



**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

28

GÜZ 2009

“DAKÎKU’L-KELÂM”IN BİLİMSEL DEĞERİ*

M.B. Altaie

Çev. Lütfü Cengiz

Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi

Kelâm Araştırma Görevlisi

Bu makale, İslâm kelâmcıları tarafından ileri sürülen ilke ve kavramları, “*dakîku’l-kelâm*”ın konuları üzerinde yoğunlaşarak ele almaktadır. Kelâmcıların beş temel ilkeyi benimsedikleri görülmektedir. Bunlar; yaratma, atomculuk, sürekli yaratma, zorunsuzluk ve izafiyettir. Bu makalede, bu beş ilkenin her biri, çağdaş fiziğin olguları ve teorileri ışığında ayrı ayrı ele alınacak ve değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler, çoğu durumlarda dikkate değer bir benzerlik arz etmektedir.

Ancak, kelâmcılar dönemleri itibarıyla çok yönlü düşünürler olmalarına rağmen, önerdikleri hakikat ve kavramların bilimsel değerlendirmesi hakkında, kayda değer (quantitative) bir sonuç ortaya konamamıştır. Bu çalışmanın amacı aşağıdaki unsurları aydınlatmaya çalışmaktır:

1- İslâm inancının temellerini oluşturan İslâm düşüncesinin önemli bir kısmını ortaya koymak.

2- Çağdaş İslâm bilim felsefesinde kelâmcıların düşüncelerinin bir kısmından yararlanabilme imkânını araştırmak.

Umarız, bu öncü çalışma, Müslümanların dünya görüşünde bilimin yerine dair meselelerin aydınlığa kavuşmasına bir katkı yapar.

GİRİŞ: DAKÎKU’L-KELÂM’IN ÖNEMİ

İslâm kelâmcıları, h. II. asırda ortaya çıkmış, h. V. asrın sonlarına kadar orijinal eserler üretmiş bir Müslüman düşünür ve ilahiyatçılar topluluğu idi. Onların asıl amacı, İslâm Dini’nin temel inançlarına karşı yöneltilen İslâm dışı felsefi iddiaları reddetmekti. Bu yüzden onlar, İslâm dininin temel inançlarının fiziksel ve teorik temellerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu sebeple kelâmcıların, “*Kelâm İlmi*” olarak adlandırılan bu katkısı, bazen İslâm inançlarını ya da İslâm ilahiyatını temsil etmek olarak değerlendirilmektedir.

* M.B. Altaie, “The Scientific Value of Dakik al- Kalam”, *The Journal of Islamic Thought and Scientific Creativity*, vol. 5, no. 2, 1994, pp. 7- 18, accessible online at <http://www.muslimphilosophy.com/ip/dakik.pdf>.

Kelâmçıların muhalifleri İslâm dinine inanmayan kişiler olduğu için, onlar – her ne kadar kendi inanç ve fikirlerinin ana kaynağı Kur'an olsa da, Kur'an ve Hadis'e doğrudan referanslarda bulunmaksızın- akfî bir metodu benimsemişlerdir. Kelâmçıların eserlerinde ve kendi aralarında yapmış oldukları münakaşalarda bu gerçeğin izi sürülebilir. Zira onlar, İslâm'a inanmayan kişiler ile tartıştıkları zaman Kur'an ayetlerine atıfta bulunmazlar. Buna karşılık kelâmçılar diğer ekollerin görüşlerini tartışırken, kendilerine ait inançları desteklemek için Kur'an ayetlerine atıfta bulunmaktadır.

Kur'an dili olan Arapça, o dönemin iletişim ve düşünme vasıtası olarak, Kelâm ilmini şekillendirme ve yapılandırma konusunda esaslı bir rol oynamıştır. Arapçanın bu rolü, en azından çağdaş bir yazarın, Arap aklı ile kelâmçıların ilkeleri arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu öne sürmesini sağlamıştır. Nitekim bu yazar, kelâmçıları, "Arap aklının gerçek ve sâdik temsilcileri"¹ olarak değerlendirmektedir.

Tarihî olarak kelâmçılar *Eş'ariyye* ve *Mutezile* olarak iki gruba ayrılmıştır. Eş'arîler, imamları *Ebu'l- Hasen el- Eş'arîye* (v. 935) nispetle bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Aslında *Kelâm*'ın öncüleri *Mutezile* idi. Bazı yazarlar, onları, *Hasan el- Basrîye* (v. 728) dayandırmaktadırlar. *Eş'ariyye* ve *Mutezile* arasındaki temel farklılık, insan fiillerinin durumunu değerlendirme konusundaki detaylarda yatmaktadır. *Mutezile*, insanı, kendi fiillerinin yaratıcısı olarak görürken; *Eş'ariyye*, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ve idare edildiğine inanmaktadır. Bu görüş farklılıklarına dayanarak çoğu yazar, İslâm düşüncesinde "insanın özgürlüğü teorisini" incelemeye yönelmişlerdir.²

Kelâmçıların insan bilgisine katkılarını tekrar değerlendirmeye çalıştığımızda, kelâmçılar ile filozoflar arasındaki temel farklılığın, bu iki grubun bilinen yaklaşımında olduğu gibi, onların söylemlerinin çıkış ve varış noktalarına dayandığına öncelikle işaret etmeliyiz. Kısaca ifade etmek gerekirse, kelâmçılar Allah'tan hareketle alemleri anlamaya çalışırken, filozofların ise çıkış noktası olarak alemleri kabul edip, bu noktadan Allah'ı anlamaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu durum, her iki grubun eserleri titizlikle incelenmeden yeterince anlaşılabilir. Kelâmçıların inançlarının ana kaynağını vahiy teşkil etmektedir ve onlar buna göre alemleri kavramaktadırlar. Bu yüzden, onların kavram ve teorilerini Kur'an'ın şekillendirdiğini görmek garip değildir. Buna mukabil filozoflar, alemleri incelemek suretiyle Allah'ın varlığının zorunlu olduğunu idrak etmektedirler. Bu durum, en iyi *Gazâlî*'nin (v. 1111) eserlerinde, özellikle *Tehdüt el-felâsife*³ adlı kitabında gözlemlenebilir. *İbn*

¹ Căbirî, M.A., *The Structure of Arabic Reason*, Beyrut, 1989.

