

## **Kelâmdaki Bilgi-İman Tartışması Yönüyle Yapay Zekâ ve İman Açısından Ortaya Çıkarması Muhtemel Sorun**

Artificial Intelligence with the Aspect of the Knowledge-Faith Discussion and the Problem Possible to be Arisen by it in terms of Kalam

**Cafer GENÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı  
Dr. Lecturer, Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Kalam,  
Artvin / Turkey  
g.cafer@artvin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5188-4892

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Mart / March 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.538171

**Atıf / Citation:** Genç. Cafer. “Kelâmdaki Bilgi-İman Tartışması Yönüyle Yapay Zekâ ve İman Açısından Ortaya Çıkarması Muhtemel Sorun / Artificial Intelligence with the Aspect of the Knowledge-Faith Discussion and the Problem Possible to be Arisen by it in terms of Kalam”. *ilted: ilabiyat tetkikleri dergisi / journal of ilabiyat researches* 52 (Aralık / December 2019/2): 113-135. doi: 10.29288/ilted.538171

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilabiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*Bilgisayar teknolojisi hayatımıza önemli açılımlar ve kolaylıklar sağlamıştır. Bilgisayar ilk döneminde teknolojik bir nesne iken yapay sinir ağlarının ortaya çıkmasıyla önemli bir değişikliğe uğrayarak robot sistemlerini ve buna bağlı olarak yapay zekâ tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Yapay zekâ tartışmalarının belli ölçüde popülist yanı bulunmakla beraber ciddiye alınması gereken tarafları da barındırmaktadır. Bu kapsamda, yapay zekâ çalışmalarının kendine özgü düşünce sistemini ortaya çıkaracağını söyleyebiliriz. Kelâm, bu düşünce sisteminin “iman” konusunda ortaya çıkarması muhtemel sonuçları tartışmakla yükümlüdür. Bu çerçevede yapay zekâ, kelâmın vesâili içerisinde ele alınması gereken bir konudur. Yapay zekâ yeni bir gelişme olmakla beraber, arka planında varlık-bilgi kurgusu- nu/ilişkisini taşıması dolayısıyla eski bir tartışmanın bir devamı olarak görülebilir! Bu noktadan hareketle, kelâm tarihindeki bilgi-iman tartışmalarının yapay zekâyı algılamada bize ışık tutacağını söyleyebiliriz. İman tartışmaları sonunda mucizeye dayandığı gibi, yapay zekâ tartışmalarının son noktası da muhtemelen Kur’an’a dayalı bilgi/ “mucize” kapsamında tartışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Kelâm, Bilgisayar sistemleri, Yapay zekâ, İman, Bilgi.*

## Abstract

*Computer technology has provided important expansions and facilities for our lives. While the computer was a technologicaly object in the first period, it has undergone a significant change with the emergence of artificial neural networks and the robot systems and the related artificial intelligence arguments. Besides being populist to some extent, discussions on artificial intelligence have a side to be considered seriously. We can say that artificial intelligence studies will reveal its unique thinking system. Kalam is obliged to discuss the possible consequences of this system in terms of “belief”. Within this frame, artificial intelligence is a subject to be adressed within the borders of kalam. Although artificial intelligence is a new development, it can be seen as a continuation of an old discussion because of its existence / knowledge in the backdrop. From this point of view, we can say that the knowledge-faith discussions in the history of kalam will shed light on us to perceive artificial intelligence. The endpoint of the discussion of artificial intelligence, as well as the wonders of faith, will be discussed in the context of Qur’anic knowledge.*

**Keywords:** *Kalam, Computer systems, Artificial intelligence, Faith, Knowledge.*

## Extended Summary

With the creation of mankind, the historical process of man has begun. Whereas the nature given to man by creation is problem-solving in its relationship with nature, it can also lead to the emergence of new problems. While the mind that perceives nature as evidence develops the real relationship with nature, the mind that perceives nature by objectification paves the way for a virtual relationship with nature. The discussions of knowledge and faith emerge from this point. The mind considering nature as merely objective reality sees all relations developed by man in nature within the modality of knowledge and does not recognize faith as a reality. Likewise, since the mind, which is not aware of the objective aspect of nature, perceives the relationship it has developed with nature only according to the modality of belief, it does not recognize reality to the knowledge. The first period kalam scholars considered the relationship between knowledge and faith on a solid basis and understood the objective/creation of nature as evidence that leads to the possibility of knowledge, and thus, prevented unilateral understanding. Although the evaluations regarding the relationship between knowledge and faith in Kalam are made in a different conceptual framework, they all open up a reality area to knowledge and faith; different assessments focus more on which one has priority. While it is important that the relationship between knowledge and faith in kalam is built on a solid ground, it is also important that it be sustainable. Kalam was able to take all kinds of external and internal discussions in a healthy way by distinguishing between makâsid and vesâil. However, there is always the danger of losing this opportunity when kalam loses its traditional position and enters into the method of social sciences. In other words, the confusion/disappearance of the makâsid and vesâil is an important danger for Kalam. Since human beings are constantly in contact with nature, they always face different openings. Each moment/era has its own blessing and burden depending on the original side. Man can sometimes make one-sided evaluation by focusing only on one of the blessings and

burdens. When the evaluations of the historical period, which is called the modern period, are closely looked this one-sided view can be seen. One side sees this historical period as the moment/era of enlightenment of humanity, while the other sees it as the beginning of an absolute strategic deviation. No moment/era has any superiority or lagging side over another. The difference between the eras is nothing more than a misperception/difference of perception; actually the human being is always there as a constant element. When the perception of the majority of people is identified with a period, this perception is thought to be a unique aspect of that era. The modern era is called the industrial and technological era. The dominant element of this period is computer technology. It is also called the information age with the increase/facilitation of information and access to information. As it can be seen from a closer look, computer and information have emerged as two important elements. That computer and information are mentioned together with an integrated structure should not be seen just as a coincidence. The computer is no longer an auxiliary element of knowledge, it has become a fundamental component. This structural relationship change/transformation between knowledge and computer will undoubtedly pose an epistemological problem/issue of its own. The emergence of artificial neural networks has led to significant changes in computer technology and has initiated the discussion on the areas and opportunities of artificial intelligence. Although this is an age-specific discussion, it can also be seen as a continuation/opening of an old/non-aging issue when the discussion of the relationship between knowledge and faith in kalam is considered. Therefore, the debates on the axis of artificial intelligence, which sometimes becomes extremely excessive, should not be exaggerated. The insights that put too much emphasis on artificial intelligence can be seen as equivalent to the understanding that brings knowledge before faith in the history of kalam. It can be thought that the real danger can arise from this point. In other words, the main issue is the complete disappearance of faith in knowledge in the relationship between knowledge and faith. The prevailing modern perception gives a sharp privilege to knowledge in front of faith. While knowledge does not feel the need to defend itself, faith can only express itself within the boundaries of knowledge; more precisely it seems to have entered this path. As a representation, the relationship between knowledge and faith can be described as better appearance of the lighter one in the surface of water, but the heavier one cannot be seen because it is deeper. The Qur'an is the only brief kalam. Therefore, it has features which are not found in any book. When this feature of the Qur'an is understood as a feature in all books, an important shift in thinking may occur. Since artificial intelligence is a production of the human mind, it cannot investigate what is not condemned to be rational. Therefore, Qur'an may experience the problem that no book will encounter in the face of artificial intelligence. To say/understand that the problem arises from artificial intelligence rather than from the Qur'an is equivalent to understanding the invitation of all the prophets.

## GİRİŞ

Bilgisayar ilk döneminde teknik konularla sınırlı bir şekilde kullanılırken, zamanla kullanım alanını genişleterek her alanda önemini artırmıştır. Bilgisayar teknolojisi başlı başına bir alan haline gelmiş, insanlara sunduğu imkânlarla kendinden söz ettirmiş ve haklı olarak günümüzde belirleyici konum elde etmiştir. Bilgisayar teknolojisi kullanım ağıyla ve yaygınlığıyla çoktan mahalli olma özelliğini yitirmiş, evrensel bir nitelik kazanmıştır.

Teknolojik aletlerin hayatımızı kolaylaştırdığı açık bir gerçektir. Teknoloji tedrici olarak gelişme göstermekte ve bu gelişmelere bağlı olarak hayatımızı kolaylaştırmaya devam etmektedir. Teknolojinin insanla ilişkisi insanlık tarihi kadar eskidir. En geniş anlamıyla teknoloji, insanın tabiatla doğal halde bulmayıp kendi zekâ ve emeğiyle elde etmiş olduğu aletlere dayanır. Yine tabiatla hazır olarak bulduklarını fonksiyonel kılma başarısı da teknolojinin kapsamına girer.

İnsan alet ilişkisi sosyal bilimlerin kapsamında olmakla beraber, konunun teorik dayanağı kelâmı ilgilendirmektedir. Kelâm bu konuda sosyal bilimlerin yaklaşımlarını dikkate almakla beraber, sadece sosyal bilim teorilerinin verilerini hareket noktası olarak görmekle yetinmemelidir. Kaldı ki, kelâm tarihinde ilk döneminden itibaren ortaya çıkan iman ile bilginin ilişkisi tartışmaları, günümüzdeki yapay zekâ tartışmalarına bakış açısı sağlamaktadır. Bu noktadan hareketle, bu makalede şu sorulara teorik açıdan cevap aranacaktır: (a) Yapay zekâ, bilgi ile imanın ilişkisi bağlamında ele alınabilir mi? (b) Yapay zekâ, tabiatın “ilâhî” dili olarak görülebilir mi? (c) Yapay zekânın kendine özgü ortaya çıkarması muhtemel sonuçları ne olabilir?

