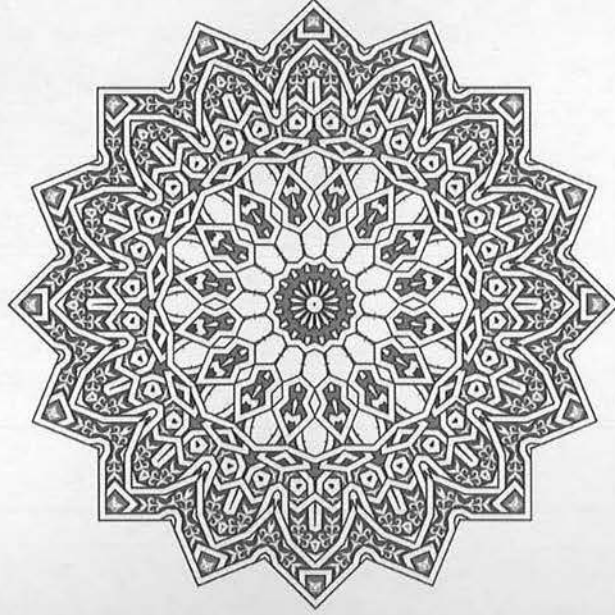


TARTIŖMALI İLMİ TOPLANTILAR DİZİSİ

İSLÂMÎ İLİMLERDE KLASİK VE MODERN YAKLAŖIMLAR





ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978-625-6506-25-1

Sertifika No: 50201

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 110
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 36

Kitabın Adı

İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar

Yayın Hazırlığı

Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Koordinatör

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı, cilt:

ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi

Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL

Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35

Sertifika No: 45103

1. Basım

Ekim 2023/ 500 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan /

İstanbul Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr

İSLÂMÎ İLİMLERDE
KLASİK VE MODERN
YAKLAŞIMLAR

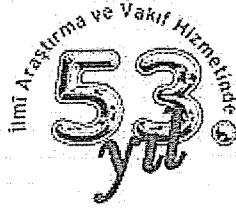
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

İstanbul, 15-16 Ekim 2022

Eresin Topkapı Hotel
Toplantı Salonu

İstanbul 2023

© Bütün hakları mahfuzdur. Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmi ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler



I- İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Elmalıkent Mahallesi Elmalıkent Caddesi No: 4 Ümraniye / İstanbul
Tel: +90 216 474 08 60 - Faks: +90 216 474 08 75
E-Posta: 29mayis@29mayis.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI (İSAV)
Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Kütüphane Bilgi Kartı:

İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar, Editör: İlyas Çelebi, 1. bs. –
İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023, 528 s.; 16x23,5 cm.

ISBN : 978-625-6506-25-1

(İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 110)

1. İslâm tarihi, 2. Kelâm, 3. Endülüs, 4. İctimaî hayat

Dizin ve kaynaklar var.

**KELÂM İLMİNDE KLASİK YAKLAŞIMLAR:
CELİLÜ'L-KELÂM VE DAKİKÜ'L-KELÂM AYRIMI EKSENİNDE
BİR DEĞERLENDİRME***

*Mehmet BULGEN***

Giriş

II./VIII. yüzyılın başlarında Mu'tezile ekolüne mensup teologlar tarafından kurulan ve içerisinde Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye gibi önemli itikadi mezhepleri barındıran kelâm ilminin özelliklerinden biri kelâmcıların bilim ve felsefenin ilgi alanına giren konularla da meşgul olmalarıdır. Onların çalışmalarına yakından bakıldığında Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, vahiy ve nübüvvet gibi meselelerin yanında bilginin tanımı, var olanların kısımları, maddenin yapısı, cisimlerin özellikleri, evrenin işleyişi ve nedenselliğe dair konuları yoğun bir şekilde tartıştıkları görülmektedir. Klasik dönemde çoğunlukla İslâm dininin vahye dayalı inanç esaslarını tespit, temellendirme ve savunma gibi görevler üstlenen kelâmcıların bilim ve felsefenin ilgi alanına giren konularla da meşgul olmaları şaşırtıcıdır. Bu durum kelâm ilminin doğası ve bilim ve felsefeyle ne türden bir ilişki geliştirdiği konusunda çeşitli tartışmalara neden olmaktadır.¹ Bu bağlamda bazı araştırmacılar, kelâmın tabiat bilimleriyle ilişkisini sınırlı ve yüzeysel bir şekilde tasvir ederken, bazıları da kelâmcıların fizik bilimleriyle meşgulliyetinin çok daha derin olduğunu iddia etmektedir.

