

PAPER DETAILS

TITLE: ORTAÇAG İSLÂM KELÂMINDA BİLİM VE FELSEFE: ON DÖRDÜNCÜ YÜZYILIN
TANIKLIGI

AUTHORS: Mehmet BULGEN,Bilal TASKIN

PAGES: 610-653

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/227064>



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

**ORTAÇAĞ İSLÂM KELÂMINDA BİLİM VE FELSEFE
ON DÖRDÜNCÜ YÜZYILIN TANIKLIĞI**

**“A. I. SABRA*, “Science and Philosophy in Medieval Islamic
Theology, The Evidence of The Fourteenth Century”,
Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen,
Wissenschaften, 9(1994), s. 1-42.” ****

Çeviri:

Mehmet BULĞEN

Yrd. Doç. Dr., Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi

Bilal TAŞKIN

Arş. Gör., Çanakkale O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

* Bilim Tarihi Bölümü, Harvard Üniversitesi, Cambridge, Mass., 02138, A.B.D. Yorum ve eleştirilerinden ötürü Sempozyum katılımcılarına, özellikle de makalemi değerlendirme mesuliyetini üstlenen Richard M. Frank'a müteşekkirim. Ayrıca, bana düşünce ve tavsiyelerini ileten dostlarıma ve meslektaşlarıma da teşekkür ederim. Bu makaleyi Muhammed Abdülhâdî Abdürridâ ve Marie Bernand'ın hatırasına ithaf ediyorum.

Not: İc'nin *Kitâbü'l-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*'na ve Şerif Cürcânî'nin şerhine yapılan atıflarda, bu eserlerden ilkinin, İbrahim Düsûkî Atiyye ve Ahmed Muhammed Hanbûlî tarafından neşredilen (Kahire, 1357/1938) derli toplu baskısı ve diğerinin Bosnâvî Matbaası tarafından neşredilen (İstanbul, 1286/1852) ve *Mevâkıf*'ın tamamını da içeren baskısı kullanılmıştır. Bu iki esere makalede, sırasıyla M ve ÇŞ şeklinde atıfta bulunulmuştur. Ayrıca Muhammed Bedreddin Na'sânî tarafından dört cilt, sekiz cüz halinde neşredilen baskıya da müracaat ettim (Kahire, Matbaatü's-sa'âde, 1325/1907). Bu nüsha İc'nin metni, Cürcânî'nin şerhi ve Abdülhakîm Siyalkûtî ve Hasan Çelebi b. Muhammed Şâh el-Fenârî'nin hâşiyelerini içermektedir. Fakat okuyucuyu bu zor metnin sayfaları arasında gezinme zahmetinden uzak tutmak niyetindeyim. *Kitâbü'l-Mevâkıf* 'ın Kahire, 1357/1938 baskısı, kısa süre önce fotokopi baskı olarak yeniden neşredildi; (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1983)

Kısaltılmış ifadelerle kendisine atıfta bulunulan diğer eserlerin listesi makalenin sonunda verilmiştir.

** Bu makale ilk olarak, 15-17 Nisan 1993 tarihlerinde Madison/Wisconsin'de düzenlenen Symposium on Science and Theology in Medieval Islam, Judaism and Christendom başlıklı sempozyumda sunulmuştur.

Makalenin 1-21 sayfaları arası Bilal Taşkın, 21-42 sayfaları arası ise Mehmet Bulğen tarafından Türkçe'ye tercüme edildi. Ayrıca McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü İslâm Bilim Tarihi Bölümü Araştırma Görevlisi Hasan Umut tercümenin daha anlaşılır ve yeknesak hale gelmesinde önemli katkılar sağladı. Kendisine mütecrimler olarak teşekkür ediyoruz.

I. İSLÂMÎ ENTELEKTÜEL ÇABANIN KATEGORİLERİ OLARAK BİLİM, FELSEFE VE KELÂM

I.1. Biraz sonra anlaşılabilecek nedenlerden dolayı, makalenin başlığında kullanılan kavramların izahına dair bazı açıklamalar yapmak gerekli görülmüştür. 'Bilim' bu kavramların en kolayıdır ve bu kavramı çabucak izah edebilirim. Burada bilim kavramıyla, Ortaçağ İslâm bilim adamları tarafından ekseriyetle "matematik bilimleri" (*ulûmü't-ta'âlim ya da ulûmu't-ta'lîmiyye*) olarak atıfta bulunan disiplinler mecmuasını kastediyorum. Matematik bilimleri, temel olarak, geç antik dönemin dört temel bilimini (quadrivium), yani, aritmetik (*ilmü'l-'aded ya da el-aritmatîki*), geometri, astronomi ve nazarî mûsikî ile bunların optik ve mekanik gibi alanlardaki uygulamalarını içermektedir. Cebir de uygulamalı aritmetiğin ya da hesap ilminin (*ilmü'l-hisâb, logistik*) bir dalı olarak bu gruba eklenmiştir. Elbette ki amacım bu disiplinlerin hepsini incelemek olmayıp, anlatacağım hikaye, mezkûr disiplinler arasında, mevzuumla en fazla ilgisi olması hasebiyle astronomiye odaklanarak son bulacaktır.¹

I.2. Felsefe, İslâmî algıda, her zaman *kelimenin tam anlamıyla* (*par excellence*) "yabancı" (bu kelime İslâm Medeniyeti'nin antik çağlardan iktibas ettiği bilgi disiplinleri için kullanılmıştır) bilim olmuş, Yunanca'daki kelimenin Arapçalaşmış formu günümüze dek sürdürülmüştür. Bununla beraber Arapça *hikmet* (bilgelik) kavramı da ilk dönemlerden itibaren felsefenin muâdili olarak kullanılmıştır.² Ancak Arapçalaşmış bir kelime olan *felsefe*

¹ Bu ilim dallarının tasnîfi için, "özü itibariyle" İslâmî olarak vasıflandırılabilir belli bir şema bulunmamaktadır. İslâm düşünce tarihinde; filozoflar, kelâmcılar, kitâbiyât uzmanları, ansiklopedistler, tarihçiler, eğitimciler vd. tarafından, muhtelif zaman, konum ve durumlarda, pek çok ilimler tasnîfi şeması önerilmiştir. Bütün bu şemalar, açık bir şekilde, yazarlarının sahip oldukları çeşitli amaç ve bakış açıları doğrultusunda şekillenmiştir. Bu nedenle bu şemalar, tamamen, kendilerine ait özel şartlara/bağlamlara atıfla değerlendirilebilir.

Tanımlar, faydalı geleneklerdir (conventions). Yukarıda 'bilim' için verilen tanım da nihayetinde, bazı İslâm kelâmcılarının, Yunan bilim ve felsefesinin önemli özelliklerini almak yönünde gösterdikleri tavırla alakalı olan bu makalenin temel problemiyle en fazla irtibatlı olması nedeniyle seçilmiştir.

² Yunanca felsefe kelimesine atıfta bulunmak amacıyla ekseriyetle *hikmet* kelimesinin kullanılması Yunanca-Arapça çevirilerin ilk dönemlerine dayanır. Felsefî disiplinleri ifade eden ve genellikle matematik bilimleri, fizik ya da tabiat felsefesi ve metafiziği ihtivâ ettiği anlaşılan *ulûmü'l-hikme ya da ulûmü'l-hikemiyye* ifadeleri, sonraki dönemlerde de kullanılmaya devam etmiştir. Hikmet kavramı diğer taraftan, kimya ve tıbbi da içeren geniş bir literatürle ilintili olarak farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Mezkûr terim, - Sühreverdî'den (ö. 1191) Molla Sadra'ya (ö. 1641) uzanan, "İşrâkî" ve "Teosofik" geleneğe ait eserlerde de görüldüğü üzere sonraki dönemde, sık sık İbn Sînâ sonrası felsefî üsluba eğilimli tasavvufî ilişkilendirilir olmuştur. Bir terim ve kavram olarak *hikmet* kelimesi ile

başarılı bir özümsemenin (naturalization) sembolü de olmuş, aynı kökten pek çok kelimenin - çoğul isim (*felsefât*), sıfat (*felsefî*), kişi isimleri (tekil ve çoğul: *feylesof*, *felâsife*) ve fiil hali (*tefelsefe*: felsefe yapmak)- türetilmesini mümkün kılmıştır. Bu kelimelerin hepsi Arapça literatürde, önceden olduğu gibi şimdi de anlaşılır kavramlar olarak yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bütün bu kelimelerin varlıklarını hala sürdürüyor olmaları, gerçekte, felsefeyi özümseme (assimilation) tavrının ne kadar derin olduğunu göstermektedir. Bu özümseme sayesinde felsefî unsurların, farklı düzeylerde, İslâm düşüncesinin hemen hemen bütün alanlarına nüfûz etmesi mümkün olabilmiştir. Muhtelif imâlardan mücerred olarak, “yabancı” kelimesi, daha doğrusu, Ortaçağ bilim adamları tarafından kullanılmakta olan ve bu kelimeye tekâbül eden diğer bütün ifadeler, temelde, İslâm öncesi, dolayısıyla İslâm kültürüne dışardan dâhil olan bilimleri anlatmaktadır. Bu gibi terimlerin, açık ve kesin bir şekilde dışlama ya da yergiyi imâ ettiği de düşünülmemelidir.³ Bununla birlikte, burada hatırdan tutulması gereken husus şudur: Felsefe; Tanrı, insan ve âlem hakkında belirsiz ve genel bir şekilde spekülasyon yapmayı ifade eden bir terim değildir. Aksine, felsefe, hem zâhiren hem de zımnen, geç dönem Aristoteles şârihlerinden intikâl eden bir Neoplatonlaşmış Aristotelesçiliğin yön verdiği öğretiler bütünü ve düşünce tarzını ifade etmektedir.⁴ Aynı şekilde *felâsife* ya da İslâm felsefecileri kelimeleri de, özel olarak, kendilerini bu öğretiler bütününe ve

ilgili olarak bkz. *İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili kavramı; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden: E. J. Brill, 1970: 35-40; Jean Jolivet, “L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4^e et 5^e siècles”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 (1991): 31-65. Hikmet kelimesinin özel anlam (ya da anlamları) “irfan edebiyatı” denilen gelenekle ilgilidir. bkz. D. Gutas, “Classical Arabic Wisdom Literature”, *Journal of the American Oriental Society*, 101 (1981): 49-86. Halen devam etmekte olan bir projenin genel çerçevesi ile ilgili olarak bkz. Carmela Baffioni, 'Defining *hikma*: some preliminary notes'. Symposium Graeco-Arabicum II. *Archivum Graeco-Arabicum*: 2, (Amsterdam 1989), s. 1-9.

³ Ignaz Goldziher, “Stellung der alten Islâmischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften”, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 8, (Berlin: 1916). Eserin, Almanca baskısında verilen Arapça metinler çıkartılarak hazırlanan İngilizce tercümesi için bkz. çev. ve ed. Merlin L. Swartz, “The attitude of orthodox Islam toward the “ancient sciences””, *Studies on Islam* içinde, (New York/Oxford : Oxford University Press, 198), s. 185-215. Goldziher'in aydınlatıcı makalesi, “antik bilimlerin” İslâm kültüründeki konumunun kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi noktasında sıklıkla hataya düşmesine karşın, yazarın “ortodoks İslâm” (*ehl-i sünnet*) diye adlandırdığı ekole mensup olan bazı kimselerin kanaatleriyle ilgili, hala en kapsayıcı belgeleri sunma niteliğine sahiptir. Makale, bu görüşlerin ortaya çıkışlarını açıklamaya ya da onların ortaya çıktıkları dönemde ifade ettikleri önemi analiz etmeye çalışmamaktadır. Böylesi bir açıklama ve analiz, daha en başında amacını sınırlı tutan ve İslâm tarihinin oldukça uzun bir dönemini kapsayan bu makale için elbette ki mümkün değildir.

⁴ Richard Walzer, “Islâmic philosophy”, *Greek into Arabic: Essays on Islâmic Philosophy* içinde, (Oxford: Brune Cessirer, 1962), s. 1-28. Bu çalışma daha önce şu eser içinde yayımlanmıştır; *The History of Philosophy: Eastern and Western*, (London: Allen & Unwin, Ltd., 1953), II, 120-48 (Bu eserde, sonraki baskıda yer almayan biyografi kısmı da yer almaktadır.)

düşünce tarzına ait hisseden ve bağlı oldukları İslâmî havzada - toplumdaki belirli çevreler tarafından sıklıkla kendilerine yöneltilen şüpheli îmlara ve itirazlara rağmen- bu düşünceyi yayma ve geliştirme vazifesini üstlenen kimseleri ifade etmektedir. Bu nedenle, günümüzde "İslâm felsefesi" (yani *felsefe*) diye ifade edilen şeyin tarihi, bu kimselerin, yani *felâsifenin*, ortaya çıkışlarının ve onların, Yunan düşüncesine İslâm medeniyeti içerisinde bir yer açma çabaları nedeniyle, diğer entelektüel ve dînî gruplarla etkileşimlerinin tarihidir. Bu grupların en önemlilerinden biri, şimdi/burada kendilerinden bahsedeceğim kelâmcılardır.

Bunu yapmadan önce, başlığımda, bilim ve felsefenin birlikte bulunma gerekçesini ortaya koyabilmek adına, İslâm düşüncesinde bu ikisi arasındaki iyi bilinen ilişkiye değinmek zorundayım. Zira, Ortaçağ'larda, matematikçiler (*et-ta'limiyyûn*) ile doğa felsefecileri (*et-tabî'îyyûn*) arasında sıkça dile getirilmiş olan ayrıma rağmen, her iki grubun ilgi ve çalışma alanlarının çoğu kez önemli derecede örtüştüğü bilinmektedir.⁵ Esasında, yukarıda da kaydedildiği gibi (2. dipnot), "matematik bilimleri", "felsefî bilimler" bir alt sınıftır. Nitekim felsefî bilimler, aynı zamanda, doğa felsefesi (*tabî'îyyât*), metafizik ve "kudemânın bilimleri" (*ulûmu'l-evâil*) veya "kadîm bilimler" (*el-ulûmu'l-kadîme*) diye ifade edilen bilimlerin tamamını da içermektedir. Bu ifade biçimleri Ortaçağ bilim adamları tarafından

⁵ Shlomo Pines, "What was original in Arabic science", , *Scientific Change* içinde, ed. A. C. Crombie, (New York: Basic Books, 1963), s.181-205; eser, *The Collected Works of S. P.,c.II: Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Medieval Science*, (Jerusalem: The Magnes Press, Hebrew University, Leiden: E. J. Brill, 1986, s. 329-53'te de neşredilmiştir. Bahsi geçen "örtüşme" İslâm ortaçağlarında bilim ve felsefenin gelişiminin niteliğini anlayabilmek için oldukça önemlidir. İskenderiye ve Atina'nın mirasçısı olarak bu geleneğin ayırt edici özelliği şudur: Bu geleneğe, bilim adamları/matematikçiler ve filozoflar, hem birbirlerinin çalışma ve fikir alanları ile ilgilenmiş ve bu alanlardan çoğu kez derin bir şekilde etkilenmişler, hem de birbirlerinin alanlarına zaman zaman önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu nedenle örneğin; felsefeciler cenahında Kindî'nin, felsefeden daha fazla deney ve matematik temelli bilim dallarına dair eserler kaleme aldığı (*Fihrist*, I, s. 255-61); Farâbî'nin (ö. 950) en seçkin çalışmalarından birisinin, matematik temelli bir bilim olan mûsikî üzerine yazdığı kıymetli eseri olduğu (*DSB*, IV, 225-26); ayrıca bkz. (*GAS*, V, 295-96); İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), *Şifâ* adlı eserinin de gösterdiği gibi, Öklid'i ve *Almagest* adlı eseri dikkatli bir biçimde incelediği ve astronominin nazârî ve gözleme dayalı problemleri ile ciddi anlamda ilgilendiği (*GAS*, VI, 278-80); ve İbn Rüşd'ün (ö. 1198), gök cisimlerinin matematik açıdan incelenmesi ile ilgili meselelere yönelik merakının, ona Batlamyus modeline alternatif olabilecek bir sistem geliştirmesinde ki bu sistem onun çağdaşı olan matematikçi Bitrûcî'nin de bu alternatif sistemi tamamlama noktasında ilham kaynağı olmuştur- yardımcı olduğu müşahade edilmektedir (A. I. Sabra, "The Andalusian revolt against Ptolemaic astronomy", *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* içinde, ed. E. Mendelshon, (Cambridge University Press, 1984), s. 133-53. Diğer taraftan Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), İbnü'l-Heysem (ö. 1040-41), Bîrûnî (ö. 1048), Hayyâm (ö. 1131 ?), Tûsî (ö. 1274), Şîrâzî (ö. 1311) gibi "matematikçilerin", "doğa felsefesi," metafizik ve din de dâhil olmak üzere felsefenin kapsamına giren pek çok alanda eser kaleme aldıkları bilinmektedir.

yaygın bir şekilde kullanılmakta iken; günümüzde, genellikle, yanlış çağrışımları olan "yabancı bilimler" ifadesi kullanılmaktadır. Neticede, İslâm'da bilimsel çabaların kaderinin, çoğu kez, felsefenin bu alt disiplinleri ile irtibatlı olmasına şaşılmalıdır. Tabi ki bu irtibatın basit veya karmaşiksiz olmadığını da vurgulamak gerekir.

I.3. Makalemin başlığında kullandığım 'felsefe' kavramında olduğu gibi, 'teoloji/kelâm' kavramıyla da genel anlamda İslâmî dinî düşünce değil, bu düşüncenin -alanın takipçileri ve muhalifleri tarafından "*kelâm*" ya da "*kelâm ilmi*" olarak bilinen- muayyen bir şekli ifade edilmektedir. Şimdilik, bu bilim dalını ifade etmek için; konuşmak, bahsetmek, tartışmak, savunmak anlamlarına gelen Arapça *kelâm* kelimesi ile yetineceğiz. Kelâm kelimesinin ilk defa VIII. asırda Basra'nın dinî ve entelektüel zemininde zuhur eden muayyen bir ameliyeye karşılık gelecek şekilde hangi anlamda kullanıldığına dair klasik ve modern dönem ilim adamları arasında bir mutabakat söz konusu değildir.⁶ Şükür ki, bu tartışmalı mesele, ele aldığım konu açısından bir önem taşımamaktadır. Dolayısıyla biz bir an önce kendi konumuza dönebiliriz. Ancak şimdi, kısa bir süreliğine kısmen dogmatik olmaya başladıysam bu, kısa ve öz olma zorunluluğumdan dolayı olup okuyucumun bu hususta müsamahalı olmasını arzu ediyorum.

I.4. Kelâm, Tanrı'yı, Tanrı'nın eseri olarak âlemi ve Tanrı tarafından yaratıcısına karşı sorumlulukları ile birlikte dünyaya gönderilmiş özel varlık olarak insanı inceleyen bir disiplindir. Bu betimlemeden, tanımlama da diyebiliriz, çıkan sonuç şudur: Kelâm ilahiyattan (theologically) ilham alan ve ilahiyatın yönlendirdiği bir düşünce formudur. Bu durum, yalnızca, kelâmın, Tanrı'nın birliği ya da O'nun zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiye dair yorumlar söz konusu olduğunda geçerli değildir. Bilakis, mezkûr düşünce formu; kelâm, âlemin en temel unsurları ile ilgili hassas konuları ele alırken de, insan hürriyetini kabul veya reddederken de, insan davranışlarını ahlâkî açıdan değerlendirirken de veyahut da İslâm toplumunun yönetimiyle ilgili kurallar koyarken de geçerlidir.