### 1. KELÂMDAKİ İMAN-BİLGİ İLİŞKİSİ YÖNÜYLE YAPAY ZEKÂ

Kelâmda ilk dönem tartışmalarından biri bilgi ile imanın ilişkisidir. Bilgi ve iman, var olana dair bir hüküm ifade eder. Hüküm sadece mantıkî olabileceği gibi, “dinî” de olabilir.<sup>1</sup> Bu çerçevede bilgi-iman konusu var olanlar hakkında sadece mantıkî mi veya dinî mi, yoksa eklektik olarak her ikisiyle mi hüküm verileceği tartışmasına çıkmaktadır.<sup>2</sup>

Mezhepler tarihi araştırmacıları, akîdeler<sup>3</sup> üzerine akli tefekkürün mutezile<sup>4</sup> ve selefleri kaderiyye ile cehmiyyenin elinde başladığını söylemektedirler.<sup>5</sup> Yine araştırmacılara göre, Kur’an’ın mahlûk olduğunu ilk ileri sürenin Ca’d b. Dirhem olduğu, Cehm b. Safvân’ın da ondan aldığını belirtmektedirler.<sup>6</sup> Bu durumda, Kur’an’ın mahlûk oluşunun hangi meseleye binaen ortaya çıktığı önem kazanmaktadır. Çünkü konunun hangi problemi barındırdığı anlaşılabilir ise, müstakil bir mesele olarak algılanabilir. Bağımlı/bağıntılı bir meselenin müstakil bir mesele olarak görülmesi ise başlı başına bir problemdir. Mihne olaylarının zihni arka planını hesaba katmadan yapılan yüzeysel değerlendirmeler muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Konu yakından değerlendirildiğinde, mihne olayının yoğunluk derecesi yüksek bir konu olduğu anlaşılır. İşin hukuki kısmı bir yana, her iki tarafın meselenin köklerinin farkında olarak kendi tezlerini savundukları anlaşılmaktadır.

Konuşma dilinde, bir isim istenen anlamı yansıtıyorsa isme uygun/ait sıfat kullanma gereği görülmez; kullanılsa da ismin anlamında nitel bir anlam dönüşümüne

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 135.

<sup>2</sup> Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 235-236.

<sup>3</sup> “İslâm akidesi” tamlaması yerine sadece “akide” lafzının kullanılması tercih edilmiştir.

<sup>4</sup> “Müslüman” tabiri bilindiği üzere Arapça “müslim” ism-i failinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bundan dolayı isim değil, fiil anlamı tercih edilerek dini mensubiyet bildiren kelimelerin küçük harfle yazılması uygun görülmüştür. Aynı şekilde, mezhep isimlerinin başka bir mezhebe izafe edildiğinde özel isim, İslama’a izafe edildiğinde ise cins isim kapsamında kullanılmasının doğru olacağı düşünülmüştür.

<sup>5</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 140.

<sup>6</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Kitap Dünyası, 200), 57.

yol açmaz. Ancak kullanılan isim meramımızı tam olarak anlatmıyorsa, sıfatla desteklenmesi gerekir; uygun sıfat kullanılmadığında ismin anlamı tam olarak yansıtılamaz.

İsim ile müsemmanın ilişkisi tartışması duyu organlarına dayanan nesnel âlemin isimlendirilmesinde pek fazla problem çıkarmamaktadır; ancak isimlendirme duyu organlarının kapsamı dışındaki varlık âlemine çıktığında, konu olabildiğince zorlaşmaktadır. Kelâmın isim müsemma konusunu daha çok duyu ötesi âlemin isimlendirilmesi çerçevesinde, özellikle Allah'ın isimleri ve sıfatları açısından ele aldığını belirtmek gerekir.<sup>7</sup>

Mantıkla dil arasında doğrudan ilişkinin olduğu bilinen bir husustur.<sup>8</sup> Mantık lafzının “nutk” kökünden türe(til)miş olması bu ilişkiye işaret etmektedir. Evvel emirde mantığın dili oluşturması dolayısıyla dile üstünlüğü vardır; ancak dilin de sosyolojik unsurlara ait yönünün bulunması dili işlevsel açıdan mantığa yakın/eşit seviyeye getirmektedir.<sup>9</sup> Bundan dolayı, mantıkla dili, karşılıklı olarak birbirini destekleyen ilişki içinde ele almak gerekir.<sup>10</sup> Bu kapsamda dilin gerçekliği anlaşılmasından<sup>11</sup> başta bilgi/iman olmak üzere insanî ilişkilerin anlaşılması ve aktarılması mümkün değildir.

Mantık ile dil arasında var olan doğal ilişkiyi ortadan kaldıracak şekilde birini diğerinden yana ortadan kaldırmak ta'til ve teşbihe yol açar. Hatta sadece nesnel âlemde yapılacak isimlendirmelerde bile spekülâtif yola sapmak kaçınılmaz olur.<sup>12</sup>

Bu yöndeki tartışma doğal olarak mantığın evrensel olup olmama konusunu beraberinde getirmektedir. Mantık evrensel görüldüğünde diller mantığın ilâhî/beşerî<sup>13</sup> açılımı olarak anlaşılır.<sup>14</sup> Yani bu durumda, insanlarda mantık tek/ortak bir mekanizmaya göre işlemekte, insanlar farklı sembollerle anlatmış olmakta; dolayısıyla dillerin çok olması mantığın çok olmasını gerektirmemektedir. Tarih boyunca dillerin değişerek ortadan kalkmaları bu minvalde yorumlanabilir. Buna karşın, mantığın, dilsel yapıya bağlı olarak şekillendiği kabul edildiğinde ise, her dilin kendine özgü mantıksal yapıyı taşıdığı kabul edilmiş olur. Dolayısıyla ortak bir “metafizik dil” ileri sürülemez.

<sup>7</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısıriyye, ts.), 44.

<sup>8</sup> Necip Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 61-62.

<sup>9</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 97-98.

<sup>10</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 61.

<sup>11</sup> Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 239.

<sup>12</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, 5. Basım (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 398.

<sup>13</sup> Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 54-55.

<sup>14</sup> Çıkar, *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 97.

Mantıkla dil arasındaki ilişki *tohumla tarla* arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Tohum olmadan en iyi tarla bir işe yaramayacağı gibi, tarla olmadan da en iyi tohum bir işe yaramaz. Ürünlerin çeşitli oluşu tohumun ve tarlanın varlığına ve asaletine bir hâlel getirmez. İyi tohum ve iyi tarla uzun vadede birbirini geliştirir. Bu örneklemde, cahiliye dönemi Arapçasının durumunu tarlanın iyi oluşuna, dönemin Araplarının düşünme tarzını da tohumun bozulmuş oluşuna teşmil edebiliriz.

Dil ile işaret ettiği gerçeklik arasındaki ilişkinin ıskalanması sonucu, bir konu “dini” çerçevede ele alındığında bazen dinin dışına çıkılabilir! Bundan dolayı din tabirinde ortaya çıkan anlam daralması/kayması din lafzına atfedilen anlamın “reel dışı” kalma sorununu beraberinde getirmektedir.<sup>15</sup> Örneğin asrısaaadet her dönemde insan ve medeniyet anlayışını ortaya koymada temel hareket noktasıdır.<sup>16</sup> Ancak tarihin belli dönemine ait bir oluşum/gelişim olarak görüldüğünde, realiteden kopuk bir iman/inanç hareketi olarak görülüp bu dönemin temel unsuru olan imanın bilgiyle alakalı yönü gölgede kalabilmektedir. Oysa bu dönemin en önemli özelliği “bilgi” ve “imanın” bir arada iç içe bulunuyor/gelişmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bu dönemde iman tabiri bilgiyi de kapsamına alacak şekilde geniş/asıl anlamı ifade etmekteydi.<sup>17</sup> Oysa günümüzdeki genel algı, imanın “mahalli” bir gerçekliğe işaret ediyor olmasıdır. Bu durumda asrısaaadetin “iman çağı” olarak adlandırılması doğru olmakla beraber, günümüzdeki zihinlerde oluşturduğu anlam izleği, o dönemden farklı olabilmektedir.

Vahiy sadece cahiliye Arapçasının lafızlarıyla anlaşılmaya çalışıldığında sosyal bilimlerin, sadece mantığın kurallarıyla ele alındığında ise felsefi düşüncenin nesnesi haline gelir. Her ikisinden tamamen müstağni kalmak mümkün değildir; hatta doğru da değildir. Ancak vahyin kelimeler ve kavramlar üzerinde yapmış olduğu değişim ve dönüşümü anlayıp bu noktadan hareket etmek gerekir. Kur’an’ın cahiliye dönemi Araplarının mantığını söz konusu anlam dönüştürmesiyle şekillendirdiği söylenebilir.<sup>18</sup>

Ehl-i sünnet, Kur’an’da geçen esmâ-i hüsnâyı teşbihe ve ta’tile düşmeden anlamlandırmayı uygun bulmakta, esmâ-i hüsnânın insanlar/duyu âlemi için kullanıldığı anlamlarının tamamen dışında olmadığı gibi, onlarla tamamen mutabık da olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla şahadet âlemi ile gayb âlemi arasında matematiksel bir dilin<sup>19</sup> kurulamayacağına işaret etmiş olmaktadır. Benzer durum vahiy/Kur’an için de düşünüldüğünde, prensip olarak vahiy de matematiksel bir dille anlamının imkân dâhilinde olmadığı ileri sürülebilir. Ancak bu noktada bir husu-

<sup>15</sup> İsmail Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 55-56.

<sup>16</sup> Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 309.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 380.

<sup>18</sup> Mustafa Sıbai, *İslâm Hukukunda Sünnet*, trc. Kamil Tunç (İstanbul: Girişim Yayınları, 1989), 329-330.