Örneğin ünlü müsteşrik Montgomery Watt (ö. 2006), erken dönem kelâmcılarının kelimeler arasındaki ilişkiyi nesneler arasındaki nedensellik ilişkisinden daha ilgi çekici bulduklarını, bu bağlamda mantık ve gramer bilimlerine tabiat bilimlerinden daha fazla ilgi gösterdiklerini belirtmektedir.² Seyyid Hüseyin Nasr ise *İslâm*

* Bu yazı "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü" adlı makaleden üretilmiştir. Bkz. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015): 39-72

** Doç. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mbulgen@hotmail.com

¹ Örneğin bu konuda bk. Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler" çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2): 307.

² W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam*, (London: Luzac & Comany Ltd., 1948), s. 88.

Kozmolojik Öğretilerine Giriş adlı kitabında İhvan-ı Safa, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi düşünürlerin görüşlerine yer verirken Mu'tezilî alimlerin çoğunun sırf teolojik, politik-teolojik ve etik konulara angaje olduğunu; fizik ve tabiat felsefesi gibi konulara ilginin ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ve Nazzâm (ö. 231/845) gibi kelâmcılarla sınırlı kaldığını belirtmektedir.³

Öte yandan Georges Anawati (ö. 1994), Gerlof van Vloten (ö. 1903), Anton M. Heinen ve Alnoor Dhanani gibi isimler, kelâm-bilim ilişkisini çok daha derin ve kapsamlı bir şekilde tasvir etmektedir. Örneğin van Vloten, *Dokuzuncu Yüzyılda Arap Doğa Felsefesi* isimli kitabında "mütekellim" kelimesinin "tabiat bilimcisi" anlamına geldiğini belirtmekte;⁴ benzer şekilde Anawati de erken dönemde kelâmcılara bazen "fizikçi" (el-mütekellimûn fi't-tabiiyyât) denildiğine işaret etmektedir.⁵

İslâm düşüncesinde kozmoloji sahasındaki araştırmalarıyla tanınan Heinen ise "Kelâmcılar ve Matematikçiler" isimli makalesinde, kelâmı İslâm'ın skolastik teolojisi olarak gösteren ve onun daha ziyade savunmacı (apolojetik) yönünü öne çıkaran yaklaşımların tarihsel kelâmla uyummadığını iddia etmekte; buna paralel olarak İslâm bilim tarihi çalışması yapacak olanları kelâm kitaplarını mutlaka dikkate almaya çağırmaktadır. Zira ona göre İslâm bilim tarihi araştırmacıları fiziksel problemlere klasik anlamda bir teoloğun tabii fenomenlere duyabileceğinden çok daha ötesinde ilgi göstermişlerdir. Hattâ ona göre, Nazzâm (ö. 230/845) ve Câhız (ö.

³ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (New York: State University of New York Press 2006), s. 123.

⁴ Gerlof van Vloten kelâmcıları şu şekilde tasvir etmektedir. "Kelâmcıların çalışmaları temelde dogmatik alanla ilgili olmakla birlikte, çalışma tarzları onları büyük fen sorunlarına da temas etmek durumunda bırakmıştır. Fen bilimleriyle ilgili hiç bir madde (sorun/problem) yoktur ki onlar tarafından açıklığa kavuşturulmaya çalışılmamış olsun. Yunanlıların atomları, elementlerin doğal sıfatları ve rûh hakkındaki öğretileri, mütekellimlerce de tartışılmıştır. Nitekim psikolojik sorunlar da ilgi odağı olmuştur. Kişinin kendini tanımasıyla, alışkanlıklarının doğasıyla ilgili yazılar yazılmış; ateş ve havanın etkisi, elementlerin birbirleriyle ilişkileri konularında özgün kuramlar geliştirilmiştir. Yer yer "mütekellim" kelimesinin "doğa bilimcisi" anlamına geldiği ve "kelâm"ın "felsefe" demek olduğu görülmektedir." Gerlof van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschâhiz* (Stuttgart: 1918), s. 13 vd.

⁵ Bk. Georges C. Anawati, "Kalam" md. *Encyclopedia of Religion* (second edition) (ed. Lindsay Jones) (USA: Macmillan, 2005, VIII 5059).