² Umâra, M., *Mutezila and The Problem of Human Freedom*, Beyrut, 1984.

³ Gazâlî, *Tehdüt el-felâsife*, Kahire, 1967.

Rüşd'ün (v. 1198) buna muhalefet eden görüşleri ise *Teháfüt et-teháfüt*⁴ isimli eserinde bulunabilmektedir.

Kelâm ilmini ele aldığımızda iki ana başlık karşımıza çıkmaktadır, başka bir ifadeyle Kelâm ilmini ikiye ayırabiliriz. Bunların ilki; genel olarak Allah'ın varlığının delilleri ve O'nun sıfatlarıyla ilgilenen *cellü'l-kelem*'dir. Kelâm'ın bu bölümü mahza ilahiyattır ve İslâm düşüncesinin klasik ve çağdaş yazarları tarafından didik didik edilmiştir. Üzerinde çok az çalışılan ve ele alınan ikinci kısım ise *dakıku'l-kelem* olarak isimlendirilmektedir. Bu kısım, alemin oluşumu, hareketi ve onun temel unsurları arasındaki ilişkileri anlamakla ilgilendiği için, *cellü'l-kelem*'dan daha derindir. Biz elimizdeki kaynaklarda *cellü'l-kelem*'a verilen bu orantısız değer, bir bütün olarak *Kelem*'in gerçek değerini ve derin teorik köklerini perdelediğini düşünüyoruz. Böyle bir konu, kelâmcıların eserlerinde bile açık ve net olmadığı için, çağdaş yazarların *dakıku'l-kelem*'i inceleme konusundaki kasıtlı olmayan ilgisizlikleri mazur görülebilir. *Cellü'l-kelem*'a oldukça fazla ilgi gösterilirken, hiçbir müstakil kitap *dakıku'l-kelem*'a dair konulara hasredilmiş değildir. Üstelik burada alemin yapısıyla ilgili olan *dakıku'l-kelem*'in karmaşık terimlerini kesin ve özlü bir Arapça terminoloji ile anlama güçlüğü de ortaya çıkmaktadır. Bu da, *Schacht* ve *Bosworth* tarafından yayınlanan *İslâm Mirası (The Legacy of Islam)* gibi hacimli bir çalışmada, *dakıku'l-kelem* meselelerinin niçin hiç zikredilmediğini açıklamaktadır.⁵

Biz bu makalede kelâmcıların kendi eserlerinde *cellü'l-kelem*'a dair düşünce ve inançları arasında dağınık halde bulunan *dakıku'l-kelem*'in bazı temel prensip ve kavramlarını eleştirel bir biçimde incelemeye çalıştık. Biz bu prensip ve kavramları hem tespit ettik, hem de müstakil ve mümkün olabildiğince bağımsız ilkeler altında formüle etmeye çalıştık. Bunu da *Kelem*'in bu kısmının muhtemel çağdaş bilimsel değerini gösterebilmek için yaptık. Biz kelâmcıların bugünkü anlamıyla profesyonel fizikçi ya da bilim adamı olduklarını iddia etmiyoruz, zaten iddia da edemeyiz. Fakat, bugün bizim, çağdaş bilim felsefecileri hakkında kullandığımız anlamda, onları rahatlıkla dönemlerinin profesyonel düşünürleri olarak takdim edebiliriz. Diğer taraftan biz, bugünün *Fizik* biliminin gelişmiş teorilerinin bin yıl öncesinde var olduğunu iddia edecek değiliz. Bununla birlikte geçmişte ortaya konan bir teoriyi o zamankinden daha geniş bir bakış açısıyla incelemeye çalışacağız.

I- YARATMA İLKESİ

Çoğu kelâmcı, alemin ezeli ve zaman itibarıyla bir başlangıcı olmadığını söyleyen filozofların inançlarının aksine alemin genellikle yokluktan (*vacuum*) yaratıldığı konusunda gerekli delilleri sunarak eserlerine başlar. Bu maksatla ke-

⁴ İbn Rüşd, *Teháfüt et-teháfüt*, Kahire, 1966.

⁵ Schacht J. and Bosworth, C. E., *The Legacy of Islam*, Oxford The Clarendon Press, 1974.

lâmcılar ve filozoflar konuyla ilgili şümulü deliller ve karşı deliller ileri sürerler. Yaratma ilkesi, kelâmcıların (ve bütün ilahiyatçıların) inançlarının tutarlılığı bakımından çok önemlidir. Çünkü alemin kâdemi faraziyesi, Allah ve alem gibi iki varlığın tek bir bekâ niteliği ile var olduğu anlamına gelir ki, bu da temel inanç olan Allah'ın vahdaniyetine ters düşer. Ancak bazı Müslüman filozoflar, Allah ile alem arasında bir aracı var saymak suretiyle konu üzerinde bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. *İbn Rüşd*'ün eserlerinde bu durum görülmektedir.⁶

Dolayısıyla biz, kelâmcıların, alemin Allah'ın iradesiyle uzun bir zaman önce mutlak yokluktan yaratıldığını ve o zamandan beri O'nun tarafından kontrol edildiğine inandıklarını görüyoruz. Alemin zaman itibariyle bir başlangıcı vardır, Kıyamet günü ile de bir sonu olmalıdır.