<sup>19</sup> Teşbih, düşünce mekanizmasıyla sebep-sonuç ilişkisine dayanmaktadır. Ta’til teşbihe karşı geliştiren bir dil olmakla beraber, zımmen yine sebep-sonuç ilişkisine/kurgusuna dayanmaktadır.

sun belirtilmesi gerekir: Kur'an'da Allah'a atfedilen isim ve sıfatlar<sup>20</sup> şahadet âlemi için geçerli anlamlardan tamamen hâli olmadığından, duyu âleminin diliyle/bilgiyle vahyi anlamının yolu açılabilir. Yani vahyin bir kısmı duyu dilinin/matematikselsel dilin sınırlarına girebilir. Ancak muhkem ve müteşabih ayetlerin genel geçer tasnifi mümkün olmadığından, matematikselsel dilin hangi çerçevede ve sınırlarda kullanılabileceğine karar verilemez. Vahyi tamamen duyu/matematikselsel dilin imkânlarıyla anlamaya çalışmak, teşbihin/antropomorfizmin bir şekli olarak görülebilir. Teşbih-te "ontolojik benzeşme" varken matematikselsel dilde "epistemolojik benzeşme" söz konusudur.

Ehl-i sünnet dili tevkifi kabul etiğinden isimlendirmenin meşruluğunu sadece kognitif açıdan ele almamakta, aynı zamanda ona konatif bir anlam da katmış olmaktadır. Bu yolla hem bilgi ile imanın birbirinden ilişkisiz olmasının hem de bir tutulmasının önüne geçmektedir. Böylece önermelere dayalı bilgiye giden yolu açarken, aynı zamanda bütün bilgilerin önermelerle ifade edilemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Matematikselsel dilin azami sınırı, şahadet âleminin sınırları ve meşruiyet sınırı kadardır. Gayb âlemi sadece Allah'ın isim ve sıfatlarından ibaret değildir; melekler, cinler, şeytanlar gibi varlıklar da gaybın alanına girmektedir. Dolayısıyla bu alanlarda da tek matematikselsel dilin kullanılması mümkün değildir. Şahadet âlemi müstakil âlem gibi görünse de, gayb âlemiyle ilişkileri bağlamında ele alındığında mutlak anlamda bağımsız bir âlem olmaktan çıkar, görüntü/uzantı âlem haline gelir ki, bu durumda da matematikselsel dilin imkânlarıyla anlam çözümlemesinin yapılabilmesi zorlaşır, hatta imkânsızlaşır. Şahadet âleminde meydana gelip insanlar tarafından mucize ve mucizevari olaylar olarak algılanan olaylar bunun bir sonucudur. Bu olaylar şahadet âlemine nisbetle mucize olarak adlandırılrsa da gayb âlemiyle ilişkisi bağlamında sünnetullah kapsamına giren hadiselerdir. Yani sünnetullahın çerçevesi geniş tutulduğunda, mucize de sünnetullahın kapsamına girer.<sup>21</sup>

Burada belirtilmesi gereken bir diğer konu, kelâm âlimlerinin kadîm ilim hâdis ilim ayrımını yapmış olmalarıdır.<sup>22</sup> Bu ayrımın Allah'ın zatına mı yoksa ilim sıfatına nispetle mi yapıldığı başka bir konudur.<sup>23</sup> Âlem Allah'ın esmâ-i hüsnâsının tecelligâhıdır ve yaratılmış olması yönüyle insanla bazı ortak niteliklere sahip varlıktır.

Âlemin hâdis olması âleme dair her bilginin hâdis ilim kapsamına girmesini gerektirmesi durumunda, kadîm ilmin/İlim sıfatının âlem üzerindeki tecellileri görü-

<sup>20</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 278.

<sup>21</sup> Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, 6. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 177-178.

<sup>22</sup> İmamü'l Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'di'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid (Mısır: Mektebetu'l Hancı, 1950), 13.

<sup>23</sup> Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-din*, trc. Hüseyin Atay, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 256.

lememiş olur<sup>24</sup> ve bir bakıma ta'tile giden yola girilir! Âlemin hâdis oluşu yaratılışına nisbetledir; yoksa kadîm ilimden müstağni olması anlamına gelmez;<sup>25</sup> bu şekilde yorumlanamaz. Muhtemelen Allah'ın cüziyyatı "bilmeme" tartışmaları bu noktadan neşet etmektedir.<sup>26</sup> Âlem hâdis olmakla beraber âleme dair hem hâdis hem de kadîm ilim söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, hâdis ilim kadîm ilim birbirinden kopuk/ayrık değil, hâdis ilim kadîm ilmin kapsamında bir ilimdir.<sup>27</sup> Bu konu bu şekilde ele alındığında, âlem sadece hâdis ilmin değil, her ikisinin mahalli olarak görülmüş olur. Âlem hakkında insanın bilgisi hâdis bilgi iken, Allah'ın bilgisi kadîm bilgidir. Ancak Allah insanın bildiklerini de bilmektedir. Bununla beraber Allah'ın bilgisi hâdis bilgi olarak, insanın bilgisi de kadîm bilgi olarak vasıflanamaz. Vacib varlıkla mümkün varlık arasındaki farkın benzeri kadîm bilgi ile hâdis bilgi arasında da vardır. Hâdis ilim kadîm ilmin kapsamında olduğundan bir ifade tarzı olarak "Âlem, hâdis ilmin kapsamındadır." yerine "Âlem, kadîm ilmin kapsamındadır." şeklinde "kapsayıcı" bir ifade tercih edilebilir.<sup>28</sup>

Mutezileye bağlı düşünenler dili/adlandırmayı hâdis kabul ettiklerinden, âlemi sadece hâdis ilmin/aqlın kapsamında işleyen sistem olarak görmüş olmaktadır.<sup>29</sup> Allah'ın her şeyi bildiğini bildikten sonra bunu zatıyla mı yoksa sıfatıyla mı bildiğini tartışmak yararlı bulunmayabilir; ancak barındırdığı arka planın önemli olduğunu söylemek gerekir. Mutezili düşünenler, Allah'ın sıfatlarını zatıyla aynı kabul edip sıfatlarının zatından bağımsız olamayacaklarını düşünürler.<sup>30</sup> Burada bizim için önemli olan nokta, dil açısından sıfatı isimden bağımsız ele almalarıdır. Yani Allah'ın sıfatları zatından ayrı müstakil mana olarak anlaşıldığında, kadîm varlıkların çoğalması söz konusu olmaktadır. Hâlbuki sıfatın ait olduğu isimden bağımsız olamayacağı kabul edildiğinde, kadîm varlıkların çoğalması söz konusu olmaz. Dolayısıyla dilin oluşumunu hâdis âleme bağlamış olmakla âlemin tedbiratını matematiksel sisteme/determinizme bağlamanın yolu açılmış olmaktadır.<sup>31</sup> Çünkü âlem/oluş "fenomenal toplam" olarak görüldüğünde, her bir fenomenal duruma delâlet edecek mantıksal mana/delâlet bulunabilir. Cevher-araz anlayışlarında da cevher araz ilişkisine bakışa göre benzer durum söz konusudur.

Genel olarak kelâmcılar bilgiyi inanç, bir şeye olduğu gibi inanmak; kabiliyet, idrak, eylem, tanımak olarak anlamışlardır.<sup>32</sup> İnanmak insana ait bir durum iken, "olduğu gibi" olma varlığı ait bir durumdur. İnsanın "varlık" hakkındaki bilgisinin

<sup>24</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 250-251.

<sup>25</sup> Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 402.

<sup>26</sup> Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Elis Yayınları), 355.

<sup>27</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 97.

<sup>28</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 135.

<sup>29</sup> Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 189.

<sup>30</sup> Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, (1)/261.

<sup>31</sup> Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2: 270.

<sup>32</sup> Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1: 9-10.



vakiya mutabık olmasının mümkün olup olamayacağı konunun odak noktasını oluşturmaktadır. Bilgiyi inanç olarak tanımlamak, vakiya uygunluğu ifade ettiği gibi etmeyebilir de! Bazı âlimlerin “vakiya uygun şekilde bilme” tanımına “sükün-i nefis” eklemesinde bulunmaları<sup>33</sup> muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Sükün-i nefis, yani insanın mutmain olması bilginin tanımında önemli bir aşamayı ifade etmekle beraber, problemi tamamen bertaraf edememektedir; çünkü istidlâlî bilginin ve mucize talebinin olduğu yerde tam bir sükün-i nefis olamaz. Nazarî sonuçların her zaman bilgiyi olduğu gibi ifade ettiğini ileri sürmenin de kendi içinde bazı sakıncaları vardır. Aynı şekilde, insanın fitratı bozulduğunda yanlış şeylerden/sonuçlardan mutmain olması imkân dâhilindedir. Bununla beraber, nefsin mutmain olmasını fitratla ilişkilendirdiğimizde, doğru bağlantıların kurulabilmesinin önü açılabilir. Nefsin “sükün bulması” fitrata ait bir durum olarak anlaşıldığında, gerçekten mutmain olmak bilgi doğurur. Mefhum-i muhalifinden söylemek gerekirse, insan gerçek olmayan bilgiden yalandan/zandan mutmain olmuş gibi görünse de aslında mutmain olmuş değildir! Dolayısıyla “zann” hem zan/göreceli, hem de yakîn/dogmatik olmak üzere iki zıt anlama delâlet edebilmektedir.<sup>34</sup> Bu durumda aynı yoldan realitenin doğruluğuna da, yanlışlığına da; hatta belli derecede doğruluğuna ve yanlışlığına hükmedilebilir! Metaforik ifadeyle, gerçeğe “açılan” kapıyla yanlış açılan kapı aynı kapı olduğundan, bu kapının delâlet ettiği mananın lafzen/tek kelimeyle ifade edilmesi mümkün değildir!