255/869) örneklerinde olduğu gibi, bazı kelâmcılar yaptıkları “deney-gözlemlerle” ve geliştirdikleri teorilerle yaşadıkları dönemde tabiat bilimlerinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Yine ona göre, İslâm düşüncesinde Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) gibi önemli ilim adamlarının Aristo-Batlamyus astronomisine eleştirel gözle bakmalarının arka planında da kelâmcıların etkisi bulunmaktadır. Heinen, bu şekildeki yorumlarını abartılı bulanların, kelâmcıların görüş ve teorilerinin temsîlî bir koleksiyonu olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserine bir göz atmalarının yeterli olacağını ileri sürmektedir.⁶

Erken dönem kelâm tarihi araştırmacılarından Josef van Ess ise kelâmcıların tabiat felsefesi ve kozmolojiye ilgi duymalarının en temel sebebinin, İslâm'ı yeni fethedilen bölgelerdeki diğer din ve düşünce sistemlerine karşı savunma ihtiyacı olduğunu söylemekle birlikte, kelâmcıların bu meşguliyetlerini daha sonrasında âlemin temel unsurları ve işleyişine yönelik bir hakikat arayışına dönüştürdüklerini belirtmektedir. Bu bağlamda, özellikle Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ın “deve kuşlarının sindirim sistemi üzerinde yaptığı deneylerden”, ayrıca Bağdat ve Basra Mutezile okullarının boşluk (halâ) konusunu ağırlıklı olarak tecrübî delillerden yola çıkarak tartışmalarını örnek göstererek doğayı deneysel bir şekilde incele yönteminin Avrupa Rönesans'ından önce İslâm dünyasına bazı kelâmcılar arasında kullanıldığını belirtmektedir.⁷

Kelâmcıların bilim ve felsefeye ilişkin konulara olan ilgisine dikkat çeken araştırmacılarından biri de Harvard üniversitesi bilim tarihi profesörlerinden Abdulhamid Sabra'dır. O, “Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology, The Evidence of The Fourteenth Century” 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..” olarak tanımlar.⁸ Sabra'ya göre kelâm ilahiyattan ilham alan ve ilahiyatın yönlendirdiği bir düşünce formu olmakla birlikte; kelâmı özünde reddiyeci bir söylem (apologetics) ve mezhepçi polemik olarak gören

⁶ Heinen, “Kelâmcılar ve Matematikçiler”, s. 305 vd.

⁷ Josef van Ess, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi” çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014): 267-286.

⁸ A. I. Sabra, “Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim Ve Felsefe On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı”, *Kader* 14/2 (2016): 614

yaygın kanaat, onun doğru bir şekilde anlaşılmasına ciddi manada engel olmuştur. Bu yaklaşım nazarî bir alan olarak kelâmın itibarını azaltmakta ve kelâm ilminin özellikle felsefe ve bilim gibi alanlarla yoğun etkileşiminin sonuçlarını anlamaya engel olmaktadır. Kelâmın felsefî ve bilimsel konulara olan yoğun ilgisini ünlü Eş'arîyye kelâmcısı el-İcî'nin *Mevakıf* adlı eseri örneğinden üzerinden göstermeye çalışan Sabra, makalesinde şu çarpıcı sonuca ulaşmaktadır: "Ortaçağ İslâm dünyasındaki felsefe ve bilimin akıbetini, onların kelâm ile etkileşimlerini tam olarak değerlendirmeden bırakın açıklamak, tasvir etmek dahi mümkün değildir."⁹

Kelâm fizik teorisi konusunda önemli araştırmaları bulunan Alnoor Dhanani ise Abdülhamid I. Sabra (ö. 2013) danışmanlığında hazırladığı *Kalâm and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tezilî Atomism*¹⁰ isimli doktora tezinde öncelikle kelâmcıların fizik teorilerinin dinî esasların temellendirilmesi ve savunulması konusunda oynadığı rolü ortaya koymaktadır.¹¹ Ayrıca o, Josef van Ess'in de yaptığı gibi, kelâmcıların İslâm'ı savunma adına diğer din ve düşünce sistemleriyle yaptıkları tartışmalarda kozmolojinin merkezî konumda olduğuna dikkat çekmektedir.¹² Ancak Dhanani'ye göre kelâmcıların tabii fenomenlere ilgisini bu şekilde sadece teolojik ve apolojetik mülâhazalara indirgeyen bir yaklaşım, onların bu sahadaki faaliyetlerini tam olarak yansıtmada yeterli değildir. Zira ona göre kelâmcılar, tabiat bilimleriyle sadece teolojik sonuçlar elde etmek için ilgilenmemişler, fizik problemlerine birer hakikat arayıcısı olarak da yaklaşmışlardır.

Dhanani bu tezini özellikle kelâmcıların dakik ve latif konular başlıkları altında tartıştıkları fizik ve kozmolojiye dair konular üzerinden temellendirmeye çalışır. Ona göre kelâmcıların amacı sadece dini savunmak olsaydı fiziğe dair konularda aynı mezhebin mensupları olarak birbirlerine karşı teoriler geliştirmez, hiçbir teolojik yönü olmayan fizik problemlerini çözümlemeye kalkışmaz, hepsinden önemlisi bu derece kompleks ve kapsamlı bir kozmoloji inşâ

⁹ A. I. Sabra, "Ortaçağ İslâm Kelâmında Bilim Ve Felsefe On Dördüncü Yüzyılın Tanıklığı", 649.