Kelâmın ilahiyat kökenli bir söylem olduğunu söylemek yeni bir şey değildir. Bu durum, ille de bu makalede önermeyi istediğim şekliyle

⁶ Kelâm teriminin kökeni ile ilgili tartışmalar (klasik dönemdeki görüşleri de içerecek şekilde) şu eserlerde yer almaktadır: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1976), s. 1-58; Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-ici*, s. 56-59 ve içerik; van Ess, "The logical srtructure of İslâmic theology", *Logic in İslâmic Classical Culture*, ed. G. E. Grunebaum, (Wisbaden: Harrassowitz, 1970), s. 21-50, özellikle bkz. s. 24; a Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Bd. 1* içinde, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1991), s. 48-55.

olmasa da, kelâm üzerine yazan bütün modern dönem yazarları tarafından dile getirilmiş ve de kabul edilmiştir. Bununla birlikte biz burada konuya ilişkin herhangi bir tercihte bulunmak zorunda değiliz. Gerçek şu ki, kelâmı, esasen, reddiyeci bir söylem (apologetics) ve mezhepçi polemik olarak gören (ve görünüşe göre halen sürmekte olan) yaygın kanaat, onun doğru bir şekilde anlaşılmasına (bana göre) ciddi manada engel olmuştur.⁷ Kelâmıla ilgili bu kanaat yeni değildir. Bu kanaat, özellikle de felsefeciler⁸ gibi

⁷ Kelâmın “temel karakterinin” “savunmaya dayalı reddiyecilik (apology)”e dayandığı fikri; Louis Gardet ve M. M. Anawati’nin yaygın bir biçimde müracaat edilen şu kitabında “mükerreren” dile getirilmektedir: *Introduction à la théologie musulmane*, (Paris: J. Vrin, 1948); özellikle bkz.s. 6. Bu fikre katılmayan R. M. Frank, 1966’da şöyle yazmıştır: “Pek çok bilim adamı, ilk dönem kelâmının; Kur’an’ın nasslarını tanımlama noktasında yalnızca, ibtidai ve yetersiz sayılabilecek çabadan biraz fazlasını sunabildiği ve de yazarlarının, İslâm vahyinin imânî konularıyla ilgili ortaya koydukları muayyen fikir ayrılıkları ile kızışmış cedelci reddiyecilikten başka bir şey olmadığı kanaatini taşımaktadır”, (*The Metaphysics of Created Being According to Abu L-Hudhayl al-‘Allaf: A Philosophical Study of the Earliest Kalam*, (Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1966), s. 2). Frank, yakın zamanda belli ki, 1970 yılında neşrettiği “The structure of İslâmîc theology” (6 no’lu dipnot) adlı makalesinde van Ess’in ve de diğer bazı isimlerin savundukları argümanlarla ilişkili olarak şöyle demektedir: “İnançla ilgili kaidelerin ve fikirlerin ifade edilmesi durumunda, özellikle de kavramların doğruluğu ve öncüllerin sıhhati ile ilgili tartışmalarda sıkça kullanılan soru ve cevap formu nedeniyle kelâm, tamamen değilse de genel itibariyle, temelde kendisinin savunmacı bir disiplin olarak değerlendirilmesine yola açan, kendi içine kapanık cedelî alıştırma yöntemi olarak görülmüştür.” O “[kelâmın] temel amacının, ilâhiyat temelli anlama çabası” olduğunu söyleyerek bu teze karşı yeni bir iddia ileri sürmektedir. (“Al-Ustâdh Abû Ishâq: an ‘Aqida together with selected fragments”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* içinde, 19, (1989), 129-201, bkz. s. 198, 6. dipnot 1973’te van Ess, kendi ifadesiyle, “kendisinin de bir kaç yıl öncesine kadar” benimsemiş olduğu, kelâmın, “temelde cedel ve tartışmadan ibaret olduğu” yönündeki görüşten vazgeçtiğini açıklamıştır. Van Ess’in Müzakeresi için bkz. “The Cultural Context of Medieval Learning”, *Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Technology in the Middle Ages*, Reidel, September 1973, ed. J. E. Murdoch - E. D. Sylla, (Dortrecht/Boston: 1975), s. 104-11, özellikle bkz. 107-08. Frank’ın kelâm ilgili en son görüşleri için bkz. “The science of kalâm”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2, (1992), 7-37.

⁸ Kendisini felsefeye adayan ve felsefenin “en ulvî” ve “en asil” insanî uğraşı olduğuna inanan Kindî (ö. 873), çağdaşları arasında akıl yürütme görüntüsü verdiğini (*el-müttasımın bi’n-nazar*), ancak şeylerin bilgisini, oldukları hal üzere araştıramamaları ve akıl yürütmenin doğru metotlarına sahip olamamaları nedeniyle hakikate uzak kaldıklarını söylediği kimseleri tenkit ederken kesin bir biçimde Mutezile’yi kastediyordu. (*Kitabü’l-Kindî fi’l-felsefeti’l-ülâ, Resâili’l-Kindî el-felsefiyye* içinde, ed. M. A. Ebu Ride, (Kahire, Dârü’l-fikri’l-arabî, 1950), I, 97, 103-10; çev. ve yorum Alfred L. Ivry, *al-Kindî’s Metaphysics*, (Albany, N.Y: State University of New York Press, 1974), s. 58-60, 116, 129 ve devamı. Kindî’nin bu kanaati esasında, felsefe ya da *hikmetin* nazarî kısmının amacını hakikati bilme yolunda hakikatin bilgisi olarak belirleyen ve Aristotelesçi mantık formuna bağlı bir yönetime sahip olmaları dolayısıyla kendilerini güvende hisseden felsefeciler tarafından kelâmcılara yöneltilen klasik ithamın habercisi hüviyetindedir.

Fakat sonraki asırda Fârâbî, -nazarî ve amelf- bütün beşerî hikmeti kapsayan ve felsefenin monolitik bakış açısına göre tasavvur edilmiş bilimlerin hiyerarşik şemasında kelâmın konumunu kesin ve net bir biçimde tâbî/ikincil olarak belirlemektedir. Fârâbî, “kelâm ilmini (*sınâ’a*)” *İhsâü’l-ulûm* adlı eserinde “kişinin, belirli argümanlar (*akâvîl*) aracılığıyla, şâri

kelâm karşıtları ve kelâm ilmine pek de sempati duymayan ya da onu yeterince kullanmayan İbn Haldûn⁹ gibi kişiler tarafından

tarafından belirlenen belirli fikirleri ve davranışları savunma ve onlara karşı olan her şeyi reddetme becerisi" şeklinde tanımlar. (*İhsâ*, 2. baskı, s. 107-08; 3. baskı, s. 131); (krş. *Hurûf*, s. 153, *Mille*, s. 75-76). Dinin bir hizmetçisi ya da yardımcısı (*hâdim li'l-mille*) olarak mütakellim gerçek bir filozoftan iki adım geride yer almaktadır. Fârâbî'nin şemasında, bütün insanî bilgi ve iletişim becerileri, az ya da çok burhânî (yani, saf felsefî) bilgilerden oluşturulan "kıyas sanatları" (*sınâ'i kıyâsiyye*) olarak yorumlanmıştır. Ayrıca mezkûr şemada bütün insanî beceriler, belli alanlarla ilgilidir ve üst seviyede mütahassıslardan, alt seviyede ise avâmdan oluşan belirli bir muhâtap kitlesine yöneliktir. Gerçek felsefe, zaman bakımından, 'cedelî, safsata içeren ve felsefî olmayan' düşünme ve ifade biçimlerinden sonra oluşmuştur. Dinin gerçek felsefenin takipçisi ve ona mutâbık olması durumunda felsefe ile ilişkisi, enstrümanın onu kullanana ya da "yardımcının" usta ile ilişkisi gibidir. Bunun sebebi, dinin görevinin, gerçek felsefede tesis edilen nazari ve ameli meseleleri, insanların idrâk seviyelerine uygun şekilde sembollerle/*misâlât* onlara öğretmek olmasıdır. Sahih dinin bir hizmetkârı olarak mütakellim kendi vazifesini, doğru inanç esaslarını yaygın bir şekilde kabul gören fikirler aracılığıyla savunan kimse olarak belirlediği müddetçe dolaylı olarak gerçek felsefeye hizmet etmiş ve bu ölçüde felsefe tarafında kabul görmüş olur. Bazı durumlarda olduğu gibi, dinin sembolik ifadelerini bizâtihi doğru kabul edip, daha sonra da onları sözde burhânî delillerle savunduğunda, felsefeyle olan bu hizmetçi-efendi ilişkisini kaybetmekte, dolayısıyla mezkûr şemadaki meşru zeminini de büsbütün yitirmektedir. (*Hurûf*, s. 131-34, 150-52, 153-57). Fârâbî'nin kelâmla ilgili görüşlerinin mufassal bir izahı için bkz. Çev. ve yorum, F. W. Zimmermann,, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, (Oxford University Press, 1981), ss. cxii ve devamı.

Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ'nın mevcut eserleri, kelâmcılara ya da onların ekollerine nadiren değinmektedir. Bununla beraber, tahmin edileceği üzere İbn Sînâ'nın kelâma karşı tavrı "temelde eleştireldir". Ayrıca onun kelâmın temel ilkelerine yönelttiği eleştiriler de oldukça yaygındır. (Bkz. Michel Marmura, "Avicenna and the kelâm", *Zeitschrift*, 7, (1991/92), s. 172-206, özellikle bkz. s. 174, 176 ve 9. dn, 178.)

Kendisini samimi bir şekilde felsefeye adanmış diğer bir filozof İbn Rüşd'tür. O eserlerinin büyük bir bölümünde kelâmın temel prensiplerine ve istidlâl yöntemlerine yönelik eleştiri ve uyarılarını detaylı bir şekilde ele almış ve *hikmeti/felsefeyi* savunmuştur. "Şer'î bakış açısına" göre ('*alâ ciheti'n-nazar eş-şer'î*) yürütülen bir inceleme olarak takdim edilen *Harmony of Religion and Philosophy* (*Faslü'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'îati mine'l-ittisâl*) adlı eserinde o, Fârâbî'nin tasnifine şer'î bir zemin oluşturmanın yolunu araştırmaktadır. Bu tasnifte ifade biçiminin kuvvetliden zayıfa doğru sıralanan mertebeleri (burhân, cedel, hitâbet), farklı idrâk kabiliyetlerine sahip insan gruplarının derecelerine tekâbül etmektedir (G. F. Hourani'nin çevirisi, London: Luzac & Co., 1976, s. 44, 49, 51-52, 58-60). İbn Rüşd'e göre, onun Mutezile'den daha iyi tanıdığı Eş'arî kelâmcılar, burhânın şartlarını karşılayamayan ve genel anlamda insanlar tarafından kabul gören evrensel fikirlerin netliğinden yararlanmayan bir ifade biçimini kullanmışlardır. Hem *Harmony* (*Faslü'l-makâl*) hem de *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserlerinde İbn Rüşd'ün kelâmın argümanlarıyla ilgili kanaati şöyledir: Bu argümanlar en iyi ifadeyle "zayıf" ya da yalnızca "hitâbî", en kötü ihtimalle ise "sofistik" ya da "çirkin" argümanlardır. (age., ss. 68, 71; Averroes, *Tahafot at-Tahafot*, ed. Maurice Bouyges, S.j., (Beirut, 1930), Index, özellikle s. 22:11-13, 51:9-10, 78:12-13, 224:2-3, 226:5-6,11, 246:10-14, 352:11-13, 449:13-14, 531:1-2, 541:10-542:2; ayrıca bkz. İbn Rüşd, [*el-Keşf an*] *Menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, ed. Mahmud Kasım, (Kahire: Mektebetü'l-enclü el-Mısıryye, 1964), muhtelif yerlerde, özellikle s. 149.

⁹ *Mukaddime* adlı eserinde İbn Haldûn, kelâmı, inanç esaslarını (*akâid-i imâniyye*) savunmak, ilk Müslümanların inançlarından (*mezhebü's-selef ve ehli's-sünne*) sapan yenilikçilere (*mübtedi'a*) karşı koymak için aklî delillerin (*edille akliyye*) tertip edildiği bir ilim olarak tanımlamaktadır (III, s. 34). Böyle bir tanımlama, kelâm ilmini, İbn Haldûn'un "mütakellimlerin önderi (*imâm*)" (*Mukaddime*, s. 49) diye tasvir ettiği Eş'arî'nin kurduğu

desteklenmiştir. Ancak, kelâmın hem Müslümanlar arasında hem de Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında cereyan eden yoğun dinî tartışmaların atmosferinde geliştiği iddiası inkâr edilesi değilse de, yukarıda özetlediğim kanaat -bugün, peyderpey de olsa fark edildiği üzere- temelde hatalıdır. Bu yaklaşım her hâlükârda, nazarî bir alan olarak kelâmın itibarını azaltma eğilimi taşımakta¹⁰ ve kelâm ilminin mâhiyetini ve onun, özellikle felsefe gibi, diğer rakip nazarî alanlarla etkileşiminin sonuçlarını anlamaya engel olmaktadır.

Bu yanlış olan yaygın kanaat, ne tür sebeplere dayanırsa dayansın, bize ulaşan tarihî ve kitabî deliller ile uyuşmamaktadır. İlk kelâm ekolü olan Mutezile, kendisi için beş temel tez ya da esas (*usûl*) belirlemiştir ki, bunların hiçbirisi, açık bir şekilde, reddiyeci ya da polemik karaktere sahip değildir. Bunlardan birincisi, İslâmî tek tanrıcılık (tevhîd) ilkesidir. Tevhîd, çok tanrıcılığın (şirk) ve insanbiçimciliğin (*teşbîh*) her çeşidini ulûhiyetten tenzîh etmek anlamında izah edilmiştir. Ayrıca tevhîd ilkesi, Mutezile'nin, yoğun tartışmalara sebep olan, Allah'ın kelâmı olarak Kur'an'ın ezeli değil; mahlûk olduğu fikrini tervîc etmesine yol açmıştır. İkincisi, insanoğlunun, fiillerinin yaratıcısı olmasını gerekli kılan ilâhî adâlet ('*adl*) ilkesidir. Üçüncüsü, Müslümanlara doğru şeyleri yapmayı emretme ve onları yanlış şeylerden sakındırma vazifesidir. Dördüncüsü, ilâhî adâlet ve insan özgürlüğü ilkeleri ile uyumlu olan, ilâhî ödül ve cezâ fikridir. Beşinci ilke ise, günah işleyen Müslümanın (*mürtekebü'l-kebîre*) konumuyla alakalı gündemde olan tartışmalara cevaben, günahkârın İslâm'dan çıkmayacağı bir ara konum (*menzile beyne'l-menziyeteyn*) teklif etmektedir. İlk iki ilkenin merkezî öneminden dolayı Mutezile, adâlet ve tevhîd ehli (*ehlü'l-adl ve't-tevhîd*) olarak tanınmıştır. Bu beş ilke, savunmacı ya da dışa yönelik olmaktan ziyade, İslâm tevhîd inancının anlamını belirleme

sonraki dönem Eş'arî kelâmına eşitlemekte, bidat olarak kabul edilen önceki dönem Mutezile hareketini dışarda tutmaktadır. (*Mukaddime*, s. 48, 63.) Ancak "sapık (*el-mülhîde*) ve bidatçılar" yok oldukları (*inkaradû*) ve "sünnî din adamları, sistematik çalışmaları ve çabalarıyla bizi sapık ve bidatçılardan korudukları" için kelâm ilminin, "bazı kimseler" (*âhâdû'n-nâs*) tarafından hala kullanılıyor olsa da, günümüzde öğretilmesine gerek yoktur (*Mukaddime*, s. 54-55; ayrıca bkz. s. 15-55). Burada şu hususu da not etmek gerekir ki, İbn Haldûn, kelâmın "aklî delillerini", dâima, dinî otoritenin kaynağından (*şer'*) sahih olarak kabul edilen bilgileri temellendirmek amacıyla tasarlanmış argümanlar olarak değerlendirmiştir (age., s. 53; ve aşağısı).

¹⁰ Bu konuda çarpıcı bir örnek verecek olursak; Louis Gardet *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris: J. Vrin, 1967) adlı eserinde, 1948'de kaleme aldığı (yukarıda 7. dipnotta atıfta bulunulan) *Introduction*'daki tutumunu devam ettirerek, kelâmın gerçek manada teolojik bir düşünce karakteri taşımadığını söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Ona göre "reddiyeci ve savunmacı olan (apologie défensive de l'Islam)" kelâm, "inancı anlamayı" amaçlayan "müstakil bir disiplin" konumuna yükselememiştir. Bkz. 22 ve devamı.

hususunda cesur ve yukarıda da işaret edildiği gibi tutarlı bir girişimi açık bir biçimde temsil etmektedir. Bu ilkeler, ayrıca, Mutezile tarafından zorunlu ahlâkî ve siyâsî çıkarımlar olarak tasavvur edilen hususlarla ilgili ciddi bir anlama çabasının da ortaya konulduğunu göstermektedir. Gerçek şu ki, Mutezile'nin, dönemindeki dinî, siyâsî ya da ahlâkî tartışmalarda taraf olması ya da İslâm toplumunda daha ileri tartışmalara neden olan tutumu, söylemlerini savunmacı bir sistem haline getirmemektedir.¹¹

Yaygın kanaate meydan okuyan diğer bir önemli mülâhaza, kelâmın, kendisini özgün bir disiplin (*ilm*) olarak telakkî etmesidir. İster Mutezile ister daha sonraki "Sünnî (orthodox)" Eş'arî ekolü olsun, hemen bütün kelâm ekolleri, itikâdî konularda nasların teslimiyetçi bir şekilde kabul edilmesini doğru görmeyip, kendilerini taklîd (nasların sorgulanmaksızın kabul edilmesi) diye ifade edilen bu tavrın -açık bir şekilde ve prensip olarak- akla dayanan bilginin (*ilm*) yerine ikâme edilmek istenmesinin karşısında konumlandırırlar. Esasında Mutezile, bilgiyi, bilgi sahibi olan kimsenin aklında doğrudan onun aklî çabasıyla (*nazar*) meydana gelen ya da doğan (*tevlîd*) bir keyfiyet olarak gören özgün ve tafsilatlı (özellikle de marifetullahı ve dinî/ahlâkî mükellefiyeti de içeren) bir bilgi teorisi geliştirebilmişti.¹² Mutezile'nin bu fikri, onların en belirgin özelliklerinden birisi olmasının yanı sıra, genel olarak, İslâm düşünce tarihi içerisinde en dikkat çekici fikirlerden birisi hüviyetindedir. Eş'arîler Mutezile'nin bu fikri üzerinde, diğer pek çok Mutezilî fikirde yapmaya meyilli oldukları gibi, köklü bir değişiklik yapmışlardır. Bununla beraber onlar, çabalarının amacı olarak aklî bilgiye bağlılıklarını da muhafaza etmişlerdir. On dördüncü asır Eş'arîlerinden İcî'nin de açıkça belirttiği gibi, kelâmın faydalarından ilki, kelâm ehli kimseyi "*taklîd* seviyesinden kesinlik zirvesine" yükseltmesidir (M, s. 8, ayrıca bk. s. 4). Burada 'kesinlik' (*ikân*) ifadesi, aklî istidlâl yolu (*nazar*) ile elde edilen ve nakil (*sem'*, aşağıya bkz.) tarafından da onaylanan bir idrâk/bilinç haline işaret etmektedir. İlâveten, Eş'arîlerin bilgi teorisi, sistemlerinin köşe taşlarından biri olmaya devam etmiştir.

I.5. Kelâmın, aklî bir inceleme sahası olduğunu iddia etmesi ile onun vahyedilmiş hakikatle güçlü bir bağının olması arasında uyumu sağlama şeklindeki mühim problem, kelâmın yanlış bir şekilde savunmacı olarak anlaşılmasının temelinde yer almaktadır. Bu problem doğrudan, konuya ilişkin birbirine benzer muhtelif

¹¹ Bkz. D. Gimaret, "Mutezile", *EP*.

¹² Marie Bernard, *Le problème de la connaissance d'après le Muğnî du cadî 'Abd al-Ğabbâr*, (Alger: Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1982).

çözümler üretmiş önde gelen kelâmcılar tarafından da dile getirilmiştir. Onların –şimdi müracaat edeceğim eserlerinde İcî ve şârih Cürcânî tarafından geniş bir şekilde açıklanan- genel konumlarıyla ilgili benim kanaatim şudur: Kelâm ilmi esasında özerk olmayıp temel *sorularını* kendisi üretmez. Bununla birlikte, vahyedilmiş dinin itikâdî hakikatlerini, verili kabul edip sonrasında yapmacık aklî deliller ile arka çıkılacak bir şey olarak da görmez. (Böyle bir görüş, parantez içinde söylemeliyiz ki, kelâmı gerçek bir düşünce formu olmak bakımından entelektüel ciddiyetten tamamen mahrum hale getirecektir.) Kelâm, temel meseleleri vahyedilmiş din tarafından kendisine verilmesi bakımından özerk olmayıp mütekellimin vazifesi, bu meseleleri, yorumlama ve nihayetinde, “saf akla” (*sarîhu’l-akl*) dayanarak doğru olduğunu keşfettiği inanç için delil temin etme düşüncesi ile incelemektir (M, 8: 15; CŞ, 15). Bu vazifesini gerçekleştirmek için kelâm, kendi meselelerini formüle ederek, kendi kavramlarını oluşturarak ve kendi tezlerini inşâ ederek özerkliğini sağlamaya çalışmıştır. Ancak kelâm bunu yaparken elbette ki, nihayetinde ulaşacağı bir şeyi usulen baştan var olduğunu farzetmemektedir. Bu nedenle kelâmî incelemenin temelde kendisine istinâd ettiği şey, incelemeden önce verili kabul edilen bir şey değil; bizzat kelâmın kendi incelemesinden doğan müstakil sonuçtur ki, bu sonuç kendi varlığını, kendisinin de hâlihazırda bir parçası olduğu, kavramlar ve öncüller sistemine borçludur.

