe yaramayan ve din ile ahlâkın temeli olamayacak deizmle de hiçbir şey yapılamaz. Antropomorfizmin bu kaçınılmazlığı kesin olsaydı, o zaman en yüce varlığın varoluşunun kanıtları neler olursa olsun, hepsi de kabul

⁷⁰ Kant, *Prolegomena*, 74.

⁷¹ Kant, *Prolegomena*, 62.

⁷² Bk. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29-30.

⁷³ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 4.

⁷⁴ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 16

⁷⁵ Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)", *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984), 213.

⁷⁶ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 17.

⁷⁷ Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 53.

edilebilirdi ama yine de bu varlığın kavramını, çelişmelere düşmeden, hiçbir zaman belirleyemedik...⁷⁸

Kant, Hume'un iddiasına sayfalar dolusu felsefi izahatla cevap vermişse de aslında o günden beri pratik bilimsel çalışmalar da apaçık bir şekilde Hume'u yanlışlamıştır. Örneğin kimyasal elementlerin sınıflandırmasını gösteren Periyodik tabloyu tasarlayan Rus kimyager Dmitri Mendeleev, tabloyu hazırlarken bazı bilinmeyen elementlerin varlığını tahmin eder. Yani ortada element yoktur, ancak olması gerektiğini önceden öngörür. Sonra gerçekten de bu elementler bulunur ve tabloda kodlanır.

4. Hegel: “Aklî Olan Gerçektir, Gerçek Olan Aklîdir”

Hume'un hesapladığı gibi İngiltere'de monarşi, “yeni fiziğe” rağmen ayakta kalmayı başarır. Ancak Fransa'da ekonomi politik pek de monarşiden yana işlemez. İngiltere ile sömürgecilik yarışına giren Fransa'da hazine iflasa sürüklenince kral XVI. Louis, *Genel Meclis*'i toplamak zorunda kalır. Böylece mutlak monarşiler çağında saray tarafından dikkate alınmayan cumhuriyetçilerin (burjuvazi) beklediği fırsat ayaklarına gelmiştir. 1789'da vergi salmak için toplanan mecliste konu rejim tartışmasına dönüşür ve iş ihtilale varır.⁷⁹ İhtilal, Jirondenlerin lideri Brissot'un dediği gibi bir anda değil, en az yarım yüzyıllık felsefi birikimin sonucudur.⁸⁰ Bu birikim ihtilalle hayata geçirilmek istenir ancak sosyal meselelerin, doğa olaylarından çok daha çetrefildir. Çatışmalar nihayet burjuvazi ve aydınların desteğini alan Napolyon'un olaylara el koymasıyla son bulur. Napolyon iktidarında hazırlanan *hukuk metni* (*Code Napoleon*) ile Fransa'da *hukukun üstünlüğü* tanınmıştır. Aydınlanma, Napolyon Yasalarıyla Avrupa'yı yeniden şekillendirirken felsefi düzlemde de Hegel ile enigmatistlere rest çeker: “Aklî olan gerçektir ve gerçek olan aklîdir.”⁸¹ Hegel, insanı bir çeşit agnostizme mahkûm ederek verili siyasî – sosyal sorunların statüko lehine normalleştirilmesine karşı insan hayatının varoluşsal temellerini vurgular. Hakikati maddî âlem ve duylarda değil bütünde arar: “Hakikat, tümüdür” (*Das Wahre ist das Ganze*).⁸² Dünya ve insanî bilginin nesnelere zihnin eseridir, fakat -elbette- fânî insandan öte bir “zihnin”; Tanrının:

...O (Tanrı) düşünendir, düşündüğü için de kendi içinde yaratıcıdır. Bu yaratıcı düşünmeyi dünya tarihinde buluyoruz. “Doğrudur” dediğimiz başka her şey bu öncesiz sonrasız doğruluğun özel bir biçimidir; durağı oradadır, ondan gelen bir ışımadır. İnsan onu bilmezse doğruyu da, haklıyı da ahlaklıyı da hiç bilmiyor demektir.⁸³

Hegel, Mutlak Zihnin (Geist) özüne, *insan aklı* tarafından nüfuz edildiğine inanır. Çünkü Mutlak Zihin, doğada olduğu kadar insan aklının işleyişinde de açığa çıkar. Hatta bu durum tüm insanlar için bir *ortak zemin* sağlar.⁸⁴ Hegel, insanı doğaya yabancılaştıran “zihin” tariflerine karşın insan düşüncesini *tarih* ve *toplum* bağlamında tartışır. Çünkü Kant'ın da dediği gibi insanî potansiyel toplumdaki çelişmelerle kendisini gerçekleştirir. Hegel, *ilerlemeci* bir tarih düşüncesine sahiptir.

⁷⁸ Kant, *Prolegomena*, 111.

⁷⁹ Bk. Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık-Dünyanın Zamanı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Yayınları, 2004), 271.

⁸⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği* (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 174.

⁸¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911), 14.

⁸² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907), 14.

⁸³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011), 41.

⁸⁴ Bk. Hegel, *Tarihte Akıl*, 50.

Ancak bu ilerlemecilik insanın doğa ile ilişkisinde yeni teknikler üretmesi, teknoloji geliştirmesinden çok “öz bilincin özgürleşme süreci” anlamındadır. Bu nedenle varoluşsal nitelik bakımından eski zamanlar ile günümüz insanı arasında bir fark olamaz.

İnsan doğasından söz edildiğinde en başta kalıcı bir şey tasarlanmıştır. İnsan doğasının serimi bütün zamanlara uymalıdır, önceki zamana da şimdiye de. Bu genel tasarım sonsuz çeşitlilikte olabilir, fakat gerçekte genel olan çeşitli biçimlerinde bir ve aynı özür... Dünya tarihinin ele alınışında ağırlık, insanların aynı kalmasına, ahlaksızlıkların ve erdemlerin bütün koşullar altında her zaman bulunmuş olmasına verilir. Gerçekten Salome ile birlikte “Güneş altında yeni bir şey yok” diyebiliriz.⁸⁵