¹⁰ Alnoor Dhanani'nin bu çalışması *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* adıyla yayımlanmış (Leiden: Brill E. J. Brill, 1994) ve sonrasında bu kitap Kelâmın Fizik Kuramı şeklinde tarafımızdan Türkçeye çevrilmiştir (İstanbul: Klasik 2020).

¹¹ Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 31. vd.

¹² Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 46.

edemezlerdi.¹³ Sonuç itibarıyla Dhanani, özellikle Meşşâf filozoflarının, kelâmı sırf bir “savunma ilmi” olarak niteleyerek, onların bilimsel ve felsefi konulardaki faaliyetlerini küçümseyen yaklaşımlarının geçerli olamayacağını iddia etmektedir.¹⁴

Kelâmcıların felsefi ve bilimsel meselelere ilgisi konusunda orta yol teklif eden araştırmacıların da bulunduğunu belirtmek gerekir. Kelâm-kozmoloji ilişkisi konusundaki çalışmalarıyla tanınan Muhammed Bâsil et-Tâî, kelâmcıların fizik teorilerini günümüz bilimi açıdan değerlendirdiği “The Scientific Value of Daqıqu’l-Kalam” isimli makalesinde klasik dönemde kelâm ilminin, Allah’ın varlığı, sıfatları, vahiy, nübüvvet ve âhiret gibi konuların işlendiği “Celîlü’l-kelâm” ile tabiatı, onun yapısını ve işleyişini inceleyen “Dakıku’l-kelâm” olmak üzere iki ana bölüme ayrıldığını ileri sürmektedir.

Celîlü’l-kelâm bölümü kelâmın vahye dayalı teolojik boyutlarını oluştururken, Dakıku’l-kelâm bölümünde kelâmcılar daha çok tabiat felsefesiyle ilgili konularla meşgul oluyorlardı. Ancak Tâî’ye göre kelâmcılar, tabii fenomenleri inceleme hususunda filozoflar gibi değillerdi. Onlar, sırf tabiattan ya da akıldan yola çıkarak Tanrı hakkında konuşmuyor, Kur’ân’ı da dikkate alıyor, bu bağlamda doğayı vahiyle uyumlu bir şekilde anlamaya çalışıyorlardı. Bununla birlikte Tâî’ye göre zamanla kelâmın tabiatı inceleyen bölümü ihmâl edilmeye, buna karşılık kelâmın daha ziyâde teoloji kısmı ön plana çıkarılmaya başlandı. *Dakıku’l-kelâmın* ihmâl edilerek *Celîlü’l-kelâma* ağırlık verilmesi, uzun vâdede kelâmın nazari/teorik değerinin azalmasına ve bu ilmin sahip olduğu derin teorik köklerinin zayıflamasına sebep oldu.¹⁵

1. Klasik Dönem Kelâmında Celîl ve Dakık/Latif Konular Ayrımı

Günümüz araştırmacılarının yukarıda aktardığımız türden değerlendirmeleri kelâm ilminin bilim ve felsefe ile ilişkisi konusunda genel bir bakış açısı sağlasa da söz konusu meselenin en sağlıklı çözümü, bizzat eldeki klasik kaynaklar üzerinden bir değerlendirme yapmak olacaktır. Ancak başlangıçta da belirttiğimiz gibi II-III/VIII-IX. yüzyıllara tekabül eden kelâm ilminin erken dönemine ait

¹³ Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 36, 41, 43 vd.

¹⁴ Ayrıca bk. Alnoor Dhanani, “Problems in Eleventh-Century Kalâm Physics”, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 4/1 (2002): 73-96; Dhanani bu makalesinde İslam bilim tarihçilerini kelâm klasik kitaplarını da dikkate almaya çağırılmaktadır.