Bilgiyi bir sıfat olarak tanımlayan kelâmcılar ise, bilgi ile bilgi kabiliyetini beraber ele almışlar, bilgiyi bilgiye yatkın kabiliyetin doğal bir sonucu olarak görmüşlerdir. Bir anlamda “zarfla mazrufu” tek bir realite olarak anlamışlar ve insana ait bilgiyi kadîm ilmin kapsamında ele almışlardır. İki zıt varlığın/özün bir arada olması imkânsız iken, bazı zıt sıfatların aynı öze ait olması imkân dâhilindedir.<sup>35</sup>

## 2. TABİATIN DİLİ VE YAPAY ZEKÂ

Tabiatın işleyişi konusu düşünce tarihi boyunca hep önemini korumuş, bu yön-de birçok teori geliştirilmiştir. Naturalistler genel kural olarak her şeyin tabiatla başladığını ve orada bittiğini ileri sürmüşlerdir. Realistler, materyalistler ve pozitivistler tabiatın işleyişi konusunda prensip olarak aynı düşünürler, fakat ayrıştıkları noktalar da vardır. Naturalistler tanrı anlayışına sahip olmakla beraber, sonuçta tanrıyı tabiatın bir türevi/çıkarım olarak görürler. Bilgi teorilerini duyu verilerine dayandırır ve sağlam duyuların tabiatı olduğu gibi yansıtacağını<sup>36</sup> ileri sürerler.

<sup>33</sup> Nesefî, *Tabırratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1: 9-10.

<sup>34</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (Ragıb el-İsfehânî), *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Davedî (Beyrût: Dâru'l Kalem, 1412), 539.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 13.

<sup>36</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel yayınları, 2013), 94.

Genel felsefe içinde ele alınan bu akımların İslâm düşünce geleneğinde ele alınışları biraz farklılık göstermekte ve daha çok inanç ve itikad merkezlidir ve felsefe ile İslam felsefesi arasında geçiş niteliğinde ele alınmıştır. Dehriler zaman ve varlığın ezeli olduğunu, her şeyin bu ikisinin ilişkisine dayandığını ileri sürmekte ve yaratıcıya inanmamaktadırlar. Tabiatçılar da her şeyin, varlığın ve zamanın ilişkisine bağlı olduğunu kabul etmekte, bununla beraber tabiattaki düzenden hareketle belli ölçüde yaratıcıya alan açmakla beraber ahiret hayatını kabul etmemektedirler. İlahiyatçılar<sup>37</sup> da tabiatçılar gibi “zorunlu yaratıcı” fikrine sahip olsalar bile, nübüvvele inanmamakla İslam’ın dışına çıkmış olmaktadır.<sup>38</sup>

Presokratik felsefe geleneğinde varlık ilk arke ile temellendirilmeye çalışılır.<sup>39</sup> Yani varlığın varlık olarak ele alınması söz konusu olup, varlığın düzeni konusu ikinci derecede bir konudur. Bu şekilde, sağlam bir ontolojik temellendirmenin kozmolojik düzene de alan açacağı var sayılmıştır.<sup>40</sup> Presokratik tabiat anlayışında bu saklı düzen<sup>41</sup> anlayışı, bazı çağdaş felsefeciler tarafından eleştiri konusu yapılmış, bunun var olanla realitesi arasındaki mesafeyi açtığını ileri sürmüşlerdir.

Tabiatın var olma yönüyle ele alınması ontolojik bir mesele iken, düzen içerisinde var olması ve var kalmaya devam etmesi kozmolojinin bir konusudur. Felsefe tabiatın düzenini ilk arke/ler bağlamında helezöist, logos, “varlık”, sevgi-nefret ve kozmik zihin tezleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>42</sup> İlk dönem tabiat felsefesinde ilk arke canlı<sup>43</sup> olma özelliğine sahiptir. Bu canlılık ilk arkeyi düzenleyici yapmış olmaktadır. Parmenides’in “sınırsız varlık” görüşü, varlığa her türlü potansiyel imkân tanımaktadır. Sevgi ve nefret temel elementlerin/ilk arke(ler)in birbirlerini itip çekmeleriyle kozmik düzen sağlanmış olmaktadır. Bütün bu farklı değerlendirmelerde ortak olan husus, bu unsurlara egemen olan temel düzenleyici güç olan logos ve evrensel zihnin var sayılmasıdır. Logos/determinizm varlığın iç dinamikleriyle akılsal olmasını ifade ederken, evrensel zihin/teleolojik dış dinamiklerin varlığa egemen olmasını ifade etmektedir. Her durumda tabiat, matematiksel dille anlaşılabilir bir varlık olarak kabul edilmiş olmaktadır. Tabiat ister pisagoryen teoriye göre matematiksel modellemelerin ve sayıların doğrudan bir ifadesi sayılsın, isterse sürekli var olan atomların hareketine bağlı oluşan yapı olarak anlaşılsın, sonuç olarak tabiat karmaşık olmakla beraber matematiksel bir dille ifade edilebilecek kadar sade görülmektedir.<sup>44</sup> Aynı şekilde logos ve evrensel akıl ile tabiatın unsurları ve sistemleri arasında akılsal/bilimsel bir ilişki vardır ve bu ilişki kurgusal değil, gerçek

<sup>37</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarlılığı*, 4.

<sup>38</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarlılığı*, 78.

<sup>39</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 12.

<sup>40</sup> Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, trc. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınları, 2004), 19.

<sup>41</sup> Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 102.

<sup>42</sup> Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 111.

<sup>43</sup> Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 102-103.

<sup>44</sup> Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 109.

bir ilişkidir. Pisagoryen felsefede sayı varlık ilişkisinde kavramlaştırma sayılara göre yapılırken, yani sayıların gücü varlığın ifade edilmesinde bir dil olarak kullanılırken, varlık felsefesinde soyutlama varlıktan hareketle olmaktadır. Yani ilkinde sayıdan varlığa doğru bir yol izlenirken, ikincisinde varlıktan sayıya doğru yol izlenmektedir. İlk bakışta bir problem gibi algılanabilecek bu durum, konumuz açısından bir problem oluşturmamaktadır. Çünkü varlık dogmatik ve organik bir gerçeklik olarak kabul edildiğinde<sup>45</sup> her varlık tözüne/biçimine karşı bir sayısal modelleme var olmaktadır; diğer bir ifadeyle kabul edilmiş olmaktadır.

Modern dönem mantık anlayışlarından mantıksal pozitivizm yine pisagoryen ve dogmatik varlık anlayışının çağdaş bir açılımı olarak kabul edilebilir. Pozitivizm bilimle felsefeyi bir araya getirdiğinden, en azından dönemsel olarak orijinal olma özelliğine sahiptir. Pozitivizme göre bilginin kaynağı duyu ve deneylerdir ve bilgi dış gerçekliğe sahiptir. Pozitivizm felsefeye sadece dilsel çözümlene görevi yüklemektedir. Bir anlamda felsefeyi bilimin önemli/gerekli araçsal unsuru olarak görmektedir. Bu açıdan pozitivizm felsefeye karşı değil, ancak felsefeye çizdiği çerçeveye klasik anlayıştan biraz farklıdır. Sonuç itibarıyla, felsefi gelenekte tabiat prensip olarak ölçülebilen, çerçevelendirilebilen ve sayısal modellemelerle ifade edilebilen sade/”bilimsel” bir realitedir.

Felsefe geleneğinde tabiat matematiksel bir realite olarak kabul edilince, tabiatın bilimsel izahına yönelik teorilerin/teoremlerin ortaya çıkmasının yolu açılmıştır. Bu açıdan matematiksel tabiat algısının bilimsel gelişmenin önünü açacağı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü insan, ancak var olabileceğine inandığı şeyi arama konusunda azimli olabilir; aksi takdirde arayışını boş bir çaba olarak görür ve bu “boş görme” kendi içinde tutarlı bir davranıştır. Çünkü yanlışlığı ortaya çıkmış bir teorinin arkasından gitmek ne kadar yanlış bir davranış ise, var olduğuna inanılmayan bir alanda arayış içerisinde olmak da o kadar yanlış bir davranıştır. İnanç ile bilim arasında “rasyonel kopuşun” başladığı yer burasıdır. Bu kopuşu rasyonel olarak adlandırmamız bu kopuşu önemseydiğimiz ve anlamlı bulduğumuzdan dolayıdır. İşaret etmek istediğimiz husus, ortaya çıkan durumun, diğer bir ifadeyle kurgulanan fenomenal durumun inanç ve bilimin bir arada durmasına kesin bir şekilde/bilimsel gerçeklikte izin vermemesidir. Yani inanç ve bilimin bir arada olmaması bilimsel metodun bir gereği haline gelmiş olmasıdır. Tabiatı karmaşık ama matematiksel sadelikte algılayan biriyle, karmaşık/kuralsız algılayan birinin tabiat üzerine konuşabilmeleri imkânsızdır. Tabiatı yasalara bağlı çalışan bir mekanik/elektronik aygıt olarak gören insan, zaman içerisinde her şeyin ortaya çıkacağını kabul eder; hatta buna inanır.<sup>46</sup> Bu kesin bilgiyi/inancı da yadırgamamak gerekir; çünkü tümevarım metotunu gerekli/zorunlu kılmaktadır. Buna karşın, tabiatı gelişigüzel veya akıl

<sup>45</sup> Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 113.

<sup>46</sup> Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru* (İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014), 100.

üstü<sup>47</sup> sistemle çalışan bir varlık olarak gören insan evrensel/bilimsel yasa arayışında olmayacaktır. Bu durum, sürekli evrensel düzen yerine “anlık düzen” anlayışı olarak tanımlanabilir. Yani evrensel zihin ve logosun arka planı olan tinsel güç, ya da “tanrı”<sup>48</sup> tabiattaki düzeni anlık olarak sağlamakta, dolayısıyla genel-geçer yasa-dan bahsetmek mümkün değildir.

