

M. Ali Çalışkan'ın *Dijital Ontoloji* Modeli Üzerine Bir Kritik

Cihat Arınç

M. Ali Çalışkan'ın 12 Haziran 2004 tarihinde Bilim ve Sanat Vakfı'nda düzenlenen *Doğa Felsefesi Sempozyumu*'nda sunduğu "Dijital Bir Ontoloji Kurmak Mümkün müdür?" başlığını taşıyan ve kendi içerisinde tutarlı bir sistem kurma çabası olarak değerlendirilebilecek niteliği ve derinliği haiz tebliğini, bu yazının sınırlarının imkân verdiği ölçüde ele alarak kritik edecek ve gerekli gördüğümüz yerlerini konunun doğru ve bütünlüklü olarak anlaşılabilmesi maksadıyla kısmen özetleyeceğiz. Elhasıl burada takip edeceğimiz usul, şu tertiple vuku bulmaktadır: hülâsa, şerh ve tenkit.

Bu girizgâhın ardından ifade etmek gerekirse, tebliğin temel meselesi, Giriş bölümünde *varlık* ve *bilgi* kategorilerinin kâinatta birbiriyle mütecanis ve mütenasip olmaklığı ilkesinden hareket edilerek şu soruyla ortaya konuldu: "Eğer kâinatı *varlık* ve *bilgi* şeklinde iki ayrı kategoride değil de, *bilgi* şeklinde tek kategoride ele almayı denersek, gerçeklikle ilişkimiz nasıl bir şekle dönüşür?" Bir başka deyişle, Einstein'ın "varlıkla uyuşmuyor" diye itiraz ettiği formülleri eğer varlığın ta kendisi olarak, yahut da varlık diye vehmettiğimiz şeyi bir bilgi ve formül yığını olarak kabul edersek, kendimizi nerede buluruz, kâinat bizim için ne ifade eder? Bu sorunun ardından, aslında "bu türlü bir yaklaşımın felsefe tarihi açısından yeni ol-

madığı ve kâinatı *salt nicelik* olarak ele alan Galileo'nun, onu *ruhun tasarımı* olan bir niteliğe indirgeyen Berkeley'in, yahut onu tek bir cevherin ruhi ve maddi iki ayrı niteliği olarak tanımlayan Leibniz ve Spinoza'nın, madde-ruh yani varlık-bilgi düalizmini herhangi tekil bir unsura indirgeyerek çözmeye çalıştıkları" hatırlatıldı. Bundan sonra, öne sürülen tezin soykütüğünün gelip dayandığı nokta ifşa edilmek suretiyle İbn Arabî'nin *Vahdet-i Vücud* nazariyesi, "Varlık'ın tek ve mutlak olduğu, cisim ve onun cevherinin ise hakikatte var olmadığı" ve "mekânın bir *nokta*, zamanın ise bir *ân* olduğu,¹ buna binaen uzay ve zamanın arızî olduğu" gibi iki ana ilke üzerinden tebliğin iddiasına temel teşkil etti. Hemen akabinde, tebliğin takip ettiği yöntem (*usul*), kâinatın temel formu olan *uzay-zaman*'ın varlık değil, bilgi olduğu kabulüyle, evvelki üstatların fikirlerini yeni bir *lisan-model* vasıtasıyla "var olmayan eşyanın, hakikatinin sabit olduğu" şeklinde beyan etmek diye izah olundu ve bu yeni tarz (*lisan-model*), *Dijital Ontoloji* ismiyle takdim edildi. Bu noktadan hareketle *Dijital Ontoloji*, kâinatta var olan madde ve vakıaları, değişimi, oluş ve bozuluşu (*kevn ü fesâd*), fert ve ilişkileri, özetle her şeyi bir *algoritma tarafından üretilen yanılısamanın sonucu* olarak tanımlar. Bu bağlamıyla, Dijital Ontoloji bir felsefe sistemi de-

1 Hazreti Risaletpenah (s.a.v.), bir seferinde: "Allah var idi ve O'nunla beraber hiç bir şey yok idi!" buyurmuş, bu tarifi duyan sahabeler *ilmin kapısı* Hazreti Ali'ye (k.v.) gelerek hadisi şerh etmesini istemişlerdi. Hazreti Ali şöyle buyurdu: "El-ân kemâ kân!" (Hâlâ, o andaki gibidir!) Mutasavvıflar, bu hadis üzerinde çok durmuşlardır ki, İbn Arabî hazretlerinin yukarıdaki ifadesi de bu zümredendir, yani temeli bu hadis-i şerife dayanır.

ğil, bir varlık modelidir; yani iddiasını olan bitenin birebir karşılığı olarak değil, *olan bitene bir model* olarak sunar. Her şeyden önce sadece bir model olması itibarıyla, Dijital Ontoloji, mevcut ontolojik problemleri çözmeye kalkışan bir iddia değildir. Gayesi, mevcut ontolojik problemlere yenilerini eklemekten, dinlerin “yalan” diye nitelediği bu âlemde “gerçeklik”in nasıl bir zemine oturtulabileceğine, bir yanılsamalar (*illusion; galat-ı his* yahut *vehm-i havâs*) bütünlüğü içinde sübutiyeti nasıl inşa edebileceğimize ilişkin bir yol göstermektir.

Girişin ardından gelen Birinci Bölüm’de, “dijital” kelimesinin lügat manası (=rakamsal) ve tebliğde kullanılan kavramsal çerçeve içerisinde ihtiva ettiği mana tarif olundu. Bu cümleden, analog yöntemlerin *sürekli* olmasının aksine dijital yöntemlerin *kesikli* oluşunun altı çizildi.² Ki bu, tebliğin muhatabının az evvelki “modelleme” söyleyişini anlamlandırması bakımından da hayati bir önem taşımaktadır.