Buna göre “yenilik” ve ilerleme öz bilincin özgürlüğü duyumsamasındadır. İnsanlık tarihinde “öz bilinç ancak, başka bir öz bilinç için var olduğu ölçüde kendinde ve kendi için var” olur.⁸⁶ Böylece *diyalektik* başlar. Hegel diyalektiği, *köle - efendi* ilişkisinde bir süreç (tarih felsefesi) şeklinde okur. Bu süreçte kölelik (*knechtschaft*) ve efendilik evrilerek türlü görünümlere bürünerek devam eder. Nihayet süreç halkların ulus bilincine ermesi ve ulusal devletini inşasıyla kemale erer. Ulus, herkesin eşit olduğu hukuka (anayasa) dayalı bir toplum ve devlet düzeni aşamasını ifade eder. Artık kurumsallaşmış hukuk ile kamu otoritesi fertlerden (efendilerden) bağımsız olarak adaleti eşit yurttaşlara dağıtabilir hale gelmiştir. Tanrısal temsil artık bir şahısta ya da zümrede değil, tüm bir ulusta; kamudadır. Hegel’de evrensel anlamda bir “insanlık ailesi” mefhumu olmakla birlikte insan için pratik gerçekler daha dar kapsamlı (coğrafi sınırları, yazılı hukuku belli) bir *ulus devlet* düzenini gerektirir. Hegel’de devlet insanın kendisini gerçekleştirdiği, özgürlüğünü duyumsadığı meşru toplumsal mekanizmadır. Bu nedenle Hegel ulus devleti yüceltir: “Ulus devlet, yeryüzünde tanrının yürüyüşüdür.”⁸⁷ Böylesi bir meşruiyete dayanan ulusal devletin uluslararası hukuk karşısında da tartışmasız önceliği vardır. Hegel düşüncesinde köle - efendi diyalektiğinden ulus devlet aşamasına geliş bir bakıma “Simurg” hikâyesinin felsefî bir anlatımıdır. Aslında Hegel bunu “anka kuşu” metaforu ile kendisi de dile getirir. Fakat bir kavram daha (*erheben*) ekleyerek metafordaki sürekliliğe “tekâmül” (yükselme) boyutu katar:

Kendi küllerinden yeni, gençleşmiş ve taze olarak daima yeniden doğan anka kuşu genellikle doğal yaşam tasarımı olarak bilinmektedir. Fakat bu bir Doğu tasarımıdır, vücut için geçerlidir, tin için değil. Batılı için tin yalnızca gençleşmiş olarak doğmaz fakat incelmış, yükselmiş olarak doğar. Kendi kendisine doğallıkla karşı çıkarken olduğu biçimi yiyip tüketir ve bu yoldan yeni oluşumuna yükselir (*erheben*)... Tinin gençleşmesi aynı biçime düpedüz bir geri dönüş değildir; kendi kendini düzeltme ve işlemedir. Ödevini bitirmesiyle birlikte kendine yeni ödevler bulur, böylece işlediği malzemeyi çeşitlendirip çoğaltır.⁸⁸

Buradaki “*erheben*”, diyalektiği açıklarken kullandığı “*aufheben*”⁸⁹ (kaldırma/yükseltme) kavramının muadilidir. Buna göre diyalektik de sürekli kendisini tekrar eden değil, daha üst, rafine ve zengin bir aşamaya yükselme süreci olarak anlaşılmalıdır.

⁸⁵ Hegel, *Tarihte Akıl*, 56.

⁸⁶ Hegel, *Phänomenologie Des Geistes*, 231.

⁸⁷ Hegel, *Grundlinien Der Philosophie Des Rechts*, 349.

⁸⁸ Hegel, *Tarihte Akıl*, 41.

⁸⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Berlin: Hofenberg Verlag, 2016), 85.

5. Propaganda Çağı, Müslümanlar ve Modernite

Avrupa'nın iç dinamiklerinin de itmesiyle sanayileşmede en önde giden, modern çağın başköşesini kapmış İngiltere, bilimsel devrimin dünyaya yayılmasının, yakaladığı bu avantajlı konumuna bir tehdit oluşturacağı farkındadır. Bu nedenle kıta Avrupasında ve dünya genelinde bilimsel devrimin felsefi serimi olan Aydınlanma karşıtı unsurlar İngiltere'den destek görür. Bunun sonucu olarak masonik - ezoterik propaganda başlar. Yahudiliğin ortodoks literatüründen de çok okültist apokrif metinlere dayalı mason mistisizmi, doğrudan Aydınlanma düşüncesinin temel parametreleri olan *ilerlemeci tarih felsefesi* ve *eşitlikçi toplum düzeni* ereğini hedef alır. Böylece egemenliği *seçilmiş-tanrısal soylara (aristokrasi)* ya da yine tanrı tarafından *seçilmiş (ruhban) sınıfa* dayandıran arkaik öğretiler tekrar canlanır. Aydınlanma ile ikiye bölünen Avrupa'nın "mağdurları" (eski Avrupa) eski konumlarını yenide elde edebilmek için bir *restorasyon* fikrine zaten hazırdır. Bilindiği üzere Avrupa tarihinde bu kavram özellikle Aydınlanma sonrası yaşanan siyasî-sosyal ihtilalleri ve tüm değişimi tersine çevirme, eski düzeni ihyâ etme anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle restorasyon kavramı zamanla felsefi olarak "Aydınlanma karşıtı" anlamı da kazanmıştır.⁹⁰ Böylece Aydınlanmanın matematiksel kesinlik ve netlik arayan düşünce ve dili yerine ezoterizmin önu - arkası belirsiz sisli havasında etrafı "gizem" kaplar. Bu gizemci fikirleri başka kültürlerle yaymak için farklı "masonik" yapılar teşekkül eder. Böyle bir organizasyon olarak yine mason bir grup tarafından 1875'te kurulan *Theosophical Society* postmodern çağın habercisidir. Bu propagandayla, sözde "ideolojiler çağı" olarak bilinen 19. yy. ortalarında okültizm tam anlamıyla popülerleşir. Yaşanan kutuplaşma ve propaganda mekanizmalarıyla aydınlanmacı düşünce günden güne "din dışı" kategorisine evrilir. Dönemin fırtınalı, çatışmacı siyasal zemininde bu kutuplaşma aydınlanmacı düşünceyi Descartes'ten Hegel'e uzanan teist gelenekten ateist - sol / sosyalist bir siyaset kulvarına iter. Fakat ateist de olsa aydınlanmanın ahlakçı - paradigmatçı tavrı kendisini hala hissettirmektedir:

Felsefe başka ülke başka adalet (görecelik) deyimi gereğince dogmanın temel gerekçeleriyle çatışmaya girmemek için her ülke için başka temel ilkeler mi kabul etmelidir. Bir ülkede 3 kere 1'in 1 ettiğine bir başkasında kadınların ruhu olmadığına üçüncüsünde cennette bira içildiğine mi inanmalıdır? Bitkilerin ve yıldızların evrensel bir niteliği olduğu gibi evrensel bir insan niteliği yok mudur?⁹¹