¹⁵ Muhammed Bâsil et-Tâî, “Kelâm Kozmolojisinin (Dakıku’l-Kelâm) Bilimsel Değeri” çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2):150.

günümüze ulaşan eserler oldukça nadirdir. O döneme ait bilgilere daha çok geçmişte yaşamış kelâmcıların görüşlerinin belli konu başlıkları ekseninde parçacı bir şekilde aktarıldığı *makâlat* türünden eserlerde ulaşılmaktadır.¹⁶ Kelâmcıların bilim ve felsefeye ilgisi hakkında bilgi alabileceğimiz günümüze ulaşmış en eski eserlerden biri, ünlü Mu'tezile kelâmcısı Ebû Osmân el-Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'ıdır. Câhız'ın bu eseri, zoolojinin çeşitli bölümlerine, hayvan türlerinin evrimine, bunlar üzerinde iklim ve çevrenin tesirini açıklamaya dair ansiklopedik bir eserdir.¹⁷ Câhız eserinin "Kelâmcıların Vasıfları" başlıklı kısmında ise şunları söylemektedir:

Mütekellim, din (kelâmü'd-dîn) konusundaki uzmanlığını felsefe (kelâmü'l-felsefe) alanındaki uzmanlığı seviyesine getirmediği kelâmın bütün sahalarını kapsayamaz ve bu disiplinde uzmanlaşmak ya da reis mertebesine gelebilmek için gerekli niteliklere de sahip olamaz. Bizim nezdimizde âlim, her ikisini de kendisinde birleştirebilen kişidir...¹⁸

Kelâmın oldukça erken sayılabilecek bir döneminde Câhız'ın kelâmın konularını dinî ve felsefî konular olarak ikiye ayırması, bu bağlamda kelâmcı olmanın şartını her ikisinde de uzman olmaya bağlaması dikkate değerdir. Yazının devamında Câhız'ın "kelâmü'l-felsefe"den kastının "tabiat felsefesi" ile ilişkili konular olduğu anlaşılmaktadır. Câhız'a göre tevhidi, tabiatları inkâr ederek ya da Tanrı'yı aşırı öne çıkarıp O'nun dışındaki şeyleri (âlem) önemsizleştirerek gerçekleştirebileceğini zannedenler, aslında farkında olmadan tevhîd konusundaki fikirlerini zayıflatmaktadır. Çünkü Tanrı'ya ve O'nun birliğine alâmet teşkil eden en güçlü ipuçları tabiatlerde bulunmaktadır. Dolayısıyla delilleri ortadan kaldırmak, onların işaret ettiği şeyi de (medlûl) ortadan kaldıracaktır.¹⁹

¹⁶ İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i; Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-firak*'ı; Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'i ile İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* gibi eserlerini bu sınıfta zikretmek mümkündür.

¹⁷ O dönemde bir kelâmcının ilgi alanının dini konularla sınırlı olmadığını bilimsel konuları da içine aldığı göstermesi açısından bu kitap başlı başına önem taşımaktadır. Câhız hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Câhız", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VII, 24.

¹⁸ Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, haz. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1388/1969), II, 134.

¹⁹ Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, II, 135.

Câhız tarafından zikredilen Felsefi Kelâm (Kelâmü'l-felsefe) kavramının klasik kaynaklarda kullanıldığına dair bir başka örnek ünlü bibliyografi yazarı İbn Nedîm'in, *Fihrist* adlı eseridir. İbn Nedîm burada Câhız'ın hocası Nazzâm'ın yazmış olduğu kitapların isimlerini aktarırken onun şiirinde "felsefi kelâm" (el-kelâmu'l-felsefe) yolunu takip ettiğini belirtir. Ayrıca İbn Nedîm, Ebû Nüvas'ın Nazzâm'ın felsefeye olan ilgi ve merakını eleştiri amacıyla yazdığı bir şiirden pasaj aktarır. Ebû Nüas burada Nazzâm'ın felsefede bilgi sahibi olduğunu ancak bu işi tam olarak beceremediğini ima etmektedir.²⁰ İbn Nedîm'in Nazzâm'ı tanıtırken "felsefi kelâm" kavramından bahsetmesi, o dönemde bu kavramın kelâm ilminin felsefeye olan ilgi ve merakını tasvir etmek amacıyla yaygın bir şekilde kullanıldığını göstermektedir.²¹

Kelâmü'l-felsefe kavramının yanında IX. ve X. Yüzyıllarda kelâmcıların felsefi ve bilimsel konulara ilgilerini ifade etmek için kullanılan bir başka kavram "dakiku'l-kelâm" ya da "latîfu'l-kelâm" kavramlarıdır. Bağdat Mu'tezile ekolü şeyhlerinden Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *Kitâbü'l-İntisâr*'ı bu kavramların geçtiği günümüze ulaşabilmiş en erken eserlerden biridir. Bu eser, Mu'tezile'den ayrılan, bu sebeple eski arkadaşlarınca "el-mülhîd" diye anılan İbnü'r-Râvendî'nin ö. 301/913-14 [?]), genel olarak Mu'tezile'yi özel olarak ise Nazzâm'ı hedef alarak yazdığı *Fazîhatü'l-Mu'tezile* adlı kitabına bir reddiye ve cevap mahiyetindedir.²²