İkinci Bölüm’de, klasik-modern ontoloji sistemlerinin sınırları tetkik olundu ve Ontoloji’ye temel dayanak noktaları sunan bir ilim olan kozmolojinin, her ne kadar kâinatın bütünüyle ilgili teorilerle hemhâl olan bir bilim şeklinde kabul olursa da, kâinatı kapalı bir sistem olarak dışarıdan inceleme imkânı bulunmadığından dolayı yetersiz düştüğü ve bu yetersizlik (zaaf) neticesinde kozmolojik sonuçlara ulaşırken bilimsel bulguların yanı sıra spekülasyona da başvurduğu, o nedenle kozmolojiyi ilâhiyat ve metafizik ile birlikte ele almanın gerekliliği vurgulandı. Bu bağlamda, gayet açıktır ki modern kozmoloji tasavvurunun en büyük problemi, kâinatın evveli olarak esas aldığı Büyük Patlamanın (*Big Bang*) başlangı-

cındaki *küçük nokta*nın neyin içerisinde “yer” aldığıdır. Gerçek şu ki, böyle bir yerden söz edilemez, çünkü mekâna delâlet eden *yer* kelimesinin, kâinatın dışında bir anlamı yoktur. O hâlde Kâinat yokluğun içindedir, dolayısıyla Kâinat “hiçbir şey”in içindedir. *Madde-antimadde düalizmi* olarak isimlendirilebilecek olan bu paradoksal (çelişik) durum, mevcut kozmolojinin en büyük problemidir. Onun bir diğer problemi de hiç kuşkusuz ilâhiyat sahasında Tanrı-madde ilişkisiyle alâkalı olanıdır ki, şu sorular zinciriyle tecessüm eder: Eğer Tanrı tek mutlak varlık ise, madde var mıdır? Yahut bir diğer söyleyişle, Tanrı varken madde nasıl var olabilir, Tanrı’nın mutlak varlığı yanında maddenin varlığından nasıl bahsedebiliriz? Çalışkan’ın da belirttiği üzere, hemen bütün dinlerin akaid sistemleri, bu tür meseleleri *teşvik yöntemi* ile (bir diğer ifadeyle, hem Tanrı’yı hem de maddeyi var kabul ederek, ancak bu varlıkları *hiyerarşik bir nizam* içinde ele almak suretiyle) çözmeye çalışmıştır. Ki bu yöntem, bir anlamda şöyle demektir: Madde *vardır*, ama Tanrı *en vardır*. Tanrı ile insan ilişkisini sıhhatli bir zemine oturtmak ve daha da önemlisi dinlerin dayandığı temel itikad zeminini koruyabilmek adına bu tür teşvik yöntemleri işe yaramıştır yaramaya; ancak şurası su götürmez bir hakikattir ki, varlığı bu tür bir sıra düzeni içinde ele almak farklı unsurları moral olarak nitelemekten başka bir şey değildir. Halbuki bir şeyin varlığı mantıken derecelenemez; o ya *vardır*, ya da *yoktur*. İşte bu sebeptendir ki, tebliğin devamında değinildiği üzere bazı bilim adamları atom altı âlemde şahit oldukları tutarsızlıklardan yola çıkarak varlığın saçma (*absurd*; her türlü teleolojik açıklamadan ve intizamdan mahrum) olduğunu iddia etme noktasına dahi gelmişlerdir. Netice

2 Kesiklilik (munfasıl olma), sadece zaman değil, mecazî manada mekân açısından da iyi kavranmalıdır. Zira âlem-Tanrı ilişkisinde Yeni-Eflâtuncu yahut Uzakdoğucu “birbirine karışma”/mündemîc olma, İbn Arabî’nin sistemi için geçersizdir. Allah’a vasil olmak demek, O’nun ilmine, O’nu bilmeye (marifete) vasil olmak demektir. Yoksa Allah’a bir şey bitişemeyeceği gibi, kendisi de herhangi bir şeye bitişip muttasıl olmaktan münezzehtir. İbn Arabî’nin eserlerinde *Zâr’a* mazhar olmaktan bahsederken sıklıkla vurguladığı üzere “Hâlık hâlikur, mahlûk mahlûktur”.

itibarıyla, modern fiziğin yıllarca unsurlarını belirlemeye çalıştığı kâinatın kurallılığı ilkesi, hiçbir kaide tanımayan atom altı parçacıklar tarafından yerle yeksan edilmiştir.

İşte tam da bu noktada konunun gelip düğümlendiği yer, Çalışkan'a göre lisan problemidir ve kurulacak yeni lisanın, fiziğin sınırlarını aşması gerekmektedir. Bu yeni lisan öyle bir lisan olmalıdır ki, kâinatla ilgili bilgi üretirken hem rasyonelliği hem irrasyonelliği, hem determinizmi hem indeterminizmi beraber ele alabileceğimiz bir yapı arz etmelidir. Dahası, kâinatla ilgili söylenebilecek genel bir kurallılık olmalıdır ve bu kurallılık, bizlere tabiatla karşılaştığımız fiziğin dahilinde ve haricindeki her şeyi açıklayabilmelidir; yani öyle genel bir kural olmalıdır ki, hem bir doktorun tıbbî yöntemle, hem de bir mistiğin yahut gnostiğin (*ârif*; yani "irfan" bilgisine vâkıf kişinin) şifalı veya sihirli sözlerle bir hastayı tedavi ederken kullandıkları yöntemleri aynı dil ve kavramlarla izah edebilmelidir.