Postmodern söylemle teknoloji karşıtı retorik Avrupa'dan çok daha fazla İslam dünyasında etkili olacaktır. Hatta sanki Avrupa dünyaya teknoloji ihraç etmek için can atmaktadır ve bizim için "alsak mı, almasak mı" durumu vardır da, "teknoloji beraberinde Batılı hayat tarzını ve davranış kalıplarını da sürükleyip getirir"⁹² şeklinde ilginç fikirler ileri sürülür. Oysa Avrupa ülkelerinin sanayileşme süreci aynı zamanda kıran kırana bir "endüstriyel casusluk" tarihidir.⁹³ Nitekim geçtiğimiz yüzyılda onlarca Müslüman sanayici, mühendis ve teknisyen de istihbarat servislerinin hedefi olmuştur. Tüm bu postmodern propagandaya kültüre karşın 20. yy.'da Batı ekonomik büyüme kadar bilim ve teknoloji alanında ilerlemesini sürdürür. Fakat 1927'de ünlü fizikçi Heisenberg *belirsizlik (uncertainty)* ilkesiyle çıkarılır.⁹⁴ Bu duruma yine enigmatçı söylemin teyit

⁹⁰ Bk. Stefano Poggi - Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie* (München: C.H. Beck, 1989) 10/251.

⁹¹ Karl Marks, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç (Ankara: Sol Yayınları, 1995), 19.

⁹² Rasim Özdenören, *Yaşadığımız Günler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 75.

⁹³ Bk. John Rees Harris, *Industrial Espionage and Technology Transfer* (London: Routledge, 2017), 425.

⁹⁴ Bk. Arthur Beiser, *Modern Fiziğin Kavramları*, çev. Gülşen Önenç (Ankara: Akademi Yayıncılık, 2008), 110.

edilmişlik çılgınlıkları eşlik eder. İlginç olan, bu düşünceye karşı çıkanlardan birinin, çalışmalarıyla kuantum fiziğinin kurucularından olan ancak kuantum fiziğini “tamamlanmamış” kabul eden Albert Einstein olmasıdır. İtirazını, B. Podolsky ve N. Rosen ile birlikte 1935’te yazdıkları “Doğanın Kuantum Mekaniksel Tasviri Tamamlanmış Kabul Edilebilir mi?” başlıklı ortak makalede dile getirirler.⁹⁵ *Belirsizlik* savunularına karşı, “Tanrı zar atmaz”⁹⁶ diyen Einstein, “Tanrı zekidir, ancak kötü değildir” şeklinde konunun felsefî sonuçlarına işaret eder. “Einstein’a göre durum “belirsizlik” değil, henüz ilgili nedensel yasaların keşfedilmemiş olmasıdır. Görüldüğü gibi tartışma artık biz Müslümanların da çok aşına olduğu bir noktaya gelmiştir. Kuantum fiziğinde *belirsizlik* adı altında yaşanan tartışma İslam düşüncesinde “salah – aslah” konusunun neredeyse birebir izdüşümüdür.⁹⁷ İslam düşüncesinde tarafların Allah tasavvuru konusunda “Kudret” ve “Adalet” sıfatları ile karşı karşıya gelmesi⁹⁸ burada da kendisini gösterir. Einstein’a, tepki (yine bize oldukça tanıdık bir cevap şeklinde) meslektaşı Niels Bohr’dan gelir: “Einstein, tanrıya ne yapması gerektiğini söylemekten vazgeç.”⁹⁹ Oysa Einstein’ın derdi tanrıya ne yapacağını söylemek değil, insanın yeryüzündeki varlığını anlamlı kılan bir gayenin (hikmet) vazgeçilmezliğini vurgulamaktır. Fakat ileri fizikle ilgisi olmayanlar için artık oldukça karmaşıklaşmış tartışmada Einstein’ın itirazı gürültüye getirilir. Artık her şey Batı merkezli bir propaganda mekanizmasından geçerek kitlelere ulaşmaktadır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası propagandaya atfedilen önemi göstermesi bakımından “modern propagandanın kurucusu” olarak görülen, Freud’un yeğeni, (dayısının aksine) CIA ile çalışan Edward L. Bernays’ın şu ifadeleri Batı’da konuya nasıl bakıldığı hakkında fikir vermektedir:

Kitlelerin örgütlü alışkanlıklarının ve görüşlerinin bilinçli ve akıllıca manipülasyonu, demokratik toplumda önemli bir unsurdur. Toplumun bu görünmeyen mekanizmasını manipüle edenler, ülkemizin gerçek egemen gücü olan görünmez bir hükümet oluştururlar. Zihinler şekilleniyor, zevklerimiz şekilleniyor, fikirlerimiz büyük ölçüde adını hiç duymadığımız şahıslar tarafından öneriliyor.¹⁰⁰

6. Popper’in Tarih Düşmanlığı ve Soros

II. Dünya Savaşı sonrasındaki kültürel ortam propaganda ve toplum mühendisliği faaliyetlerinin dünya çapında etkinliğini arttırdığı bir dönemdir. Neoliberalizmin öncülerinden Karl Popper’in yazıları ve genel rolü böylesi bir misyonun ifasıdır. Popper’in 1945’te yayınlanan *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabının baş hedefi Hegel’dir. Popper, Hegel’in ulus devlet fikrine yüklediği anlamın temellerine gittiğinde onun *tarih felsefesi* ile karşılaşır. Hegel’in tarih felsefesini “tarihselcilik/tarihsicilik” (historicism)¹⁰¹ diyerek mahkûm eden Popper konuyu antik Yunan düşünürü Heraklitos’a kadar götürür. Yoğun bir niyet okumayla (hatta kimi zaman eleştirdiği kişi adına görüş belirterek)¹⁰² Heraklitos’un, “aynı nehirde iki kez yıkanmaz” sözünden “kadercilik” çıkarır. Popper ifadenin

⁹⁵ Bk. Wesley C. Salmon, *Causality and Explanation*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 273.

⁹⁶ Max Born, *Physik im Wandel Meiner Zeit* (Wiesbaden: Vieweg Verlag, 1959), 244.

⁹⁷ Bk. Avni İlhan, “Aslah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495.

⁹⁸ Mahmut Ay, “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye* 31 (Güz 2015), 29.