Bu konuyu bilimsel yönden değerlendirdiğimizde; İnsanoğlu uzun zaman alemin statik/durağan olduğunu, uzak yıldızların kendi konumlarında sabit olarak durduğunu, yeryüzünün güneşe nispetle olan konumunun günlük periyodik değişikliklerinin bütün yıl boyunca doğru bir şekilde hesaplanabileceğini düşünmüştü. Alemin içine kapalı devâsâ bir makine olduğu, uzayda bir sonu ve zaman itibariyle bir başlangıcı olmadığı düşünülürdü. Bu alem tasavvuru, XX. yüzyılın ikinci on yılının başlangıcına kadar bilimsel bakımdan doğru ve kabul edilebilir olarak değerlendirildi. Zira *Edwin Hubble* (v. 1953) 1921 yılında, galaksilerin uzayda dışarıya doğru genişlediğini ve çok yüksek hızlarda birbirlerinden uzaklaştığını keşfetti. Fizikçiler ve evren bilimciler, daha sonra konu üzerinde uzun uzun tekrar düşündüler. Onlar, birkaç deneyden sonra alemin statik olmadığını, aksine genişlediğini ve galaksiler arasındaki mesafelerin, ayrılmış mesafesiyle uyumlu bir oranda arttığını keşfettiler. Nihâî olarak bu durumdan şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Uzak geçmişteki bir zamanda galaksiler, uzayın küçük mekânda bir arada bulunurlarken, bir sebeple bu kütle patlamış ve birbirlerinden yüksek hızlarla ayrılan galaksileri oluşturmuştur. Bu teori "*Bing Bang*" olarak bilinmektedir. Astronomi ve kozmolojideki bir sonraki araştırma, hem pratik hem de teorik bakımdan bu teoriyi destekleyici daha fazla delil ortaya koymuştur. 1960'lı yılların sonu itibariyle, *Bing Bang* teorisinin, alemin yaratılışı ve var olmasına dair en kabul edilebilir ve bilimsel olarak en doğru açıklama sunduğu sabit oldu.⁷ Bu da, kâinatın zaman itibariyle bir başlangıcı olduğu anlamına gelmekteydi. İnsanlar daha sonra, alemin mekân (*space*) itibariyle bir başlangıcı olup olmadığını soruşturdu. Bu soruya cevap vermek için, son yirmi yıl boyunca pek çok araştırma yapıldı. Bu araştırmaların hepsi yaratılış teorisini desteklemiş oldu. Kâinatın zaman ve mekân itibariyle küçük bir noktadan başlaması gerektiği düşünülürdü. Böylece yaratmanın yokluktan neş'et ettiği faraziye olarak kabul edilmiş olmaktadır.

⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makdîl*, Beyrut, 1978.

⁷ Weinberg, S., *The First Three Minutes*, Basic Books Inc. Publishers, New York, 1977.

Biz bütün bu değerlendirmelerden sonra alemin yokluktan yaratıldığı, zaman itibarıyla bir başlangıcı olduğu, kuantum parçacıkları (*quantum effects*) yaratılışın çok erken dönemlerinde önemli bir rol oynamış olduğu için muhtemelen mekân itibarıyla da bir başlangıcı olduğu sonucuna varmış bulunuyoruz.⁸ Bu günümüz fizik bilgisine göre "*standart model*"dir. Söz konusu model, diğer modellerin açıklayamadığı pek çok gözlemi açıklamada yeterince başarılıdır. Alemin, çok eski zamanlarda, yaklaşık 10^{43} saniye kadar olan kapalı başlangıcını aydınlığa kavuşturmak için şimdi daha fazla araştırma yapılmaktadır.

Buna göre alem hem fiziksel hem epistemolojik bakımdan ezeli değildir; uzun zaman önce (yaklaşık 10^{10} yıl) yoktan (*nothing*) yaratılmış ve şimdi hala genişlemektedir. Şimdiye kadar alemin sonuna dair (yapılan araştırmalardan) henüz kesin sonuç elde edilememiştir. (Alemdaki) bu genişleme ebediyen devam edebilir, yahut çökme ve yaratılış çevriminin geriye işlemesi (eylemin tekrar küçülmesi) ile bir noktada durabilir.⁹

2- ATOMCULUK İLKESİ

Kelâmcılara göre bütün hâdis varlıklar iki parçaya bölünebilir, bölünen her bir parça da ayrıca ikiye bölünebilir ve bu böylece sürer gider. Bu bölünebilme durumu, onların "cevher" olarak adlandırdığı bir unsorda sona ermek zorundadır.¹⁰ Cevher, hâdis varlıkların terkinde çok basit bir unsuru temsil eden öz (*abstract*) bir varlıktır. O, bir ve basit (bütün türler için aynı ve tek) olarak tanımlanır ve kelâmcılar onu "*el- cevheru'l-ferd*" olarak adlandırırlar. Onun ne boyutları vardır ne de şekli, fakat bir değeri vardır. Cevherler bir arada bulunmazlar ve ayrı olduklarında kendine has özellikleri yoktur. Bir cismin varlığını oluşturmak amacıyla, kelâmcılar cismin (*body*) fiziksel özelliklerini anlatmak için başka bir kavram teklif ettiler. "Araz" olarak isimlendirilen bu kavram, renk, koku, sıcaklık... v.s. gibi, hâdis varlıkların haricî vasıflarını anlatmak için kullanılan bağımsız ve müstakil bir terimdir. Bu nedenle araz, cevherin kabul edebildiği herhangi bir özelliktir. (Cismi) oluşturan cevherlerin farklı özelliklerine karşılık, arazların farklı özellikleri vardır.

Kelâmcılar tarafından araz sözcüğünün seçilmesi tesadüf değildir; burada Arapçanın doğru kullanımını açıkça devreye girer. Arap dilinde araz, "varlığı kalıcı olmayan" şeydir.¹¹ Bu yüzden kelâmcılar, cisimlerin ve olayların devamlı değişen durumlarını vurgulamak için araz sözcüğünü seçmek zorunda kaldılar. Bu husus, farklı bir ilkeyi oluşturduğu için bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

⁸ Hawking, S., *A Brief History of Time*, Pantam, 1987.

⁹ Davies, P.C.W., *Space and Time in the Modern Universe*, Cambridge University Press, 1977.

¹⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*; Ayrıca bkz. Bâkılânî, *Kitâbu't-temhîd*, Beyrut, 1957.

¹¹ Cürçânî, *Ta'rifât*, Bağdad, 1989.

Biz atomculuk prensibini özetlemek için; alemdeki cisimlerin sonsuzca bölünebilir olduğunu farz eden ve temel birimlerin varlığını kabul etmeyen filozofların aksine kelâmcıların alemdeki herkesi ve her şeyi, bütün bir cisim ya da bir olay olsun, basit unsurlara bölünebilen ya da daha fazla bölünemeyen birimler olarak gördüklerini söylüyoruz. Bu da şu anlama geliyor ki, filozoflar alemdeki cisimlerin kendi öz tabiatlarıyla yekpare olduklarına inanmaktadırlar.