Üçüncü Bölüm'de, Dijital Ontoloji'nin varlığın sistematik olarak hiyerarşik olduğunu kabul ettiği, ancak bu hiyerarşinin klasik dönemde Tanrı ve maddenin varlığını birbirinden ayırabilmek için inşa edilen *değer tanımlı* hiyerarşiden farklı olarak *iç içelik* arz ettiği, kısaca dendikte bu yeni hiyerarşinin *nested systems* yani "iç içe/içerlek sistemler" olarak isimlendirilebileceği belirtildi. Genel bir kaidedir ki, büyük sistemler küçük sistemleri ihata edebilir, içlerinde doğrudan barındırabilirken, küçük sistemler kendi üstlerindeki sistemlerle ancak indirgeme yoluyla irtibat kurabilirler. Meselâ, üç boyutlu bir uzay sisteminde, iki boyutlu bir sistem kurulabilir. Aynı şekilde, algoritmik sistemler de birbirlerini içerebilirler. Sözgeçlimi, üç boyutta nasıl ki iki boyutlu bir geometri inşa edilebilirse, insan da kendi gerçekliğinde farklı bir sanal (*cyber, imaginary*; muhayyel, hayale yahut faraziye-ye dayalı) gerçekliği bir algoritma olarak

kurabilir. İç içe sistemlerde (*nested systems*), sistemler arasında Çalışkan'ın "algoritmik özerklik" ismini verdiği bir *bağımlılık durumu* vardır. Her algoritma, kendi iç çalışma prensipleri açısından üstündeki sisteme bağımlıyken, *ürettiği gerçeklik açısından* üst sistemden bağımsızdır, müstağnîdir. O hâlde, *her bir algoritmanın kendi gerçekliği vardır* ki o, algoritmayı çalıştıran ve algoritmanın üzerine bina edildiği gerçekliktir. Bir de *her bir algortmanın kendi ürettiği gerçeklik vardır* ki, bu üst gerçeklik tarafından kapsanmasına rağmen tamamen farklı ve yeni unsurlara sahip bir gerçekliktir. Dijital Ontoloji, ürettiği bu sistematik hiyerarşiyi varlığa taşır. Buna göre, "mutlak varlık olan Tanrı'nın kendi hakikatinde bizim bir varlığımız yoktur, biz ancak kendi gerçekliğimizde varız. Bir diğer deyişle, biz mutlak hakikat sisteminin bir alt sistemiyiz ve mutlak hakikate nispeten tüm gerçekliğimizle beraber aslında yokuz." Çalışkan'ın kurmaya çalıştığı sistem, kökenlerini İbn Arabî'nin nazariyesinden almaktadır. Tırnak içinde yer alan cümleler, şu şekilde belirgin kılınabilir: Bizim Tanrı'nın varlığından müstağnî bir varlığımız yoktur, yani Tanrı'yla nispet edilecek bir varlığımız yoktur, çünkü "ihtiyaçlarımız" vardır. Ancak varlığımız, mutlak hakikat sisteminin bir alt sistemidir, yani bizim varlığımız Tanrı'nın varlığı içerisinde bir varlık durumudur. Dolayısıyla *bağımlı bir varlık* durumudur. Varlık ise, kendi kendine yeten olmayı, yani Samedâniyet'i şart koşar. Samedâniyet ise (yani kendi kendine yetme ve başkalarına muhtaç olmama, istiğna hâli) Tanrı'ya hastır: "Allah, âlemlerden müstağnîdir." (Kur'an, 2:97; 29:6) Bizim için böylesi bir durum söz konusu olamayacağı için de varlık şartlarını tamamlayamamaktayız. Bu hâli en güzel açıklayan söz, kuşkusuz ki sufilerden Şeyh Şiblî'nin sözüdür. Hazrete sorarlar: "Tanrı'dan ne istersin?" Cevap: "İstememeyi isterim." Sonra der ki: "Bu da istemektir!" Dolayısıyla insan hep Tanrı'ya muhtaçtır, hâşâ O'ndan müstağ-

nî değildir. O sebeple sufler Kur'an'daki "Allah zengindir, siz ise fakirsiniz!" (47:38) ayetini, Hakk'a karşı konumlarını tanımlamak için benimserler ve kendilerine "fukara" derler. Fakat kendilerini halka karşı da *istiğna* ile konumlandırırlar. Çünkü halk dünyalığa tapınmaktadır, bundan mütevellit gizli şirke düşmüştür.³ Mevlâna hazretleri (k.s.), bu istiğna durumunu *Fihi Mâfih* adlı eserinde şöyle belirgin kılar: "Dervişin biri, bir padişahın yanına gitti. Padişah ona: 'Ey zahid!' dediği vakit, o: 'Zahid sensin!' dedi. Padişah: 'Ben nasıl zahid olurum? Bütün dünya benimdir' dedi. Bunun üzerine derviş: 'Hayır, aksine! Görüyorsun ki, bütün dünya, ahiret ve bütün mülkler benim malımdır. Âlemi ben kapladım, sen ise sadece bir lokma ve bir hırka ile kanaat ettin!' dedi." Burada âlemi kaplama (*istilâ* yahut *istiva*) şeklinde Hazreti Pîr-i destgîr tarafından ifade buyrulan hâl, mümin-i kâmilin (yahut tasavvufî istilâh ile "insan-ı kâmil'in) kalbinin *Arş-ı Rahman* olmasıdır. Nitekim Şeyh İbrahim Hakkı Erzurumî de, bu istiğna/gınâ hâline binaen bir nutk-ı şerifinde der ki:

*Hakkı cemî'i halkdan müstağniyem
billâhi ben
Hallâk-ı âlem var iken, halk-ı zamânı
n'eylerem*

Varlık şartlarını tümüyle karşılayamamakla beraber biz tümüyle yok da değiliz; çünkü İbrahim Hakkı hazretlerinin remzeylediği üzere ef'âl-i ilâhînin, yani *halk etme* fiilinin mazharı, manzarı ve neticesiyiz. Dolayısıyla varlık ve yokluk arasında *kararsız* bir hâl üzereyiz. Bu "arada kalmışlık" vaziyetini açıklığa kavuşturmak için Çalışkan'ın *Dijital Ontoloji* modeli mükemmelen iş görerek muğlaklığı

gidermede önemli bir rol üstlenebilir.