⁹⁹ John Archibald Wheeler, *Geons, Black Holes, and Quantum Foam: A Life in Physics* (New York: W.W. Norton & Company, 2000), 334.

¹⁰⁰ Edward Louis Bernays, *Propaganda* (New York: Horace Liveright, 1928), 9.

¹⁰¹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 1/19.

¹⁰² Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/180.

imlediği *değişim ve ilerleme* fikrinin, aynı zamanda bu değişimin bir gayesi (wisdom: hikmet) olduğunu ve bunun da hayata kaçınılmaz bir “hakikat arayışı” yüklediğini, böylece Hegel’in ulus fikrine temel teşkil ettiğini anlatır. “Herakleitos açık toplumun ilk bilinçli düşmanıydı”¹⁰³ diyen Popper tarihi, dinlerin ya da ideolojilerin varoluşsal amaçları doğrultusunda anlamlandırmaya (felsefesini yapmaya) ve buradan hareketle toplumsal süreçlere müdahale fikrine şiddetle karşıdır. Devamında özellikle Platon ve Aristo’yu ve nihayetinde Hegel’i hedef alan Popper, tarihe müdahale fikrinin tarihin geriye doğru inşasına dayandığını iddia eder. Popper, Hume’un nedensellik konusundaki görüşlerine benzer bir yolla tarihî olaylar arasında sebep – sonuç ilişkisi kurulmayacağını savunur. “Tarihin bir anlamı var mıdır?” diye soran Popper, oldukça dolaylı cümlelerin sonunda buna, “tarihin bir anlamı olmadığı cevabı veriyorum”¹⁰⁴ diyerek sosyal bilimleri de falcılıkla özdeşleştirir:

Bütün bilimler arasında ancak toplum bilimlerinin geleceğin bize neler hazırladığını bilmek gibi ezeli bir düşü gerçekleştireceklerine inanmak için hiçbir neden yoktur. Bu bilimsel falcılığa inanmanın temelinde yalnız belirimcilik yoktur; bir de fizik ve astronomiden tanıdığımız bilimsel öndeyi ile toplum hayatının ana gelişim eğilimlerini geniş hatları ile öngören geniş kapsamlı tarihsel kehanetin karıştırılması vardır.¹⁰⁵

Ulus fikrine şiddetle karşı çıkan Popper’in saldırılarından Rousseau da nasibini alır. Bir yandan demokrasi savunusu yapma iddiasındayken bir yandan da ulusçuluk fikrine kapı araladığı için halkın genel iradesi ve çoğulcu demokrasi konusundaki görüşleri nedeniyle onu da totalitarizmin hazırlayıcısı olmakla suçlar.¹⁰⁶ Hegel’in görüşlerinin sömürge toplumlarına da “yanlış fikirler” imleyebileceğine dikkat çeken Popper, Hegel’i sömürgeci güçlere hedef gösterir:

... Bu satırlar, aynı zamanda yeni ya da yoksul ülkelerin eski, sömürgeci ülkelere karşı girişecekleri savaşların erdemli olacağını öne süren modern kuramı da açıkça içermektedir. *Bir ulus demektir Hegel, ancak büyük amaçlarını gerçekleştirmekle meşgul olduğu sırada ahlaklıdır, erdemlidir, hayat doludur.*¹⁰⁷

Popper, Hegel üzerinden verili toplumsal durumu tarihsel temellerinden okumayı bir suç haline getirirse de aslında bu durum Popper’in kendisi dâhil- insan aklının ve düşünme biçiminin en doğal halidir. Herkes bilinçli ya da bilinçsiz, doğru ya da yanlış, ama belli bir tarih perspektifinden olayları anlar, algılar ve kendi pozisyonuna göre statükoyu değişmesi ya da devamı yönünde tavır alır. Buna göre eğer tartışılacak ise tarihsel olaylar arasında kurulan ilginin ahlakılığı olabilir. Örneğin Kur’ân, tarihi peygamberler üzerinden adalet perspektifli¹⁰⁸ bir “hak – batıl mücadelesi” olarak takdim eder¹⁰⁹ ve kıyamete kadar devam edecek bu mücadelede insanlığı *hak* safında yer almaya çağırır. Bunun için insan kredibilitesi hayli yüksek “halife” sıfatıyla tüm diğer varlıklardan farklı olarak “özgür” yaratılmıştır. Benzer bir “tarih felsefesi” Tevrat’ta da vardır. Ancak Tevrat insanlık tarihini “tanrı tarafından seçilmiş Yahudilere” indirger ve bütün insanları “Yahudi için

¹⁰³ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 1/180.

¹⁰⁴ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/234.

¹⁰⁵ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/83.

¹⁰⁶ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/54.

¹⁰⁷ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/69.

¹⁰⁸ el-Mâide 5/8.

¹⁰⁹ Bk. el-Mücâdele 58/19-22.

var” addeder. Kur’ân ile Tevrat arasındaki temel fark da burada kendisini gösterir. Tarihi yorumladığı ve *ulus* fikrinin felsefesini yazdığı için kin ve nefretle Hegel’e hakaretler yağdıran¹¹⁰ Popper’de, bugün Ortadoğu ve genel olarak dünyadaki pek çok soruna temel teşkil eden bu kavmiyetçi Tevrat okuması hakkında en ufak bir çözümleme görülmez. Ancak sorunun gayet farkında olduğundan da -bir Yahudi olarak- kendince problemi aşmış edasıyla konuyu geçiştirir. Hatta Hegel’den bir şekilde bir “Yahudi karşıtlığı” çıkarmaya çalışır.¹¹¹

Soğuk Savaş döneminin “antikomünist” propaganda dilini yansıtan kitabında Sovyetler Birliğini hedef alan Popper, sosyalizmin temelde bir emek mücadelesi olarak ortaya çıktığını da bilmezden gelerek sorunu Marks’ın beşli sistemine indirger.¹¹² Ona göre sınıfsal bakış, akıl dışı olup işçi sınıfının örgütlenesi, ilkel kabileci bir tutumdur.¹¹³ Ulusal bilinci mahkûm eden, işçi örgütlenmesini akıl dışılık olarak gösteren Popper uluslararası şirketlerin dünyayı nasıl çepeçevre kuşattıkları, kontrol altına aldıkları parasal sistemle halkları sömürdükleri, dünyayı dizayn ettikleri konularına hiç girmez. Aksine kendisi bu yapılara fikir babalığı yapar. Bu enternasyonal sermayenin en saldırgan temsilcilerinden George Soros, Popper’in öğrencisi olup onun ideallerini dünya genelinde kurduğu “Açık Toplum Vakıfları” (Open Society Foundations) aracılığıyla gerçekleştirmektedir.¹¹⁴ Adını Popper’in kitabından alan bu organizasyon Sovyet sonrası Dünya Düzeni projesinin uygulayıcısı işlevini görmüş, geçtiğimiz on yıllarda pek çok ülkedeki karışıklıkların arkasındaki *gizli el* olmuştur.