Bu yorumun bütün boyutlarını destekleyip detaylandırmak, burada ortaya konulabilecek olandan daha ayrıntılı bir argumanı gerektirebilir. Ancak en azından, İcî’nin *Kitabü’l-Mevâkıf* adlı eserinden, böyle bir delilin temel mantığını verebilecek olan aşağıdaki alıntıyı yapabiliriz:

"Kelâmın meseleleri (*mesâil*, *makâsıd*), dinî inanç ve dinî inancın dayanağını oluşturan bilgilere ilişkin bütün nazarı yargıları (*hükm nazarı*) içerir. Kelâm en yüce ilimdir. Öyle ki, kelâmın başka bir ilim bünyesinde açıklanan hiçbir temel ilkesi (*mebâdî*) olmayıp kelâmın ilkeleri ya bizzat apaçıktır ya da doğrudan kelâmın kendi içinde açıklanmaktadır. Bu ilkeler kelâmın meseleleri, [aynı zamanda] diğer ilimlerin ise ilkeleridir ki, kelâmın meseleleri bu ilkelere istinâd etmez; aksi takdirde devir lâzım gelir. Diğer bütün (dinî) ilimler ondan istifade eder; ancak o diğer ilimlerden istifade etmez. Kelâm

mutlak anlamda bütün (dinî) ilimlerin başıdır” (M, I. mevkıf, I. mersad, kelâmın meseleleri ile ilgili I. maksad*, s. 8; CŞ, ss. 15-16, 12)

Kelâmın yukarıdaki şekilde değerlendirilmesinden yola çıkarak bile, (kelâmı tehlikeli bir bidat olarak telakki eden) Sünnî ve Şîî tutucu çevrelerden gelen yoğun ve sert tepkileri izah etmemiz mümkündür. Aynı şekilde, biz bu değerlendirme ile yalnızca farklı mezhepler arasındaki değil; genel olarak aynı mezhebe ya da aynı gruba müntesip olanlar arasında dahi söz konusu olan kelâmî meselelere dair ihtilafları da açıklayabiliriz. Bütün bu gruplar ve gruplar içindeki fertler, açık bir şekilde kendilerinin, farklı yorum ve sonuçlara yol açan (ki gerçekte de bu böyle olmuştur) konularla hemhal olduklarının farkındadırlar. Görüldüğü üzere kelâm kavramı, kökeni ne olursa olsun, taraftarlarının faaliyetleriyle örtüşmektedir: Kelâm, tartışarak ve söyleme dayalı (discursive) fikirlerle, İslâmî nasları yorumlamak ve İslâm vahyinin içeriğini akıl temelli bir inanca dönüştürmeyi amaçlayan, dine yönelik cedelî (argumentative) bir yaklaşımdır.

II. KELÂM VE FELSEFENİN MEZC OLMASI

İbn Haldûn'un Yaklaşımı

II.1. Felsefecilerin, kelâmcı/teolog olmamaları, onları, tercümanlık ve öğretmenlik yaparak Yunan felsefesinin Müslümanlara intikâlinin esas faktörü olan ve felsefecilerin kendilerinden yakın bir dönem önce faaliyet göstermiş Helenistik Hristiyan teologlardan farklı kılar. Ayrıca, felsefecilerin kelâmcı/teolog olmamaları durumu, onların faaliyetlerini, pek çoğu teolog ve dinî mezheplere müntesip olan ortaçağ Avrupa felsefecilerinin faaliyetlerinden de farklı kılar. Bu durum, felsefenin yapısının ve serencamının mütekâmil bir şekilde değerlendirilmesi açısından önemlidir. Bununla beraber yine bu durum, felsefecilerin motivasyonu, onların İslâm toplumundaki konum ve rolleri, özellikle de daimi rakipleri olan ve tercüme hareketi ciddi bir biçimde yürütülmeden önce dahi kendilerine ait kapsamlı dünya görüşü geliştirmeye girişmiş bulunan *mütekellimîn* ile ilişkilerine dair bir netlik ve kesinlik kazandırmaktadır. Burada, mütekaddim dönemin hangi istikamet çerçevesinde incelenmesi gerektiğine dair önerilerimi de ifade etme niyeti ya da ümidi taşıyarak, mezkûr meselelerden yalnızca bir kaçını, Ortaçağ İslâm tarihinin müteahhir dönemiyle irtibatlı oldukları ölçüde ele alacağım. Bu hususta benim kanaatim, diğer pek çok şeyde olduğu

* Müellif kelâmın meseleleriyle ilgili başlığı “I. maksad” olarak aktarsa da bu bir hata olmalıdır. Zira ilgili konu kitapta 5. maksad başlığı altında incelenmektedir (ç.n).

gibi, bazı şeylerin, tarihi arka planına bakılarak anlaşılabilceği yönündedir.

II.2. Konuya, on dördüncü yüzyıl tarihçilerinden İbn Haldûn'un (ö. 1382), kendi dönemine kadar kelâm ve felsefenin birbirinden ayırt edilemeyecek derecede iç içe girmiş oldukları yönündeki tespiti ile başlamak istiyorum. *Mukaddime* adlı eserinin meşhur bölümünde (III, s. 34 ve devamı) İbn Haldûn, *felsefeyle ilişkisinin bir uzantısı* olarak Eş'arî kelâmının gelişiminin ilginç bir izahını sunmaktadır. O ekolün kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 935) vefatından sonraki süreci üç döneme ayırmaktadır. İbn Haldûn, Ebu Bekir Bakıllânî (ö. 1013) tarafından temsil edilen birinci dönemi, Allah'ın varlığını, atomcu bir âlem nazariyesi inşâ eden aklî öncüller (*mukaddemât-ı akliyye*) sistemine dayandıran ve kullanılan öncülleri dinî nas statüsüne çıkarma eğilimi taşıyan bir istidlâl (argument) yönteminin kabul edildiği dönem olarak tanımlamaktadır. İbn Haldûn'a göre bu istidlâl yöntemi, yalnızca, Aristoteles mantığının oldukça az bilindiği dönemlerde kabul görmüş olup Aristoteles'in mantık eserlerinin daha geniş bir hitap kitlesine ulaşması neticesinde düşüncenin formel kurallarıyla ilgili daha iyi bir yaklaşım etkin olmaya başlayınca bu delilin temelsiz olduğu da açığa çıkmıştır. Bu durum, *eş-Şâmil* ve sonradan geniş bir kabule mazhar olan ve önceki eserin muhtasarı hüviyetindeki *el-İrşâd* adlı eserlerinde Ebu'l-Me'âli el-Cüveynî (ö. 1085) tarafından başlatılan ikinci dönemde meydana gelmiştir. Yanlış öncüllerin zorunlu olarak yanlış sonuçları doğurmayacağı ilk defa bu dönemden itibaren açık ve yaygın bir şekilde fark edilebilmiş ve bir önceki dönemde kabul gören, Bakıllânî'nin önerdiği atomculuk teorisi ile teolojik ilke arasındaki bağ da ilk defa bu dönemden itibaren zayıflamaya başlamıştır. Bu ikinci dönemin diğer bir özelliği, kelâmcılar arasında felsefecilerin görüş ve delillerini anlatan, özetleyen ve çürüten eserlerin incelenmesi yönünde bir eğilimin gittikçe artmaya başlıyor olmasıdır. Bu eğilim, Gazzâlî (ö. 1111) tarafından başlatılmış olup sonrasında Fahreddin Râzî (ö. 1209) tarafından geliştirilmiştir. Üçüncü dönem ise ikinci dönemin yaygınlaşmasından ibarettir. Bu dönemde, kelâm ve felsefenin meseleleri, İbn Haldûn'un ifadesiyle, "artık birbirinden ayırt edilemeyen tek bir ilmin" oluşması neticesini verecek düzeyde köklü bir biçimde iç içe girmiştir (III, s. 53). İbn Haldûn, Nâsiruddin el-Beyzâvî (ö. 1286) ve ondan sonra gelen Arap olmayan (örneğin Fârisî) bütün ilim adamlarının eserlerini bu geç dönemdeki eğilimin temsilcileri olarak göstermektedir (III, s. 53).

II.3. Burada ne bu gelişmelere dair İbn Haldûn'un ortaya koyduğu değerlendirmeleri ele alacak (ilgili bölümün detaylı bir şekilde tahlil edilmesi, felsefe tarihçilerine ve de kelâm tarihçilerine fazlasıyla

malzeme sunacaktır) ne de okuyucudan onun Eş'arî kelâmının evrimi ile ilgili yorumlarını benimsemesini isteyeceğim (her ne kadar tavsiye edilebilir nitelikte pek çok hususu içerse de). Ancak onun müteahhirîn dönem Eş'arî kelâm yöntemindeki eğilimle ilgili mülahazaları, hem Beyzâvî'nin eseri¹³ hem de başta Beyzâvî'den iki tabaka sonra gelen Adudiddin Îcî'nin (d. 1281- ö. 1355) seçkin ve oldukça etkili *Kitâbü'l-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* adlı eseri olmak üzere, bu döneme ait diğer eserler üzerinden teyit edilebilir.

Beyzâvî ve Îcî¹⁴ Fars eyaletinde bulunan Şiraz şehrinin yakınlarındaki Beydâ ve Îc nahiyyelerinde dünyaya gelmişlerdir. Her iki ilim adamı da Sünnî ve Şâfiî fakihî olup her ikisi de bir dönem Baş Kâdılık (yönetici tarafından genellikle ilmî anlamda temâyüz etmiş isimlere tevdi edilen bir makam) görevini de icra etmişlerdir.¹⁵ Onların kelâm ile ilgili eserleri, *Tavâli'* ve *Mevâkıf* kayda değer ölçüde bir üne ulaşmış, İran'da ve diğer ülkelerde yaygın bir şekilde okunup tadrîs edilmişlerdir. Eş'arî bakış açısına göre yazılan her iki eser de, pek çok konu, hatta bire bir aynı olan cümlelerle şekil açısından önceki eserlerin özelliklerini taşımaktadırlar. Ancak şurası kesindir ki, *Mevâkıf*, daha geniş, içeriği daha zengin, farklı görüşleri, meseleleri ve delilleri daha kapsamlı kaydetmiş olması açısından ve

¹³ Nasîrüddîn Abdullah b. Osman, *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, Şemseddin b. Muhammed el-İsfahânî'nin Şerh'i ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Hâşiye'si* ile birlikte, (İstanbul, 1305). Beyzâvî'nin eserinin pek çok baskısı mevcuttur; Abbas Süleyman tarafından yapılan neşir bunlardan biridir. (Beyrut, Dârü'l-Cil, 1991).

¹⁴ Îcî doğduğunda (muhtemelen 1281'de) Farisî coğrafyada İlhanlılar çeyrek yüzyıldır iktidardaydı. Son büyük İlhanlı hükümdarı Ebu Said ya da Bû Said'in saltanatı döneminde (1316-36) Îcî, Ebu Said'in hâkim olduğu topraklar üzerinde yasal olarak *kazâü'l-memâik* ya da yargı merkezinin başı kabul edilmekteydi. Ebu Said, Farisî coğrafyada rakipleri olan Hanlıklar döneminin başı sayılan 1336'da öldüğünde Îcî 56 yaşındaydı. Îcî, Şiraz'ı 1342'de ele geçiren muzaffer Ebu İshak'ın maiyetinde Şiraz kadısı olarak görev yaptı. Îcî'nin henüz hayatta iken meşhur olan *Mevâkıf* adlı eseri, muhtemelen 1330'dan önce Ebu Said'in saltanatı döneminde kaleme alınmış olmalıdır. Ancak bize ulaştığı şekliyle eser Ebu İshak'a ithaf etmiştir. Îcî doğum yeri olan Îc'de 1355'de, o yıl mahkûm olduğu bir kalede vefat etti. Bu durum, Farisî coğrafyanın güneyinde Muzafferîler hanedanını (1314-93) kuran Mübarizüddin'in (ö. 1358) saltanatı dönemindeki karmaşık olayların sonucudur. Îcî Beyzâvî'nin Zeyneddin (ya da Tâceddin) el-Hankî gibi talebelerinden *fıkıh* ve kelâm tahsil etmiştir. Şemsü'l-Kirmânî, Ziyâü'l-Afîfî ve Sadeddin Teftâzânî onun meşhur öğrencileri arasında yer alır (bu isimler hakkında bkz. GAL, İndex). O *Kitabü'l-Mevâkıf*'in dışında diğer ilimlerin yanı sıra fıkıh, akâid, belâğat ve münâzara ile ilgili eserler de telif etmiştir (bkz. GAL, II, 267-71, SII, 287-93). Îcî'nin varlıklı olduğu ve öğrencilerine cömertçe destek olduğu söylenir. Îcî ile ilgili olarak bkz. *İslâm Ansiklopedisi*, 'İdjî' başlığı altında; van Ess, *Erkenntnislehre*, s. 1-7; Taceddin Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyye el-Kübrâ*, 10, nşr. Mahmud Muhammed Tanâhî, Abdülfettah Muhammed Hulv, (Kahire: İsa Bâbî el-Halebî, 1964-76), bkz. c.10, 46 ve devamı.

¹⁵ Fıkıh, kelâm ve nahiv üzerine pek çok eseri bulunmasının yanı sıra Beyzâvî, özellikle, oldukça yaygın olan ve doğrudan Mutezilî bakış açısına göre yazılan Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından etkilenmesiyle bilinen Kur'an tefsiri *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vîl* adlı eseri ile meşhûr olmuştur. Bkz. GAL, I, s. 530-34, SI, s. 738-43 ve *İslâm Ansiklopedisi* kendi ismiyle ilgili başlık altında.

de daha ustalıkla yazılmış bir eser olmasından dolayı, tarihî açıdan tetkik edilmeyi diğer eserlere nispetle daha fazla hak etmektedir. Eserin girişinde Îcî (isim vermeden) kelâma dair önceden yazılmış eserleri eleştirmekte; onları ya oldukça kısa, ya gereksiz uzunlukta, ya çok az açıklayıcı ya da en iyi ihtimale iknâî (persuasive) hatta ilkesiz (unscrupulous) bulmaktadır. Bu nedenle o, diğerlerinde bulunmayan bütün meziyetleri barındıran, güvenilir, titiz ve mütekâmil bir eser yazmaya karar verdiğini belirtir. Îcî, ortaya çıkan sonuçtan oldukça memnuniyet duymuş olacak ki, eserini hâmîsine (Hâfız'ın da hâmîsi olan Şah Ebû İshâk'a) "daha önce hiçbir insan ve cinin sahip olmadığı bir cennet bakiresi" (M, s. 5) şeklinde sunmuştur. Şüphesiz ki, yoğun içeriğe sahip bir başyapıt olan *Mevâkıf*, pek çok şerhe konu olmuştur ki, bunların içerisinde en meşhuru Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 1413)¹⁶ tarafından yazılmış olan ve üzerine -büyük bir kısmı kitabın belirli bölümleri üzerine düşülen taliklerden oluşan- pek çok hâşiyenin yapıldığı şerhtir. (M, editörün önsözü, ss. 21-24; GAL, II, ss. 180-81; SII, ss. 305-06). Okuması zor bir kitabın meramını anlamak için gerekli olan vazgeçilmez desteği sağlayan bir eser olarak Cürcânî'nin şerhi ile birlikte *Mevâkıf* günümüze dek -Kahire'nin saygın üniversitesi Ezher'de Usulü'd-din Fakültesi de dâhil olmak üzere- dinî eğitim kurumlarında kıymetli bir ders kitabı olarak kullanılagelmiştir.

¹⁶ Pek çok seçkin ilim adamı ile aynı çağda yaşayan oldukça seçkin ve etkileyici bir ilim adamı olan Seyyid Şerif el-Cürcânî diye tanınan Ali b. Muhammed, Aristo mantığı, kelâm ve astronomi gibi farklı alanlarda önemli muhtelif şerhler kaleme almıştır. Bunun yanı sıra o, kendi döneminin yaygın ve açık bir şekilde tekâmül etmekte olan eğitim sistemi için temel ihtiyaç alanı olan konularda farklı genişliklerde pek çok giriş kitabı ve el kitabı niteliğinde eserler, sözlükler ve risâleler telif etmiştir ki, bunlar fıkıh, hadis, dil, nahiv, cedel, mantık, hilâf, tasavvuf ve kısmen felsefenin meselelerini içeren çalışmalardan oluşmaktadır (GAL, II, 280-81; SII, 305-06). Cürcânî'nin mevcut eserleri son derece anlaşılır olmalarıyla meşhur olmuştur ki, bu durum mezkûr eserlerin başarıları arasında sayılmalıdır. Ayrıca bu eserler entelektüel yapıları ve geniş içerikleri kadar, ilmi derinlikleriyle de meşhurdur. 1339 yılında Esterâbâd yakınlarında Hazar bölgesindeki Gurgân (Cürcân) şehrinde doğan Cürcânî, yirmili yaşlara kadar Herat'ta (meşhur mantıkçı) Kutbüddin Tahtânî'den ve sonrasında Muhammed Fenârî'den ders aldı. Daha sonra Muhammed Fenârî ile birlikte Mısır'a gitti. Orada dört yıl mantık tahsiline devam etti. Konstantinopolis'i ziyaret ettikten sonra Şiraz'a gitti ve orada 1377'de Muzafferuddin Şah Şuca' tarafından Dârü'sşifâ medresesine müderris olarak atandı. 1387'de Timur Şiraz'ı ele geçirince Cürcânî'yi o dönemin bir diğer meşhur ilim adamı Sadeddin Teftâzânî ile münâzaralar yapacağı Semerkand'a götürdü. Timur'un ölümünden sonra Cürcânî Şiraz'a döndü ve orada 1413'te vefat etti. (Bkz. Edward G. Brown, *A Literary History of Persia*, (Cambridge University Press, 1964), III, 355; G. A. Storey, *Persian Literature*, (London: Luzac & Co., 1970), I, I. kısım, 36-37; ve *EP*, 'İdjî' başlığı altında.

III. KELÂMİN FELSEFE KARŞISINDA ÜSTÜN HALE GELMESİ

III.1. O halde, müteahhirîn dönemi itibarıyla felsefe ve bilimin kelâm ilmindeki yeri hakkında İcî'nin *Mevâkıf*'ından ne öğrenebiliriz? Öncelikle kitabın nasıl inşâ edildiğine bakalım. Belli oranda Fahraddin Râzî'nin *Muhassal*'ındaki¹⁷ konu tertibini yansıtan eser, bazıları felsefenin genel alt başlıklarını hatırlatan, (mevâkıf: makamlar diye adlandırılan) altı ana bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm bilgi teorisini ortaya koyan "Temel Öncüller"e (Mukaddemât) ayrılmıştır. Bu bölümde bilginin tabîatı, kısımları, zorunlu (*zarûrî*) bilginin varlığı, kesb edilmiş bilginin ön koşulu olarak aklî çaba (*nazar*) ve "makûl bir sonuca ulaştırın sahîh inceleme [nazar]" (M, ss. 34-40) olarak tanımlanan yöntem (*tarîk*) incelenmektedir. Ayrıca bu bölümde diğer delil formlarının yanı sıra Aristotelesçi temsîl ve istikrâ metoduyla da karşılaşmaktayız. "Genel konular"ın (*Umûr-i âmme*) izah edildiği ikinci bölüm, varlık ve yokluk kavramları, mâhiyet, varlığın zorunluluk (vücûb), imkân ve imkânsızlık modaliteleri, vahdet-kesret ve illiyet kavramları hakkında oldukça zengin bir açıklama sunmaktadır. Üçüncü ve dördüncü bölüm, sırasıyla, "arazları" ve "cevherleri" inceler. Bu iki kategori, genel Eş'arî bakış açısına göre, âlemin, yani Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıkların yegâne bileşenleridir. Eş'arî kelâm literatüründe cevher ya maddenin bölünemez parçası veya atomdur ya da atomlardan müteşekkîl bir cisimdir. Bu doğrultuda, semâvî cisimleri inceleyen bir disiplin olarak astronomi dördüncü bölümde konu edilmektedir. Araz, bir cevhere dayanan ya da ona bağlı olan veya onunla meydana gelen (*kâme fî, arada li*) şeydir. Ve biz, uzay ve zaman, hareket ve sükûn ve hissî özelliklerle ilgili, ayrıca hayat ve ölüm, haz ve elem ve -insana has bir davranış olan bilgiyi de içerecek şekilde- irâde ve şuura dayalı davranışlarla ilgili mufassal izahları da "Arazlar" başlığı altında bulmaktayız. Işık, renk, ses, sıcaklık gibi

¹⁷ Fahraddin Râzî'nin "kelâm ilmi"nin bir özeti olarak tasvir ettiği; meselelerin, tafsîlâta girmeden genel ilkelerini içeren *Muhassalü efkârî'l-müteahhirîn ve'l-müteahhirîn* adlı özet (*muhtasar*) eseri dört ana kısma (*erkân*) ayrılır: Temel Öncüller (*Mukaddemât*), Bilginin nesnesi olan şeylerin taksîmi (*Malûmât*), Teoloji (*İlâhiyyât*) ve Nasslara istinâd eden konular (*Sem'îyyât*). İlk bölüm, "temel kavramları" (*ulûmu'l-evâil*), doğru akıl yürütmenin şartlarını (*ahkâmü'n-nazar*) ve temsîl (syllogism), istikrâ (induction) ve kıyası (analogy) içeren delil çeşitlerini (*delîl*) inceler. Bu konular İcî'nin *Mevâkıf*'ının birinci bölümünde tartışılmaktadır. Râzî'nin ikinci bölümü, İcî'de iki, üç ve dördüncü ana bölümlere yayılmış olan muhtelif konuları ele alması bakımından memzûc bir karaktere sahiptir. Üçüncü ve dördüncü bölümler ise İcî'nin beş ve altıncı bölümlerine tekâbü'l etmektedir. (Bkz. *Muhassal*, haz. Naci el-Cemâlî ve M. A. el-Hancî, (Kahire, 1323). Bu baskı Nasîrüddin et-Tûsî'nin *Telhîsü'l-Muhassal*'ini ve Râzî'nin *Me'âlim-i usûlî'd-dîn*'ini de içermektedir. *Telhîs*'in A. Nûrânî tarafından hazırlanan daha yeni bir baskısı 1980'da Tahran Üniversitesi tarafından; 1985'te Beyrut'ta Dârü'l-edvâ tarafından yayınlanmıştır.

konular da bu bölüme aittir. 'Cevher' ve 'araz' felsefe terimleridir; ancak bu terimler kelâmda felsefede ifade ettiğinden farklı bir anlama sahiptir. İcî'nin Eş'arî sisteminde cevherler Aristotelesçi *ousiai* kavramına tekâbül etmezler. Ayrıca "cevher-i ferd" ya da atom, temel özelliği mekanda (space) var olmak ya da yer işgal etmek (*tahayyüz*) ve özündeki arazlara altyapı vazifesi görmek olan basît varlıktan ibarettir. (Eseri okuyan kişi şu hususu da fark eder: Eş'arî atomları, hayat, idrâk, irâde gibi kabiliyetleri yönüyle, Demokritus'un atomlarından çok, Leibniz'in atomları ile daha fazla müşterek özelliğe sahiptir.)