Hayyât'ın, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile mezhebini ve Nazzâm'ı tahkir ve eleştiri amacıyla yaptığı eleştirilere verdiği cevapların önemli bir kısmının felsefe ve bilimin alanına giren konular olması dikkate değerdir. Bu eleştirilerinden birinde İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'yi tutarlı olmamakla, sürekli birbirlerini nakzeden görüşler savunmak ve birbirleriyle tartışıp durmakla suçlamaktadır. Hayyât ise onun bu eleştirisine, Mu'tezile'nin aralarında anlaşmazlığa düştükleri konuların *talî* (fer') meseleler olduğunu, bu konularda ihtilafın normal

²⁰ İbn Nedîm, *Fihrist*, 538-539. Bu pasajın tercümesi şu şekilde yapılabilir: "İlimde felsefe bilgisi iddia edene söyle, sen bir şey söyledin ama çok şeylerde kaçırdın." Ebû Nüvâs burada Nazzâm'ın felsefeye ilgi duyduğunu

²¹ Ayrıca İbn Nedîm'im Nazzâm'ın çağdaşı kindî'den bahsederken Feylesofî'l-Arab tabirini kullanırken Nazzâm hakkında kelâmü'l-felsefe kavramını kullanması dikkate değerdir. Bu durum Nazzâm'ın kelâmın içinde felsefe ile meşgul olan birisi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bk. *Fihrist*, 828

²² Ebû'l-Hüseyin Hayyât hakkında bilgi için bk. Şerafettin Gölcük, "Hayyât", *DİA*, XVII, 103.

karşılanması gerektiği; tevhid, adalet, nübüvvet ve vahiy gibi ana konularda (jalil) ise onların büyük bir ittifak içinde olduklarını söyleyerek cevap vermektedir.²³ Hayyât'a göre Mu'tezile âlimlerinin kendi aralarında anlaşmazlığa düşüp tartıştıkları bu tâlî meseleler, eşyânın fenâ ve bekâsı, hareket eden ve duran bir cismi açıklamak için geliştirilen ma'nâ teorisi, nesnelerin kategorilendirilmesi (mücânese), iç içe girip girmedikleri (müdâhale), insanın tabiatı ve bilgisinin oluşumu gibi, kelâmın zor/karmaşık ve derîn meseleleridir (min gâmidî'l-keîâmî ve latîfîhi).²⁴ Mu'tezile'den olmayanlar Mu'tezile'den intihâl dışında bu türden derîn konuları anlama ve tartışma seviyesinde değillerdir. Dolayısıyla bu zor ve ince meselelerde, diğer mezhepler görüş belirtemezler ki Mu'tezile onlarla da tartışsın. Mu'tezile uleması, bu türden konularda kendi kendilerinin rakibidir ve bu sebeple birbirleriyle tartışmak durumunda kalmaktadırlar.²⁵ Kitabın ilerleyen bölümlerinde Hayyât görüşlerine daha da açıklık getirmektedir. Örneğin İbnü'r-Râvendî'nin, Nazzâm'ın seslerin iç içe girmesi (müdâhele) konusundaki görüşünü eleştirisini cevaplarken şunları söylemektedir:

Seslerin tabiatı ve işitmenin ne şekilde gerçekleştiği konusu kelâmın ince/derin ve anlaşılması güç (min latîfî'l-keîâmî ve gâmizîhi) meselelerindendir. Bu konuda Mu'tezile'den başkasından aktarılmış tek bir görüş yoktur. Sadece Mu'tezile bu konuda konuşabilir; çünkü onlar, kelâmın büyük ve açık konularında yetkinliğe ulaştıktan sonra (ba'de ihkâmi celîlî'l-keîâmî ve zâhirihi) ince/derin ve kapalı/anlaşılması güç konularında da (bi-dakîkî'l-keîâmî ve gâmizîhi) nazar ve mârifet sahibi olmuş kelâm erbâbıdır.²⁶

Burada dikkatimizi çeken husus, Hayyât'ın Mu'tezile'nin ittifâk içinde olduğunu belirttiği ve dinin asıllarından saydığı konuları "celîlî'l-keîâm" olarak isimlendirirken; aralarında anlaşmazlığa düştüğü seslerin tabiatı ve işitmenin nasıl gerçekleştiği gibi fiziğe dair konuları, ince, derin, anlaşılması güç ve karmaşık anlamında

²³ Ebü'l-Hüseyn Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr* haz. Albert Nasri Nader, (Beyrut 1957), s. 13.7

²⁴ Hayyât bir başka yerde de şöyle demektedir: "Onların (Cahız ve arkadaşları) kendi aralarındaki ihtilaflarının sadece eşyanın fenâsı ve bekâsı, ma'nâ teorisi, ma'lûm ve meçhul, alıkonulan ve ulaşan kişi, zulme güç yetirmenin imkânsızlığı ve tevellüd hususunda olduğunu da aktardın mı? Bu konular kelâmın ince ve derin/karmaşık konularıdır (latîfu'l-keîâm/dakîku'l-keîâm) ve bu türden konular âlimleri bazen şüpheye sürükler." S. 106.