Açıktır ki, devrin uluslararası yapısı dikkate alınmadan felsefi metinleri de anlamak mümkün değildir. Soğuk Savaş sürecinde Popper gibi Batı sisteminin propagandisti olarak görülebilecek bir başka yazar George Orwell’dır. Orwell’in, NATO’nun kurulduğu yıl (1949) yayınlanan *1984* romanı yine NATO konseptinde bir antikomünist propagandadan ibarettir.¹¹⁵ Kitap’taki, Sovyetler Birliği’ne telmihle “Big Brother” (Büyük Birader) imgesi 2000’li yıllardan itibaren uluslararası şirketlerin kontrolündeki dijitalleşmeyle Batı sisteminin eseri olarak gerçek olmuştur. Ancak kimse bu durumu dert etmez; o korku dolu imgeden geriye arsız bir “BBG Evi” reality TV yarışması kalır. Orwell’in, *All Art is Propaganda (Tüm Sanat Propagandadır)* kitabı aslında onun “romancılığını”, üstlendiği rolü özetlemektedir. Aynı dil oyunuyla Berlin duvarı tarihe “utanç duvarı” (Wall of Shame) olarak geçer, İngiltere egemenliğindeki Kuzey İrlanda’da Belfast’ı bölen duvarın adı “barış duvarı” (Peace wall) olur. Bu siyasi-kültürel propagandaya 1960’larda *post yapısalcılık* denen sözde muhalif bir felsefi söylem eşlik edecektir. Post yapısalcılık, anarşizmden okültizme uzanan geniş bir postmodernizmden ibarettir. Bu akım tüm dünyada olduğu gibi İslam dünyasının genelinde ve Türkiye’de de etkisini gösterir. Ulus devlet karşıtlığı, anakronik bir sekülerizm ve modernizm tartışması yaygın bir durum olarak görülür.¹¹⁶

¹¹⁰ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/38.

¹¹¹ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/71.

¹¹² Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/176.

¹¹³ Bk. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 2/212.

¹¹⁴ Robert Slater, *Soros: The Life, Ideas, and Impact of the World's Most Influential Investor* (New York: McGraw-Hill Education, 2009), 36.

¹¹⁵ Bk. Andrew Defty, *Britain, America and Anti-Communist Propaganda 1945-53* (London: Routledge, 2013), 3.

¹¹⁶ Bk. Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet* (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 40.

7. Teizm ve Ateizm Arasında Hume – Gazzâlî Karşılaştırmaları ve Nedensellik

Modernleşme sorunu başladığından beri İslam dünyasında muhafazakâr düşünce bir yandan antimodernizm adına yoğun bir Batı karşıtı tavır sergilerken bir yandan da Batı’da enigmatic gelenek ile örtüştüğü, hatta oraları referans dahi verdiği gözlerden kaçmamaktadır. Öyle ki, Newton fiziği ile hesaplaşmadan ve Batı’da yaklaşık beş asır süren felsefi tartışmalara girmeden, Aristo fiziğinden kuantum fiziğine¹¹⁷, Heisenberg belirsizliğine¹¹⁸ sıçramaya çalışılır. Doğrusu ana akım klasik literatürde de (haliyle) Batı’daki enigmatic geleneğe eklemeye uygun bir mantıksal çerçeve olduğu bir gerçektir. Bu durum özellikle nedensellik tartışmalarında görülebilir. Öyle ki, İmam Gazzâlî ile David Hume arasındaki “benzerlik” Batı’da¹¹⁹ ve İslam dünyasında, ama özellikle Türkiye’de aynı türden çok sayıda akademik çalışmaya konu olmuştur.¹²⁰ Gerçekten de Hume’un tezlerini dile getirirken kullandığı örnekler de böylesi bu karşılaştırmayı fazlasıyla haklı kılmaktadır. İkisinin argümanları arasındaki benzerlik, Hume’un, Gazzâlî’den etkilendiğini bile düşündürmektedir.¹²¹ Gazzâlî aslında ana akım İslam düşüncesinde mantığı literatüre taşıyan isimdir. Nitekim olayları mantıksal tutarlılık ve sebep - sonuç ilişkisi içinde okuma konusunda tıpkı Descartes gibi onun da bir “saat” (su saati – صندون الساعات) benzetmesi vardır.¹²² Allah’ın *el-Hakem* ism-i şerifini açıklarken, evrende mutlak anlamda hükmün Allah’a ait olduğunu, doğanın, Allah’ın verdiği emir doğrultusunda su saatinin düzeneği gibi işlediğini anlatır. Ancak bir yandan da filozoflara karşı yazdığı eserinde aksi görüşler dile getirir. Verdiği örnekle ateşin pamuğu yakma nedeninin ateş olmadığı, böyle bir sebep - sonuç ilgisi kurulamayacağı sonucu çıkarır:

Yanmanın failinin (ateş) olduğunun delili nedir? Onlara göre; ateşin pamuğa değmesi halinde yanmanın meydana geldiğini gözlemekten başka bir delili yoktur. Gözlem o anda yanmanın hâsıl olduğuna delâlet eder, ancak bu onunla hâsıl olduğuna, yanmanın ateşten başka bir illeti (nedeni) bulunmadığına delâlet etmez.¹²³

Görüldüğü gibi çok benzer bir argümantasyon ile Hume nedensellik karşıtlığından “agnostizm”, Gazzâlî son derece “güçlü” bir *teizm* çıkarmaktadır. Hatta ateistliğini özellikle dile getiren kimi isimler de Hume’un mantığınca nedenselliğe karşı “ateş ve pamuk” örneğiyle Gazzâlî’ye atıfta bulunmaktadır.¹²⁴ Dolayısıyla Hume – Gazzâlî karşılaştırmalarında asıl üzerinde durulması gereken, bu kadar benzer argümanların nasıl bu kadar zıt sonuçlara vardığı olsa gerektir. Dahası, Gazzâlî bir yandan nedensellik fikrini destekleyen “su saati” benzetmesi yapmışken burada neden aksi bir yaklaşım sergilemiştir? İki durumda da *teist* bir sonuca varmakta, ancak bu tavır değişikliği

¹¹⁷ Bk. Yıldırım Yılmaz, *Zeitgeist Kuantum ve Kur’an* (İstanbul: Şira Yayınları, 2011), 153.