İcî'nin eserinin beşinci bölümü, "teolojiyi" (*ilâhiyyât*), ele almaktadır: Allah, Muhalefetün lil-havâdis (otherness) oluşu, Bir oluşu (oneness), sıfatları, fiilleri ve esmâsı. Son olarak altıncı bölüm "vahye bağlı konulara" (*sem'îyyât*) ayrılmıştır: Nübüvvet, nebevî mucizeler, melekler, velîler, diriliş, ilâhî cezâ ve mükâfat, tevbe, şefaat, mağfiret ile imanın anlamı ve küfrün doğası. Bu bölümün bir alt başlığı *imâmet* veya İslâm toplumunun liderliği meselesini incelemektedir (M, ss. 395-414). Kitaba ek hüviyetinde (*tezîl*), yalnızca biri hak diğerleri bâtil olan İslâm içi mezhepler ele alınmıştır. Bu bölümde İslâm dışı herhangi bir mezhep ya da dine yer verilmemiştir. (savunmacılıkları da bu kadar!).

III.2. Eserin, İbn Sînâ'nın *Şifâ'sı* gibi, felsefe külliyyâtı ile benzerlikleri de kolayca fark edilmektedir. Şöyle ki, eserin birinci bölümü, mantık ve bilgi teorisi ile üç ve dördüncü bölümleri fizik veya tabiat felsefesi ile, ikinci ve beşinci bölümleri de metafizik ve felsefî teoloji ile genel olarak örtüşmektedir. O kadar ki, felsefenin, eser tanzimi noktasında kurucu rol oynadığı açıkça fark edilmektedir. Böyle bir etkilenmenin daha önemli diğer bir göstergesi, ilk beş bölümdeki konularda felsefî terimlerin yoğun bir şekilde yer alıyor olmasıdır ki, bu hem Mutezile hem de Eş'arî'ye ait ilk dönem kelâm eserlerinin yapısında bulunmayan bir özelliktir. Bu terimleri listelemek uzun yer tutabilir. Ancak bu terimler Aristotelesçi mantık, doğa felsefesi ve metafiziğin ve İbn Sînâ sonrası literatürde mevcut olan diğer terimlerin büyük bir kısmını kapsamaktadır. Bu terimlerin yoğun bir şekilde kullanımı ve felsefî eserlerde dile getirilen delillere sıkça atıfta bulunulması, İbn Haldûn'un gözlemini destekler nitelikte olup hiç kuşkusuz incelenmeyi hak etmektedir.

Bu terimlerin bir kısmının, yani felsefenin mantık kısmından alınanların izahı bizi meşgul edecek düzeyde zor değildir. Bu terimler, Gazzâlî tarafından intikal eden mirası ortaya koymaktadır ki, Gazzâlî, zararı değil faydası olan vazgeçilmez bir araç olarak

Aristotelesçi mantığı kesin olarak dinî ilimlere dâhil eden kişidir.¹⁸ Terimlerle ilgili karışıklığın nedeni, örneğin, kelâm ilminde "madde" ve "sûret" terimlerinin deliller söz konusu olduğunda kullanılması (M, ss. 22-23) ya da, somut nesnelerin ayırt edici özelliklerini gösteren *mâhiyet* (kelimenin orijinali Aristoteles'deki *to ti ên einai* kavramıdır) teriminin kullanılması değildir (M, s. 21). Aslında İbn Haldûn, kelâmın sık sık felsefî alana giriyor olmasını sorumluluk zaafı ya da yön kaybı olarak değerlendiriyorsa da bu doğru değildir. O, bana göre, "felsefe" ve kelâmın farklı sorumluluklar gerektiren farklı vazifeler üstlendikleri yönündeki izahında haklıdır. Onun beyanına göre felsefeciler, varlık olması yönüyle varlığı ve varlık kavramının (mantıkî) uzantılarını incelerken; kelâmcılar, varlığı yaratıcının eseri olması yönüyle incelemektedirler.¹⁹ İlki fizikî nesneleri hareket ve sükûna elverişli olmaları bakımından el alırken (bir diğer deyişle varlıklarında bir hareket ve sükûn ilkesi olması yönüyle), ikincisi, onları *müteâl* (transcendent) bir etkenin (*fâil*) delili olmaları bakımından ele almaktadır (*Mukaddime*, III., ss. 52-53). Bu farklılık müteahhirîn döneme kadar, mütekaddimîn kelâmında kesin bir biçimde varlığını sürdürmüştür. Her ne kadar İcî'deki bazı paragraflar ilk bakışta felsefî bir çalışma izlenimi verse de, eserin dikkatli bir şekilde incelenmesi her türlü istikamet bozukluğu veya kimlik kaybı izlenimini hızlıca bertaraf edecektir. Aşağıdaki örneklerin bunu ortaya koyacağını ümit ediyorum.²⁰

III.3. Temel bir kavram olarak bilgiye ayrılan birinci bölümün ikinci kısmı (M, ss. 9-11), "felsefecilerin" bilgi tanımını aktarmaktadır. Buna göre bilgi, "eşyânın sûretlerinin zihinde var olması" ya da "nesnenin mâhiyetinin nefiste temessül etmesi"dir. Bu yaklaşıma karşı (külli kavramların *-vücûd-i zihni-* varlığını reddeden Eş'arîlerin benimsediği önemli tutumu da dahil olmak üzere) delillerini geniş bir şekilde ortaya koyduktan sonra İcî, bilgiyi (ya da bilmeyi/*ilim*) şu

¹⁸ Özellikle Gazzâlî'nin, *Mustasfâ min ilmi'l-usûl* adlı eserinin başında mantıkla ilgili, doğru tanım ve delilin şartlarını idrâk etmeden herhangi bir kişinin bilgisine güvenilemeyeceği yönündeki ifadesine bakılabilir, (Kahire: Bulak, 1322, I, 10.) Bu eserde Gazzâlî, kendisinin mantığı daha yoğun olarak ele aldığı *Mihakku'n-nazar* ve *Mi'yârü'l-ulûm* başlıklı eserlerine atıfta bulunmaktadır. Bkz. Michael Marmura, "Al-Ghazali's Attitude towards the Secular Sciences and Logic", *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, ed. George Hourani, (Albany, N.Y., 1975), s. 100-20.

¹⁹ Bununla birlikte İbn Haldûn'un kelâmcıların –onların çabalarını felsefecilerin çabalarından ayırt etmek için kullandığı- *kelâm ilmi ile ilgili* vazifeleri hakkındaki açıklamasını, İbn Rüşd'ün *felsefe* tanımı ile mukâyese etmek ilgi çekicidir. O, felsefeyi "yalnızca, var olan şeyleri incelemek ve onları *Zanaatkârın işaretleri gibi* tefekkür etmektir" şeklinde tanımlar ki, bu tanımla felsefe ve dinin arasını uzlaştırmayı amaçlamaktadır (*Harmony*, yukarıda 8. dipnotta atıfta bulunulan eser, s. 44, vurgular bana aittir).

²⁰ İcî'nin eseri, zorda kalan muallimin acil ihtiyaçları için içinden uygun konuları seçip alabileceği bir bilgi yığını olmaktan ziyade, tartışmaların ve delillerin mantıkî bağlarını aydınlatmayı amaçlayan mütekâmil (integrated) bir ders kitabı olarak hazırlanmıştır.

şekilde tanımlamayı tercih ettiğini açıklar: “Yargıları/anlamları, çelişki kabul etmez şekilde ayırt etmeyi gerektiren özellik (sıfat)” (M, s. 11). Okuyucu bu tanımlı hiçbir felsefecinin eserinde bulamaz ve bu tanım yalnızca yukarıda işaret edilen cevher-araz ayrımı bağlamında bir anlam ifade eder.

Bir başka pasajda (Birinci bölüm, beşinci kısım, “Akıl Hakkında”, M, ss. 21-34), İcî felsefecilerin sudûrcu (faal akıl) nazariyyesini Mutezile ve Eş'arîlerin aklın bilgiye nasıl ulaşacağına dair ifadeleri ile karşılaştırmaktadır. İcî burada da Eş'arî (ve Gazzâlî)'nin tercih etmiş olduğu, Allah'ın tayin ettiği düzen ya da tekdüzelik (*âdet*: alışıklık) kavramlarına dayanarak ifade edilen açıklamayı açık bir şekilde desteklemektedir (M, ss. 27-28). Buna göre Allah'ın ortaya koyduğu öyle bir tanzim söz konusudur ki, belli bir konu üzerinde fikir yürütülmesini hemen akabinde bir bilme hali takip eder (bkz. aşağıda IV. bölüm).

Diğer örnekler, “Arazlar Üzerine” olan üçüncü bölümden verilebilir. Bu bölüm dördüncü bölümle birlikte âlemin yapısını incelemektedir. Burada da “felsefecilerin” 'araz' tanımı ile karşılaşırız ("hâricte mevcut olduğunda bir konumda/mevzû' ya da kurucu bir zeminde (*mahall-i mukavvim*) olan mâhiyet" (M, ss. 96-97). Yine, bu görüşle bağlantılı olarak Aristotelesçi kategoriler de geniş bir şekilde izah edilmektedir. (M, ss. 97-99) Ancak, bu tanım, aynı şekilde, Eş'arî ekol tarafından tercih edilen diğer tanımla karşılaştırılmaktadır (yani, "mevcut olan ve mekânda yer tutan şey ile kâim olan şey"). Bununla beraber kategoriler, "tümevarıma dayanması itibariyle itimat edilemez" olarak değerlendirilip kesin bir şekilde reddedilmiştir (M, s. 97).²¹ Bu bağlamda İcî, Eş'arîler tarafından, içlerinde, arazın tam tanımı, arazın kısımları ve arazın başka bir arazla kâim olamayacağına (örneğin, sürat hareketin değil, hareket halindeki cismin özelliğidir) dair serdedilen delilleri de içeren dört tanesinin felsefecilere karşı olduğunu belirttiği, yedi tane delil zikretmektedir. (M, ss. 100-101). Bu delillerden dördüncüsü "Eş'arî ve takipçileri tarafından benimsenen" iddiadır ki buna göre, araz "iki anda bâkî kalmaz". (M, ss. 101-103). İcî'nin -görünüşe göre kendi döneminde anlaşıldığı haliyle- kendi mezhebinin yaklaşımını açıkladığı üzere,

²¹ Eş'arîlerin nisbî kategoriler (*el-makûlâtî'n-nisbiyye*) dedikleri arazları, yani cevherin dışındaki diğer Aristotelesçi kategorileri reddetmeleri, burada ifade edildiği üzere, usul açısından karşı çıkışlarından çok daha derindir. Eş'arîler arasında yalnızca mekân (*el-eyn*) kategorisini -cevherden ve temel oluşlar/*ekvân* şeklindeki temel doktrinden- sükûn, hareket, ictimâ ve iftirâktan- ayırlamayan bir kavram olarak kabul ederler. İcî bu kategorilerin reddedilmesini, esas itibariyle kelâmcılara nispet etmekte (M, s. 162) ve meseleyi izâh gerektiren bir şekilde açıklamaktadır. Ancak bu konuyu burada kısa ya da uzun tartışmak mümkün değildir.

arazlar umumiyetle (generally) yok olup yeniden var olurlar ve bu durumun hatasız bir şekilde devamı, "kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtâr olan Allah" tarafından belirlenen bir husustur (M, s. 101).

III.4. Eş'arîlerin delillerinin yoğun bir şekilde felsefe ile karıştığı metafizik konulara yönelik oldukça soyut ve karmaşık tartışmalardan bilinçli olarak kaçındım. Ancak halihazırda verdiğim birkaç örneğin gösterdiği şey şu ki, felsefeye karşı çıkarken kelâmın zihnen karmaşık bir durumda olmadığı, bilakis kendinden emin pozisyona sahip olduğudur. Öncelikle, kelâm eserlerinde, kelâm ve felsefe arasındaki ayrım mütemadiyen sürdürülmekte olup felsefecilerin görüşleri zikredilmeden önce "felsefeciler (hukemâ) der ki" ya da "felsefecilerin savunduğu görüş şudur" şeklinde ifadeler her zaman kullanılmaktadır. Ve de sûrî mantığın dışındaki konuların kâhir ekseriyeti söz konusu olduğunda, kelâmın iddiaları felsefecilerin görüşlerine, benzer değil, karşıttır. Şüphesiz ki kelâmcılar, felsefecilerin görüşlerine hakkıyla muttali olmuş ve onların istidlâl yöntemlerini tam anlamıyla öğrenmiş görünmektedirler (Bu süreç erken bir dönemde başlamış olup en azından Gazzâlî'ye, ama özellikle de Fahreddin Râzî'ye kadar geriye götürülebilir). Bu durum, yalnızca, kelâmın problemleri cedelî yapısına sağlamlık ve gelişmiş bir düzey kazandırmış olup kelâmcıların felsefeciler karşısında zemin kaybettikleri anlamına kesinlikle gelmemelidir. Ayrıca Îcî'nin eserinde felsefe, kelâmın hizmetkârı veyahut da müttefiki olarak dahi görülmemekte ve hiçbir şekilde kapsamlı bir uzlaştırma çabasına da girilmemektedir.

Bu durumun, Îcî'nin bilincinde olduğu bir anlayış olduğu, tam anlamıyla "(bir şeyin), kendisi ile o şey olduğu hakîkate (gerçek tabîat?)" karşılık gelen "mâhiyet" kavramının incelendiği birinci bölümün ikinci kısmında görülmektedir. (M, ss. 59-68). Felsefecilerin tutumlarını açık ve kısmen detaylı bir şekilde ele almadan önce Îcî, okura amacını şöyle ifade etmektedir: "Bilmelisin ki, bu mesele tartışmalı meselelerdendir (*mine'l-medâhid*). Burada, tartışmanın ve [farklı] görüşlerin temel kaynağına kısaca işaret ederek sana yardımcı olmak (*nüsebbit akdâmek*) istiyoruz. Böylece hakikat apaçık hale gelecektir" (M, s. 62). Görüldüğü gibi, felsefeciler ile kelâmcıların tartışması (*nizâ*) varlığını devam ettirmekte olup felsefecilerin tezlerinin ele alınmasının arkasında yatan sâik, kelâmcıların, felsefecilere olan karşı tutumlarını pekiştirilmehtir.

Kelâmın felsefeden bağımsız olduğuna dair umumî bir iddia bulmak için çok da uzağa gitmemize gerek yok aslında. Cürcânî, Îcî'nin eserinin başındaki tartışmaları yorumlarken bu konuda böylesi bir değerlendirmeyi, kelâm ilminin konusu mevzu bahis edilirken

sunmaktadır. Gazzâlî, fıkıh usûlü alanının otorite eserlerinden olan *el-Mustasfâ*'sında, kelâmın konusunun "en genel şey" olarak değerlendirilen "varlık" (el-mevcûd: var olan şey) kavramı olduğunu belirtir.²² Böylece o, kelâm ile Aristotelesçi ilk felsefe arasında kesin bir paralellik kurmuş olmaktadır. Bu paralellik daha sonra Cürcânî'yi (ve Îcî'yi), Gazzâlî'nin, kelâm ilminin konusunun, "varlığı varlık olması (*el-mevcûd bi-mâ hüve mevcûd*) bakımından" incelemek olduğu yönündeki kanaatini nakletmeye sevk etmiştir (CŞ, s. 13; M, s. 7). Bu paralelliğin kelâm ilmine dair eser yazan müelliflerin ilgisini çekmesi şaşırtıcı değilse de bazı müelliflerin -en azından Cürcânî'nin kanaatine göre- biraz daha ileri gittikleri de söz konusudur. Cürcânî, Kadı Urmevî'yi,²³ Îcî tarafından nakledilen ve kelâmın konusunun, Zâtullah olduğu şeklindeki doktrin/nazariyenin sahibi olduğunu ifade eder. Urmevî bu kanaatini kelâmın, Allah'ın "zâtî arazlarını" incelemesine dayandırmaktadır (CŞ, s. 12). Cürcânî'nin zikrettiğine göre Urmevî, (felsefî) teolojide (*el-ilmü'l-ilâhî*) Allah'ın zâtının ispat edildiğini (*mübeyyen*), kelâm ilminde ise Allah'ın varlığının salt müsellemler olarak kabul edildiğini (*müsellemlü'l-inniyye*) savunmaktadır. Bu yaklaşım kelâmı felsefe karşısında ikincil bir konuma indirgemektedir ki, Cürcânî bu tavrı kesinlikle kabul edilemez ve dahi aşağılayıcı bulmaktadır. Nitekim daha sonra, aynı bölümde (Urmevî'nin adını vermeksizin) şöyle diyecektir: "En yüce dinî ilmin ilkelerini, dinî olmayan bir ilimle temellendirmek suretiyle dinî ilmi, dinî olmayan ilme bağımlı kılma cüretini, ancak bir felsefeci (*feylesûf*) ya da felsefecilerin (*felâsife*) artıklarını yalayıp yutmuş bir filozof bozuntusu (*pretended faylasûf*) gösterebilir." (CŞ, s. 16). Bu ifade, daha önce iktibas ettiğimiz Îcî'nin *Mevâkıf*'inde geçen kelâmın dinî ilimlerden bağımsız olduğuna ilişkin pasajla da münâsip düşmektedir.

III.5. Ortaçağ İslâm'ında felsefeciler, hekim ve astronom/astrolog olarak İslâm dünyasının pek çok yerinde ve uzun bir süre boyunca, çoğunlukla himayesinde oldukları kişiler tarafından itibar gören önemli bir rolü de zaman zaman üstlenmişlerdir. Bu kişilerin, dinî düşünce de dahil olmak üzere mezkur uzmanlık alanlarında ortaya koydukları eserlerin İslâm kültürüne etkisi, oldukça çeşitli olup yüzeysel düzeyde kalmamışsa da, *felsefeci/felâsife* olarak ne Müslüman toplum üzerinde hatırı sayılır bir konum işgal etmişler, ne de kurumsal eğitim düzeyinde belirli bir statüleri olmuştur. Yine

²² Yukarıda 18. dipnotta alıntı yapılan baskı, s. 5.