Kelâmcıların filozoflara karşı ileri sürdükleri güçlü delil, mantıksal olarak bir sonsuzun bir sonlu içine sıkıştırılmayacağı idi. Kelâmcılar, filozofların "süreklilik ve sınırsız bölünebilirlik teorisi" kabul edilecek olursa, o zaman bir sonlunun bir sonsuzu kapsadığı fikrinin –ki bu imkânsızdır– iddia edilmiş olacağını ifade etmektedirler.¹²

Filozofların karşı delili ise, kelâmcıların bu teorisini "*el-Keşf an menâhici'l-edille*" isimli kitabında ele alan ve aşağıdaki düşünceye ulaşan *İbn Rüşd* tarafından ortaya konmuştur. *İbn Rüşd* şöyle demektedir:¹³ "Eğer kelâmcıların iddiası kabul edilecek olursa, cisimlerin geometrik konumu sayılara indirgenmiş olacaktır." Doğrusu *İbn Rüşd* bu sonucunda haklı idi; o, atomculuk nazariyesinin en yakın uzantılarını yorumlamada başarılı idi. Ancak o, bu nazariyeyi reddetmede hatalı idi. Bu konuyu biz atomculuk ilkesinin bilimsel değerini tartışırken aşağıda daha ayrıntılı ele alacağız.

Burada söz konusu etmeye değer son bir nokta şudur: Kelâmcılara göre, atomculuk ilkesi evrensel olarak kabul edilir, aynı zamanda bu ilkenin zamanı, mekânı ve hareketi içine alan alemde var olan her şey hakkında geçerli olduğu düşünülür. Buna göre onlar, zamanın bölünmez anlardan meydana geldiğine, geçmiş ve gelecek arasında çok kısa bir zaman anlamına gelen "*an*" diye adlandırılan basit birimlerden oluştuğuna inanmaktadırlar.¹⁴

Bu konunun bilimsel değerine gelince; XIX. yüzyılın sonuna kadar, sürekliliğin, alemdeki fiziksel değerlerin genel bir özelliği olduğuna umumiyetle inanılmaktaydı. Ancak hemen öncesinde, ısı radyasyonlarının sıra dışı hareketleri hakkında birkaç deneysel gözlemler yapıldı. Ayrıca, radyasyon sorunu ile ilgili olan ve atomun iç yapısının anlaşılmasıyla daha yakından ilgili olan atom spektrumları, madde ve radyasyon arasındaki etkileşimin tabiatını anlama konusunda büyük bir engel oluşturdu. *Maxwell*'in (v. 1879) elektromanyetik teorisi, radyo dalgalarının yapısı, oluşumu, yayılışı ve alınışının anlaşılması konusunda dikkate değer bir katkıda bulundu. Ancak bu gelişmiş teori, radyasyonun madde tarafından yayılması ve emilmesini açıklayamadı. Bu beklenen çözüm, 1901'de radyasyonun madde tarafından ayrı enerji kütleleri formunda yayıldığı ve emildiğini var

¹² Aynı eser.

¹³ *İbn Rüşd, el-Keşf an menâhici'l-edille*, Beyrut, 1978.

¹⁴ *Câbirî*, aynı eser; Ayrıca bkz. ez-Zeccâcî, *el-İddâh fi ilâli'n-nahv*, cited by el-Câbirî.

sayan Alman fizikçi *Max Planck* (v. 1947) tarafından ortaya kondu. Ayrıca, *Max Planck*'a göre, "kuanta" olarak isimlendirilen ayrı enerji kütlelerin her birisi, sabit bir enerji miktarını içermekteydi. Bu enerji de radyasyonun frekansıyla mütenasip oldu. Böylece *Planck*, farklı frekanslardaki radyasyonun deneysel olarak gözlenen davranışını açıklamış oldu. *Albert Einstein* (v. 1955) kısa zaman sonra *Planck*'ın bu teorisini, bir başka deneysel olarak gözlenen fenomeni açıklamakta kullandı. Bu fenomen de bazı metallerin yüzeyinin ışığa maruz bırakıldığında, o yüzeyden elektronların yayılmasıdır. Sonra atomculuk nazariyesinin, atomun yapısı ile ilgili problemi açıklamak için de gerekli olduğunun ortaya çıkması uzun sürmedi. Danimarkalı fizikçi *Niels Bohr* (v. 1962), bir atomdaki elektronun açısız hareket gücünün sabit birimlerde ya da "kuanta"da depolandığını ve buna göre atom çekirdeği etrafında dönen bir elektronun yörüngelerinin, 1, 2, 3... gibi ardışık değerleri taşıyan "temel kuantum sayısı" olarak isimlendirilen belirli bir sayıyla sabitlendiğini var saymaksızın açıklanamayacağını ortaya koydu. Ayrıca *Bohr*, bu temel kuantum sayısının, elektronun atom içinde sahip olduğu muhtemel enerji seviyelerini gösterdiğini fark etti. Atomun yapısıyla ilgili daha sonraki araştırmalar, enerjinin bir atomdaki şeklini, konumunu, dönüşünü, açısız hareket gücünü... tanımlayan daha fazla "kuantum sayısı" keşfetti. Bu yapılan çalışmalar, *İbn Rüşd*'ün neredeyse bin yıl önce tahmin ettiği gibi geometrik konumu sayısal duruma dönüştürdü.

Kendisinde atomculuğun belirleyici bir rol oynadığı XX. yüzyılın ilk yarısında, *Yeni Fizik*'in tamamlayıcı ve dikkate değer başarıları, madde ve radyasyona dair kuantum teorisi oldu.

Ancak zaman söz konusu edildiğinde modern fizik, zamanın sürekli bir değişken olduğunu, nicelleştirilemeyeceğini varsayar. *Kinematik*'e gelince, özel izafiyet teorisi, "zaman-mekân sürekliliği" diye adlandırılan bütüncül bir süreklilikte zamanı mekânla birleştirir. Bu nokta bu çalışmanın sonraki bölümünde ele alınacaktır.