²⁵ Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr*, s. 14, 146.

²⁶ Hayyât, *Kitabü'l-İntisâr*, s. 43.

“dakîkü’l-kelâm”, “latîfü’l-kelâm”, “gâmizi’l-kelâm” gibi yakın anlamlı terkiplerle isimlendirerek bunların tâlî meseleler olduğunu belirtmesidir.²⁷ Bu durum, kelâmı celîlü’l-kelâm ve dakîkü’l-kelâm ayırımının, III./IX. yüzyıla kadar gerilere uzandığını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Hayyât’a Göre Kelâmın Celil Ve Dakik/Latif Konuları	
Celil Konular	Dakik/Latif Konular
Tevhid	-Eşyânın fenâ ve bekâsı
Adalet	-Malum ve Mechul
Nübüvvet (risalet)	-Tevellüd
Vahiy	-Mücânese
	-Parça (cüz), bütün (küll), sonlu, sonsuz
	-İnsan

Yukarıdaki tablo Hayyât’ın celil konularla üzerinde genel olarak uzlaşılan daha çok vahye dayalı teolojik konuları kastettiği latif ve dakik konularla ise daha çok bilim ve felsefenin ilgi alanına giren akla dayalı konuları kastettiği görülmektedir. Ayrıca onun İslâm filozoflarının daha gündemde olmadığı bir dönemde, İslâm düşüncesinde latif ve dakik konularla sadece Mu‘tezile kelâmcılar meşgul olabilir diyerek övünmesi de kelâmcıların bu türde bilimsel ve felsefi konularla ne derece yoğun ilişki içinde olduklarını göstermesi açısından dikkate değerdir. Öte yandan Hayyât’ın kelâmın dakîk ve latîf meselelerini “tâlî konular” (fer) olarak isimlendirmesi, onların önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira ona göre kelâmcılar parça-bütün, süreklilik-süreksizlik gibi meseleleri, “tevhîd”i temellendirme ve inkârcıları (mülhid) reddetme hususunda yardım almak üzere kullanmaktadır.²⁸ Dolayısıyla burada Hayyât, daha önce kelâmü’l-din ve kelâmü’l-felsefe kavramlarını zikrederken belirttiği hem dini konularda hem de bilimsel konularda uzman olmayı gerektiren entegrasyona dayalı bir model teklif etmektedir.

Kelâm ilminde celil ve dakîk konular ayrımı ile ilgili olarak bilgi alabileceğimiz bir başka kaynak Eş‘arî’nin *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*’idir. Eş‘arî’nin bu kitabı, eserleri günümüze kadar ulaşmayan birçok erken dönem kelâmcısının görüşlerinin öğrenilmesinde eş-

²⁷ Hayyat dakîk ve celil ayrımını ‘cüzî meseleler’ ve ‘ana meseleler’ anlamında da kullanmaktadır. O ibn Ravendî’ye cevap verirken Allah Teâlâ’nın tüm dakîk ve celîl işlerin hakikatlerini kendisinin haricindeki bir bilgiyle değil de bizzat kendi zâtıyla ezelden beri bildiğini savunur. *Kitabü’l-İntisâr*, 112.

²⁸ Hayyât, *Kitabü’l-İntisâr*, s. 15, 41.

siz bir öneme sahiptir. Ayrıca Eş‘arî’nin burada kelâmcıların görüşlerini aktarırken yapmış olduğu tasnif oldukça dikkat çekicidir. Eş‘arî, kısımlara ayırdığı kitabının Müslümanların farklı mezheplere mensup olmalarına yol açan görüşlerini aktardığı bölümünü “Bu büyük (celîl) meselelerdeki tartışmanın sonu (hâzâ ahîrû’l-kelâm fi’l-celîl)” şeklinde bitirmekte; farklı mezheplere ayrılmaya yol açmayan tâlî konulardaki görüşlerini aktardığı bölüme başlarken ise “bu, ince/derin (dakîk) meselelerdeki tartışmaların başlangıcıdır (hâzâ zikru ihtilâfî’n-nâs fi’d-dakîk)” demektedir. Her iki bölümde aktardığı görüşlerin içeriğine baktığımızda, celîlû’l-kelâm bölümünde kelâmcıların Allah’ın zâtı, sıfatları, nübüvvet ve vahiy gibi “teolojik” görüşler aktarılırken; dakîk bölümünde ise daha çok atom, cisim, hareket ve nedensellik gibi bilim ve felsefenin ilgi sahasına giren görüşlere yer verilmektedir.²⁹