²³ Yani Sirâciddîn Mahmûd b. Ebî Bekr (ö. 1283), *Metâliu'l-envâr fî'l-hikme ve'l-mantık*, (İstanbul: 1277), Kutbeddin er-Râzî et-Tahtânî'nin Şerh'i ile birlikte yayımlandı. Bunu Cürcânî tarafından et-Tahnânî'nin şerhine yazılan (ayrı bir şekilde numaralandırılmış) 150 sayfalık bir *Hâşiye* takip eder. Bk. GAL, I, 614-15; SI, 848-49; es-Subkî, *Tabakât*, ed. Cit. (not 14), V, 100; van Ess, *Erkenntnislehre*, s. 41.

de onlar aklın otoritesine sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Diğer entelektüel grupların üstünde bir konuma sahip olmalarının bu hususa dayandığına inanmaktaydılar. Felsefeciler elbette diğer şeylerle ilgilendikleri gibi dini kavramlarla da (vahiy, peygamberlik, kader vb.) ilgilenmişlerdir. Fakat bunu, ödünç aldıkları ve sonrasında kendilerini onunla tanımladıkları Hellenistik perspektifle yaptılar ki ona evrensel bir statü vermek suretiyle onu vahyedilmiş dinlerin hususiliklerinin (particularizations) üstünde bir konuma yerleştirdiler. Kelâmcılar da (*mütekellimûn*), rasyonel söylem iddiasına dayandılar, sürekli ve ısrarlı bir şekilde kendi doktrinlerinin, aşikâr/apaçık hakikatlerden ayrılmaz, ortak tecrübeden oluşan, yani “zorunlu bilgi” olarak adlandırdıkları bilgidan kaynaklandığı yönündeki savunularını da en az bir önceki iddiaları kadar vurguladılar. Fakat kelâmcılar, buna ilaveten, içeriğini rasyonel terimlerle izah ettikleri vahyin otorite konumunda olduğu iddiasında da bulundular. İşte kelâmcıların felsefecilere karşı oluşturdukları avantajın da onların, Müslüman entelektüellerin takdirini kazanmasının sağladığı gücün de kaynağı burasıdır. Her ne kadar “felsefe”, muhaliflerinin yüklediği anlam bakımından Müslüman entelektüellerin kendi ilmi çalışmalarında kullandığı bir terim olmasa da, onlar mütekellimleri, İslâmî bir perspektiften hareketle gerçek bir İslâm felsefesi oluşturmak için çabalayan İslâm’ın hakîkî düşünürleri olarak bittabi addettiler. İc’ın *Kitabü’l-Mevâkıf* adlı eseri ve ona benzer yahut da ondan ilham almış diğer eserler bu minvalde incelendiğinde bunların, kelâmın İslâm entelektüel hayatı içerisinde üstün bir konum elde ettiği yönünde ikna edici deliller (testimony) olduğu söylenebilir.

Bu sebeple olsa gerek, kelâm ve felsefenin etkileşimi sırasında, rakiplerine başarılı bir şekilde hücum eden taraf kelâm mensubiyetliler idi. Felsefeciler ise, kelâmı rasyonel ispatın doğası hakkında bir kavrayışa sahip olmayan ve kendilerini insan aklının sahası dışında bir bilgi kaynağına bağlayan sözde teorisyenler (pseudo-theorists) tarafından ortaya konan sözde bir bilim (pseudo-science) olarak toptancı bir biçimde suçlamakla suretiyle yetinmiş görünüyorlar. (Bu gözlemin şüphesiz en önemli istisnası, her ne kadar İslâm dünyasında çok fazla bir etkiye sahip olmadığı bilinse de, İbn Rüşd’ün, Gazzâlî’nin “Felsefecilere Reddiye”sine yazdığı “Reddiye”dir.) Felsefecilere karşı gerçekleştirdikleri sürekli saldırılarla onların zeminine git gide daha fazla dahil olan ve felsefi literatürü dikkatli bir biçimde elekten geçirip uygun gördüklerine kendilerine mal eden (appropriating), çarkın, rakiplerinin aleyhine dönmesini sağlayıp nihayetinde felsefeyi, ilgili tartışmalarda alakasız/saçma bir konuma itecek kadar felsefecileri savunma pozisyonuna koyan kelâmcılardır. Şunu da hatırlatalım ki, her

zaman resmi ya da memnuniyet verecek şekilde olmasa da, yüksek eğitim kurumlarına yani medreselerin bünyesine, şeriâtın yorumlanmasında otorite kabul edilerek dahil olan ve de orada fıkıh (Islamic law and jurisprudence) –ve kelâm- dersi verebilenler de, kendilerini *felâsîfeye* adanmış felsefeciler değil, kelâm müntesipleri idi. Felsefenin kaderine ilişkin öne sürdüğüm bu kısmî açıklama, ancak kelâm ve felsefe arasında gelişen ilişkinin tam bir şekilde tahlil edilmesi neticesinde kanıtlanabilecektir (Bu bakımdan bazı şeyler kısmen başarılabilir, fakat hala konuyla alakalı incelenmesi gereken kaynak oldukça fazladır). Bununla birlikte, bu iki disiplinin tarihi hakkında bizim hâlihazırda bildiğimizden fazlasını öneren mezkur hipotezi destekleyen hatırı sayılır iddialarımın da olduğunu belirtmeliyim.²⁴

²⁴ *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. A. H. Armstrong, Cambridge, 1967) kitabındaki ‘Erken Dönem İslâm Felsefesi (Early Islamic Philosophy)’ adlı bölümünde Richard Walzer şunları ifade etmektedir: “[Felsefecilerin] maksadını, İslâm’ın doğrularını kendilerine başlangıç noktası yapan ve diyalektik yahut spekülâtif teologlar olarak tanımlanabilecek olan, mütekellimîn denilen Müslümanlığın savunuculuğunu yapan (Muslim apologists) kimselerin gayesinden açık bir biçimde ayırt etmek gerekmektedir...” Walzer şöyle devam eder: “Bu spekülâtif teolojiyi (*kelâm*), din felsefesinin bir türü sayarak İslâm felsefesinin tarihsel tartışmalarının bir parçası yapmak bana yanlış görünüyor” (s. 648). Walzer’in, felsefecilerin kelâm hakkındaki görüşlerini sorgusuz sualsiz kabul etmesini de, kelâmın, “İslâm felsefesinin tarihsel tartışmalarının bir parçası” olarak görülmemesi yönündeki tavsiyesi de bana yanlış görünüyor. Bu tavsiye Walzer’in daha önceki serdettiği bir başka önerisi ile çelişkili gözüküyor: “İslâm/Arap felsefesi öğrencileri sadece Platon, Aristoteles, Plotinus ve diğer muhtelif Yunan felsefecilerine değil, aynı zamanda Aziz Augustine yahut John Philoponus gibi, Aristotelesçi felsefe ile Hristiyan teolojisini ilk kez birleştiren düşünürlerle de aşına olmalıdırlar” (*Greek into Arabic*, [yukarıdaki 4. Dipnot], s. 2). Tüm bunlardan sonra, Augustine’in teneffüs ettiği entelektüel atmosfer, bazı ilgili açılardan erken dönem Mutezîlî (kelâmcıların) kendilerini içinde buldukları (entelektüel atmosferden) farklı değildi. Philoponus’un ise, (Kindî ve Gazzâlî gibi) bazı İslâm felsefecilerini ve teologlarını etkilediği bilinmektedir. Mütekellimîn/kelâmcılar ve felsefecilerin iki ayrı grup oldukları bir vakıa olup doktrinleri dikkate alındığında, felsefeyi kelâmdan ayırtmak totolojidir/gereksizdir. Fakat iki grup sürekli olarak birbiri ile etkileşim/iletişim halinde olduğundan birbirlerinin tarihî seyirlerini etkilemişlerdir. Bilhassa mütekellimîn, felsefe ile olan tartışmalarında kendi zeminlerinde kalmayı kendilerine iş edinmişler, bunu sadece muhaliflerinin görüşlerine karşı çıkarak yapmamışlar, aynı zamanda felsefenin yerini alabilecek fonksiyonda ayrıntılı ve güçlü müstakil bir düşünce yapısı da üretebilmişlerdir. Bu, kelâm’ın, “dinî felsefe” adını almayı hak eden pozitif ve yapıcı karakteridir.

IV. BİLİMSEL BİLGİNİN EŞ'ARÎ YORUMU: ASTRONOMİ ÖZELİNDE

IV.1. Şimdiye kadar, Eş'arî kelâmının, [İslâm filozoflarının] felsefesine alternatif bir felsefe geliştirme çabasının somut bir örneği olarak el-Îcî'nin *Mevâkıf*'ını tanıtmayı denedim. Mezkur kitap, herhangi bir bireyin yahut bireyler grubunun fikrî sistemini değil, onuncu yüzyılda ortaya çıkışlarından itibaren Eş'arî ekolü içerisinde görülen fikri hareketi temsil etmektedir. Îcî bunu, kitabın ana ve alt bölümlerine karşılık gelecek konu başlıkları altında ustalıkla tasniflediği ve de ekolün önde gelen, adına sıklıkla yer verilen müntesiplerine ait fazla sayıda iddia, soru ve delili derleyerek başarmayı amaçladı. İbn Haldûn'un, Îcî'nin zamanında Fârisi coğrafyada telif edilmiş olan kelâm metinlerine dair işaret ettiği hususlarla uyumlu olarak *Mevâkıf*, felsefecilerin görüşlerine daimi surette ilgi göstermekte, bu görüşlerden mütekellimleri destekler mahiyette olanları, mütekellimlerin görüşleri ile karşılaştırmaktadır. Tüm bu nitelikler Îcî'nin kitabına, felsefe ile etkileşimi sürecinde Eş'arî düşüncesinin gelişimine ilişkin değerli bir bakış açısı edinmemizi sağlayan, belirgin ve araştırmaya açık bir karakter sağlamaktadır.

Teolojik kökenli kelâmî araştırmaların karakterinin felsefi olarak betimlenmesi, elbette ilk defa bu çalışmada ortaya konmuş bir şey değildir. Harry Wolfson'un kelâm üzerine yazdığı kitabın başlığı, 'Kelâm'ın Felsefesi (*The Philosophy of the Kalâm*)²⁵ şeklinde olup (kelâm) disiplini kimi kez 'felsefi teoloji' (philosophical theology)²⁶ olarak adlandırılmıştır. Burada, Îcî'nin, savunucularını "*hükema*" yahut "*felâsife*" olarak adlandırdığı muayyen felsefi hareket ile kelâm arasındaki tarihi ayrımın üzerinde uzun uzadıya durmuş birisi olarak şuna inanıyorum ki, kelâmî araştırmaların felsefi yapısı ve kapsamına dikkat çekmek bir karışıklığa neden olmayacaktır ki kelâm, felsefe [geleneğinin] doktrinlerine karşı bir şekilde telakki edilmiştir. En güvenli olan ve en az karışığa yol açabilecek stratejinin, en başından beri, (yakın literatürde²⁷ en az beş yahut altı farklı yoruma sahip) kelâm terimine dayanmanın olacağı

²⁵ Yazım aşaması oldukça uzun süren bu kitap, Harvard Üniversitesi tarafından 1976 yılında Cambridge, Mass ve Londra'da basılmıştır.

²⁶ George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh University Press, 1990, s. 3 vd.

²⁷ Karşılaştığım yorumlar içerisinde birisi hariç tümü, Arapça kelimeyi, -spekülatif, diyalektik, skolastik, dogmatik, rasyonel yahut felsefi olarak- "teoloji" teriminin nitelikleri/özellikleri ile ifade etmektedir. Kelâm'ın nitelendirilmesi noktasında 'müdafacı kelâm (defensive apology) ifadesinin tercih edilmesi (onu) "teolojiden" büsbütün uzaklaştıracaktır.

kanaatindeyim. Fakat bizim, tamamı soyut terimlerle izah edilen teorik delillerce ortaya konmuş bir bilgi teorisi, bir kozmoloji (yahut alem teorisini- felsefecilerin ifadesiyle tabîi âlemi “world of nature”) ve bir metafizik (aşkın olanın teorisi) üretmiş düşünme biçimini betimlemek için bir sığata ihtiyacımız vardır. ‘Felsefî’ (philosophical) terimi de tam olarak bu işe yarar. Hatta Müslüman muhafazakârların, felsefe ile ilişkilendirdikleri söylem biçimi içerisinde iş gören zararlı bir uğraşı olarak algılamalarından dolayı kelâma sıklıkla karşı çıkmalarını dikkate aldığımızda, ‘felsefe’ teriminin kullanılışının tarihi bir temelini olduğu dahi ileri sürülebilir.²⁸

IV.2. Örneğin, elimizin altındaki bir kitabı kaldırmak gibi, insanoğlu olarak yapmaya yeltendiğimizde yapabilirliğimizin farkında olduğumuz eylemler ile, gözlerimizi açtığımızda gün ışığında bir kitabı algılamamız gibi, üzerinde herhangi bir iradî kuvvetimizin olmadığı eylemler arasında ilk bakışta göze çarpan bir fark vardır. Kelâmcılar genelde ilk tür eylemleri iradeye bağımlı (will dependent – *makdûr*) olarak, ikinci tür eylemleri ise zarûrî (necessary) olarak nitelemişlerdir. En azından bir sınıflama meselesi olarak bu ayrım hepsi için geçerlidir. Eş’arî’nin şu görüşü savunmakta olduğu rivayet edilir: Kişinin irâdesi (aynı şekilde eylemleri de) Allah’ın yarattığı şeyler olmasına rağmen, onun kendi eylemlerini “gerçek anlamda belirleyen” (*mukaddirun ale’l-hakikati*) olduğu söylenebilir. Tıpkı onun inşa ettiği, yazdığı, hareket ettiği yahut da vurduğu söylenebildiği gibi.²⁹ Fahreddin er-Râzî ise, *el-Metâlibü’l-âliye* adlı kitabının dokuzuncu bölümünün başında şöyle yazmıştır: “Biz bir eylemin, onu yapma potansiyeli olan birinin bu eylemi yapmaya yeltendiğinde ortaya çıktığını ve onu bu eylemi ortaya koymaktan kimsenin engelleyemeyeceğini zorunlu olarak biliyoruz”.³⁰ Fakat tüm Eş’arîler aynı zamanda bu ayrımın, âlemi, bugünden sonlu uzaklıkta bir geçmişte, kendi seçimi neticesinde yokluktan varlığa

²⁸ Kelâmın felsefe’yi de içerecek bir ortak isim olarak veyahut da kelimenin tam anlamıyla Yunan felsefesi olarak kullanıldığına dair dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir tarihe kadar giden kanıtların olduğu da söylenebilir. Aklıma el-Câhız’ın, felsefî kelâm (*kelâmu’l-felsefe*) ve dinî kelâm (*kelâmu’d-Dîn*) ayrımı ve erken dönem yazarların kullandığı ‘*kalâmu’l-awâ’il*,’ hatta ‘*ilmu kalâmi’l-al-awâ’il*’ (antik dönem kelâmı yahut antik dönem kelâm ilmi) ifadeleri geliyor. Bkz. Al-Cahiz, K. *Al-Hayevan*, ed. ‘Abd al-Salam Harun, II (2nd Ed.), Kahire: Al-Babi al-Halebi, 1965, ss. 134-135; İbn al-Qifti, *Ta’rîhu’l-hükemâ*, ed. J. Lippert, Leipzig, 1903, s. 293; Goldziher, ‘*Stellung*’, (3. npt), ss. 12 ve 13..

²⁹ İbn Fûrek (ö. 1015), *Mücerredü Makâlâtü’l-Eş’arî*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut: Dar el-Machreq, 1987, ss. 106:6-8.

³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliyye mine’l-ilmî’l-ilâhî*, ed. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, 5 cilt içinde 9 kısım, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1987, 9. kısım, s. 9. Metnin bazı yazmalarında, “*ilmü’l-ilâhî*”nin “Yunan dilindeki eslûlîjiya olarak bilinene ilim” olduğu açıklanmaktadır. Bkz. 1. Kısım, ss. 22, 23, 25.

çıkaran mutlak güç sahibi Allah'a uygulanmasını inkâr etmişlerdir. Zira, "felsefecilerin" yanlış olarak savunduğu üzere, O'nun ne olduğu (mâhiyeti) ile uyumlu olan tek ihtimal olarak âlemin sonsuza dek Tanrı'dan sudûr etmesi söz konusu olmadığı gibi, O'nun, ilk yaratma eyleminden bu yana dünyada olup biteni pasif bir biçimde akl ettiği (contemplating) ya da kaydını tuttuğunu düşünmek de yanlış olacaktır. Eş'arîlere göre Allah, insan eylemleri de dahil olmak üzere her bir şeyi ve olayı, ortaya çıktıkları anda, aracı olmadan doğrudan varlığa getirmektedir. Bunun anlamı şudur ki, dünya tarihinin her bir anında âlemde gerçekleşen her durum, o anda neyin var olduğuna karar veren Allah'ın özgür iradesine bağlıdır. Allah'ın her şeyi kuşatan ve her daim mevcut olan yaratma kudreti işte bu minvaldedir.

Eş'arîler'in temel bir önerme olarak el üstünde tuttıkları bu doktrin, felsefeden olduğu kadar Mutezile'den de kökten bir ayrılığa işaret etmektedir. Yaratılmış dünyada yer alan olaylar gibi insan eylemlerine de uygulanmış olan bu doktrine bağlı olarak çeşitli ahlaki problemler ortaya çıkmıştır ki Mutezile bu problemlerle başa çıkabilmek için insan özgürlüğünü ileri sürmüş ve (*tevlîd-endengering* adı altında) ahlakî, epistemik ve doğayla ilişkili alanlara uyguladıkları bir nedensellik/illiyyet (causality) kavramını sistemlerine dâhil etmişlerdir. Eş'arî düşünürler, ellerinden geldiğince, kendilerine özgü çeşitli yollarla bu problemleri çözme gayreti içerisinde olmuşlardır. Biz burada bu ahlakî problemler ve çözümleri ile ilgilenmeyeceğiz. Fakat, tabîî (fizikî) âlem fenomenine uygulandığında, Eş'arîlerin pozisyonu genel olarak, tabîî nedenselliğin (natural causation) reddi olarak anlaşılmıştır ki bu, açık bir biçimde doğru olup, bunların, bilimsel bilginin konumu ve karakteri ile ilgili Eş'arîliğin ortaya koyduğu perspektif üzerinde belirli sonuçları olduğunu tahmin edeceğimiz bir durumdur.

IV.3. Eş'arîlerin tabîî nedenselliği reddi, tüm nedensellikleri red anlamına gelmeyip, aksine, tabîî/fizikî âlemdeki olayların sahip olduğu inkâr edilemez düzenin ve de aralarında zorunlu olarak görülebilecek bağlantının, -âlemin yaratıcısının âlem üzerindeki tek etken güç olduğu perspektifinden hareketle- bir yorumu idi. İc'nin kitabının, nedensellik ile alakalı genel tartışmalara ayrılan bölümü (*Mevkıf*, II, *Marsad* v.) şu ifade ile başlar: "Bir şeyin varlığını başka bir şeye bağımlı olarak (*ihtiyâc*) tasavvur etmek zorunludur (*zarûrî*). Kendisine bağımlı olunan şey 'illet' (cause), bağımlı olan şey ise ma'lûldür (effect)' (*M*, s. 85). Bu ifadeyi şerh ederken Cürcanî, nedenselliğin, kelâmda temel bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, illet olmak (*illiyyet*) ve sonuç/eser olmak (*ma'lûliyye*) -tıpkı imkân (possibility) ve zorunluluk (necessity) gibi (CŞ, p.167) -

karşıtlık yoluyla bütün varlıklarda bulunan arazî kavram çiftleri arasında yer almaktadır. İcî'nin metni şöyle devam eder: Bir illet (cause) ya bir şeyin parçasıdır yahut da o şeyin dışındadır (extrinsic). Eğer parçası ise, ya bilfiil olarak vardır –bu durumda 'sûret' olarak adlandırılır- ya da potansiyel olarak vardır ki bu durumda 'madde' diye isimlendirilir. Eğer dışında ise, bu durumda da illet varlık bulan şey, ya illet aracılığıyla (ma bihî) ya da illet gayesi ile (ma li-eclihî), ne ise o şekilde meydana gelir. Verilen örnek bir sandalyedir. Sandalyenin biçimi, ahşabı, marangozu ve amacı Aristotelesçi dört nedeni oluşturur.