¹¹⁸ Mehmet Emin Şeker, “Kur’an’da Heisenberg Belirsizlik İlkesi: Fatır Suresi (35) 13. Ayetin Anlattıkları”, *Kelam Araştırmaları* 11/1 (2013), 459

¹¹⁹ Stephen Riker, “Al-Ghazali on Necessary Causality in the Incoherence of the Philosophers”, *The Monist* 79/3 (July 1996), 315–324.

¹²⁰ Ör. bk. Sedat Yazıcı, “Nedensellik ve Mucize Üzerine”, *Uluslararası İnsani Bilimler Dergisi* 7/2 (2010), 1143.

¹²¹ Bk. Hasan Aydın, “Gazzâlî ve David Hume’da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 326.

¹²² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillahi’l-hüsna* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 93.

¹²³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 160.

¹²⁴ Bk. Ateizm Derneği, “Nedensellik - Prof. Dr. Celal Şengör”, erişim: 4 Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=GMwQdrW2Mmw>, 41:45 - 43:35.

gerçekte teizm açısından başka sorunları beraberinde getirmektedir. Bilindiği üzere Gazzâlî bir yandan da evrenin mevcut haliyle olabilecek en mükemmel halde olduğunu söyler.¹²⁵ İki görüşten hangisinin bu anlamda “mükemmel” evren fikrini desteklediğine bakıldığında *nedensellik* olduğu açıktır. Zira (Hume’un dediği gibi) sürekli müdahaleyi gerektiren bir âlemin mükemmelliğinden de söz edilemez.¹²⁶ Tek elden (tevhit) çıkmış, baştan belirlenmiş ilahî kurallara göre işleyen bir düzende tekrar tekrar revizyona da gerek görülmez. Müdahale ihtiyacı uyumsuz, kaotik, ikircikli bir durumun göstergesidir. Özellikle Allah’ın evrene yasalar koyduğu ve tüm düzenin bu yasalara göre yürüdüğü vurgulandıktan sonra böylesi kurlsız, ilkesiz evren fikri Kur’ân açısından da kabul edilir görünmemektedir. Gazzâlî’yi böylesi çelişkili yoruma sevk eden nedeni fizik ya da felsefî düşüncede değil, yine dönemin siyasal olaylarında aramak gerekir.

Kur’ân’daki âlem resminde tüm mevcudat ilahi yasalara göre hareket eder. Gezegenlerin, mevsimlerin değişmesi ve tüm mevcudat hepsi bir ölçüye (kader) göredir.¹²⁷ Bu kurallı dünyada sadece insan özgür/muhayyer bırakılmıştır.¹²⁸ Ancak Allah ona da doğru ile yanlış (fücur ve takva)¹²⁹ bilebilecek bir ilim vermiş, insan ile ilişkisini de ilkelere (Sünnetullah) bağlamıştır. Ebedî âlemde de dünyadaki davranışlarına göre ceza ya da mükâfat görecektir.¹³⁰ Ne var ki gayet açık gibi görünen bu durum bile politik süreçlerin sonunda içinden çıkılmaz olur. Bilindiği üzere Hz. Peygamber’in vefatı sonrası yaşanan siyasî ihtilaflar Emevîlerin iktidarı zorla ele geçirmeleriyle sonuçlanır. Onlar tüm bu süreçte yaşanan “şer” (kötülük) hadiselerin (*Sıffin-Cemel savaşları, Kerbela faciası vs.*) kendilerinin eseri olmadığı, olayların Allah tarafından ezelden böyle *takdir edildiği* için gerçekleştiği iddiasındadır.¹³¹ Siyasî polemikten ibaret bu söylem, baskılarla resmî ideoloji haline gelir¹³² ve bir süre sonra da siyasî bağlamından bağımsız “felsefî” tartışma görünümü alır. Ne var ki, kötülüğü (teodise) Allah’a nispet etmenin sağlıklı bir durum olmadığı da açıktır.¹³³ Bu mantıksal silsile gittikçe normalin sınırlarını daha fazla zorlayan bir sürece dönüşür. Böylece *eşyanın hakikatinin (hüsün ve kubuh) insan tarafından bilinirliğinin imkânı* tartışma konusu yapılır.¹³⁴ Buna göre insan fitratı için *hayrı ve şerri* ayırt etme (hikmet) imkânı reddedilerek dışsal bir bilgilendirmeye bağlanır.¹³⁵ Öyle ki, peygamber gönderilmemiş toplumlar “fetret ehli” olarak hakikati bilemeyeceklerinden ahirette cezadan muaftır.¹³⁶ Bir diğer görüşe göre ise bu kimseler ahirette “ayrı bir imtihana” tabi tutulacaktır. Görüldüğü gibi tüm bu mantık silsilesi, “şer” olayların *ezelden belirlendiği* fikriyle başlar, bir sürü sorunu beraberinde getirir. Dahası, şerri

¹²⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi’-d-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1618.

¹²⁶ Hume, *İnsanın Zihni*, 107.

¹²⁷ el-Kamer 54/49.

¹²⁸ el-Kehf 18/29.

¹²⁹ eş-Şems 91/8.

¹³⁰ Lokmân 31/8.

¹³¹ Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’-rusûl ve’l mülûk* (Kahire: Dârü’l Me’ârif), 5/461.

¹³² Lütfi Doğan - Yaşar Kutluay, “Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halîfe Abdülmelik b. Mervân’a Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954), 75.

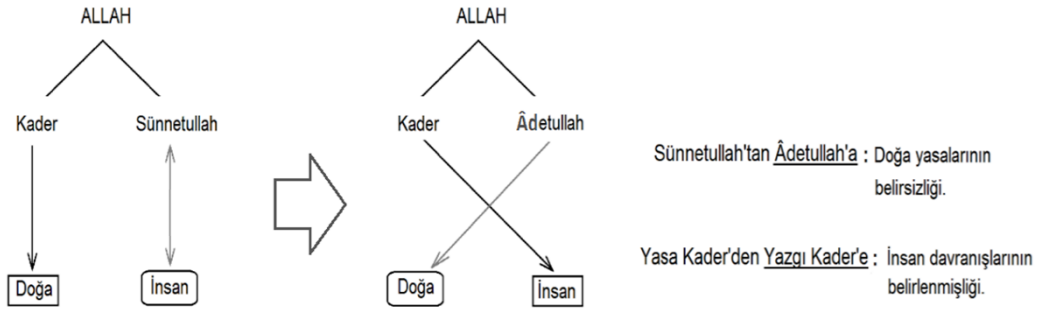
¹³³ Bk. Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’-red ‘alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida’* (Kahire: Matbaatü Mısır, 1955), 84.