Tebliğin Dördüncü Bölüm'ünde dijital mekanığın örnekler dahilinde genel bir çerçevesi çizildi. Daha ziyade dijital unsurların varlık durumlarını araştırma üzerine odaklanan günümüz dijital ontoloji çalışmaları, "Sayı var mıdır/mevcut mudur?" sorusunu, "Bilgisayar nesneleri var mıdır/mevcut mudur?" sorusuna evriltmiştir. Bu bağlamdaki ontolojik çalışmalar ise *Kapalı Dijital Ontoloji* ismiyle anılabilirler. Halbuki Çalışkan'ın temellerini attığı teoride ele aldığı husus, "Sayı var mıdır?" sorusundan ziyade "Varlık sayı mıdır?" sorusunu esas almakta ve araştırmaktadır. Çalışkan, kendi açtığı bu yeni sahaya *açık dijital ontoloji* ismini verir. Beşinci Bölüm'de algoritmik nedensellik ilkesi açıklığa kavuşturuldu. Mevcut fizik metodolojisinin, kanunların tabiatla mündemiç olarak bulunduğu düşüncesi, bir aksiyom gibi tartışılmaksızın fizikte başlangıç noktası kabul edilmekle beraber, bir hususun tartışılmadan kabul edilebilmesi için zihinde ona karşılık *a priori* bir önerme bulunmasının gerekliliğine rağmen böyle bir önermenin var olmayışı, mevcut fizik sisteminin salt varsayımlara dayandığının sarıh bir göstergesidir. Öte yandan, nedensellik kâinatta olan biten her şeyin sebebini belirli bir tutum çerçevesinde arar. Bu tutum, bir vakianın arkasındaki vetirenin (sürecin) tamamen mekanik olması gerekliliğidir; vakıalar mekanize edilmedikleri zaman bilim dışı sayılırlar. Yani fizik yağmurun nasıl yağdığını araştırırken, yağmur duasının yağmur yağması üzerine etkisiyle alâkalı herhangi bir şey söylemez; çünkü yağmur duası ve ardından gelebilecek muhtemel bir yağmurun ilişkisi mekanize edilemez. Algoritma ise, gerek fizikî hadiseleri ge-

3 İbn Arabî hazretlerinin bir gün Şam'da pazar yerinde gezerken celâllenerek haykırdığı ve idamına sebebiyet veren "Ey ahali, ey halk! Sizin taptuğunuz, benim ayağımın altındadır" sözü, bu duruma işaret etmektedir. İdamından takriben üç asır sonra onun herkesten gizlenen kabrini Osmanlı sultanlarından Yavuz Sultan Selim Han, Şam'ı fethi sırasında soruşturur ve Arabî'nin *Şeceretü'n-Nu'mâniyye* isimli eserindeki "İzâ dahale's-sîn ile-ş-şîn / Zahara kabru Muhyiddin" (Sin, Şin'a girince, Muhyiddin'in kabri meydana çıkar) meşhur beyitiyle haber verdiği üzere bulur ve açığa çıkarır. Ardından İbn Arabî'nin halka bağırıp, ayağını vurduğu yeri tespit eder ve burayı kazdırır, buradan bir küp altın çıkar. Yavuz o altınlarla, hazretin kabri-i şerifini yaptırır. İbn Arabî, bu sözlerle elbette ki "gizli şirk"e, yani hubb-i sivâyâ (Allah'tan gayrıyı sevmeye) işaret etmiştir.

rekse bu bağlamın dışındaki hadiseleri kendi nedenselliği içerisinde yürütür. Meselâ, ayın dünya etrafında dönmesi yahut ortadan ikiye yarılması (*şakku'l-kamer*) arasında algoritmik nedensellik açısından bir fark yoktur; bunlar kendi alt nedensellikleriyle birer vakıa olarak ortaya çıkabilirler. Dolayısıyla algoritma için fevkalâde bir hadise yoktur; bir hadiseyi fevkalâde kılan sadece gözlemcinin ona yabancılığıdır.⁴ Bir şeyin gerçekleşmesini belirleyen çok sayıda fizikî unsurun her birisini tespitten aciz olmak sebebiyle bir sonuç rastgele sayılır, yoksa bu o sonucun mutlak manada tesadüfî olduğu yahut başboşluğu anlamını taşımaz. O sebeple yatay ve dikey rastgeleliklerin (*indeterminism*) her ikisi de mümkinat dairesinde değildir. Bundan mütevellit, “dijital ontoloji indeterminizmi yani belirsizliği mümkün görmez; buna mukabil ilk kez Edward Fredkin’in icat ettiği ‘bilinemez taayyün/belirlilik’ (*unknowable determinism*) tabirini/ilkesini benimser. Bu, devasa büyüklüğe sahip bir determinizmdir, ancak biz bu determinizmi karmaşıklığı ve büyüklüğü yüzünden bilemeyiz. Dolayısıyla fizikte bazı hadiseler bize belirsizlik (*gayrimuayyen*) gibi görünse de, bu bizim kuralını bilsek dahi seyrini bilemeyeceğimiz bir belirliliktir”. Çalışkan’ın iktibas ettiğimiz cümleleri, muhatabının zihninde kader bahsini ve ezel-ebed mevzularını canlandırmaktadır. Çünkü kader de mahlûkat dairesi için Tanrı (Çalış-

kan’ın teorisi içerisinde geliştirdiği kavram ile *Mutlak-Bir-Zekâ*) tarafından takdir olunmuş ve levh-i mahfuzda zaptedilmiş bir determinizmdir. Buna göre kader, belirleyenlerinin çokluğu ile bizim bilemeyeceğimiz derecede girift yapıdaki bir determinizmdir, yani Fredkin’in icadı olan ıstılahla “bilinemez belirlilik”tir: “Allah’tan başka kimse gaybı bilemez” (Kur’an, 5:116; 27:65; 72:26) ilâhî hükmü, bu duruma işaret eder. Ancak bu hak söz, “kabiliyet bakımından bilmeye güç yetiremez” manasındadır, yoksa mutlak manada bilâistisna “hiç kimse bilmez” demek değildir. Allah bildirirse, gayb bilinebilir. Nitekim, “Biz sana bildirmezden evvel, sen bilmeyenlerden idin” (Kur’an, 12:3) ilâhî hitabı, sözümüze delil teşkil eder. Öyleyse “gayb” tabiri, izafî bir tabiridir. Zira kimine gayb olan, pekâlâ diğeri- nin şهادetidir. Burada *şuhûd* mertebesi, önemli bir bahistir. Zira, vehmî varlık âleminde yok olup kendi bağımlı varlığından kurtularak, Allah’ın zafî varlığında var olanlar (*zâtîyyûn* evliyası), ezel ve ebedi Hazreti Şeyh-i Ekber’in (k.s.) “bir ân” diye tarif ettiği o demde seyrane edebilirler. Sufînin *ibnü'l-vakt* diye tavsif olunmasındaki espri, bir bakımla budur. Çünkü onlar zaman ve mekân kaydından kurtulmuş ve zincirlerini kırarak hakikat âlemine kanat açmışlardır (*zü'l-cenâheyn*).⁵ Bizim bildiğimiz manada mekân ile kayıtlı olmadığı için, o âlem mutasavvıflar tarafından “lâ-mekân ilî” şeklinde isimlendirilmiştir. Yi-