Bu, şaşırtıcı bir başlangıç gelebilir fakat burada söz konusu olan şey, Aristotelesçi olmadığı kesin olan bir teoriyi açıklamak için Aristotelesçi terimleri rahatlıkla kullanan bir nedensellik açıklamasının ilk aşamasının varlığıdır. Bu teoride madde ve sûret (form) itibarî (*umûr-u i'tibâriyye*) olup, kavramları ayırt etmek açısından için kullanışlıdır. Yine bu teoride etken (fâil) illet, *tam* yahut yeterli illet (*illet-i tâmm*) olarak tek başına eylemde bulunabilir. Gâye illet ise fikri *her zaman* özgür bir etkeni (*free agent*) îmâ eder. Öyle ki, bu etken olma durumu son kertede Aristotelesçi olmayan ilâhî güç (divine power) fikri ile uyumlu olmalıdır. Ele alınan meselelerin yoğun olmasına rağmen tafsilatlı bir biçimde sunumu şeklinde tezahür eden araştırmacı yapıya sahip kitabın meseleleri ele alış metodu, kitabın pek çok bölümünde benzerlik arz eder. (M, s. 85-95; CŞ, s. 167-90): Kitap, illet (cause) ve şart (condition) arasındaki ayrım ortaya koymakta ve şartın kendi başına bir illet olarak sayılıp sayılamayacağını, tek bir olayın birbirinden bağımsız iki illete "bağlı olup olmayacağı", tek ve basit bir etkenin (*müessir*) çoklu malûllere (*effect*) neden olup olmadığı (ki bu soru felâsife tarafından menfi, Eş'arîlerce ise müspet bir şekilde yanıtlanmıştır), illet ve malûlun müteakıl olup olmadığı ve de bunların eş zamanlı olmasının gerekip gerekmediği, sonsuza giden bir neden ve sonuç serisinin imkânsızlığı, ... ve nihayetinde, Bâkılânî, ve diğerlerinde görülen ve de müşkil bir kavram olan *hâl* kavramı (bu kavramı karşılayacak bir kelime söylemeyeceğim) üzerinde yürütülen uzun tartışmalar ile devam etmektedir.

Yapılan izahlar aslında, hem kelâmcıların kendi aralarında hem de kelâmcılar ile felsefeciler arasında nedensellik üzerine yürütülen canlı tartışmalarda ve de muhtelif eserlerde ortaya çıkan problemler ve soruşturmaları içermektedir. Ortaya çıkan sonuç ise kullanılan kelime hazinesinin felsefî ve kelâmî terimlerin bir karışımı şeklinde olmasıdır. İcî'nin konuyu ele alırken, ilâhî güç tarafından özgürce tesis edilmiş olan düzenlilik manasında önemli bir kavram olan âdet ('âde/habit) kavramına açık bir referansta bulunmamaktadır. Fakat

bu kavrama (gördüğümüz kadarıyla) kitabın başka bir yerinde değinilmiştir. Filhakika bu kavram, Eş'arîler ile felâsife arasındaki nedenselliğe ilişkin yaklaşımları ile ilişkili uzun bir süredir devam eden ihtilafın temelinde yatmaktadır. *Âdet* terimi hâlihazırdaki bölümde kullanılmamakla birlikte, tabîi nedenselliğin düzenliliğe indirgenmesi, yukarıda listelediğim meselelerden biri tartışılırken açıkça ortaya konulmaktadır. *Îcî*, felâsifenin, ateş ve suya karşılık gelen nitelikler olan sıcak ve soğukun, ancak farklı nedenlerin (*mü'essir*) farklı sonuçları (*eser*) olarak *tasavvur edilebileceği* (*conceive*) görüşüne dayanarak, bu iki elementin zorunlu olarak farklı olduğu yönündeki görüşlerini alıntılamaaktadır. *Îcî*, Eş'arîlerin bu yaklaşıma verdikleri cevabı şöyle vermektedir: Burada söz konusu olan, doğa denen şeye nispetle ortaya çıkan bir farklılık (*ihtilâf*) değil olmayıp, olayların bir arada bulunmasının veya birbirini takip etmesinin yokluğudur (*tehalluf*). Yani, ateşi görüp soğuk hissetmemek ve suyu görüp sıcak hissetmemek gibi. (M, s. 87; CŞ, ss. 173-74).

İyi bilindiği üzere Gazzâlî, felsefecilerin nedensellik kavramı (yahut kavramlarına), *Tahâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlıkları) adlı eserinde güçlü ve sonradan oldukça etkili olacak bir eleştiri yöneltmişti. Gazzâlî'nin öne sürdüğü eleştirilerin kısa bir özetini burada vermemek olmaz.

IV.4. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki³¹ nedensellik tartışmasında teolojik motivasyonu olduğunda herhangi bir şüphe yoktur. Onun aşîkar durumdaki amacı, âlemdeki olayların normal akışını bozan ilahî mucizelere yer açmaktır. Fakat onun "felâsife" aleyhine olan delilleri, illiyet daha geniş ve mahir biçimde yapılmış analizini içerir. Öyle ki ortaya koyduğu analiz, Gazzâlî'yi şu sonuca ulaştırmıştır: "Tıp, astronomi, sanat ve zenaattaki gözlenebilir beraberlikler (*conjunctions*), *fitrî* (*inherent*) bir zorunluluğun değil, Allah'ın iradesi tarafından önceden belirlenmesinin bir sonucudur.³² Gazzâlî, esas itibarıyla iki tür nedenselliğe karşı çıkmaktadır. İlki, tabîi illiyet (*natural causation*) teorisidir ki buna göre illet (*cause*) (mesela ateş), *fitrî* bir güç yahut doğası dolayısıyla, malûlu (*effect*) (mesela yanmak) ortaya çıkaran etkidir. Gazzâlî'nin bu teoriyi eleştirisi, 'malûlun' 'illeti' zorunlu olarak takip etmesi gerektiği şeklindeki kabulün, herhangi bir mantıkî temelini bulunduğunun reddine ve de, sonuç olarak, felâsife'nin âlem/doğa (*nature*) anlayışının gözden düşürülmesine dayanmaktadır. Gazzâlî ortaya koyduğu bu reddi, genel bir ilke şeklinde şöyle ilan etmiştir: "Bir şeyin başka bir şey ile beraber var oluşu, o şeyin varlığını, diğerine borçlu olduğunua delil

³¹ Ed. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927, ss. 277-96

³² a.g.e., ss. 277-78

değildir.”³³ Bunun yanında Gazzâlî, insanların böyle bir inancı nasıl kabul ettiklerine dair psikolojik bir açıklama da sunar: Bir olaylar dizinin geçmişte sürekli tekrar etmesi neticesinde zihnimize yer edinmiş (inculcated) olan şey, o dizinin gelecekte de aynı şekilde devam edeceği beklentisini uyandırır.³⁴

Nedensel zorunluluğun diğer türü ise, felâsifenin doğa-üstü (supra-natural) *dator formarum* (*vâhibü's-suver-sûretleri* bahşeden) doktrini ile alakalıdır. Buna göre, alevin yanmaya uygun bir materyale yakınlığı gibi belli şartlar gerçekleştiğinde, semâvî bir akıl ya da melek, yanmak gibi bir formel niteliği bahşetmektedir. Burada, alevin tutuşan madde üzerinde herhangi bir eylemi yoktur, sadece bahsi geçen etkenin gözlenebilir nesnelerden fazla olarak eylemi vardır ki malûl olarak algılanan nitelik sürekli ve zorunlu bir biçimde bu eylemden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, E sonucu (effect) tabîi âlemde sadece ve sadece metafiziksel neden C'den (=dator formarum) sürekli yayılan suretlerin C (=dator formarum) verili I şartlar bütünü ile bir araya geldiğinde, gerçekleşir.³⁵ Gazzâlî (ve genel olarak Eş'arîler), C yerine, I ile birlikte yahut onsuz E'yi ortaya çıkarabilen tek (unique) bir fâil (özgür ve etken neden) olarak A'yı geçirirler. 'I, sonrasında E'' serilerinde gözlemlediğimiz mutata bağlantının (regular connection) bizatihi kendisi, yalnızca özgür bir şekilde hüküm veren A'dan dolayıdır. A, *ezelden beri bu düzenin zaman zaman askıya alınmasına da dilediği şekilde hüküm verebilirdi*.³⁶ Bu sebeple felsefecilerin, tabîi yahut metafiziksel nedenselliğin zorunlu sonucu olarak gördükleri şey, Gazzâlî ve onu takip edenler tarafından, bir dizi mümkün (contingent) olaylar olarak görülmektedir. Ya da biz bu durumu “yasa” (law) olması açısından formüle etmek istersek, Eş'arîlerin (yahut çoğunluğunun), tabîi yahut metafiziksel zorunlu yasalar yerine, özgür (irade ile) tesis edildikleri için mümkün olan ilahî olarak tayin edilmiş yasaları ikame ettiklerini söyleyebiliriz.

IV.5. Gazzâlî'nin tutumu, akıllara, “doğa yasaları” ile birlikte matematiğin gerçeklerini içeren Descartes'in meşhur “ezeli doğrular”ın (eternal truths) yaratılışı doktrinini (doctrine of the creation of 'eternal truths') getiriyor. Descartes bu doktrinin genel çerçevesini, ilk kez, arkadaşı Peder Mersenne'a yazdığı üç mektupta (15 Nisan 1630, 6 Mayıs 1630 ve 27 Mayıs 1630)³⁷ ortaya koymuştur.

³³ a.g.e., s. 280; *el-vüçûdu 'inde's-şeyi lâ yedüllü 'âlâ ennehû mevcûdun bihî*.

³⁴ a.g.e., s. 285.

³⁵ a.g.e., s. 278 vd.

³⁶ a.g.e., s. 286.

³⁷ Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ed. Ferdinand Alquié, vols. I-III, Paris: Garnier, 1963-73, I, ss. 254-69. Ayrıca bk. II, ss. 827 vd. (beşinci Meditasyon'a yapılan reddiyelere

O vakitler, bu doktrini, kendi yeni “Fizik”ini izah etmek için ifade ettiği tasavvuruna dâhil etmek niyetini taşıyordu -fakat bu niyeti sonradan terk etmiştir.³⁸ Kartezyen doktrininin detaylı bir şekilde ele alınacağı yer bu makale olmamakla birlikte, bu doktrindeki bazı noktalara değinmek, makalenin kapsamına giren konularla alakasız da değildir. Descartes, kabul edilen görüşe göre ‘ezelî’ (eternal) olan matematiksel doğruların, ‘bütün diğer mahlûkâtın da olduğu gibi’ (*aussi bien que tout le reste des creatures*), kendisine tamamıyla bağlı oldukları Tanrı tarafından tesis edildiğini (established) savunmuştur.³⁹ F. Alquié’nin de gözlemlediği üzere, bu değerlendirme, matematiksel doğruların yaratılmış (created) olduğu anlamına gelmektedir zira matematiksel doğruların Tanrı’yla olan münasebeti ile diğer mahlukâtın Tanrı ile olan münasebeti aynıdır.⁴⁰ Descartes iddiasında daha da ileriye giderek, Tanrı’nın doğa yasalarını (laws of nature) tıpkı bir kralın kendi ülkesini yönetmek için yasalar tesis etmesi gibi belirlediğini savunmuştur (p. 260).⁴¹ Descartes’e göre, doğa yasaları doğuştan (innate) zihnimizde bulunmaktadır (mentibus nostris ingenitae). Aynı şekilde bir kral da, eğer kudreti olsaydı, kanunlarını tebaasının kalplerine nakşederdi (ainsi qu’un roi imprimerait ses lois dans les coeurs de ses sujets, s’il en avait aussi bien le pouvoir).⁴²

Gazzâlî’nin karşılaştığı delillerin bazıları tasavvurunda bulunduğu anlaşılan Descartes şunu kabul etmektedir: Tanrı’nın iradesi (will)

cevaplamaktadır). Descartes’in bu doktrini hakkında halihazırda elimizde oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Bkz. Jean-Luc Marion, *Sur la theologie blanche de Descartes: analogie, creation des verites eternelles et fondement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981; Gary Hatfield, “Reason, Nature, and God in Descartes”, in Stephen Voss, *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, ss. 259-87

³⁸ a.g.e., s. 261 ve not 3, Alquié burada şuna dikkat çekmektedir: Kartezyen tasavvurun başlıca nedeni o halde teolojiktir. Bütün başka tasavvurlar Tanrı’yı eksiltir, O’nu gerçekten sonsuz olarak düşünmemizi engeller. Descartes’in iddiası, hakikî metafizik bir tecrübe olan sonsuzluk fikrine bağlıdır. Şüphesiz bu, o mektupta ifade edilenin aksine, onu daha sonra fiziğine almamasının sebebidir. Bk. Alquié’s *La decouverte metaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950, s. 218 vd.

³⁹ *Oeuvres*, ed. Cit., I, p. 259.

⁴⁰ a.g.e., ss. 259-60, n. 4.

⁴¹ a.g.e., s. 260. Alquié’nin yorumu: “elles [yasalar] résultent d’un libre décret” (s. 260, n 2).

⁴² a.g.e.. s.260 Mesela Descartes için, Gazzâlî’de ve genel itibarıyla Eş’arîler’de olduğu gibi, yaratılmış olan dünyanın bilgisinin imkanı, yani insan düşüncesinin realiteye tekabülünün imkanı, dünyayı (yahut içindekileri) idare eden yasaları/istikrarı (laws/uniformities) yaratan Tanrı tarafından garanti edilmiş ve bu prensipleri insan zihnine (doğuştan) yine O yerleştirmiştir. Bu yaklaşım, Yeni Platoncu şemada, maddeye şekil veren sûretlerin ve de ruhu aydınlatan sûretlerin her ikisinin de nihâî kertede tek bir metafizik kaynaktan sâdır (emanate) olduğu doktrini ile paralellik arz etmektedir. Bu iki şema arasındaki fark, südürün zorunlu (*vacib*), fakat (ister yasaların ister onların zihnindeki ilkelerinin) yaratılışının zorunlu olmayışındır. Her iki şemada da, insanın *ilkeleri* tanıması zorunludur (*zarûrî*).

değiştirdiği takdirde, tıpkı bir kralın kendi yasalarını değiştirmesi gibi, Tanrı da kendi buyurduğu “ebedî doğruları değiştirebilir.” Fakat Tanrı ezelîdir ve değişmez (immutable) olup, bu durum bize çelişki gibi görünse de, kendi özgür iradesiyle herhangi bir çelişkiye yol açmaz. Zira “O’nun gücünü kavramaktan aciziz”. Descartes’e göre, “bizler, Tanrı’nın bizim anlayabileceğimiz şeylerin tamamını yapabileceğinden genel itibarıyla eminizdir. Fakat bu, O’nun bizim anlamadığımız şeyleri yapamayacağı anlamına gelmez, zira bizim tasavvurumuzun (imagination) O’nun gücü ile aynı sınırlara sahip olduğunu düşünmek ihtiyatsızlık (rash) olur.”⁴³

6 Mayıs 1630 tarihli mektupta Descartes şöyle yazar: “Ben, sadece Tanrı onları doğru yahut mümkün olarak bildiği için ezelî doğruların doğru ve mümkün olduklarını söylüyorum fakat aksini, yani onların Tanrı’dan bağımsız olarak var olan doğrular olarak Tanrı tarafından bilindiğini söylemiyorum”.⁴⁴ Bilakis, Alquié’nın de ifade ettiği gibi, Tanrı’da irade ile anlayış arasındaki ayniyet (identity) sebebiyle O, ezelî doğruları, böyle olmalarını irade ettiği için ebedî doğrular olarak biliyor, –bu ayniyet insanda olmadığından insan için kavranabilir değildir. Veya Descartes’in Tanrı ile alakalı söylediği gibi, “*ex hoc quod aliquid velit, ideo cognoscit & ideo tantum talis res est vera.*”⁴⁵

Üçüncü mektubunda Descartes, Mersenne tarafından kendisine yöneltilen iki soruyu cevaplamaktadır:

Soru: Tanrı, ne tür bir nedensellik vasıtasıyla ezelî doğruları koymuştur?

Cevap: Tanrı’nın diğer her şeyi kendisi vasıtasıyla yarattığı nedensellik türünün aynısı ile, yani fâil ve gâye sebep vasıtasıyla (*ut efficiens & totalis causa*).⁴⁶ Descartes, Tanrı’nın, tüm mahlukâtın özünün (essence) ve varlığının (existence) hâkimi (author) olduğunu ve bu özün, ezelî doğrulardan başka bir şey olmadığını savunmakta ve bunlar hakkında şunları demektedir: “Tanrı’dan güneş ışınları gibi bir sudûrun olduğunu düşünmüyorum”⁴⁷, tam aksine Tanrı,

⁴³ a.g.e., ss. 260-61.

⁴⁴ a.g.e., s. 264: “Ebedî doğrular için, yine şöyle derim: Onlar gerçektir ya da mümkündürler, çünkü sadece Tanrı onların gerçek veya mümkün olduğunu bilebilir. O’ndan bağımsız bir şekilde onlar gerçek değildir ki Tanrı tarafından gerçek olarak bilinmesinler.”

⁴⁵ a.g.e., s. 264: ve Alquié’nın 2. notu: “Tanrı, ([sonradan] doğruyu tespit eden bizlerin aksine) bizim için neyin doğru olduğuna ya da şöyle de denebilir, neyin doğru olacağına karar verir.”

⁴⁶ a.g.e., s. 267

⁴⁷ a.g.e., s. 267

“âlemi yaratmamakta özgür olduğu gibi”⁴⁸ örneğin bir dairenin özünü değiştirmekte de özgürdür.

Soru: Tanrı ezeli doğruları meydana getirmek için ne yapmıştır?

Cevap: ‘Onları ezelde sadece irade etmek ve akletmek (conceive) suretiyle yaratmıştır’. Tanrı’da irade, akletme (*intellextre/entendre*) ve yaratma bir ve aynıdır, hiçbir diğlerinden, mantıken (*ne quidem ratione*) dahi olsa, önde (yahut üstün) değildir.⁴⁹

IV.6. Descartes’in yaklaşımının, Gazzâlî’nin bu konudaki pozisyonu ile olan benzerlikleri şaşırtıcıdır, fakat teolojik motivasyonları ortak olsa da aralarında belli bazı farklılıklar bulunmaktadır.⁵⁰ Farklılıklar birden fazla seviyede görülmekte, fakat bizim burada ele aldığımız problemin durduğu nokta itibarıyla önemli olan bir farklılık vardır ki o da şudur: Descartes, Tanrı’ya ilişkin metafizik düşüncesinin önemli bir rol oynayacağı yeni bir zemin üzerine (kendine has) yeni bir bilim inşa etme çabası içinde idi – ki bu kendine has sorunlar üreten bir projedir. Mersenne’ye yazılan bu mektuplarda aynı zamanda, metafizik ve teoloji arasında bir çizgi çekmenin belirgin bir endişesi de görülmektedir.⁵¹ Buna karşın, Gazzâlî ve özellikle müteahhir dönem Eş’arîleri, kendi metafizikleri ile çelişen bir metafizik çerçevesinde kendilerine bilinir olmuş eski bir bilimine getirecek yeni bir yorumunun peşindeydiler.⁵² Bu arayışlarının sonuçlarına gösterilebilecek deliller, İcî’nin kitabında, özellikle de Yunan matematiği, kozmolojisi ve fiziği esas alınarak bilimsel kavramlara ilişkin çokça ve uzunca yapılan analizleri içeren bölümlerinde görülebilir: Birliğin (unit) ve sayıların doğası, geometrik nokta ve büyüklük (magnitude), mekan (space) ve zaman, süreklilik ve süreksizlik, cisimlerin birleşimi (composition of bodies), boşluk, hareketin uyumsuz parçaları ve doğrudan Mutezile’den alınan muhtelif dinamik fikirler, buna örnek olarak verilebilir. Biz

⁴⁸ Aynı eser, s.268. Descartes’in görüşünü Eş’ariyye terimleriyle açıklarsak(!): İnsanoğlunun doğruyu tanımasındaki *zarûret* Tanrı’nın doğru hakkındaki kararını bağlamaz. Yukarıdaki 42, 44 ve 45 numaralı dipnotlara bakınız.

⁴⁹ a.g.e., s. 268

⁵⁰ Yukarıdaki 38. dipnota bk.

⁵¹ a.g.e., ss. 258-59; 268-69.

⁵² Diğer taraftan, Gazzâlî ile Descartes arasında yukarıda zikri geçen benzerlikler, nadir yahut önemsiz olmaktan ziyade genel ve bana göre şimdiye dek hak ettiği ilgiyi görmeyen enteresan bir tarihi gözlemi yansıtmaktadır. Şöyle ki, bazı temel kelâmî tutumlarla benzer yaklaşımlar, Ortaçağ Latin teologlarının çalışmalarında değil, Kâdir-i Mutlak ve özgür bir yaratıcı inancının yanında, Aristotelesçiliğin net bir biçimde reddi ve sw atomculuğun çeşitli formlarını içeren deneysellik yönündeki tercihleri açısından mütekellimlerle ortaklıkları bulunan, on yedinci yüzyıl düşünürlerinin (felsefeciler ve bilim insanları) eserlerinde bulunmaktadır.

burada astronomik teoriye alakaları nispetince ulaştıkları sonuçlara odaklanacağız.