Alemin sonlu ya da sonsuz bölünüp bölünemeyeceğine gelince, biz sadece şunu söyleyebiliriz: Çağdaş fizik, bölünebilme meselesine *Werner Heisenberg*'in (v. 1976) belirsizlik ilkesi ile belirlenmiş en üst sınırdaki bir sınır koyar. Bu ilkeye göre, bölünebilme fiziksel bilginin, onun ötesinde tamamen belirsizleştiği belirli bir noktada durmalıdır. Öte yandan, *Parça Fiziği (Atom Fiziği)* temel parçacıkların çekirdek altı seviyede daha çok ya da daha az soyut varlıklar olduğu, artık madenin bilinen özelliklerini taşımadığını göstermiştir.

3- SÜREKLİ YARATMA İLKESİ

Kelâmcılar, cevherin değişmez varlıklar iken, arazın ölçülebilir fiziksel varlıklar olduğuna inandılar. Bu şekilde bir tanımla arazın, cevherin her daim değişen karakteri olduğu düşünülür. Araz, olmak ve olmamak arasında gidip gelmektedir. Olan varlıklar sadece cevherler ve arazılardan mürekkep olduğu için, bu durum,

maddî terkiplerin varlık ve yokluk arasında gidip geldiği anlamına gelmekte, bu da maddenin her an sürekli tekrar yaratıldığına işaret etmektedir.

Bu ilke, Kur'an'a göre alemin ebedî yaratıcısı olan Allah'ın "daima faal ve hayat sahibi" (*el-Hayy el-Kayyûm*) olduğu gerçeğinden beslenmektedir. Buna göre, Allah'ın iradesinin alemin her safhasında ve her anında hazır bulunduğu anlaşılabilir. Ancak, alemin kanunlarının kendi kendine oluştuğuna dair karşı inanç benimsenirse, o zaman kelâmcılar Allah'ın alemin mutlak hâkimi olamayacağını söylerler. Çünkü böyle bir durumda, Allah alemin zamanında yaratıp onun yasalarını alemde gizlediği için, artık alem Allah'tan bağımsız olmuş olacak ve böyle bir Tanrı'ya da ihtiyaç duymamış olacaktır. Böyle bir kurguda Allah'ın rolü açıkça yaratma anıyla sınırlandırılmakta, bundan sonra alem kendisini yöneten yasalara teslim edilmiş olmaktadır. Gerçekte bu tür bir Tanrı, hem Yunan filozoflarının hem de şimdiki çoğu Batılı filozofun düşündüğü bir Tanrı'dır. Bu tasarım, Müslümanların Allah'ı ile diğerlerinin Tanrı'sı arasındaki farkı göstermektedir; Müslümanların Allah'ı "*Hayy ve Kayyûm*" iken, diğerlerinin Tanrı'sı "yaratmış ve kenara çekilmiş bir varlıktır!"

Binaenaleyh, Allah zamanın (an) her anına müdahil olmalı ve varlıklar sürekli tekrar yaratılmalıdır, aksi takdirde varlıklar yok olacaktır. Bu müdahale, arazın tekrar yaratılması suretiyle yapılmaktadır. Bu nedenle, kelâmcılara göre, cevherler tekrar yaratılmayıp, arazlar tekrar yaratılmaktadır.¹⁵ Bu sürekli yaratma ilkesi, çağdaş yazarlar tarafından aynı isimle ele alınıp incelenmektedir.¹⁶ Burada bizim tarafımızdan verilen farklı isim, bu isimle işaret edilen kelâmcıların fikrini daha iyi aydınlatmak ve daha önce tartışılan atomculuk ilkesi ile uyumlu olmak gayesini ortaya koymaktır.

Bu "sürekli yaratma ilkesi" kurgusu önemli iki soruyu ortaya çıkarmaktadır: İlki, determinist sebeplilik ve determinist tesadüfî olayın varlığı ile ilgilidir. Bu konu zorunsuzluk ilkesiyle daha yakından ilgili olduğu için bir sonraki bölümde tartışılacaktır. İkinci soru ise, varlık ve yokluğun anlamı ile ilgilidir. Aynı zamanda varlıkların var olma durumu ve yok olma durumu arasında farz edilen sürekli gidip gelmeleri meselesinin, yokluk (*adem*) durumuna yeni bir anlam yükleyip yüklemediğiyle ilgilidir.

Son soruyla ilgili olarak Eş'ariyye, "*adem*" ile "*ma'dum*"un aynı şey olduğunu düşündüler. Bu da cevher ve arazın kesin olarak var olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak Mutezile, "bir maddenin var olması demek, o şeyin biliniyor olması demektir" tezini öne sürdü. Dolayısıyla onlara göre, "yokluk bilinmektedir,

¹⁵ Cüveynî'ye göre, Nazzâm hariç bütün kelâmcılar, arazların sürekli yaratıldığını kabul etmişlerdir.

Nazzâm ise, cevher ve arazın her ikisinin de sürekli yaratıldığını öngörmüştür.

¹⁶ Âlûsî, H., *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Bağdad, 1968.

bu yüzden de var olmak zorundadır."¹⁷ Buna göre *Mutezile* yokluğun yeniden yaratma ilkesi gereğince epistemolojik bakımdan (nazarı) var olan "*bi'l-kuvve*" cevherlerden oluştuğuna inanmış olmaktadır.

Bu ilkenin bilimsel değerine gelince; ilkin şu gerçeği ifade etmeliyiz: Kelâmcılar modern anlamda fizikçi ve matematikçi değillerdir. Onlar alemin genel felsefesine dair çözüm üreten ansiklopedik düşünürlerdir. Diğer taraftan tarafsızlık, kişinin tarihî düşünceler ve gerçekleri ele alırken seçici olmamasını gerektirir. Buna göre biz burada kelâmcıların katkılarının bilimsel değerleri konusunda karar verirken seçici olmamaya çalışacağız. Bu nedenle biz burada modern fiziğin derin kavramlarını göz önüne alarak, bu fiziğin kabul edilen teorisini sunmak için uğraşmayı tercih edeceğiz.