4 Peygamberlerin mucizeleri ve ariflerin/velilerin harikulâde hâlleri yahut kerametleri kendi üst şuur seviyeleri bakımından gayet tabii iken, avam açısından *olagelen*’in dışında vuku bulması ve bütün mevcudatın umuma ilmen ihata edilememesinin neticesinde hayret vericidir –ki umumdan bazılarının bu türden hâlleri müşahedeleri neticesinde, üst şuur seviyesine mensup kişinin mertebesinin farkına vararak nübüvvetini yahut velâyetini tasdik ettikleri çeşitli misallerle sabittir. Zira üst şuur seviyesine mensup olmakla küllî iradeye dahil bulunan arifler, Allah’ın kudret eliyle yazan *kalem* mesabesinde dirler ki, o zevat-ı kiram tevhid-i ef’âl ettiklerinden Allah ne dilerse o kaleminden o zuhur eder. Allah’ın kudreti yanında ise, hiçbir şey imkânsız değildir. Buna mukabil, mevcudatın hepsi ve onda zuhur eden tüm hâller peygamberler ve veliler indinde hayret vericidir ki, onlar eşyaya hikmet nazarıyla baktıklarından hilkatin bütününi zevkan temaşa eder, eşyanın hakikatini görerek hayret eder ve azamet-i ilâhî karşısında titrerler. Avam ise, kâinatın hâllerindeki incelikleri gaflet perdeleri sebebiyle göremez ve sıradanlığına hükmeder. Halbuki “Hakkındaki hayretimi artır!” diye yalvaran Hz. Risaletpenah (s.a.v.) gibi, bütün nebi ve resuller “göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derunî tefekkür ederler” (Kur’an, 3: 191).

5 Bu durum, *uruc* (mirac) etmiş cem makamındaki veliler için geçerlidir. Daha üst mertebedeki veliler, miracı tamamlayıp cemden farka dönebilenlerdir ki, Ataullah İskenderî’nin tarifıyla, tıpkı “birbirine karışmayan iki deniz” (Kur’an, 55:19-20) misali “onların ne cem’i farkını gölgeler, ne de farkı cem’ini”.

ne sufi metinlerinde geçen *Câbülka* ve *Câbülsa* gibi şehir isimleri de, bu mekân kaydından ötedeki âleme işaret eder. Zaman bahsine geri dönecek olursak, ezel ve ebed de *zat* mertebesindeki has arifler-veliler (*gnostics-saints*) tarafından kâh hatifin sesi ile kâh mir'at-ı ilâhîde (ilâhî ay-nada; ki bundan murad ekseriyetle *kalp*-tir) ayne'l-yakin temaşa ile yahut hakka'l-yakin müşahede edilebilir. Nitekim İbn Arabî hazretlerinin manevî evlâdı ve hale-fi Sadreddin Konevî Efendi (Allah sırrını takdis etsin), bu hususta şöyle der: “Ariflerden bazıları, Hakk'ın Âdem'in (a.s.) zürriyetinden ahit aldığını hatırlarlar. Bu ahit, Hakk'ın onları bazı varlık mertebelerinde ortaya çıkartıp, müşahade makamlarının bir kısmında yerleştirdiği ve kendilerine taakkulî olarak ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ şeklinde hitap ettiği zaman alınmıştır. Ariflerden bir diğer kısmı ise, sözü edilen Elest misakının dahi evvelini hatırlarlar. Yani, yaradılışa, emri kabule ve zuhura işaret eden ‘Kün/Ol’ hitabını hatırlayanlar da vardır. Tıpkı ‘Âdem toprak ve su arasında iken, ben peygamberdim’ buyuran Risaletpenah Efendimiz (s.a.v.) hazretleri gibi...” Bu söz, müşahadenin *ezel* bahsine işaret etmektedir. Ebed ise, yine o zevat-ı kiram hazeratınca Hakk'ın onlara meşiyet ile verdiği ilim vasıtasıyla bilinebilir. Bunun delili, Hazreti Peygamber'in (s.a.v.) ahir zamanla ilgili verdiği, inkârı namümkün şekilde sübut bulmuş sadık haberlerdir. Hülâsa-yı kelâm, dijital ontoloji, indeterminizme (belirsizliğe) karşı ‘bilinemez ta-ayyün/belirlilik’ (*unknowable determinism*) ilkesini benimsemektedir. Ancak bu determinizm dahi, daha üst bir noktada mekanizm tehlikesini doğurmaz mı, diye sual olunursa, deriz ki: Hayır, doğurmaz. Zira bu hâlde sistemin kendi iç dinamiklerine başvururuz. Daha evvel tebliğin Birinci Bölüm'ünde ifade edildiği gibi, sistem *analogluk* (kesintisizlik) esasını değil, *dijitallik* (kesintililik) esasını benimsemiştir. Nitekim, “O, her an yaratma hâlinde” (Kur'an, 55:29) ve “Biz, bir şe-

yin olmasını istediğimiz zaman, ona [söyleyecek] sözümüz sadece ‘Ol!’ dememizdir. Hemen oluverir” (Kur'an, 16:40), “Bizim emrimiz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir” (Kur'an, 54:50) vb. ayetlerden de anlaşıldığı üzere, hilkat yani yaratma “kesintisiz”dir vefakat her iş/şey ayrı bir emirle *bir öncekisinden kopuk* yani “kesintili” bir şekilde yaratılır, zuhura gelir. O bakımdan, “bilinemez belirlilik” ilkesini benimsemekle Dijital Ontoloji mekanizm bataklığına düşmüş olmaz; o kendi iç dinamiklerinin kuvveti ve tutarlılığı sayesinde mekanizme düşme tehlikesinden berîdir. Ancak Dijital Ontoloji için asıl sınanma bundan sonradır ki, kader (bilinemez belirlilik) ile mes'uliyet (sorumluluk) arasında öteden beri var olagelen o bildik kriz burada kendisini göstermektedir. Bu kriz de, cüz'î irade ve sorumluluk düalizmi şeklinde Altıncı Bölüm'de ele alındı.