Verili düzen anlayışında yaratma fiili/fikri öne çıkmaktadır. Bu anlayışa göre tabiatın düzeni o kadar mükemmeldir ki, bunu varlığın iç dinamikleriyle açıklamak mümkün değildir; dolayısıyla bilimsel olarak anlaşılabilir; insan sadece sonucu görebilir ve bu sonuçtan yaratıcının mükemmelliğine gidebilir. Dolayısıyla teolojiye dayalı teleolojik görüş, tabiatı araçsallaştırmakta ve teosentrik bir tabiat anlayışına yol açmaktadır. Bu anlayışta, tabiatın düzenli oluşu bizzat tabiatla ilgili bir durum olarak görülmemekte, doğrudan yaratıcının fiili olarak telakki edilmektedir. İnşa edici düzen anlayışında ise kozmolojik düzen, akla paralel/uyumlu çalışan sistem olarak görüldüğünden, araç olmaktan çıkmakta ve müstakil bir realite olarak görülmektedir. Bu nokta tartışmalı olmakla beraber, en azından bir realite olarak günümüzde hâkim olan eğilimin bu yönde geliştiğini söylemek gerekir. İnanç ile bilgi arasında yaşanan rasyonel kopuş/ayrışma trajik<sup>49</sup> olduğundan, kopuş süreci rasyonel çerçevede ele alınamamıştır. Bu, günümüz düşünce dünyasının da stratejik bir problemi.

Burada bizi esas ilgilendiren konu, inanç ve bilimin hangi mantık/metot ekseninde tartışmaya katıldığını ortaya koymaktır. Bilim ve inancın tümevarım, tüm-dengelim, analogi, diyalektik gibi düşünce metotlarını kullanmaları inanç ve bilgiyi birbirine yaklaştırabilir mi, yoksa daha da ayırıştırabilir mi? Günümüzde mantığın evrensel bir realite olduğu anlayışı baskın bir şekilde kendini hissettirmektedir. Mantık insanlar arasında ortak bir meziyet/özellik olarak anlaşılınca, inançla bilgi arasındaki ilişki mantıksal bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Yani inancı şekillendiren unsurla, bilgiyi/bilimi şekillendiren unsur aynı olmaktadır. Dolayısıyla bilimde ve inançta önermeler konusu öne çıkmaktadır.

Önermeler hüküm bildirirler. Önermelerin doğru ya da yanlış olmaları önerme mantığı açısından pek önemli değildir; çünkü her iki durumda düşünce sistemi işlemeye devam edebilmektedir. Önerme mantığı açısından doğru ya da yanlış kabul edilen bir bilginin/hükmün, epistemolojik temellendirme ile doğru olduğu ya da yanlış olduğu ortaya konabilir. Epistemolojinin bu tavrı doğrudan mantığı bağlamaz. Bilgi ve inancın düşünceye dâhil olabilmesi için kendilerine ait anlam dünyalarını önermelere dayandırarak ifade etmeleri gerekir. Aksi takdirde, mantıkla sorun yaşayacaklarından meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalabilirler.

<sup>47</sup> Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 12.

<sup>48</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1974), 168.

<sup>49</sup> Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 99.

Bilim verili düzen üzerinden değerlendirmeler yaptığından, temel konularını önermelerle ortaya koymakta zorluk çekmeyebilir. Ancak inanç verili düzen kadar, kendini önermelerle ortaya koyabilme imkânına sahip değildir. Bu durum, inancın hem *orijinal* hem de *marjinal* tarafını oluşturmaktadır. Marjinal tarafı, mantıklı sorun yaşaması ve kendini ifade edememesidir; orijinal tarafı ise yüzyıl(lar)a varan konjoktürel etkenlerin egemenliğine girmemiş olmasıdır.

Mütekaddimûn dönemi kelimcileri “yol” ile “hedef” arasında doğrudan ilişki olduğunu varsaymış, bir anlamda bilgi ile mantık/“illetle ma’lul” bir arada görülmüştür. Yani mantık bilginin bizzat bir bileşeni olarak görülmüş, bilgi mantıktan ayrı/bağımsız tasavvur edilmemiştir.<sup>50</sup> Eğer iman kendine ait bir mantığın doğal/zorunlu bir sonucu ise, inançla iman arasında ortak illet tasavvur edilemez.<sup>51</sup> Buna karşın, muteahhirûn dönemi mantığı tikel bilginin doğal bir bileşeni olarak görmemiş, bilgiden ayrıştırarak bilgiden bağımsız ortak insanî/“seküler” unsur/metot olarak görmüştür.<sup>52</sup> Bu durumda ise, inançla iman arasında ortak illetten bahsedilebilir.

İstidlâl akıl yürütmek, delil getirmek ya da delil istemek anlamına gelmektedir.<sup>53</sup> Kur’an insanların tefekkür etmelerini talep etmektedir. İnsan kendi düşünce kapasitesi nisbetinde Kur’an’a hâkimse, ayetleri ve nazmı onun için bir delildir; doğrudan nazar ve istidlâl ile doğruyu elde edebilir; daha doğrusu doğruyu elde etme yoluna girebilir. Ancak yeterince Kur’an’a hâkim olmayan bir insanın, kâinat kitabını okuyarak dolaylı nazar ve istidlâlde bulunması gerekir. Kur’an’da her ikisine işaret eden deliller vardır (el-Rûm 30/19-25).

Kelâmdaki şekliyle istidlâlî düşüncenin doğrudan ve dolaylı/nazarî olanı<sup>54</sup> Kur’an’a/İslam’a aittir; yani vahyin bizzat ifade ettiği bilgi ile bu bilgiye dayanarak elde edilen nazarî bilgi İslam’a özgüdür. Ancak “istidlâlî” şeklinde adlandırma yapılırken dikkat etmek gerekir. Doğrudan istidlâl İslâmî bilgi, dolaylı istidlâl ise “bilimsel bilgi” şeklinde bir adlandırma yapıldığında, gayb ile şahadet âlemi arasında epistemolojik ilişkisizlik oluşturabilir! Gayb ve şahadet âlemi mutlak anlamda birbirinden ayrıştırıldığı anda “epistemolojik düalizm” başlar ki, burası “şirk”e giden yolun başlangıç noktasıdır. Burada bizi ilgilendiren esas konu, gayb ve şahadet âleminin iki farklı/bağımsız dille ifade edilme sürecine girilmesidir. Bu durumda, dille gerçeklik arasındaki ilişki bozulmaktadır. Aydınlanma felsefesinin tabiat anlayışında bütün bu problemleri görmek mümkündür.<sup>55</sup> Matematiksel dil sadece tabiatın

<sup>50</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 6.

<sup>51</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 13-14.

<sup>52</sup> Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 166-167.

<sup>53</sup> Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1: 20-21.

<sup>54</sup> Neseî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2: 28-29.

<sup>55</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), 48-49.

işleyişiyle sınırlı tutulmamış, insanın ahlâkî gelişimi için bile bir metot olarak önerilmiştir.<sup>56</sup>

Burada dile getirilmesi gereken bir diğer husus, bilgi-inanç ilişkisine dair iki tür ön yargıdır. Bazıları bilgi ile inanç arasında bir zıtlaşmanın olmaması gerektiğini o kadar baskın bir şekilde ileri sürerler ki, her ikisini neredeyse aynıleştirirler ve bunu bir yetkinlik olarak kabul ederler. Bir diğer kesim ise, aynı kesinlikte inanç ve bilginin kesinlikle bir arada olamayacağını ileri sürerler. Gerçekten, gayb âlemi ile şehadet âlemi arasında bağlantı koparılmış ve her ikisi farklı dille ifade ediliyorsa, bilgi ile inancın bir arada olması imkânsızdır. Ancak her iki alan aynı dille ifade edilebiliyorsa bilgi ile inanç en ideal şekilde bir arada olabilir. Bu iki unsurun bir arada olabilmesi, sadece insanların şahsi davranış tarzlarıyla alakalı değil, epistemolojik anlayışla alakalı bir konudur. Bunun aynı zamanda eğitim felsefesiyle ilgili yanını da vardır; çünkü insan zihni bir anda şekillenemez, uzun bir eğitim sürecinden sonra şekillenebilir. İnsanların aynı delillere/olaylara farklı, hatta zıt tepkiler vermeleri bunu doğrulamaktadır.<sup>57</sup> Eğitim sürecindeki birikimleri dolayısıyla tabiatı ve insanı kapalı bir mekanizma olarak gören bir zihin, gayb ve şehadet âlemini determinist/mekanik bir mantıkla işleyen varlık/sistem olarak değerlendirmek zorunda kalacaktır.<sup>58</sup> Kapalı, diğer bir ifadeyle, kendi içerisinde tutarlı bir sistem mekanik olmak zorundadır. Burada gerçekten trajik bir durum ortaya çıkmış olmaktadır. Tabiatın düzeni ve nizamı için tabiatın bir sisteme sahip olması ve bilim için de insanın bu düzeni görmesi gerekir. Görünen fenomenal âlemin düzenli olduğuna vakıf olan insan, bunun Yaratıcıdan olduğunu anladığında “iman” etmiş olur.<sup>59</sup> Ancak bu düzenin bizzat tabiatın kendisinden olduğunu kabul etmek hiçbir şekilde tabiatın bilgi elde etmeye engel teşkil etmez. Tabiatın düzeninin görülmesi, bilimin teşekkülü için yeterlidir; ayrıca iman etmeye gerek yoktur, bir başka ifadeyle iman gerekli değildir. Dolayısıyla bilimle din/İslam arasında doğrudan ilişki kurmak doğru değildir ve bu İslam için bir nakısa oluşturmaz. Gayb ve şehadet âlemi doğrudan Allah’a aittir ve insanın bir arada algılaması arzu edilendir; ancak sadece şehadet âleminin diliyle de bilimin oluşabileceğini bilmek gerekir. Bu çerçevede, bilimin gelişmesini “mahza hayr” olarak anlamak eksik/yanlış algıya<sup>60</sup> dayanmaktadır. Gayb âlemini manipüle ederek sadece şehadet âleminin diline dayalı bilimsel gelişmelerin Kur’an’ın ifadesiyle “fitne” olma ihtimali vardır (el-Enbiyâ 21/35; el-Bakara 2/102, 193)! Fitne olması bizzat bilimin kendisinden değil, gayb âleminden ayrıştırılmasından/birliğin görülememesinden ortaya çıkmaktadır.<sup>61</sup> Bu noktada,

<sup>56</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 53.