¹³⁴ Bk. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/60.

¹³⁵ Bk. Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Silsiletu’z-zehab* (Beyrut: Daru’l-Marife, 1986), 193.

¹³⁶ Metin Yurdagür, “Fetret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/475.

Allah'a atfederken insan davranışlarının ezelden belirlendiği fikri, bir anlamda Allah ile ilişkisinde insan ile doğanın yer değiştirmesi anlamına gelir. Buna göre doğa yasaları (fizik, yasa/kader) artık "özgür irade sahibi" olduğu söylenen insanın davranışlarını ifade eder. Buna karşın Allah'ın insanların davranışlarına ilişkin ilkesel (değişmez) aksülamelini ifade eden "Sünnetullah" tabiri yerine de, doğaya sürekli müdahale anlamına gelen "vesilecilik" için daha uygun bir ifade olan Âdetullah ihdas edilir. Sonuçta insan davranışları "determine", doğa ise "hesaplanamaz" olur. Binaenaleyh, insanoğlunun yapıp edecekleri ezelden bellidir de, ateşin pamuğu yakıp yakamayacağına ilişkin "evet yakacaktır" demek uygun olmaz, "Allah dilerse yakar" demek lazım gelir:



Ne var ki, böylesi bir evren algısı için gerekli kültürel altyapıyı İslam değil, Cahiliye döneminin düalist öğretisi sunmaktadır. Bilindiği üzere Cahiliye döneminde müşrikler evrende Allah kadar diğer kötücül güçlerin de insan üzerinde etkili olduğuna inanmaktadır. Rahmanî ve şeytanî varlıklar arasındaki çatışmanın insanların hayatına da sirayet ettiğini düşünen müşrikler Allah ile birlikte şeytanları da "razı etmenin" yollarını ararlar. Bu düalist kozmoloji Kur'ân'ın "şirk" olarak nitelediği kaotik evren tasavvurunun ifadesidir. İslam'ın tevhit öğretisi böylesi bir evren fikrini şiddetle reddeder. Kur'ân'da Allah'ın kudretine yapılan vurgu ise adaletini gölgeleyecek bir tutarsızlık anlamında değil, müşriklerin iddialarının aksine evrende Allah'ın mutlak hükümranlığını (el-Müheymin) ihlal edebilecek bir gücün olmadığı vurgusudur.

Sonuç

İnsanî sınırlarımız gereği dış dünya algımızın, sürekli artan bilgi birikimine göre şekilleniyor olması, evrenin doğasında bir nedensellik mi yoksa bir belirsizlik mi olduğu konusunda iki farklı görüşe neden olmuştur. Bilgi birikimimiz ne kadar artarsa artsın, uçsuz bucaksız evreni tüketemediğimiz sürece öyle görünüyor ki, bu soruya verilecek cevap hep ucu açık kalacaktır. Ancak insanın yeryüzündeki varlığını anlamlandırmak için o zamanı beklememiz de düşünülemez. Konuya bu açıdan bakıldığında tartışmanın niteliğinin değiştiği, masum bilimsel teorilerin yerini politik angajmanlara bıraktığı görülmektedir. Buna göre tarih boyunca insan ve toplumsal ilişkilere ilişkin iki farklı tavır kendisini göstermiştir. Bir yanda doğayı sebep – sonuç ilişkisi içinde bir bütünlükle okuyan, tarihe bir anlam, insan hayatına bir gaye ve ahlakî sorumluluk yükleyen paradigmatik tavır, diğer yanda doğayı belirsizleştiren, tarihi amaçsızlaştıran, insanın toplumsal hayattaki ahlakî/varoluşsal sorumluluklarının altını boşaltan enigmacı tavır. Gerek peygamberler ve gerekse ahlakçı filozoflarda görülen düzenli evren fikri insana toplumsal sorumluluk yükleyen, hayatı varoluşsal değerlerle okuyan bir tavidir. Kur'ân'daki, insandan "özgür" bir tercihle tarafını göstermesi istenen hak – batıl diyalektiği bu

durumun açık göstergesidir. Hatta (diğer dinler bir yana) İslam'ın materyalist öğretilere karşı belki de en güçlü tezi budur. İnsanı, diğer varlıklar içinde canlılar âleminin evrim zincirinde bir "halka" olarak gören materyalist öğretilere karşı İslam insanı tümüyle ayrı, "özel bir misyon sahibi" olarak görür. Binaenaleyh, içinde bulunduğumuz varlık âlemine ilişkin hangi bilgi seviyesinde olursak olalım, hayatı anlamlandırırken dış dünyanın bize nasıl görüldüğü değil, koşulsuz buyruklar esas olmalıdır: "Kendin için istemediğini, başkası için de isteme". İslam Peygamberinin dediği gibi; "ameller niyetlere göredir." Bu durumda evrenin merkezine ister Dünya'yı koyalım, isterse Güneş'i, gök kubbe altında gerçekten de yeni bir şey yok.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Archibald Wheeler, John. *Geons, Black Holes, and Quantum Foam: A Life in Physics*. New York: W.W. Norton & Company, 2000.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *Silsiletu'z zeheb*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1986.
- Ateizm Derneği, "Nedensellik - Prof. Dr. Celal Şengör". AD 2021 Bilim ve Felsefe Okulu Ders 7. Erişim: 4 Ağustos 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=GMwQdrW2Mmw>.
- Aughton, Peter. *The Story of Astronomy*, London: Quercus, 2011.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurlar". *Eskiyeni* 31 (Güz 2015), 25-50
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004), 325-349.
- Beiser, Arthur. *Modern Fiziğin Kavramları*. çev. Gülşen Öngüt. Ankara: Akademi Yayıncılık, 2008.
- Berkhofer, Robert Frederick. *The White Man's Indian*. New York: Vintage Books, 197.
- Bernays, Edward Louis. *Propaganda*. New York: Horace Liveright, 1928.
- Born, Max. *Physik im Wandel Meiner Zeit*. Wiesbaden: Vieweg Verlag, 1959.
- Braudel, Fernand. *Maddi Uygarlık-Dünyanın Zamanı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları, 2004.
- Bulaç, Ali. *Modern Ulus Devlet*. İstanbul: İz Yayınları, 1998.
- Çelebi, Emin. "David Hume'da İnsan Doğasının Evrenselliği Temelinde Ahlâk Problemi". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011): 657-665.
- Çelebi, Emin. "David Hume'da Zorunluluk ve Özgürlük Humecu Uzlaştırma". *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirileri*. Ed. İsmail Serin. 533-542. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Davis, Philip J. - Hersh, Reuben. *Descartes' Dream: The World According to Mathematics*. New York: Dover Publications, 1986.
- Defty, Andrew. *Britain, America and Anti-Communist Propaganda 1945-53*. London: Routledge, 2013.