Altıncı Bölüm'de, cüz'î irade açıklanırken, Dijital Ontoloji'nin insanı şuuru (bilinci) ile beraber algoritmanın bir parçası olarak ele aldığı, insanın da tıpkı kâinattaki herhangi bir şey gibi “bilgisel bir süreç” olduğu, algoritmanın dışında Tanrı katında yahut Tanrı'dan ayrı insana karşılık gelen bağımsız bir özün yahut mahiyetin var olmadığı, dolayısıyla *Mutlak-Bir-Zekâ* tarafından kodlanan algoritmanın gerektirdiği sürecin bir uzantısı olan insanın her şeyden bağımsız kendine has bir iradesinin mevcut olmadığı ifade edildi. Hemen beyan edelim ki bu söz, aslında insanın hiçbir iradesi olmadığı anlamına gelmez; buna mukabil, başka şeylere bağımlı bir iradeye sahip olduğu anlamını taşır. Bu her şeyle ilişkili olma hâli, Çalışkan tarafından, kâinattaki her şeyin her şeyi etkilediği kuantumcu yaklaşımla ve kadîm astrolojik kabullerle örtüşen bir misal ile temellendirildi: “Ayda bir toz zerresinin içindeki bir atomda bir elektronun yörünge değiştirmesi ile dünyada bir insanın otomobiline binerken kapıyı sağ yahut sol elle açması arasında bir ilişki vardır.” Ancak bu misalin akabinde, mes'uli-

yet ve irade arasındaki kriz daha da belirgin kılınarak şöyle denildi: “Eğer insanın iradesini, yani cüz’î iradeyi yok sayar isek, beraberinde insanın yaptığı hareketlerden sorumsuz olması gerektiği fikri doğarmı? Sorumluluk dediğimiz şeyin, sonuç itibarıyla Algoritma’nın bir parçası olduğunu unutmamalıyız. Bu, aynen bir tiyatro oyununda hırsızın ekmek çaldığı için cezalandırılması gibidir: ‘İnsan eğer iradesini kullanmıyorsa, yaptıklarından niçin sorumlu tutulur?’ sorusu ile ‘Hırsız ekmeği rol gereği çaldıysa, niye cezalandırılır?’ sorusunun cevabı aynıdır. İnsan algoritma gereği sorumludur, hırsız da rol gereği cezalandırılmıştır. Yani hem suçun hem de cezanın rolün bir parçası olması gibi, hem irade hem de sorumluluk algoritmanın bir parçasıdır.” Açıkçası tebliğin kader ve cüz’î irade münasebetine ilişkin bu bölümü, kanaatimizce onun yumuşak karnı mesabesindedir. Zira “hem suçun hem de cezanın, hem iradenin hem de sorumluluğun algoritmanın bir parçası olması” sorunu çözümüyor. Bana yaptıklarını eğer Allah yaptırıyorsa, o zaman ben niçin ceza görüyorum? Bu sorunun cevabı, tebliğde şüpheye yer bırakmaksızın tafsilâtı olarak açıklanmadı. Ancak bu kriz, bilindiği üzere İslâm tarihinde Cebriye (Mürchie) ile Kaderiye (Mutezile) arasında yaşanan krizdir. Cebriye fırkasının mensupları, Hakk’ın iradesini delil göstererek, insanı *lâyüs’el* kabul ettiler ve insanın kesbini, cüz’î iradesini inkâr ederek insanın fiilleri de dahil bütün fiillerin hâlikının (yaratıcısının) Allah olduğunu, o sebeple insanın hiçbir fiilinde iradesi ve seçme hakkı olmadığını, dolayısıyla da insanın hareketlerinin cansızların (*cemâ-dât*) hareketleriyle aynı mesabede olduğunu iddia ettiler. Buna mukabil, Kaderiye fırkası gûya Allah’a zulmü irade etmeyi yakıştıramadıkları için Cebriye’nin tam aksine ilâhî iradeyle tahdit olunmayan bir insan iradesinin varlığına inanarak, insanı fiillerinin hâlikı saymışlar ve böylece Allah’a şirk koşmuşlardı. Az evvel de ifade ettiğimiz gibi, Çalışkan’ın ortaya koyduğu tezin kader ve cüz’î irade ikilemini konu

edinen bu kısmı, onun zaafı noktası olarak beliriyor ki, kuvvetlendirilmesi elzemdir. İnsanın yaptığı her şeyin, ister zulüm ister hasenat olsun, Algoritma’yı kodlayan Zekâ tarafından yazıldığını ileri sürmek, açıkçası o Zekâ’ya, yani Tanrı’ya hakarettir. Zira ayette: “Allah, âlemler için zulüm irade etmez!” (Kur’an, 3:108) buyruluyor. İmdi, Allah âlemler için zulüm irade etmiyorsa, fenomenler âlemindeki bunca zulmü ne ile tevil edeceğiz? O vakit, hâşâ Allah’ın iradesinin yetişmediği, O’nun iradesinin dışında kalan bir sahanın varlığını zorunlu olarak kabul etmiş olmayacak mıyız? Yok eğer her şey O’nun iradesine boyun eğmiş ise, o vakit de bu hakikat, mezkûr ayet ile tenakuz (çelişki) göstermez mi? Bu meselenin ve krizin en güzel cevabını, ehl-i sünnet ve’l-cemaat mutasavvıflar zümresinden, sufilere ön-de gelen üstatlarından Hoca Ahmed Yesevî’nin pîri Hâce Yusuf Hemedanî’nin *Rutbetü’l-Hayât* isimli risalesinde bulmaktayız:

Hak Tealâ’nın kazası ve hükmü, kaderin zuhuruyla ona konu olan kişiye ulaşır. Kul, ne getirecek diye kadere bakar. Kader de ne emrecek diye kazaya bakar. Kaza, ne buyuracak diye ilâhî izne, izin kudrete, kudret meşiyete yani ilâhî iradeye, meşiyet de ilâhî ilme bakar. [...] Bu müşahade makamında gönül yanar, ciğer kızarır, göz ağlar. Kul, bedenine bakar, günah ve masiyet görür; gönlüne bakar, gaflet görür ve bilir ki: ‘Her şey ne için yaratılmış ise, o şey ona kolay gelir.’ (Buharî, Kader: 2) Korkarım ki kader, nefis adına günah işler ve ilâhî ilme muhalefet eder.

Bu söz demektir ki, Allah zulmü irade etmez vefakat kul, hevâ ve hevesine (yani hadisin ifade ettiği, imtihanın zorluğundan kaçıp kolay ama evâmîr ve nevâhiye muhalif sahaya) meylederek cüz’î iradeyle zulüm dilediği vakit de imtihan gereği onu alıkoymaz ve gayrimeşru isteğini takdir eder, günah fiilini halk eder. Böylece kader (takdir), ilâhî hiyerarşide kendi-

sinden üst sırada yer alan ilâhî iradeye (*meşîyyet-i ilâhî*) muhalefet ederek kulun günah işlemesine müsaade etmiş olur. İrade buna rıza göstermez, fakat imtihan gereği de o şey takdir olunur. Aksi hâlde cüz'î irade gereğini ifa etmiş olmaz, o zaman da imtihan ortadan kalkar. Gerçekten de Yusuf Hemedanî hazretlerinin bu tarifi, sözkonusu krizi çözümsüzlükten kurtararak imanları felâha kavuşturmaktadır. Kanaatimizce buradan hareketle, tebliğin zaafî kısmı tashih olunmalı ve gerekli tafsîlât vasıtasıyla muğlâklık giderilerek Dijital Ontoloji modeli kuvvetlendirilmelidir. Bu merhalede, üstat Bediüzzaman Said Nursî hazretlerinin *Risale-i Nur*'larındaki Kader Risalesi (26. söz) de, kuşkusuz ki çok mühim bir kaynak hükmündedir.

Yedinci Bölüm'de "Hakikat'a ulaşmak mümkün müdür?" sorusuna cevap arayan Çalışkan, hakikat arayışının manasının ve usulünün ne olması lâzım geldiğini soruşturdu. Cevap ise şöyle serdedildi:

Eğer Varlık'ı hiyerarşik sistemler hâlinde düşünersek, bizim hakikat arayışımız kendi gerçekliğimizin sınırları içerisinde, kendi gerçekliğimizin diliyle yürütülebilir. Bu da sonuç olarak bize ancak bu algoritmik sistem yani kendi gerçekliğimiz içerisinde hakikat yahut hakikatler sunabilir. Yani bu durum, üç boyutlu bir dünyayı iki boyutlu bir başka dünyada birebir inşa etmek, gerçekleştirmek kadar imkân dışıdır. Dolayısıyla hiyerarşik sistemler arasında hakikat alışverişi ya mümkün değildir, yahut da ancak indirgeme yoluyla üst sisteme ait bazı hakikatler alt sistemde bir izdüşüm şeklinde *yeniden-sınırlı-olarak* ifade edilirler. Bu açıdan, bütün sufi metinleri de bu izdüşümle- rin ifadeleri olarak ele alınabilir.

Netice itibarıyla, "dijital ontoloji, Algoritma'nın kendi başına lâlettayin bir şekilde var olmasının mümkün olmadığını öngörür ve onu yazan *Mutlak-Bir-Zekâ*'nın varlığını kabul eder. Dijital mekanik, Algoritma'nın Tanrı ile ilişkisini araştırma-

sa da, Tanrısal bir aklın varlığını zorunlu görür. Ancak bu yaratan değil, bilen bir Tanrı anlayışıdır. Bir başka yaklaşım ise, Tanrı'nın yaratmak dahil bütün sıfatlarını bir tek sıfattan, yani *İlim* sıfatında toplamaktır. Nihayetinde kâinat, Tanrı'nın 'Kün/Ol' sözüdür, onun ilmidir, onun düşüncesidir." Çalışkan'ın ortaya koyduğu bu çaba, "bir anlamda Tanrı'nın zatındaki tevhidi, onun sıfatlarına ve fiillerine taşıyarak" *zat-ı ilâhî* istilâhıyla murat edilen şeyi anlamak yolunda bir girişimdir.

Dijital ontolojiye ilişkin, salt görünüşten [yahut lâfızdan] hareketle şöyle bir soru sorulabilir:

Âlemin bir vehim olduğunu söylemek, Kur'anî hakikatlerle çatışmaz mı? Çünkü Kur'an'da: 'Allah, gökleri ve yeri Hak ile yarattı' (Kur'an, 39:5) buyrulurken, onun bir vehim, yani batıl olduğunu iddia etmek, pek isabetli gözükmemektedir.