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2: 1255-1257.

<sup>58</sup> Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 40-42.

<sup>59</sup> Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 28-29.

<sup>60</sup> Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 58,

<sup>61</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7: 4869-4870; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, trc. Fatih Tatlıhoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1981), 138.

konuya ışık tutması için mutlak/zorunlu düzen ile bağıl/iradî düzen<sup>62</sup> hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olabilir.

Mutlak düzene ve mutlak kaosa, aynı şekilde düzen anlayışına açık olmayan kaosa “iman” edilse bile, (el-Bakara 2/164; er-Ra’d 13/4; el-Enbiyâ 21/32; el-Furkân 25/2; el-Gaşiye 88/17-20; Âl-i İmrân 3/191), her ikisi de “bilimsel bilgi” olarak kavranamaz. Kıyametin âlâmetlerine işaret edilmesine karşın kıyamet saatinin bildirilmemiş olması bu minvalde düşünülebilir (en-Necm 53/57-58; Müлк 67/25-26; Naziat 79/42-44; Zuhruf 43/61; Araf 7/187; Enbiya 21/96-97; Neml 27/82; Muhammed 47/18)! Kaos düzenin olmaması ise, ikisi birbirini gerektirmektedir. Tabiatın karmaşa veya düzen içinde olduğuna dair dünya görüşü ve fikri insanın algısından ortaya çıkmaktadır. Aynı tabiatı farklı algılamanın sebebi budur. Bu durumda, tabiat felsefesinin öznesi doğa değil insandır. Yani insan tabiat üzerine konuşmuş/düşünmüş olsa da, düşünülen ve söylenen insandan sadır olmaktadır. Dolayısıyla Kur’an’da tabiatın tefekkür edilmesiyle ilgili talepleri bu çerçevede insanda algı/”gerçek bilgi” oluşturma metodu olarak anlamak gerekir. Tabiatla ilgili tefekkürü çağıran ifadeleri bilimsel bir teori elde etme çabası olarak değil, insanda nizam fikrini ihdas etme ve insandaki kargaşa fikrini bertaraf etme çabası/tebliğ olarak anlamak gerekir (el-Ra’d 13/1-4; el-Hicr 15/ 14-27; Vakıa 56/62-65). Burada, tabiatın bizzat düzenli olduğunu anlamakla düzenli olduğunun “açıklamasını” anlamak arasında önemli fark olduğunu bilmek gerekir. Tabiatın bizzat düzenli oluşunun anlaşılması bilimsel dile kapalı olduğundan ancak gayb/vahiy diliyle anlaşılabilir. Tabiatın düzenini bilimsel dille anlamakla vahiy diliyle anlamak arasında önemli fark vardır. Tabiatı sadece şahadet âleminin diliyle/bilimsel dille bütünsel olarak düzenli görmek/zannetmek aslında bir yanılgıdır; çünkü şahadet âlemi gaybdan kopuk değildir. Normal koşullarda bu düzenin “bilimsel bilgi” şeklinde görülmemesi gerekir; eğer insan bu noktada tabiatın düzenini modelleyebiliyorsa, gerçek düzeni farkında olmadan ve kesin bilgi zannıyla/yakîn bir şekilde “manipüle ediyor”<sup>64</sup> demektir. Allah ile ilâh arasında illiyet bağı/benzerliği olmadığına göre,<sup>65</sup> vahyî düzen anlayışıyla tecrübi/bilimsel düzen anlayışı arasında da “mutlak illiyet” benzerliği olamaz! İnsan nasıl ki ilâha Allah’ın bazı isim ve sıfatlarını yanlış bir şekilde atfedebiliyorsa,<sup>66</sup> benzer şekilde bilimsel çerçeveye sınırlı tabiat sistemine de “mutlak düzen” anlamı atfedebilmektedir!

Burada dile getirilen ifadelerden, tabiat kitabının dışlandığı gibi bir anlam çıkarılamaz. Belirtilmek istenen, tabiat kitabının Kur’an’la okunmasının gerektiğine işaret etmektir.<sup>67</sup> Ayrıca “bilimsel dil” vahiy anlamanın çağdaş bir metodu olarak da

<sup>62</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 94-95.

<sup>63</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*; Cabiri, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı*, 36-37.

<sup>64</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 9.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 19-20.

<sup>66</sup> Yazır, *Hak Dini*, 3: 1998-2000.

<sup>67</sup> Cabiri, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı*, 91.

önerilmiştir. Bilimsel dilden bu kadar aşırı beklentilere girilmesi, kâinat kitabının vahiy diliyle okunmadan anlaşılamayacağını idrak edilememiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Tabiatta geçerli olan/gözlemlenen determinizmin insan davranışlarında da geçerli olduğuna dair teoriler vardır.<sup>68</sup> Kelâmda bu konular “halku’l-ibad” kapsamında ele alınmıştır. Kelâmda “kader” konusu/algısı etrafındaki tartışmalar bu hususta belirleyicidir. Ancak her ne olursa olsun, kelâmda insan davranışlarıyla bağlantılı bir konu olarak determinizm pozitivist/natüralist teorilerindeki gibi keskin determinizme dayanmaz. Prensip olarak, insanın davranışlarında özgür olduğunu savunan mutezile bile insandaki özgürlüğü, tıpkı akıl, vicdan gibi Allah tarafından verilmiş fitrata ait bir özellik sayar.<sup>69</sup> Dolayısıyla pozitivist/natüralist teoriden oldukça farklıdır.

Hem tabiat hem de insan için savunulan determinizmin/düzenin bizzat varlıkla kaim olup olmadığı tartışılan bir konudur. Yani, determinizm var olmanın, düzen içinde olmanın vazgeçilmez bir şartı mıdır, yoksa Allah tarafından an be an devam ettirilen bir sistem midir? Genel kural olarak, felsefi görüş determinizmi varlıkla/kozmojiyle içkin görmekte, var olmanın/düzenin asal elemanı/unsuru olarak görmektedir.<sup>70</sup> Bu konu kelâm mezhepleri arasında tartışmalı olmakla beraber, genel görüş determinizmin varlıkla içkin olmadığı, Allah’ın, sıfat ve esmasına bağlı fiili oluşumlar olduğu yönündedir.<sup>71</sup> Bu durumda, tabiattaki düzen varlığın imkânları itibariyle zorunlu değil, fitne ve imtihan çerçevesinde Allah’ın ikame ettiği/etmekte olduğu bir sistemdir( el-Ahkâf 46/3; es-Saffât 37/63; el-Enbiyâ 21/ 111). Mucize tabiatla varlığın bir türevi olarak var olan/ortaya çıkan bir durum değil, Allah’ın bir olaya/meseleye yönelik özel iradî müdâhelesidir. Mucize Allah’ın varlığa “şah damarından daha yakın olma” durumunu ifade eder. Temsili anlatımla, kör bir insan kendisine çok yakın duran cisimle uzak duran cismi aynı zanneder/düşünür, oysa her iki durum arasında çok büyük fark vardır! Varlık yapısı itibariyle her iki cisim aynıdır, ama insana nisbetle her iki durum çok farklıdır. Mucizenin inkâr edilmesi, diğer bir ifadeyle görülememesi<sup>72</sup> muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Tabiat potansiyel olarak bütün imkânlara sahip bir sistem olarak görüldüğünde, mucize sıradanlaşır<sup>73</sup> ve diğer tabiat olaylarından bir farkı kalmaz, daha doğrusu insan bu farkı algılayamaz.

Mucize olayına geniş açıdan bakıldığında tabiat anlayışı açısından “mihenik taşı” mesabesinde. Mucizeyi kabul etmek/anlamak, tabiatın matematiksel dille mo-

<sup>68</sup> Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 152-153.

<sup>69</sup> Kadı Abdulcebbar, *Mu’tezile’de Din Usûlü*, trc. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 88-89.

<sup>70</sup> Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 100.

<sup>71</sup> Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 82-83.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhid* . 200.

<sup>73</sup> Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 309.



dellenmesine engeldir. Mucizeyi anlayamayan bir zihin için “orijinal olay” yine matematiksel modelleme içerisinde ele alınır; velev ki bugün insan algılayamamış olsa bile! İnsanın bu gün itibarıyla anlayamamış olmasını bilimsel seviyenin yetersiz oluşuna bağlamak ister, mantığı buna mecbur eder.<sup>74</sup> Mucize tabiatta kozmik düzeyde paradigmatik değişikliklerin olabileceğinin, bunun imkân dâhilinde olabileceğinin önünü açmaktadır. Mucizenin olduğu yerde alternatifsiz bilimsel dil/düzen anlayışına yer yoktur; düzeni sağlamanın birçok alternatifleri vardır. Bu düzen(ler) esmâ-i hüsnânın tecellisiyle sağlanmaktadır. Dolayısıyla insanlık tek bir bilimsel modele “mahkûm” değildir. Kur’an’da bildirilen tabiatın yaratılış süreçlerinden her birinin farklı bir bilimsel modele işaret etme ihtimali vardır; daha doğrusu bu şekilde düşünülebilir (el-Hicr 15/86; el-Fatır 35/28; el-Bakara 2/256; el-İsrâ 36).<sup>75</sup>

### 3. YAPAY ZEKÂNIN KENDİNE ÖZGÜ ORTAYA ÇIKARABİLECEĞİ DÜŞÜNME ŞEKLİ

Yüzyılımıza teknoloji çağı denilmesi her düzeyde insanın üzerinde mutabakata vardığı bir tanımlamadır. Sürekli ilerleyen teknolojinin gelecek yıllarda ne tür sonuçlar ortaya çıkaracağı tartışılan önemli konular arasındadır. İnsanların çoğu teknolojik ilerlemenin insanlara yaşama konforu kattığı noktasında hemfikir olmakla beraber, alttan alta bu teknolojinin bazı “yan tesirlerinin” olabileceği endişesini de tartışmaya başlamışlardır.