Bilinmektedir ki, fiziksel sistemin durumu, sözde "*dalga fonksiyonu*" ile temsil edilen bir dalga resmiyle tanımlanabilir. Bu dalga fonksiyonu, kuantum mekânîğinde zamanın ve mekânın kompleks bir işlevi olarak ortaya konan soyut bir şeydir. Işıktan daha az bir hızla hareket eden bir parçacığın dalga fonksiyonu, *Schrodinger*'in hareket denkleminin bir çözümüdür. Genellikle bu çözüm, sıfırdan geçerek minimum ile maksimum arasında gidip gelen bir büyüklüktür. Parçacıkların (ve bütün fiziksel sistemin) bu dalga resmi, hem teorik açıdan hem de pratik açıdan incelendikten sonra, şimdi bütünüyle kabul edilen, alemin mekânîk modeli olan kuantumdur. *P.M.A. Dirac* (v. 1984) tarafından geliştirilen kuantum fiziğinin izafiyetçi yapıya (ışığın hızıyla karşılaştırılabilir olan parçacıkların hızı) dönüştürülmesi gösterdi ki, yokluk durumu, zıt (*bilkuve*) parçacıklardan oluşmuş olarak görseletirilebilir. Bu parçacıklar için mekân (*hayyiz*) kavramı geçerli değildir ve negatif enerji pozisyonundadırlar. Modern fizikteki bu yokluk açıklaması, çekirdeğin etrafında yeterli enerji var olduğunda, parçacık çiftlerinin yaratılışını açıklamak için çok gereklidir. Ayrıca kuantum bilim teorisi, "*yokluğun sürekli değişimi*"nin parçacıkların akışı olarak görünen pozitif enerjiyi ihdâs edebileceğini ileri sürmüştür. Teorik fizik sahasındaki son bilimsel araştırma, alemin eski zamanlardaki yaratılışının, kavisli zaman- mekân aralığında bulunan böylesi dalgalanmalara dayandırılabilirliğini göstermektedir.¹⁸ Kısaca ifade etmek gerekirse, kelâmcılarca kabul edilen sürekli yaratma ilkesinin mevcut fizik teorisine çok yabancı olmayacağını söyleyebiliriz.

4- ZORUNSUZLUK İLKESİ

Allah en büyük ve en küçük düzlemde alemin mutlak hâkimi olduğu için ve Allah'ın filleri tam bir kesinlikle tahmin edilemediği için kelâmcılar, alemin kendi başına hareket etmediğini, alemin kanunlarının zorunlu değil, mümkün

¹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*.

¹⁸ Birrell, N.D. and Davies, P.C.W., *Quantum Field in Curved Space*, Cambridge University Press, 1962.

olabileceğini ifade ederler. Kelâmcılar, filozofların gezegenler ve yıldızlar gibi tabii cisimler içinde var olduğu düşünülen "tabii akıl" görüşünü reddettiler. Böyle bir sübjektif teori, Allah'ın, alemin tek hâkimi olmadığı anlamına geldiği gibi, akabinde de o kişinin şirke düşme ihtimali olabilirdi.

Bu zorunsuzluk ilkesi önceki iki ilkenin tamamlayıcısıdır. Kelâmcılar bunu desteklemek için pek çok delil sundular; Biz burada onların tüm delillerini zikredecek değiliz. Ancak bu ilkenin asıl muhtevası sebeplilik meselesidir. Bu meseleyle ilgili modern literatürde pek çok şey yazılmış ve genellikle kelâmcıların, sebeplilik ve sebep-sonuç ilişkisini reddettiklerine inanılmıştır. Oysa bu inanç, en azından mutlak anlamda doğru değildir. Ancak onlar, alemin belirlenmiş zorunlu bir kanun doğrultusunda kendi başına hareket ettiği düşüncesini ısrarlı bir şekilde reddetmişlerdir. Şu gerçeği burada tekrar ediyoruz: Kelâmcılar fizikçi değildirler, onlar ansiklopedik düşünürlerdi. Onların alemin herhangi bir hareketine dair bakış açısı, mutlak kaynaktan temel inançlarıyla uyumlu olması gereken düşünceyi almak şeklindedir. Buna göre onlar, alemin ilkesel hareketini açıklamak için yeni kavramlar benimsediler. Deterministik bir yapıya sahip olan bu hareket, dış bir müessirden bağımsız olan sabit yasalara göre ortaya çıkmaktadır. Bilinmektedir ki, *Eş'ariyye* sebep-sonuç ilişkisini açıklamak için "âdet" kavramını benimsedi. Mutezile, alemde cereyan eden farklı türdeki nedensel ilişkileri ele almak için daha gelişmiş kavramlar dizisini kabul etmiştir. Bu kavramlar; *iktirân*, *tevlîd*, *i'timâd*-ve *âdet*'tir.

Iktirân, bir olayın başka bir olayla birlikte meydana gelmesini açıklamak için kullanılır.

Tevlîd, bir olayın, başka bir olayın neticesi olarak ortaya çıktığı ilişkileri tanımlamak için kullanılır.

i'timâd, üçüncü bir olayla (bir parçacığın yerçekiminin tesiri altındaki hareketi gibi) ilgili olan iki olay arasındaki nedensel ilişkileri açıklamak için kullanılan bir kavramdır.

Âdet ise, *Eş'ariyye*'nin kabul ettiği anlama benzer bir anlamda, *iktirân*'ın tekrarını temsil eden nedensel ilişkilerin tam karşılığıdır.

Bir olayın meydana gelmesi, determinizmden daha ziyade ihtimaliyet kavramı ile karşılık bulur. Şu halde, alemde cereyan eden her şey yukarıda sözü edilen sebeplilik kavramları içinde mümkündür. Bu açık bir şekilde şu anlama gelmektedir: Alemin kanunları, Allah'ın söz konusu yasaları değiştirebilme iradesini muhafaza eden bir ihtimaliyet anlayışı olarak mevcut olmaktadır.

Bu ilkenin bilimsel değerine gelince; Klasik fizik, alemin kanunlarını, sonuçlarının daima belirlenmiş olduğu yönünde formüle etmiştir. Bu klasik fiziğin temel bir kuralıdır. Nedensel olaylar nedenli bir kanun tarafından idare edilen olaylardır. Buna göre insanlar, alemin kendi kendini idare ettiğini, başka bir hâricî güç tarafından yönetilmeye ihtiyaç duymadığını düşündüler.