Evvelâ, böyle bir soruyu soran kişinin, sorusuna konu edildiği tebliğin temelini iyice anlaması ve doğru bir biçimde tespit etmesi, sorunun cevap arayışında varacağı noktanın sıhhati ve tutarlılığı bakımından elzemdir. O sebeple her şeyden önce, M. Ali Çalışkan'ın bizim burada kısmen tahlil etmeye çalıştığımız tebliğinin temelindeki espriyi ve sırtını yasladığı geleneği iyi bilmek şarttır. Çalışkan'ın –tebliğinin çeşitli yerlerinde vurguladığı gibi– Dijital Ontoloji modeline esas aldığı gelenek, Muhyiddin ibn Arabî hazretlerinin *Vahdet-i Vücut* nazariyesidir. Malûmdur ki, Hazreti Şeyh-i Ekber'in vahdet-i vücud nazariyesi "Allah, gökleri ve yeri Hak ile yarattı" (Kur'an, 39:5) ayeti ile sabitlenmiştir. İmdi bu hakikat ve temellendirme, İbn Arabî'nin görüşlerinin Plotinus'un görüşlerinden (Yeni Eflâtunculuktan) yahut Uzakdoğu dinlerinin panteistik (mündemiç ilâhî kabul eden) yapısından neşet ettiği gibisinden son derece gayriciddî ve nazar-ı itibara almaya değmeyecek iddiaları (Çalışkan'ın "üç boyutlu bir dünyayı iki boyutlu bir başka dünyada birebir inşa etmek" misaliyle açıkladığı üze-

re) görünüşteki birtakım benzerliklerden hareketle deruna nüfuz etmeksizin/vukufiyet göstermeksizin, indirgemeci ve yüzeysel bir dille önümüze koyan ve Arabî'nin "zât" kavramıyla *neyi* işaret buyurduğunu, Varlık Ağacı'nın nüvesinin Hz. Muhammed'in nübüvveti ve meyvesinin de Hz. Muhammed'in risaleti olduğunu söylemek suretiyle devrevî varlığın evveline ve ahirine, bidayetine ve nihayetine yerleştirdiği *Hakikat-ı Muhammediye* ile neyi kastettiğini fehmetmekten ve dahi idrakten aciz birtakım felsefecilerin suratında haşmetli bir tokat gibi şaklar ve onların kuru iddialarını bu surette tümüyle boşa çıkarır iken; bu ayetten neşvünema bularak her türlü şirkten münezze olan bir nazariyeyi (vahdet-i vücudu) esas kabul eden Dijital Ontoloji modeline onun temelindeki ayet ile itiraz etmek, kelimenin tam manasıyla tenakuz (çelişki) ve tezat değil midir? Dolayısıyla böyle bir soru, tebliğin mahiyeti hakikaten bilindiğinde tümüyle anlamını yitirmektedir. Daha detaylı açıklamak icap ederse soruyu soran kişiye, sözü fazla uzatmaksızın İbn Arabî'nin sisteminin anadamarını teşkil eden *tahakkuk* ve *taayyün* kavramlarını hatırlatırız ki, Hazreti Şeyh hiçbir zaman âlemlerin batıl olduğu iddiasında bulunmamıştır, bu sebeple Kur'anî hakikatlerle çatışmak da mevzu bahis değildir.

Çalışkan'ın yaklaşımını daha iyi kavramak için, Mevlâna'nın *ayan-ı sabite* ıstılahı, yararışlı olabilir. *Fihî Mâfih*'te bahsi geçer ki, adamın birisi "Ben kesin bir delille Tanrı'nın varlığını ispat ettim" demiş. Mevlâna, işte o adama hitaben şöyle der: "Ey zavallı adamcağız! Tanrı'nın varlığı sabittir, buna delil istemez. Eğer bir iş yapmak istiyorsan, kendini derecen ve makamınla O'nun önünde ispat et. Yoksa O, delilsiz olarak sabittir. 'Hiçbir şey yoktur ki, O'na hamd ederek şanını tenzih etmesin.' (Kur'an, 17:44) Bunda şüphe yoktur." Eşya âlemi, yaratılıştan önceki şekil suretlerinin, yani "ayan-ı sabite"nin (*archetypes*) aynısı olmayıp gölgesidir. Dolayısıyla sübutiyet sahibi değil, değişkendir. Basiret ehline ayandır ki, Sabit Var-

lık'ı ispat etmeye kalkışmak abesle işti-galdır. Hele ki, ispat edenin kendisi "değişken" ise... İşte "âlemin yanılısama oluşu"nu böyle anlamak lâzım gelir. Yoksa o, âlemin batıl olduğu manasında değildir.

* * *

Değerlendirme kısmında kürsüye davet edilen Doç. Dr. Şakir Kocabaş, toplantıya dair genel bir mülâhazadan sonra M. Ali Çalışkan'ın *Dijital Ontoloji* tebliğine bazı tenkitler getirdi. Tebliğde madde-antimaddenin bir problem olarak ortaya konulmasının yersiz olduğunu, klasik fizikte böyle bir problemin olmadığını ifade eden Kocabaş, bunu şöyle açıkladı:

Madde, elektrondur; antimadde ise pozitrondur. Enerjisi X ışınları seviyesindeki bir gama ışını, manyetik ortamdan geçirildiğinde yahut atoma çarpıtıldığında elektron ve pozitron açığa çıkar. Bunlar serbest bırakıldığında ise, bir araya gelerek yeniden ışına dönüşürler.

Doç. Kocabaş'ın ardından kapanış konuşmasını yapan Dr. İhsan Fazlıoğlu, sempozyumu şu sözlerle noktaladı:

Bizde tarihî içerikli çalışmalar sorun yaratmıyor. Ama bizatihi sorun üzerine düşünüldüğü zaman tartışmalar başlıyor. Bu bakımdan M. Ali Çalışkan'ın tebliği en problematik ve sistematik tebliğdir.

Sonuç itibarıyla, M. Ali Çalışkan'ın üzerinde uğraştığı Dijital Ontoloji modeli, kökleri bakımından asil, gövdesi bakımından son derece kavileşmeye meyyal ve dalları bakımından da çağdaşlarından farklılaşan leziz meyveleri müjdeleyen *sui generis* yahut nev'i şahsına münhasır bir fidan hükmündeki takdire şayan teşebbüstür. O bakımdan, kıymetli ilim ehline, bu genel satırların ötesinde daha derinlikli olarak ele alınmaya ve büyük bir titizlikle billûrlaştırılmaya muhtaç ve elbette lâyıktır.