Yapay zekâ felsefi/bilimsel bir tanımlama olup doğrudan “töz” ve “anlam” ilişkisine dayalı bir mantığın/sistemin gerçekliğine işaret eder. Yapay zekâ, insan zekâsının mekanik hareket ettiğini düşünerek/var sayarak, insan zekâsını fonksiyonel açıdan “büyütme”/geliştirme amacına dayanır. Yani insanın bir metre mesafeden sesi duyabiliyorsa bin metreden de duyulabilmesini, aynı şekilde belli büyüklükteki bir cismi görebiliyorsa, çok küçük olanını da görebilmesini imkân dâhilinde görür. Bir bakıma yapay zekâ, teknolojik gelişmenin ileri bir aşaması olarak ele alınabilecek bir konudur. İnsan zekâsının bire bir töz-anlam ilişkisine göre çalıştığı kabul edilmediğinde, ya da var sayılmadığında yapay zekâ sistemlerinin insan zekâsıyla paralelliği kurulamaz.

Varlık/töz ile anlam arasında doğrudan ilişki kurulduğunda<sup>76</sup> akıl sistematik birlik/bütünlük sağlayabilir/oluşturabilir ve bu sistem etrafında bir dil/mantık geliştirilebilir. Geliştirilen bu sistem halihazırda var olan/düşünülen varlıklara dayandığından, sistem içinde doğruluğu yanlışlığı bir yana, anlamlıdır. Ancak irade sadece var olanlara göre değil, var olacıklara veya var olma imkânı olabileceklere göre de ta-

<sup>74</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 10.

<sup>75</sup> Allah’ın yaratmasında iradesinin yeri kelâmcılarla felsefeciler arasında tartışma konusudur. Allah’ın yaratması felsefecilerin savunduğu şekilde “zorunlu” kabul edilse bile, Allah’ın varlığı alternatifsiz yaratmaya “mahkûm” olduğu anlamına gelmez. Yani Allah’ın yaratıcı olmasının tezahür edebilmesi şu an mevcut varlıklarla olmak zorunda değildir; “başka varlıklarla” da Allah’ın “halık” oluşu tezahür edebilir, bu görülebilir.

<sup>76</sup> Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 58.

lepte bulunur. Dolayısıyla irade “akıldan”<sup>77</sup> daha kapsamlıdır ve akıl iradenin kapsamındadır (el-Bakara 2/30). Akıl/zihnin teknik çalışma yönü olsa bile, iradenin teknik çalışma yönü bulunmamaktadır. Dolayısıyla zihnin bazı fonksiyonlarının matematiksel modellemesi yapılabilir, ancak iradenin matematiksel modellemesi yapılamaz. Burada şunu belirtmekte yarar vardır: İdeal olan durum, akılla iradenin bir arada olmasıdır; daha doğrusu akıl ve irade şeklinde bir ayırıma gitmeden tek bir anlam olarak ifade etmek gerekir. Kur’an’daki “taakkul” etmenin böyle olduğunu söyleyebiliriz.<sup>78</sup> Ancak tarihi bir realite olarak akıl ile irade ayrılaşmış ve her biri kendine göre kavramsal yapı oluşturmuştur. Dolayısıyla, konunun bütünlüğü lafız düzeyinde değil, belki mana düzeyinde sağlanabilir.

Allah’a ait irade yaratılan varlıkların iradelerinden farklıdır. Allah’ın iradesinde ilim, kudret ve tekvin bir arada vardır. Yaratılan varlıkların ilim ve kudretleri Allah’la aynı olmadığı gibi, tekvin de sadece Allah’a ait bir sıfattır. Dolayısıyla irade lafzı müşterek lafız konumunda olup, her varlık kategorisinde farklı delâlete sahiptir. Allah’ın iradesi mutlak irade iken, varlıklara ait irade mutlak irade değildir. Mutlak irade her şeye taalluk ederken, bağıl/bağ(lı) irade Allah’ın takdirleri ve tedbiratı çerçevesinde gerçekleşir. Bundan dolayı, tabiatın işleyişinde mutlak determinizmden, yani bütün irade türlerinde ortak determinizmden bahsedilemez. Bazı olaylarda, her bir determinizm türü arasında çakışma olsa bile, bu durum bütün tabiat olayları için geçerli olamaz. Determinizm konusunda bu ayrıntıya dikkat edilmediği zaman, tabiatta determinizm “vardır” veya “yoktur” şeklinde total bir değerlendirmeye gidilir ve bir sonuca varılamaz. Örneğin, mucize Allah’ın iradesine nispetle “determinizm” kapsamında anlaşılabilir iken, beşerî irade kapsamında determinizm kapsamında ele alınamaz.<sup>79</sup> Aynı şekilde insanlara, cin ve meleklerle bağılı meydana gelen tabiat olaylarında da benzer durumlar söz konusudur. Bir varlık alanına göre determinizm kapsamında ele alınabilecek bir tabiat olayı diğerlerine göre determinizm kapsamına girmeyebilir. Sadece insanın varlık alanına ait determinizm algısı ile tabiatın işleyişi hakkında doğrudan/kapsayıcı dil oluşturula-

<sup>77</sup> Akıl ve irade ayrıştığında/ayırıştırıldığında iman akıldan çok iradeyle ilişkili olmaktadır. Mezhepleşme sürecinde, iman tartışmalarının arka planında akıl-irade ayrışması vardır. Bunun bir sonucu olarak iman-bilgi/ilişkisi tartışması ortaya çıkmıştır. Bu ayrışmadan sonra iman tartışmaları akıl ve iradeden biri öne çıkarılarak yapılmıştır. Bu çerçevede ehl-i sünnetin iman anlayışı akla yer vermekle beraber iradeyi hareket noktası kabul eden anlayıştır.

<sup>78</sup> İsfehâni, *Müfredat*, 578.

<sup>79</sup> Âlemdeki düzenin sağlanması için Allah’ın koyduğu kurallar sünnetullah olarak adlandırılmaktadır. Bu kurallar insanda düzenin algılanmasını sağlamak içindir; yoksa bizzat Allah bu şekilde düzeni sağlamaya mahkûm değildir. Bu minvalde, başta melekler ve şeytanlar olmak üzere bütün varlıklar ve bu varlıklara ait/bağlı irade ve tasarruflar, Allah’ın kudretine nispetle değil, insanın yaratılış gerçeğine nispetlidir. Bu varlıklarla ilgili tasarrufları mümkün varlıklara nispetle anlamak gerekir, aksi takdirde şirke düşülür. Şirkin “kolay” olmasına karşın “zulüm” olması muhtemelen bu noktadan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber:” Ey insanlar! Bu şirkten kaçınınız, çünkü o bir karıncanın hareketinden daha gizlidir. O, bir karıncanın hareketinden daha gizli olduğuna göre nasıl sakınabiliriz? Hz. Peygamber (s.a.v): Ey Allah’ım, bile bile sana şirk koşmaktan sana sığınırım. Bilmediğim şeylerden dolayı senden mağfret dilerim! Deyin buyurdu. (Lokman 31/13; Ahmed, *Müsned*, 4/403.)

maz. Bu şekilde elde edilen dilin bizzat tabiatın dili olduğuna inanıldığında, akli/zihni kıyamet sürecine girilmiş sayılır. Çünkü doğru olmayan, eksik olan bir durumun tam doğru zannedilmesi söz konusu olduğundan, tabiatın yanlış okunması, yanlış algılanması ve buna bağlı olarak insanın kendine yabancılaşması süreci ortaya çıkar.

Kıyametin alametleri çerçevesinde deccal, mehdi ve Hz. İsa (a.s.)<sup>80</sup> ile ilgili verilen bilgilerde ortak husus her birisinin “olağan üstü” nitelikte bilgiler içeriyor olmasıdır. Yani insan hakikatle ve aldatılma durumuyla bir arada karşı karşıya kalacaktır. İnsan bir anlamda bütün potansiyel imkânlarıyla dünyadaki serüvenini tamamlama aşamasına gelmiş/geçmiş olacaktır. İnsanın eşya ve tabiatla ilişki kurmasında temel faktör bilgi ve bu bilgiye dayalı algısıdır. İnsan “bilginin” dayatmasına yoğun bir şekilde maruz kalınca, eğitim yoluyla elde ettiği zorunlu mantığı her durumda geçerli bir akıl yürütme olarak görür ve genellemelerle realitede<sup>81</sup> karşılığı olmayan kurgusal bilgiler elde etmeyi metot haline getirir. Deccal, mehdi ve nüzul-i İsa ile ilgili tartışmaların aynı minvalde ele alınması ortak zihni tavırdan/mantıktan kaynaklanmaktadır. Deccali ve mehdiyi kabul etmeyip nüzul-i İsa’yı kabul etmek veya tersi mümkün değildir. Aynı şekilde, deccal ve mehdiyi te’vil etmek ile nüzul-i İsa’yı te’vil etmek aynı zihni çerçevede şekillenmektedir.