XX. yüzyılın modern fizikçileri, böyle bir alem tasavvurunun yeterince doğru olmayacağını, atomun ve nükleer parçacıkların hareketini idare eden kanunların belirlenmiş olamayacağını açıkladılar. Gerçekten de, en küçük seviyedeki ölçümlerin sonucu tam doğru bir şekilde tahmin edilememektedir, bunda ölçüm cihazının doğruluğu bir değer taşımaz. Bu, *Werner Heisenberg* tarafından ispatlanmıştır ve "*belirsizlik ilkesi*" olarak isimlendirilmiştir. Bu yeni belirsizlik ilkesi, modern (*kuantum*) fiziğin kanunlarını şu veya bu şekilde temsil etmektedir. Böylece bizim fizik bilginizi belirli bir noktaya sınırlı tutar. Diğer taraftan, belirsizlik ilkesinin en önemli kısmı olan kuantum mekânîğinin bilinip yaygın hale gelmesi, bizim alem ile ilgili görüşümüzü değiştirdi. Öyle ki fiziksel nicelik ve olaylar, artık kesin bir değer olarak açıklanamıyor. Bunun yerine fiziksel niceliğin ortalama bir değeri olduğu anlayışı geçmiştir. Bu ortalama değer, bir dizi tekrarlanan ölçümler neticesinde en çok beklenen değerdir. Bu yüzden "*beklenti değeri*" diye isimlendirilmiştir. Bu da, olayların gerçekleşmesinin belirlendiği değil, muhtemel olduğu anlamına gelmektedir. Tabiatta büyük ölçekte gerçekleşen olayların belirlenmiş gibi görünmesinin nedeni, bu tür olayların az sıklıkla meydana gelmesidir. Buna karşılık, küçük ölçekte gerçekleşen olaylar daha sık vâki olduğundan, kendilerindeki ihtimalci yapı daha belirgindir.

Öte yandan sebeplilik ilkesine karşı, son elli yıl boyunca ciddi itirazlar yükseldi. Sebeplilik kavramı bazı durumlarda¹⁹ oldukça muğlak olsa da, insanlar bu kavramın en küçük düzlemde savunulamayacağını düşündüler. *Kopenhag Düşünce Okulu*'na göre, bu bizim bilginizdeki eksikliği oluşturur.

5- İZAFİYET İLKESİ

Kelâmcıların katkılarından ortaya çıkardığımız beşinci ilke, izafiyet ilkesidir. Bu ilke zaman, mekân ve hareket kavramlarıyla yakından ilgilidir.

Kelâmcılar, mekânın ancak işgal edildiğinde anlamlı olacağını, yoksa anlamlı olamayacağını düşündüler.²⁰ Diğer taraftan, zamanın ise ancak bir olayın meydana gelmesiyle ilgili olduğunda anlamlı olacağını dikkate aldılar. Bu zaman ve mekân anlayışı, kelâmcılar tarafından her iki kavrama yüklenen tanımlarda açıkça görülmektedir. Mekân, cismin işgal ettiği ve kendisi sayesinde boyutunu açığa çıkardığı hayalî hacim olarak tanımlanmıştır.²¹ Zaman ise, başka hayalî ve vehmî bir şeyi belirlemek için kullanılan sürekli yenilenen bir kavram olarak tanımlanmıştır. Doğayısıyla birisi, "biz güneş batışında buluşalım" dediğinde, güneşin batışı devamlı

¹⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, ss. 60- 61.

²⁰ Cürçânî, *To'rifât*, s. 94, Beyrut, 1988.

²¹ Cürçânî, a.g.e., s. 114, 1988.

yenilenen bir olayı temsil etmektedir ve buluşma hayalî ve vehmî bir şey olmak-tadır.²² Bu durum, zaman ve mekânın, olayların meydana gelişinde birleştirildiği, ne mekânın ne de zamanın bağımsız bir hüviyetinin olmadığı anlamına gelmekte-dir.

Zaman ve mekânın mahiyetine gelince, kelâmçılar, atomculuk ilkesini is-rarla takip etmişler, olayların birbirinden ayrı olduğunu, olayların bir ölçümü oldu-ğu için "an" diye isimlendirilen ayrı birimlere zamanı hasretmişlerdir. Ancak onlar, böyle bir birime nicel bir büyüklük belirlememişlerdir.

Bu zaman ve mekân anlayışı hareket kavramında kendini göstermektedir. Bu kavram, kelâmçılar arasında farklı şartlar altında tartışılmıştır. *Cüveynî* (v. 1085), hareketin tabiatını açıklamak için "*tafra*" kavramını ortaya çıkaran *Nazzâm*'in (v. 845) görüşlerinin tartışmasını yapmıştır. *Nazzâm*'in *tafra* kavramını ortaya çıkar-mak zorunda kalışının nedenini anlamak için, bu probleme daha yakından bakmak gerekmektedir. Genellikle biz, hareketin, hareketli bir parçacığın yörüngesinin sabit noktalardan oluşması gibi ayrı zaman aralıklarına bölünerek kelâmçılar tara-fından incelendiğini söyleriz. Bu, A parçacığı B parçacığından daha hızlıdır dediği-mizde, o zaman A parçacığının yörüngesinin B parçacığınıninkinden daha az sâbit noktaları içerdiği anlamına gelir. Bu nedenle, hareket, süreci oluşturan sonlu sabit aralıklardan oluşan bir kavram olmaktadır.

Bu ilkenin bilimsel değerine gelince; XIX. yüzyılın sonuna kadar fizikçiler, zaman ve mekânı mutlak ve bağımsız bir şekilde var olan iki ayrı varlık olarak değerlendirdiler. Bu yüzyılın başlangıcıyla birlikte *Albert Einstein*, zaman ve mekân-ın birbirine bağımlı olduğu ve daima bir olayın meydana çıkması sayesinde belir-gin hale geldikleri düşüncesine uygun olan "özel izafiyet teorisi"ni ortaya attı. Buna göre Einstein, bilinen üç mekân boyutuna dördüncü bir boyutu eklemek zorunda kaldı. Bu yeni boyut zamandır. Dahası *Einstein*, zaman ve mekânın ölçümlerinin, kişinin hareketli pozisyonuna bağlı olduğunu buldu. Buna göre zaman ve mekân, olayın kendisinin değişmez yapısı içerisinde rollerini karşılıklı olarak değiştirebilir-ler. Ancak *Einstein*'in izafiyet teorisi, zaman ve mekânın parçacıklardan oluştuğu ihtimalini tasarlamadı. Bunun yerine zaman-mekân sürekliliğini öngördü. Bu, ağırlıklı olarak diferansiyel hesaplama dayanan izafiyet teorisinin matematiksel yapısı yüzündendir. Böylece, zamanın belirli bir periyodu içinde gerçekleşen me-kândaki bir değişim olmak yönünden hareket kavramı anlaşılır olmaktadır.