Îcî'nin *Mevâkıf*ının, Cevherler Üzerine başlıklı dördüncü bölümü felsefecilerin cevher kavramına ilişkin yorumu ile başlamaktadır: "Felsefeciler şöyle dediler: Bir cevher, ya (herhangi bir şeye) hulûl eden (*hâll*) şeydir ki bu durumda bu bir formdur; yahut (hulûl eden şey için) mahaldir (*mahall*) ki bu durumda bu bir maddedir (matter). Eğer her ikisini de içeriyorsa o bir cisimdir (body). Eğer cevherin cisimle ilişkisi onu yönetmek ve idare etmek ise o bir ruhtur; aksi taktirde akıldır" (M, s. 128). Îcî şunu belirtmektedir ki, felsefecilerin bu yaklaşımı, "bölünemez cevher'in" (*el-cevherü'l-ferd*) yahut atomun varlığını inkâr ettikleri esasına dayanarak ortaya koymuşlardır. İfade edilen doktrin doğrudan Eş'arî atomizmi aleyhinde olsa da, felsefecilerin önerdiği tasnifleme, Îcî'nin kitabındaki bu bölümün yapısını şekillendirmiştir. Nitekim Îcî dördüncü bölümü dört alt bölüme (*marsad* i-iv) ayırmıştır. Bunlardan ilki (*mar.i*), cismin ne olduğunu, semâvî küreler veya felekler, yıldızlar ve dört element gibi cisim türlerini incelerken, kalan üç alt bölümde (*marsad* ii-iv), sırasıyla cisimlerin arazları, ruh ve akıl ele alınmıştır. -Yine felsefeden alınan bir çerçeve, karşıt bir teorinin parçalarını bir araya getirmek için rahatlıkla kullanılmakta ve yazarın, "(tüm tarafların) delillerini apaçık bir biçimde ortaya konulması" (M, p.5) yönündeki bilinçli kararına uygun olacak şekilde ilk olarak, yalın, sürekli ve sonsuz olarak bölünebilen olarak (mesela su gibi) basit cisimler hakkında felsefecilerin görüşleri geniş bir biçimde verilmektedir (M, ss. 189-93) Akabinde, böylesi basit bir cismin aslî bileşenleri olarak madde ve sûretin varlığına yönelik felsefecilerin kanıtları ortaya konulmaktadır. (M, ss. 193-99). Tüm bunlar bittabî kelâmın cisimleri, sınırlı sayıdaki atomların birleşimi olarak kabul ettiği görüşe muhaliftir. Filhakika, bu sayfalarda Îcî'nin sergilediği delillerin çoğu, atomculuktan ve maddenin süreksiz olarak anlaşılmasından kaynaklanan tezatlarla ilgilidir. Îcî bu delillere kelâm bakışı açısından kısa ve fakat keskin bazı müdahalelerde bulunmakla yetinmektedir. Îcî, ancak izahının sonuna doğru, (bir felsefe terimi olan) "özel sûret (specific form)" ile kelâmdaki anlamı ile "araz (accident)" sözcüklerinin birbirine denk tutan Fahreddin er-Râzî'nin görüşüne dayanarak (M, s. 198), sûretin, cismin aslî (constitutive) bir bileşeni olduğu iddiasını tümünden reddetmektedir (sûretler gibi, arazların da aynı mahalde (substrate) sürekli birbirlerinin ardı sıra gelmesi muhtemeldir): "[Bize], ısıtılmış bir cismin tabiatı gereği yeniden soğuğa döneceği ve bu sebeple de bir şeyin kendi niteliğindeki (soğukluk) ilkeyi ısrarla sürdüreceği söylenerek karşı çıkılabilir. Buna cevap olarak deriz ki: Bu [nitelik] cismin bileşeni

olduğu halde cisim neden onu takip etsin? Neden sen, bu niteliğin (eski hali olan soğuşa çevrilme) Fâil-i Muhtâr'a (The Free Agent) atfedilmesini inkâr ediyorsun?' (M, s. 198).

Îcî'nin bu tumturaklı sorusu, Aristotelesçi maddeyi, yalnızca aşkın ve özgür bir irade tarafından belirlenen düzen içerisinde birbirini takip eden özelliklere sahip basit atomlar kümesi haline getirmek suretiyle çözerek, Aristotelesçi fiziği tam da can evinden vuran cinstendir. Kanaatimce, Eş'arîlerin, tartışmaya kabul etmeyecek derecede dünyanın bütünüyle imkân dahilinde olduğunu (contingent) ve her şeyin böylesi bir dünyada meydana geldiğini her daim ifade etmeleri, onların "doğa bilimine" (science of nature) getirdikleri yaklaşımın ayırt edici özelliğidir. Bu yaklaşım, Îcî tarafından kitabının önceki bölümlerinde – "Allah'tan kaynaklanan yahut O'nun üzerinde etkin bir zorunluluk yoktur" (*lâ vücube anillâh ve lâ aleyhâ*) (M, p. 28) - şeklinde kısa ve öz bir şekilde formüle edilen prensiple açık ve genel bir açıklama olarak verilmiştir. Başka bir ifade ile, Allah hiç bir tür zorunluluğa tabi değildir, O'ndan sadır olan hiç bir zorunluluk da bulunmamaktadır (*la wujuba 'an Allahi*). Veyahut da özgürce yaratılan âlemde tabîi fenomenler arasında herhangi bir zorunluluk zinciri değil, yalnız özgürce tesis ve tertip edilmiş art arda sıralanışlar (successions) vardır. Bu prensip Eş'arî⁵³ ve Gazzâlî'de de bulunmaktadır. Bu prensip sadece felsefecilere ve Mutezile'ye karşı değil aynı zamanda, Mutezile'nin tevli'dini (engendering) veya filozofların tabiat doktrinini reddederken "iktizâ', tazammun, vücube" gibi bir tür zorunluluğu sürdürmeyi isteyen Cüveynî ve Râzî gibi erken dönem Eş'arîlerine karşı da idame ettirilmiştir. Peki bu prensip, kelimenin tam anlamıyla (*par excellence*) düzenliliklerin bilimi olan astronomiye açısından ne tür çıkarımlar içermektedir?

IV.7. Râzî'nin eserlerinde olduğu gibi, bazı kelâm kitaplarında astronomik bilgiler ve teorilere referanslar ya da bu bilgi ve teorilerin zaman zaman ele alındığı söz konusu olmakla birlikte , Îcî'nin Mevâkıf'ı muhtemelen, İslâm tarihinde yaşadığı bazı dönüşümler geçirmiş olan Batlamyusçu âlem tasavvurunu kapsamlı ve sistematik bir biçimde ele alan ilk kelâm eseridir (M, ss. 200-215).

⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred*, mezkur neşir, not 29, s. 276: 1-3 (Tanrı neyi dilerse onu yapar *min gayri sebep velâ mu'alece*), s. 282: 19-20 (*el-havâdisü küllühâ muhtara'atün muhtâratün ibtidâ'en lillahi Te'âlâ ...*), ve özellikle s. 76: 8-11, tabiatın (*el-tab' ve'-tabi'a*), zorunluluk (*vücube*) ve tevli'd'in reddedilmesine ek olarak Eş'arî'nin Tanrı'nın fiilleri olarak, dünyadaki tüm hadiseleri dilediği ve bildiği üzere (*'ale'l vecchi'llezi ihtârahu ve 'alimehü*) özgürce yarattığı (*ihtirâ'uhu bi-ihitiyârihi*) görüşünü savunduğu rivayet edilir. *İhtiyar* (tercih) ile *ilmin* (bilgi, anlama?) arasındaki birliktelik (conjunction) Eş'arî, Gazzâlî ve Descartes'de ortak olan bazı enteresan sorunları gündeme getirmektedir. Gazzâlî için bkz. örneğin *Tehâfüt*, adı geçen ed. (not 31), ss. 281-86.

Konuyu ele alışı, tasvîrî ve niteliksel olmanın yanı sıra geniş bir malumat sunan yetkinlikte olup, Batlamyusçu geometrik modellerin cismânî felekler ve küreler şeklinde temsiline dayanan İslâm teorik astronomi (*hey'et*) ilminin gelişimine öncülük eden tabîî-felsefî mülâhazalara da hak ettiği ilgiyi göstermektedir. Üstü kapalı bir biçimde felsefecilere isnat edilen bu açıklama, kürevî cisimlerin (*eflâk*) sayısını belirterek başlar: Dokuz ana kürevî cisim (*felek*) olup bunlardan ikisi her şeyi kapsayan, yıldızsız felek ve sabit yıldızlar feleği, geriye kalan yedi tanesi ise yedi gezegene ait olan feleklerdir. Her bir gezegene ait olan ve hep birlikte o gezegenin ana feleğini oluşturan birtakım mütemmim kürevî cisimler bulunmaktadır. Tüm sistemin toplam felek sayısı ise 24'e tekabül etmektedir: Buna göre, 9 ana felek; 8'i eksantrik, 6'sı episikl ve 1'i Ay gezegene ait cevzeher olarak adlandırılan ortak merkezli küre olan 15 mütemmim kürevî cisim vardır. Bunların sayıları, gözlem yolu ile "tespit edilmiştir" ki İcî buna karşı çıkmaz. Ayrıca gözlemlenen muhtelif hareketler, bu gezegenlerin varlıklarına delâlet etmekte olup bu hareketlerin her biri, bunları kendilerinde barındıran cisimlerin (*mahall* ya da *substrate*) varlığını gerektirmektedir. Feleklerin tertibine gelince, buna da tutulma olgusu delâlet etmektedir. Bununla birlikte İcî, bu noktada Venüs ve Güneş'in birbirlerine olan konumları ile alakalı bazı matematikçiler (*ba'zu'l-mühendisîn*) arasındaki fikir farklılıklarına işaret etmektedir. Cismânî felekler ve küreler için önerilen bu tanzim, İcî'nin doğru bir şekilde gözlemlediği üzere, semâvî cisimlerin (*body of the heavens*) delinmesinin mümkün olmadığı öncülüne dayanır: "Aksi halde, sudaki bir yüzücü misali, (gezegenin) hareketini gezegenin kendisine atfetmek ihtimali doğardı (*M*, s. 200)." Böylesi bir ihtima tabiat filozofları (buna Batlamyus'u da ekleyebiliriz) tarafından da kabul edilir değildir. Fakat İcî, ilk defa bu konuyu izah ederken araya girer ve şunları der: Gezenlerin, mükemmel küreler yahut kürevî kabuklar (*shells*) yerine, kendi kendilerine ya da gezegenlerin onların üzerinde oluşturduğu bir itici güç (*i'timâd*) yoluyla hareket edecek kuşaklar (*nitâqat*) üzerinde yer alması neden mümkün olmasın?

İcî'nin bu araya girişi, Yunan tabiat felsefesi geleneğinden elde edilmiş bir itiraz olduğu açıktır: Kuşaklara (*rings*), Batlamyus tarafından *Planetary Hypotheses*⁵⁴ adlı eserinde değinilmiştir. Ayrıca geriye doğru götürüldüğünde hem astronomik hem de astronomik olmayan bağlamda "itici güç" (*hormê*) fikrinin, İbn Sînâ ve diğer

⁵⁴ Bernard R. Goldstein (ed.), *The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses* (Transactions of The American Philosophical Society. New Series, Vol. 57, pt. 4. Philadelphia, 1967). bk. s. 37, 15-18 *nitâk* (kuşak, kemer), *sivâr* (bilezik) ve *menşûrât* (küre kesitleri) kelimelerinin geçtiği satırlar.

İslâm felsefecileri ile kelâmcılara, daha öncesinde de Philoponus'a kadar varan uzanan bir tarihçesi vardır.⁵⁵ İcî, kendi açısından ya da kelâm açısından orijinal olmayan alternatif sair açıklamaları alıntılama devam eder. Bunlar muhtemelen kendi içlerinde çok önemli açıklamalar değildi, fakat hâlihazırda İcî'nin nihaî amacına işaret etmektedir. Zira İcî, bir yüzyıl sonra Mısırlı Celaleddin Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından farklı bir okuyucu kitlesi içerisinde meşhur olmuş⁵⁶ geleneksel bir "sünnî astronomi" (*hey'e sünniyye*) önermiyordu, aksine astronomik teorilerin hipotetik ve varsayıma dayanan (conjectural) karakteri üzerinde ısrarla durmakta ve bu münasebetle Eş'arî'lerin mümkün âlem (contingent world) kavramsallaştırmasını doğruluğunu kanıtlamaktaya girişmişti.

Akabinde İcî, filozof-astronomların, -kendisinin "sınırlayıcı felek (el-muhaddid) dediği- her şeyi kapsayan feleğe nispet ettikleri özellikleri sıralamaya ve *sorgulamaya* başlar. Bu sınırlayıcı feleğin fonksiyonlarından birisi, ilki mezkur feleğe doğru, yani yukarı, ikincisi de feleğin merkezine doğru, yani aşağı, olan iki mutlak yönü tanımlamaktır (M, ss. 201-04). Birazdan sayacaklarımız, en yüksek feleğin yaygın bir şekilde kabul edilen özellikleri veya niteliklerindendir (*ahkâm*): Bu felek, şeffaftır, ne ağır ne de hafiftir; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi unsurî özelliklere sahip değildir; bozulmaya uğramaz ve de sabit bir büyüklüğe sahiptir. En yüksek felek, en başından beri kendinde bulunan ve içerdiği diğer ana feleklerin doğudan batıya günlük deveranını sağlayan, dairesel hareket etme ilkesine (*mebde'tü meyli'l-müstedîr*) sahiptir (M, s. 202). Bu özelliklerin herhangi birisini destekleyen hiç bir delil İcî'nin eleştirisinden kaçamaz. İcî, astronomların delillerinde kastettikleri basitlik (simplicity) tanımını reddeder. En dıştaki feleğin şeffaf olması için bir neden görmez. Semâvî cisimlerin, ağırlık ve hafiflikten, unsurlara ilişkin niteliklerden ve de büyüklüklerin değişkenliğinden muaf tutulmasının geçerliliğini sorgular. Semâvî cisimlerinde oluş ve bozuluş olmadığı ya da döngüsel hareketin fitrî (inherent) bir ilke olduğu yönündeki delilleri reddeder. İcî, örneğin, semâvî cisimler için ağırlık ve hafifliğin mevzubahis olmadığı görüşünün, -bir tekerleğin döngüsel hareketi örneğini atıfta bulunarak- doğrusal hareket ilkesinin döngüsel hareket ilkesi ile bir

⁵⁵ Richard Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Ithica, N.Y.: Cornell University Press, 1987, ss. 7-13, R.S. tarafından, ve ch. 5, ss. 121-29, Fritz Zîmmernann tarafından, 'Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition'. Arapça gelenek üzerine Shlomo Pines tarafından yapılan klasik çalışmalar şimdi *The Collected Works of S.P.*, isimli eserde toplandı. 2 Cilt, Jerusalem: The Magnes Press and The Hebrew University, Leiden: E.J. Brill, 1979, 1986.

⁵⁶ Anton M. Heinen, *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyûtî's al-hay'a al-sanîya fî al-hay'a as-sunniyya*, edisyon kritik, tercüme ve şerh, Beirut: Orient-Institut, and Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982.

arada bulunamayacağı varsayımına dayandığını ifade eder ki, kendisi bu varsayımı kabul etmemektedir (M, s. 202). Benzer şekilde, büyüklükteki değişkenliği dışlamaları da , Eş'arîler tarafından kabul edilen boşluğun, varlığını inkârına dayanmaktadır. İcî'nin eleştirilerinin çoğu, ifade edileceği üzere, geç antik çağda var olan tartışmaları ve eğilimleri yansıtmaktadır.⁵⁷ Özellikle şunu belirtmek önemlidir ki, şimdiye dek değindiğimiz karşıt eleştirilerin hepsi, en doğru tabiriyle söylersek, matematiksel astronomiden, yani gözlenebilir olgulardan çıkarımda (deduction) bulunmaya imkan veren matematiksel hipotezler sisteminden ziyade Aristotelesçi tabiat felsefesine aittir. Fakat, dairesel harekete yönelik fıtrî eğilim anlayışına karşı İcî'nin delilinde öne çıkan şey, özellikle Eş'arîlerin kuşatıcı mümkünlük (contingent) doktrini olmuştur: Böylesine bir eğilimin mevcudiyetini varsaymak hareketi, zorunlu ve kendinden olarak (*mucib bi'z-zât*) hareketi meydana getiren bir şeye dayandırmak anlamına gelir ki bu, İcî'nin kesinlikle kabul etmeyeceği bir şeydir. (M, s. 204).

Bunun yanında İcî'nin matematiksel astronominin hipotezleri hakkında da söyleyecek şeyleri vardır. İcî, gök kutupları, ekvator, burçlar dairesi, ılım ve dönüm noktaları, doğudan batıya ve batıdan doğuya hareketler, meridyenler, ufuk çizgisi gibi semâda varsayılan noktaları ve daireleri sıraladıktan sonra şunları yazar:

“Tüm bunlar, hâricî varlığı olmayan vehmî şeylerdir (*umûr-u mevhûme*). (Dini) yasaklamaların konusu olmayıp, ne bir inanç nesnesi ne de bir tasdik yahut inkar öznesi kapsamına girer. Biz bunları (felsefecilerin) amaçlarını kavrayabilesiniz diye alıntılardık. Zira bir örümceğin ağından daha zayıf olan bu şeylerin hayal ürünü (*mahd tahayyulât*) olduğunu gördüğünüzde, bu kelimelerin gürültülü sesinin sizde uyandıracığı korkudan kurtulacaksınız (M, s. 207; CŞ, ss. 389-90).”

İcî'nin vehmî olarak tanımladığı şeylere ilişkin açıklaması burada sona ermiyor. O hemen akabinde, sabit yıldızlar feleğinden başlayıp, nihâyet Ay feleğine kadar, ana feleklerle ve onların bileşenleri olan felek ve kürelerle bağlantılı hareketlerin detaylı ve niteliksel bir tasvirini verir. (M, ss. 207-2013). İcî, Ay'ın safhaları, Ay ve Güneş tutulmaları ve Samanyolu hakkında daha detaylı tanımlamalarla devam eder. Bu açıklamaları yaparken İcî, bazıları üzerinde hiçbir yorumda bulunmayarak, bazıları ise asgarî seviyede dahi eleştirel bir tahlile tabi tutmaya tenezzül etmeyip “uydurmalar” (*hurâfât*,

⁵⁷ Örnekler yukarıda 55. dipnotta zikredilen R. Sorabji'nin editörlüğünde hazırlanan kitapta bulunabilir.

hayâlât-ı fâside, temvîhât-ı bâride) demek suretiyle küçümseyerek, birtakım alternatif açıklamalara yer verir (M, p. 215). Merkür gezegeni ile bağlantılı olarak İcî, astronominin “temelini tahrip etmenin belirtisi”⁵⁸ olarak gördüğü ekuant (equant) problemini - ki İbn Heysem’den İbn Şâtır’a İslâm astronomları, sonrasında Kopernik de benzer görüşlere sahiptiler⁵⁹- aktarır ve kendisinin mutad retoriksel sonlandırma nakaratı ile bitirir: Eğer kürelerin hareketleri iradî ise (bu varsayım, Batlamyus’tan⁶⁰ Nasîruddîn Tûsî’ye⁶¹ ve sonrakilere kadar *hey’et* üzerine yazanların hepsinin varsayımı idi aslında), görülen düzensizlikler neden hususi iradelerin birbirini takip etmesiyle açıklanmıyor?⁶² Bununla birlikte İcî şu sonuca varıyor: “Hakikat, bunların hepsinin Kâdir-i Mutlak ve Özgür Fâile işaret etmekte olduğudur” (M, ss. 212-13).

IV.8. Biz İcî’nin, “ne bir inanç nesnesi ne de bir tasdik yahut inkar öznesi” olduğunu söylediği ve bu sebeple dini yasaklamanın dışında kalan astronominin matematiksel hipotezleri hakkındaki cümlesine geri dönelim. Bu cümle açık bir şekilde böylesi hipotezlerin ne doğru ne de yanlış olduğunu îmâ etmekte olup kendi zamanındaki matematiksel astronomiye yönelik araçsal (instrumentalist) (yahut kurgusal/fictionalist) bir görüş olduğunu iddia eder. Bu bakımdan İcî’nin cümlesi, Katoliklikten dönme bir Lutheryen olan Andreas Osiander’inkinden farklı olmayan bir Batlamyusçu astronomi yorumu öneriyor. Şöyle ki, Osiander, Kopernik’in *De Revolutionibus* (1543) adlı eserinin ilk baskısına eklediği önsözünde, yeni astronominin hipotezlerinin doğru ve de mümkün olarak (*verisimiles*) kabul edilmemesini salık vermiş, tabiat filozoflarından

⁵⁸ *yenhâ bi'l-hedm 'alâ kâ'idetihim*, M, s. 212:20-21.