Günümüzde bilimsel, diğer ifadesiyle insanî algıya/bilgiye dayalı determinizm, büyük ölçüde genel-geçer bir düşünme metodu olarak görülmektedir. Bu düşünme tarzı daha da kökleşir/meşrulaşır ve alternatifi olmayan “yegâne akli düşünce” olarak anlaşılır ve tabiatın da biricik lisanı olarak algılanırsa, tabiat mutlak determinizmi besleyen matematiksel modelleme dili ile tanınmaya çalışılır. Hz. Peygamber’in (s.a.v) deccalin fitnesini en büyük fitne olarak vasıflandırmasını bu çerçevede düşünmek yararlı olabilir! Çünkü yapay zekânın ortaya çıkaracağı sonuçlar, insan aklını ileri derecede zorlayabilecek hususlardır. Aslında iman noktasında her dönemde insanı zorlayan unsurlar vardır. Ancak her geçen gün maddi gelişimini arttıran insana musallat olacak unsurlarda da o paralelde değişiklikler olacağı açıktır. İnsan en üst gelişimini doğal olarak kıyamete yakın yapacağından, o döneme özgü derin fitnelerin olması imkân dâhilinde görülmelidir. Matematiksel modellemeye dayalı dilin yegâne dil olarak görülmesinin yol açacağını düşündüğümüz birkaç örnek vermek yararlı olabilir.

Bilindiği üzere dünyanın küreselleşme sürecine girmiş olmasına bağlı olarak çoğulculuk, bir arada yaşamının neredeyse biricik kuralı/şartı olarak görülmektedir. Her düşünce kendi egemenliğini geliştirme ve pekiştirme eğiliminde olduğundan bu durum uzun süre sürdürülemez. Muhtemelen hoşgörüyü dayanan barış sürecinden hoşgörüyü dayanan “savaş”/mücadele sürecine evrilme zorunlu olacaktır.

<sup>80</sup> Zeki Ünal, *Hız. İsa'nın Dönüşü Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 245-246.

<sup>81</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 22.

Bu açıdan, kıyamet alametlerinde küresel kargaşaya işaret eden hususlara işaret edilmiş olması<sup>82</sup> anlamlıdır. İnançların ve dinlerin çok olması barışı tehdit etmeye başladığında, insanlar ortak hiyerarşik inanç sistemi oluşturmayı bir çıkış olarak görebilirler! Bütün kutsal metinler ana bilgisayarlara yüklenerek ortak veri tabanı oluşturulup yapay zekâ sayesinde herkesin uymakla yükümlü tutulacağı “objektif inanç sistemi” ortaya konmak istenebilir! Bu şekilde ortaya konan sistem, tarihî ve sosyal tartışmalardan uzak olduğundan insanlar tarafından önemsenebilir de!

Bu yaklaşımın bir devamı olarak, İslam’ın dayandığı bütün bilgi müktesebatı yine ana bilgisayara yüklenerek, İslam’a dair soruların bilgisayarlardan/uzman sistemlerden istenmesi durumunda yine müftünün tarihe karışıp “müzelik” duruma düşeceği ileri sürülebilir. Gerçekten, bilgi eğer önermeler arası bir işleme dayanıyorsa, bunu en iyi şekilde yapacak bilgisayardır. Bu durumda, belki de matematiksel modellemeye dayalı bir “ictihad” aşamasına geçilmiş olacaktır! Kur’an’ın muciz olma özelliği matematiksel modellemelerle ifade edilmesine engeldir. Yapay zekânın ortaya çıkaracağı mantık/algorithm hareket noktası olarak kabul edildiğinde, Kuran’a “dayandırılan”<sup>83</sup> yanlışların ortaya çıkacağı söylenebilir.

İnsan yaratılışından itibaren “kopma” ve “bütünleşme” olarak adlandırılacak süreçleri yaşamakta ve her insanın kendi tarihi, insanlığın tarihi ile benzeşmektedir.<sup>84</sup> İnsan toplumun yaşadığı sosyolojik evrelerin benzerini<sup>85</sup> kendi hayatında da yaşamaktadır. Kendi şahsi hayat tecrübesiyle tarihi tecrübeyi harmanlayarak zihni ve sosyolojik kimliği teşekkül etmektedir. Şahsi tecrübesinin ve tarihi tecrübenin aynı kaynaktan beslenmesi arzulan durumdur. İnsanın, tarihi, tecrübeyi yaşadığı gün gibi anlaması/algılaması ya da tarihi, yaşadığı gün gibi algılaması doğru yolda olduğu anlamına gelir.

## SONUÇ

Allah insanı sorumluluklarını yerine getirebilecek bir donanımda yaratmıştır. Akıl bu donanım içerisinde önemli bir yere sahiptir. Akıl Hz. Ali’nin ifadesiyle doğuştan olan ve sonradan kazanılan olmak üzere iki kısımda ele alınabilir. Aklın iki kısma ayrılmış olması, gerçekten aklın iki tane olduğu anlamına gelmez; her ikisi aynı aklın birer sıfatı hükmündedir.

Doğuştan olan akıl potansiyel imkân olup insan olmakla içkindir ve değişime kapalıdır; değişmesi, bozulması anlamına gelir. Kazanılan akıl ise, insanın tabiatla

<sup>82</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 452-453.

<sup>83</sup> Doğru olmadığı halde doğru olduğuna yakını olarak kanaat getirilen te’villerle Kur’an’a dayandırılan bilgiler (el-Bakara 2/78; en-Nisâ 4/119; el-Hadid 57/14).

<sup>84</sup> Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 161.

<sup>85</sup> İnsan yaratılmasıyla bir yandan fitratından “uzaklaşmakta” diğer yandan tabiatla bütünleşerek medeniyet ortaya koymaktadır. Zihin iki farklı kutbu telif etmekle uğraşmakta, bu telifi hem tarih felsefesi olarak hem de sosyal hayat olarak ortaya koymaktadır. (Fussilet 41/53; es-Sâd 38/87-88)

ilişkiye geçmesini sağlayan akıldır. Bu nokta iyi anlaşılmadığında, aklın, sadece tabiatla ilişkiye girmesiyle teşekkül ettiği zannedilebilir!

İnsanın potansiyel aklıyla tabiatla ilişkiye girmesiyle, akılda “çatallaşma” ortaya çıkmıştır. Potansiyel akıl ile kazanılmakta olan akıl arasındaki ilişkinin uyumlu götürülmesi gerekir. Vahiy aklın iki unsuru arasında bozulan bu dengeyi yeniden uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Kazanılan/kazanılmakta olan akıl, potansiyel aklın önüne geçip onu belirlemeye başladığı anda, insan için felaket başlamış demektir. Bu durum belli ölçüde insanlık tarihinin ortak bir problemidir.

Vahyin önemseydiği ve muhatap aldığı akıl, iradeyle beraber işlevsel olan akıldır. Akıl ile iradenin ayrışması, iman ile bilgi arasındaki ilişkinin bozulmasına yol açar. Bunun sonucunda “dogmatik imana” ve “bilimsel inanca” kapı açılmış olur. İnsanın bu iki alana sıkışması, onun için büyük bir trajedir. Her iki durumda, insanın gerçek olanla ilişkisi kesilmeye başlar ve kilitlenme durumu ortaya çıkar. Akıl ve irade birbirini besleyen olmaktan çıkar, birbirini yiyen ve tüketen duruma düşer.

Yapay zekâ tartışmalarına bağlı ortaya çıkan sorunlar, bu ortak problemin bir devamı ve uzantısıdır. Yapay zekânın insanı felakete götüreceğine dair teorilerin bir ölçüde gerçeklik payı olmakla beraber, bu konuda bir abartının olduğu da bir vakıdır. Yapay zekânın insan ürünü olması ve insanın kutsallaşmasına alan açması dolayısıyla, yıkıcı olmasından örtülü bir “gurur duyulduğu” da ileri sürülebilir.

Yapay zekâ, önermeler mantığına dayanmaktadır, bundan dolayı sadece kognitif bilgi üretebilir ve analitik çözümlenmelerde bulunabilir. Önermelere dayanmayan bilginin yapay zekânın alanına girmesi mümkün değildir. Bu noktadaki temel sorun, her bilginin önermelerle ifade edilmeye kalkışılmasından ortaya çıkabilir! Muciz olan Kur’an’ın önermeler mantığına indirgenmesi mümkün olmadığından, sadece Kur’an’ın bu sorunla karşı karşıya kalacağını söyleyebiliriz!

Akıl ve iradenin beraberce olgunlaşması anlık bilgilerle ve eylemlerle gerçekleşemez; dolayısıyla uzun sürece yayılmış formal ve informal bir eğitim sürecini gerektirmektedir. Bu yönüyle, yapay zekânın kelâm açısından ortaya çıkaracağı sorunlar, aynı zamanda bir “eğitim felsefesi” sorunudur.

## KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan. *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1974.

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.

- Barnes, Jonathan. *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. Trc. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınları, 2004.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bıçak, Ayhan. *Evren Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayıncılık, 2014.
- Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- el-Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu v.dğr. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'idi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulmunîm Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l Hancı, 1950.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'an'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (Ragıb el-İsfehâni). *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan ed-Davedi. Beyrût: Dâru'l Kalem, 1412.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf Ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Filozofların Tutarsızlığı*. Trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu. 6. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası, 200.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 235-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kadı Abdulcebbar. *Mu'tezile'de Din Usûlü*. Trc. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Daru'l Cami'ati'l Mısıriyye, ts.

- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Düşünce ve Hayat*. Trc. Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1981.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsıratu'l-Edille Fi Usûli'd-Dîn*. Trc. Hüseyin Atay. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Sıbai, Mustafa. *İslâm Hukukunda Sünnet*. Trc. Kamil Tunç. İstanbul: Girişim Yayınları, 1989.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Ünal, Zeki. *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. 5. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.