- Descartes, Rene. Ahlak Üzerine Mektuplar. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- Descartes, Rene. Metafizik Düşünceler. çev. Mehmet Karasan. Ankara: Maarif Vekâleti, 1942.
- Descartes, Rene. Ruhun İhtirasları. çev. Mahmut Özdil. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013.
- Descartes, Rene. Tabiat Işığı ile Hakikati Arama. çev. Sanem Sollers. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Djerassi, Carl - Pinner, David. Newton's Darkness: Two Dramatic Views. London: Imperial College Press, 2003.
- Doğan, Lütfi – Kutluay, Yaşar. “Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3-4 (1954), 75-78.
- Engels, Friedrich. İngiltere'de İşçi Sınıfı'nın Durumu. Çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'. thk. Hamûde Garâbe, Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.
- Flynn, Thomas Robert. Existentialism: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-hüsnâ. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. İhyâ-u ulûmi'd din. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. Tehâfüt el-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı). Çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Genç, Halil İbrahim. Kur'ân Mucizesi Dersleri 5. İstanbul: İstanbul Tevhid Okulu, 2005.
- Glozman, Janna. Developmental Neuropsychology. London: Routledge, 2013.
- Harper, William L. Isaac Newton's Scientific Method. New York: Oxford University Press, 2011.
- Harris, John Rees. Industrial Espionage and Technology Transfer. London: Routledge, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Felsefe Tarihi. Cilt 3. Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2021.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Tarihte Akıl. çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik. Berlin: Hofenberg Verlag, 2016.
- Heyd, Wilhelm. Yakın Doğu Ticaret Tarihi. çev. E. Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Hume, David. Din Üstüne, çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Yayınları, 2016.

- Hume, David. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- Hume, David. Siyasi Denemeler. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- İlhan, Avni. "Aslah". TDV İslâm Ansiklopedisi. 3/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)". Seçilmiş Yazılar. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1984.
- Kant, Immanuel. Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı. Çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Sarmal Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. Kritik Der Reinen Vernunft. Leipzig: Leopold Voss, 1868.
- Kant, Immanuel. Pratik Aklın Eleştirisi. çev. İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Kant, Immanuel. Prolegomena. çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kling, Andrew A. The Age of Exploration. Detroit: Lucent Books, 2013.
- Lehner, Ulrich L. Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der Deutschen Schulphilosophie und Theologie. Leiden: Brill 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. Monadoloji Ya Da Felsefenin İlkeleri. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Yayınları, 2015.
- Levack, Brian Paul. Hexenjagd: Die Geschichte der Hexenverfolgung in Europa. Berlin: Verlag CH Beck, 2002.
- Lyotard, Jean François. Pagan Eğitimler. çev. Atakan Karakış. İstanbul: Monokl Yayınları, 2011.
- Merryman, John Henry - Perez Perdomo, Rogelio. The Civil Law Tradition. Stanford: SUP, 2007.
- Mossner, Ernest Campbell. The life of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Murray, Clark. "The Dualiste Conception of Nature". The Monist 6/3 (April 1896), 382-395.
- Newman, Fred - Holzman, Lois. End of Knowing. New York: Routledge, 1997.
- Offenberg, Ulrich. Christoph Columbus. München: Komplet Media, 2011.
- Özdenören, Rasim. Yaşadığımız Günler. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Poggi, Stefano - Röd, Wolfgang. Geschichte der Philosophie. München: CH Beck, 1989.
- Popper, Karl. Açık Toplum ve Düşmanlar. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Prigogine, Ilya - Stengers, Isabelle, Order Out Of Chaos, New York: Bantam Books, 1984.
- Prigogine, Ilya - Stengers, Isabelle. Order Out Of Chaos. New York: Bantam Books, 1984.

- Quiddington, Peter. Knowledge and Its Enemies. New York: Cambria Press, 2010.
- Rex, Richard. Henry VIII and the English Reformation. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Riker, Stephen. "Al-Ghazali on Necessary Causality in the Incoherence of the Philosophers". The Monist, 79/3, (July 1996): 315-324.
- Salmon, Wesley C. Causality and Explanation. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Schliesser, Eric. "Hume's Attack On Newton's Philosophy". Enlightenment and Dissent 25 (2009), 167-203.
- Slater, Robert. Soros: The Life, Ideas, and Impact of the World's Most Influential Investor, New York: McGraw-Hill Education, 2009.
- Smith, Adam. The Theory of Moral Sentiments. Philadelphia: Anthony Finley, 1817.
- Syon, Guillaume de. Science and Technology in Modern European Life. Westport: Greenwood Press, 2008.
- Şeker, Mehmet Emin. "Kur'ân'da Heisenberg Belirsizlik İlkesi: Fatır Suresi (35) 13. Ayetin Anlattıkları". Kelam Araştırmaları 11/1 (2013), 459-486.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Târîhu'r rusûl ve'l mülûk. Cilt 5. Kahire: Dârü'l Me'ârif, 1967.
- Tanrıdağ, Oğuz. Sosyal Nörobilim, İstanbul: Nobel Tıp Kitabevi, 2015.
- Watson, Lani. The Right to Know: Epistemic Rights and Why We Need Them, London: Rothledge, 2021.
- Yazıcı, Sedat. "Nedensellik ve Mucize Üzerine". Uluslararası İnsani Bilimler Dergisi 7/2 (2010), 1143-1154.
- Yıldız, İbrahim. Delilci Kötülük Problemine Karşı Şüpheli Teizm ve Gereksiz Kötülüğün Zorunluluğu. ed. Nesim Aslantatar. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Yıldray. Zeitgeist Kuantum ve Kur'ân. İstanbul: Şira Yayınları, 2011.
- Yurdağür, Metin. "Fetret". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/475-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.