⁵⁹ Noel M. Swerdlow, “The derivation and first draft of Copernicus’ planetary theory: a translation of the *Commentariolus* with commentary”, *Proceedings of the American Philosophical Society* içinde, c. 117, no. 6 (Symposium on Copernicus), Philadelphia, 1973, ss. 423-512. *Commentariolus*’un başında Kopernik ekuant hipotezin Batlamyusçu teoriyi en iyi ihtimalle “oldukça şüpheli” hale getirdiğine işaret etmekte ve bu hipotezin teoriyi “yeterli derecede mükemmel akla uygun olmayan” bir şeye “dönüştürmüş gözüktüğünü” eklemektedir (s. 434).

⁶⁰ Batlamyus’un *Planetary Hypotheses*’inde *irâde* (volition) ve *irâdî* (volitional) kelimelerinin kullanımı için bkz. Arapça metnin Goldstein tahkiki, not 54, s. 26, satır 18; s. 37, satır 5; ve s. 39, satır 4. Batlamyus’un bu terimleri kullanması, onun, gök küreyi semavi bir hayvan (*hayevân felekî*, s. 41, satır 3) olarak gördüğü görüşünden ayrı değildir. Öyle ki, bir gezegenle bağlantılı olan felekler ve episikl küreleri, hayvanın organları olarak tasavvur edilmiş olup bu organlar, gezegenlerin hareketini sağlamak için gezegenin ruhundan (*kuvvê nefsiyye*) aktarılan itki gücü (*inbi âs*) tarafından hareket ettirilir. (s. 41, satır 3).

⁶¹ F.J. Ragep (ed. Transl. & comm.) *Nasîreddîn et-Tûsî’s Memoir on Astronomy (el-Tezkire fi ilmi’l-hey’e)*, 2 cilt, New York, etc.: Springer-Verlag, 1993, I, ss. 100-1, II, ss. 380-1.

⁶² *fe-medâ yemma’u an tahtelife bi-hasebi mâ yete’âkabü ‘aleyhâ min irâdât juz’iyya* (M., s. 213: 1-2). Nihâi sonuca varmadan önce İcî, Neoplatonik-südurcu şema ekseninde bir açıklama ihtimalini reddeder: *iz kad ‘alimte emehâ (?annahu) lâ yekfî fi’l-hareketi’l-cüz’iyyeti el-te’akkulu el-küllî*.

“bir ihtimal” ayrı olarak astronomi bilginlerinin, semâvî hareketin gerçek nedenlerine erişme kabiliyetleri olduğunu reddetmiştir.⁶³ Daha öncesinde, on ikinci yüzyılda Yahudi felsefeci İbn Meymûn (Maimonides), *Şaşkınlara Kılavuz* (Delâletü'l-Hâirîn/Guide of the Perplexed) adlı eserinde “semâvî (cisimlerin) hakikî gerçekliğini, tabiatını, cevherini, sûretini, hareketlerini ve nedenlerini yalnızca Tanrı tamamen bilebilir”⁶⁴ ifadesi ile bu görüşe yaklaşmıştı. Matematiksel astronomiye nispetle bu düşünürlerin yaklaşımlarının anlamlı bir kıyaslaması yapmak, onların oldukça farklı olan durumlarının tamamıyla anlaşılmasını gerektirecektir. Bununla beraber, tam anlamıyla araştırmacılık, Eş'arîlerin âlem tasavvuruna uygun düşmektedir. Bu tasavvura göre, âlemde mâhiyetler (essence), tabiatlar (natures), suretler veya yahut zorunlu illetler bulunmayıp böylesi bir âlem, bizatihi açıklayıcı olan bilime değil, betimsel ve tahmini (predictive) bir bilime ön ayak olacak bir düzenlilikler âlemidir.

Geç on dördüncü yüzyıl dönemi şârihi Cürcânî ise, İcî'nin yukarıda alıntılanan küçümseyici cümlelerine şiddetle tepki göstermektedir. Cürcânî astronomi ilminde mahir bir isimdi. O, Tûsî'nin *Tezkire*'sinin tamamını şerh etmiş ve bu şerh yaygın bir biçimde kullanılmış olup, çalışmasının bizatihi kendisi, özgün katkılarını da eklemek suretiyle Batlamyus astronomisini kapsamlı bir biçimde ele almıştır. Belli ki, İcî'nin astronomik kavramlarını “yalnızca vehmî şeyler” yahut kurgular diye nitelemesinden tahrik olan Cürcânî, kendi tahkikatına, kibarca “Bazıları şöyle söyleyebilir” şeklinde başlamak suretiyle astronomiyi savunmaya girişmiştir. Evet, astronomlar varsayımlarda bulunurlar. Küre üzerinde, bazılarının sabit, bazılarının ise farklı hızlarda hareket halinde olduğu noktalar varsayılması, yine aynı şekilde küre üzerinde bazıları birbirine paralel olan ve bazıları birbiri ile kesişen daireler farz edilmesi buna örnektir. Ancak bunların hâricî varlığı olmasa da, “şeylerin kendilerinde var olana uygun olarak doğru bir şekilde tahayyül edilmiştir (*mütehayyeletün tehayyülen sahîhan*).” Fitrî ve selim bir muhakeme ile (el-fıtratü's-selîme) desteklendikleri sürece astronominin varsayımları, yakuttan bir dağ veya iki başlı insan gibi yanlış olan mütehayyematlardan sayılmamalıdır.

“O halde, “bu mefhumlar vasıtasıyla”, “doğrudan algılananlara veya aletler aracılığıyla gözlenenlere uygun olarak, semâvî hareketlerin

⁶³ Edward Rosen (tercüme & yorum), *Three Copernican Treatises*, 2nd ed., New York: Dover, 1959, ss. 24-25 (Osiander'in 'Okuyucu İçin' başlıklı önsözünün tercümesi).

⁶⁴ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, tercüme eden Shlomo Pines, University of Chicago Press, 1963, s. 327.

ahvâli hız ve yöne göre düzenlenir. (Yine bu mefhumlar vasıtasıyla), semâvî feleklerin ve dünyanın özellikleri ile bunlardaki dakik bilgelikler ve harikulade yaratılışlar keşfedilir – öyle ki, bu şeyleri haşyet ile kavramayı başarabilenler ve onlarda yaratıcısının yüceliğini müşahade edenler hemen: “Rabbimiz, sen bunu boşa yaratmadın!” diyeceklerdir. Dolayısıyla bu, astronomların sözlerinin ardında yatan faydalı bir ders olup el üstünde tutulması gerekir her ne kadar bazıları kibirle küçümseyip görmezden gelmeye devam etse de (CŞ, s. 390)”.

Âlemin yaratıcısını yüceltmenin bir biçimi olarak bilgi, İslâm düşünce tarihi boyunca, tahminimce diğer dini kültürlerde de, söz konusu edilmiş bir temadır. Bu temanın erken dönem Eş’arîlerin çalışmalarında önemli bir yeri olup, İcî’nin yaşadığı yüzyılda ve sonrasında da izi sürülebilir. O yüzyılın en büyük ve İslâm tarihinin de en seçkin astronomlarından olan Alaaddin b. el-Şâtır (tahminen ö. 1375), *Zîc*’inin girişinde astronomiyi, Allah’ın yüceliğini (*‘azâmet*), işlerinin en mükemmel oluşunu (*itkân*) ve hikmetini göstermeye en uygun bilim olması cihetinden metheder. Bu görüşünü desteklemek için, diğerleri tarafından da amaçla sıkça başvurulmuş Kur’an ayetlerini alıntılar.⁶⁵ Şam’daki Emevî camiinde vakit tayinliği (timekeeper) ve muvakkitlik yapan biri olarak İbn Şâtır, İslâmî ibadetleri ve İslâm hukukunun tatbiki ile alakalı işlevleri yerine getirmek için (özellikle Mısır ve Suriye’de) kurulmuş olan dinî müessesede görev yapan ve hem matematik hem de astronomi sahalarında yetkin hatırı sayılır sayıda isimden birisidir. Aynı giriş bölümünde İbn Şâtır, astronominin “faydaları” alanları arasında, namaz vakti ve kible yönünün belirlenmesi ve oruç, hac yahut zekat gibi diğer dinî vecibelerin yerine getirilmesi için Ay’ın gözlemlenerek doğru vaktin tespit edilmesi yönünde kullanılacak araçlar sunma kapasitesini de saymaktadır. Bu işlevlerden sorumlu olan bilginlerin, naklî, dinî ilimlerde ve özellikle de fıkıh alanında iyi

⁶⁵ Şam, MS Zahiriyya 3093, ff. 2b-3a. On üçüncü yüzyılın öne çıkan başka bir astronom tarafından ifade edilen benzer bir görüş için, bkz. Müeyyedüddin el-‘Urdî, *Kitabü’l-hey’e*, ed. George Saliba, Beyrut: Markaz Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya, 1990, ss. 27-28. Urdî İslâmî emirler doğrultusunda Batlamyusvari bir şema (Almagest, böl. 1) geliştirerek, öncelikle astronominin, yere, zamana yahut dine göre değişme konusu olmayan ve apaçık hakikatlerle ispat edilmiş olan önermelerini metheder ve astronominin kanıtlarının kesinliğini ve konusunun asaletine dayanan yüksek değerini savunmaya devam eder, ki sonuncusu (yani astronominin konusu), Allah’ın yarattıklarının en mükemmeli, en yücresi ve en hayranlık uyandırandır. “Bu (astronomi) ilmi, semâvî hareketler ve ilahî işaretler üzerine kafa yoran/tefekkür eden yüce bir değeri olan ilimdir. Bu tefekkürde tüm övgülere layık olan Yaratıcı’nın varlığına yönelik kesin bir kanıt ve geniş bir kapsamlı bir niyet bulunacaktır. (Astronomi), ilahî ilmin/teoloji ilminin (*el-‘ilmü’l-ilâhî*) yolunu hazırlar (*utarrîqu*) ve yaratıcının yüceliğini, Fâil olarak hikmetini ve O’nun muazzam gücünü kanıtlar.”

bir eğitim almış olmaları beklenirdi. Bu bilginlerin her biri bir kabul gören mezheplerden birine mensuptu.

Bu âlimlerin kelâma (Suriye ve Mısır bağlamında Eş'ari kelâmı) ya da belki de felsefeye aşinalıklarının derecesi henüz araştırılmadı. Fakat gelecekteki araştırmaların sonuçları ne olursa olsun, şu oldukça açıktır ki, fakih- astronomlar; Kindî'den İbn Sînâ'ya, İbn Heysem'e kadar uzanan, Helenizmi benimseyerek (Hellenizing) Helenizmin mutluluk (eudaemonic) tasavvurlarından ilham almış filozof ve bilim adamlarından zihniyet olarak oldukça farklıdır. Bu filozoflar insanın kemâle ulaşabilmesinin (human perfection), saadeti elde edip nihayetinde ebedi kurtuluşa erebilmesinin akli çabayla (intellectual effort) olacağına inanıyorlardı. Helenistik idaelin, yukarıda genel çerçevesini çizmeye çalıştığım oldukça farklı bir bakış açısına dönüştüğü koşullar detayları dikkatli ve geniş bir şekilde araştırılmadıkça ve de araştırılana kadar, İslâm bilim ve felsefesinin hikayesi, ne yazık ki yetersiz ve eksik kalmaya devam edecektir.

V. SONUÇ: TARİH YAZIMI İLE İRTİBATLI KISA BİR NOT

Tarih yazımı ile irtibatlı kısa bir not ile makaleyi sonlandırmak istiyorum. Ortaçağ İslâm dünyasındaki felsefe ve bilimin akıbetini, onların Kelâm ile etkileşimlerini tam olarak değerlendirmeden bırakın açıklamak, tasvir etmek dahi imkansızdır. Felsefe söz konusu olduğunda, bunun sebebi oldukça açıktır. Erken dönem İslâm tarihinde, İslâm vahyinin anlamı ve gerekleri üzerine çok geniş kapsamlı entelektüel bir arayış olarak başlayan kelâm, kaçınılmaz bir biçimde, tam ve göz kamaştırıcı bir şekilde gelişmiş olan ve fakat kelâma tehdit oluşturan inançlar bütününe sahip felsefe ile uzun süreli bir mücadeleye girdi ve nihayetinde onu bastırdı. Kelâmcıların onuncu yüzyıldan modern zamanlara kadar ortaya koydukları ve günümüze ulaşan çalışmalarının çoğu, bu dramının en büyük ve en öğretici delillerini teşkil etmektedir. Ve tarihçinin, bu eserlerde, bu dramaya dahil olmuş oyuncularla (*personae*) alakalı tasvirlerin çoğunu bulması kaçınılmazdır. Bu dramının sahnelendiği, oldukça geniş bir alana yayılmış, sürekli değişen ve tiyatroda, geniş bağlamıyla ele alırsak hepsi İslâm toplumuyla irtibatlı olan inançları, varsayımları, hedefleri, stratejileri, ve birbirilerine nispetle güçlü ve zayıf yanları bulabilmek mümkündür.

Bilime gelince durum farklı idi ve bir bilimden diğerine değişkenlik göstermekteydi. Bilim, felsefede olduğu gibi, kelâmın direkt bir

rakibi değildi ve genellikle ihtisaslaşmış bilimsel disiplinler, dini tehdit eder konumda görülmüyordu. Bununla birlikte, onların hâkim kelâm metafiziği ışığında, yeni esaslar ile o disiplinlerin kapsamı ve değerinin yeni tanımları dikkate alınarak yeniden yorumlanması gerekiyordu. Ayrıca, kelâmın âlem tasavvuru ve gözlenen düzenliliklerin tamamen imkan dahilinde (contingent) olduğu yönündeki bakış açısı, ilk etapta, bilimi uygulayan bilim adamlarının zihinlerinde, ya da en azından medreselerde öğrenmeye aç öğrencilerin zihinlerinde olmasa da, bilimsel çabaya yönelik belirli bir tutumun telkin edilmesine yol açmıştır. Bu yorum ve tutumlara dair, kelâm literatürü, bilimsel eserlerin bize öğretebileceğinden çok daha fazlasını anlatabilir. Bu soru, kelâmi bakış açısının sonucu olarak, bilimsel aktivitenin ilerlemesi ve gerilemesi bakımından, metinlerin ötesine geçerek doğdukları koşullar ve onların yayılımı ya da ihmal edilişlerini etkileyen şartlara bakmayı gerektirmektedir. Bunu yapabilmek için bu sefer farklı bir etkileşim biçimi -örneğin öğrenme dürtüsü ve mevcut sosyal baskılar veya himâye biçimleri arasındaki ya da bir "bilimsel" araştırma programının özelliği (mesela vakit ve kible tayini, pratik cebir) ile güçlü dini grup ya da eğitim kurumları arasındaki etkileşimler- çalışılmalı. Fakat, yine çoğunlukla kelâm metinlerinde, geçerli olan etkenlere dair anlamlı göstergelerin yanı sıra, hipotezlerimiz için güvenilir biçimde test imkanı da bulacağımız konusunda da uyarıda bulunayım.

Kaynakça

- ‘Urdî, Müeyyedüddin, *Kitabü'l-hey'e*, ed. George Saliba, , Beyrut: Merkezü'd-dirâsâtü'l-vahdetü'l-'Arabiyye ,1990.
- Alquie, Ferdinand, *La decouverte metaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Baffioni, Carmela, "Defining Hikma: Some Preliminary Notes", *Symposium Graeco-Arabicum II. Archivum Graeco-Arabicum: 2*, Amsterdam: 1989, 1-9.
- Bernard, Marie, *Le problème de la connaissance d'après le Muğnî du cadî 'Abd al-Ğabbâr*, , Alger: Société Nationale d'Edition et de Diffusion ,1982.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden: E. J. Brill, 1942.
- Brown, Edward G., *A Literary History of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, ed. 'Abdüsselam Harun, Kahire: el-Bâbî al-Halebî, 1965.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Bosnâvî Matbaası, 1286/1852.
- Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ed. Ferdinand Alquié, Garnier, Paris: 1963.
- Frank, R. M., "The science of kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy*, II (1992), 7-37.
- Frank, R. M., "Al-Ustâdh Abû Ishâq: an 'Aqida together with selected fragments", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 19 (1989): 129-201.
- Frank, R. M., *The Metaphysics of Created Being According to Abu L-Hudhayl al-'Allaf: A Philosophical Study of the Earliest Kalam*, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1966.
- Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris: J. Vrin, 1967.
- Gardet, Louis, M. M. *Anawati, Introduction à la théologie musulmane*, Paris: J. Vrin, 1948.
- Gazzâlî, Tahâfütü'l-Felâsife, Ed. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927.
- Gazzâlî, Mustafâ min ilmi'l-usûl, Kahire: Bulak, 1322.
- Goldziher, Ignaz, "Stellung der alten Islâmischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften", *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Nr. 8, Berlin: 1916.
- Gutas, D., "Classical Arabic Wisdom Literature", *Journal of the American Oriental Society*, 101 (1981): 49-86.
- Hatfield, Gary, "Reason, Nature, and God in Descartes", *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes* içinde, ed. Stephen Voss, New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Ivry, Alfred L., [çeviri ve yorum], *al-Kindî's Metaphysics*, Albany: N.Y: State University of New York Press, 1974.
- İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Mahrec, 1987.
- İbn Rüşd, [el-Keşf an] *Menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, nşr. Mahmud Kasım, Kahire: Mektebetü'l-enclû el-Mısıriyye, 1964.
- İbnü'l-Kıftî, *Tarîkü'l-Hukemâ*, ed. J. Lippert, Leipzig: 1903.
- Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbü'l-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, nşr. İbrahim Düsûkî Atiyye - Ahmed Muhammed Hanbûlî, Kahire: 1357/1938.

- Jolivet, Jean, "L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4e et 5e siècles", *Arabic Sciences and Philosophy*, 1 (1991): 31-65.
- Kindî, "Kitabü'l-Kindî fi'l-felsefeti'l-ûlâ", *Resâili'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, nşr. M. A. Ebu Rîde, Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabî, 1950.
- Makdisi, George, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la theologie blanche de Descartes: analogie, creation des verites eternelles et fondement*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- Marmura, Michael, "Al-Ghazali's Attitude towards the Secular Sciences and Logic", *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, ed. George Hourani, Albany/ N.Y.: 1975.
- Marmura, Michael, "Avicenna and the kelâm", *Zeitschrift*, 7 (1991/92): 172-206.
- Ed. Murdoch, J. E. - E. D. Sylla , "The Cultural Context of Medieval Learning: Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy", *Science and Technology in the Middle Ages*, , Reidel, September 1973, Dortrecht/Boston: 1975.
- Nasirüddin Abdullah b. Osman, Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, Şemseddin b. Muhammed el-İsfahânî'nin Şerh'i ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin Hâşiye'si ile birlikte, İstanbul: 1305.
- Pines, Shlomo, "What was orginal in Arabic science", *Scientific Change* içinde, ed. A. C. Crombie, New York: Basic Books, 1963.
- Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-i'lmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin, *Muhassal*, nşr. Naci el-Cemâlî - M. A. el-Hancî, Kahire: 1323.
- Rosenthal, Franz, *Knowladge Triumphant*, Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Sabra, A. I., "The Andalusian revolt against Ptolemaic astronomy", *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* içinde, ed. E. Mendelshon, Camridge University Press, 1984.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: E. J. Brill, 1967 vs.
- Storey, G. A., *Persian Literature*, Luzac & Co, London: 1970.

- Sübkî Taceddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye el-Kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed Tanâhî- Abdülfettah Muhammed Hulv- İsa Bâbî el-Halebî, Kahire: 1964.
- Swerdlow, Noel M., "The Derivation and First Draft of Copernicus' Planetary Theory: A Translation of The Commentariolus with Commentary", *Proceedings of the American Philosophical Society* içinde, c. 117, 6 , Philadelphia: Symposium on Copernicus, 1973.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. A. Nûrânî, Dârü'l-edvâ, Beyrut: 1980.
- van Ess, Josef, "The logical structure of İslâmîc theology", *Logic in İslâmîc Classical Culture* içinde, ed. G. E. Grunebaum, Harrassowitz , Wisbaden: 1970.
- van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici. Übersetzung und Kommentar des 1. Buches seiner Mawaqif*, F. Steiner , Wiesbaden:1966.
- van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Bd. 1, Walter de Gruyter, Berlin/New York: 1991.
- Walzer, Richard, "İslâmîc philosophy", *Greek into Arabic: Essays on İslâmîc Philosophy* içinde, Brune Cessirer, Oxford: 1962.
- Walzer, Richard, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge: 1967.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, London: 1976.
- Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotelestle's De Interpretatione*, Oxford: Oxford University Press, 1981.