Kuantum teorisince kabul edilen atomculuk ilkesi ile, izafiyet teorisince benimsenen süreklilik prensibi arasındaki karşılaşma, çağdaş teorik fiziğin karşılaştığı daha büyük bir ikilemde kendini göstermektedir. Kuantum teorisıyla özel izafiyeti birleştirme konusunda başarılı olan *P.M.A. Dirac*'in güzel çalışmalarına

²² Cürcânî, a.g.e., s. 114, 1988.

rağmen, kuantum mekaniğiyle genel izafiyet teorisini birleştirme konusundaki daha kapsamlı teşebbüs henüz bir başarıya ulaşamamıştır. Öyle görünüyor ki, çağdaş fiziğin problemlerini çözmek için, hem kuantum teorisine hem de izafiyet teorisine alternatif olabilecek daha derin bir teoriye ihtiyaç duyulmaktadır.

Böylelikle, kelâmcıların, zaman, mekân ve hareket konularıyla ilgili katkıları tam olarak ele alınamamış ise de, biz, onların zaman ve mekân arasındaki bağlantıya dair ileri sürmüş oldukları kavramların inkâr edilemeyecek bir bilimsel değere sahip olduğunu çok emin bir şekilde ifade edebiliriz. Öte yandan, onların zamanın parçacıklardan oluştuğuna dair inançları yeni bir bakış açısı önermektedir. Çağdaş teorik fizik içerisinde büyük bir problem olarak ortada duran meseleleri çözecek olan yeni bir zaman, mekân ve madde teorisinde, bu bakış açısından faydalanılabilir.

ÖZET VE SONUÇ

Biz bu çalışma boyunca, bizim görüşümüze göre tam anlamıyla "*İslâm Tabiat Felsefesi*"ni temsil eden "*dakıku'l-keleâm*"ın ana prensip ve kavramlarını ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu çalışmanın hedefleri şu iki hususa yöneliktir:

1. Tarih boyunca üzerinde az durulan, aslında daha fazla incelenmesi ve tartışılması gereken İslâm düşüncesinin önemli bir kısmını başlangıç düzeyinde ortaya koymak ve açıklamak.

2. Çağdaş bilim felsefesi alanında, hatta çağdaş teorik fizik alanında kelâmcıların orijinal düşünce ve kavramlarından yararlanma imkânını ortaya koymak.

İlk hedefe gelince, bu çalışma *dakıku'l-keleâm*'ın temel konularının çoğunu kapsamaktadır. Ancak bu çalışma eksiksiz, tam, her konuyu içine alan bir çalışma olarak görülmemelidir. Çünkü biz, ne kelâmcıların farklı ekollerinin görüşlerinin detaylarına dikkat çektik, ne de onların inançlarını desteklemek için ileri sürülen delillerin detayları üzerinde durduk. Daha sonraki çalışmalar, böyle konuları kesinlikle ortaya koyacak ve kelâmcıların yaklaşımının tarihî ve bilimsel değerini aydınlatacaklardır. Bu yüzden bu tür konulara daha fazla ilgi gösterilmeli ve belki de böylece, belirlenmiş daha özel konularda, daha yakın bir bakış açısıyla, tarihî, felsefî ve ilmî açıdan yararlanılabilecek faydalı bilgilerin açığa çıkması sağlanmış olacaktır. Bu sorunlardan bir tanesi, bir cismin hareketinin anlaşılması ve bu hareket sayesinde *Nazzâm*'ın "*tafra*" düşüncesinin anlamlandırılması olabilir. Bir diğer sorun, *İbn Rüşd*'ün atomculuk ilkesinin geometriyi aritmetiğe dönüştürdüğüne dair yeni ve çığır açıcı iddiasıdır. Üçüncü bir sorun, yokluğun, mekânsız olan cevherlerden oluştuğuna dair Mutezile'nin anlayışıdır.

İkinci hedefe gelince, iyi bilinmektedir ki, çağdaş teorik fizik, alemi anlama, en büyük ve en küçük düzlemde fizikî dünyanın doğru bilimsel açıklamasını yapma çabasında gerçek bir ikilem ile karşı karşıyadır. Kuantum teorisinden (ya da daha gelişmiş kuantum bilim teorisi ve genel izafiyet teorisinden) oluşan teorik

fiziğin homojen olmayan yapısı, üstesinden gelinemeyecek bir zorluk arz etmektedir. Bir taraftan, süreklilik felsefesine dayalı kuantum bilim teorisi, bir kimsenin birbirini etkileyen disiplinlerin (ya da parçacıkların) fiziksel verilerini hesaplamak istediğinde, farklı terimlerin ortaya çıkmasıyla kendini belli eden kronik bir hastalıktan muzdariptir. Diğer taraftan, genel olarak alemi tasvir eden genel izafiyet, genel izafiyet teorisi tarafından tasvir edildiği şekliyle yer çekim alanının doğrusal olmayan tabiatı sebebiyle kuantum teorisiyle uzlaştırılmaz.

Sonuç olarak kelâmcıların görüşleri bize şunu anlatmaktadır: Kuantum bilim teorisi gibi bir teoride birtakım muğlak noktalar vardır. Çünkü bu teori, sonlu bir varlığın sonsuz bir varlığı içine aldığı var saymaktadır. Dolayısıyla en küçük düzlemde herhangi bir başarı elde edilecekse, bu alan (süreklilik) kavramı yıkılmalıdır. Aynı hüküm (devamlı bir araçlar teorisi olan) genel izafiyet teorisi için de aynı şekilde geçerlidir. Zaman ve mekân nicelleştirilmelidir. Buna göre, zaman-mekân sürekliliği görüşü de yıkılmalıdır ve böylece zaman ve mekân, hem kuantum teorisi hem de izafiyet teorisi için müşterek olan daha köklü ve bütüncül kurallar sayesinde, sayısal olarak ifade edilebilecektir.