İmâm Eş‘arî’nin, kitabını kısımlara ayırırken yapmış olduğu celîl ve dakîk konular tasnifi ve daqiğ konular başlığı altında ele aldığı konular Hayyât’ın daha önce zikrettiğimiz yaklaşımla bariz bir uyum arz etmektedir. Buna göre kelâmın dinin esasları kabul edilen celîl konuları vardır; bir de dinin esaslarından sayılmayan ve dakîk/latîf olarak isimlendirilen tâlî konular bulunmaktadır. Celîl konular, daha ziyâde vahye dayanan itikâdî konularken; dakîk konular akla dayanan epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik konulardır. Bu itibarla celîl konularında farklı görüşe sahip olmak, mezhep ayrılıklarına sebep olurken; dakîk konularında farklı düşünmek mezhep ayrılıklarına sebep olmamaktadır.³⁰

Eş‘arî’ye benzer bir yaklaşım Bağdat okulunun önemli temsilcilerinden çağdaşı Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ‘bî’nin (ö. 319/931) *Makâlât* adlı eserinde de görülmektedir. Kâ‘bî söz konusu kitabının ilk bölümlerinde Allah’ın zâtı, sıfatları, Kur’an’ın özellikleri ve nübüvvet gibi daha çok vahye dayalı teolojik konuları ele alırken, sonrasında “bâbü’l-kavli fi’l-latîf” adlı bir başlık açmakta ve bu bölümde cismin mahiyeti, en küçük parçalardan oluşup oluşmadığı, arazların hükümleri, insanın mahiyeti, tabi fiiller, idrak, zaman, mekan vb. gibi daha çok bilim ve felsefenin ilgili alanına giren konuları işlemektedir.

²⁹ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-musallîn*, haz. Hellmut Ritter (Wiesbaden:1963), s. 181-182.

³⁰ İmâm Eş‘arî’nin içinde cisimler, atomlar, insanın doğası, uzay, arazlar ve hareket gibi konuları tartıştığı *Kitâbü’n-nevâdir fi dakâ’iki’l-kelâm* isimli günümüze ulaşmayan bir eser yazdığı belirtilmektedir. Bu konuda bk. Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 28,29.

Bilim ve felsefeye ait konuları “latîfî’l-kelâm” başlığı altında ele almak Şii müellif Şeyh Müfid’in (ö. 413/1022) *Evâ’ilü’l-makâlât* isimli kitabında da uygulanmıştır. O, bu başlık altında cevherler, arazlar, cisimler, ma’dûm, âlemin mahiyeti, felek, yeryüzü ve onun şekli, boşluk ve doluluk, mekân, vakit ve zaman, tabiatlar, tevellüd gibi konuları işlemektedir.³¹ Dolayısıyla her üç Makâlât kitabını birlikte ele aldığımızda kelâmcıların akla dayalı bilimsel ve felsefî konuları latîfî’l-kelâm ve dakîkî’l-kelâm gibi isimlerle andıkları görülmektedir. Ayrıca bu eserler kelâmcıların teolojik konuların yanında bilim ve felsefenin ilgi alanına giren konulara yoğun bir şekilde meşgul olduklarını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kelâm ilminde latîf dakik meselelerin felsefî ve bilimsel konulara karşılık geldiğini ortaya koyan bir diğer klasik eser, İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* isimli kitabıdır. İbn Fûrek’in bu eseri İmâm Eş’arî’nin kelâmî görüşlerinin ayrıntılandırılması konusunda önem taşımaktadır. Zira Eş’arî *Makâlât*’ında çağdaşı ve kendinden önceki birçok kelâmcının görüşlerini aktarmakla birlikte, tarafsızlık ilkesi gereği kendi görüşüyle ilgili bir ipucu vermemektedir. Ayrıca o, kelâmcıların savunduğu felsefî ve bilimsel görüşlerin teolojik arka planı hakkında herhangi bir yorum da yapmamaktadır. Ancak İbn Fûrek’in söz konusu eserinin 37. bölümü “Eş’arî’nin latîf ve dakîk konulardaki görüşlerinin izahına dair diğer bahis” başlığını taşımakta ve bu bölüm, bütünüyle Eş’arî’nin cevher ve araz konularındaki görüşlerine tahsis edilmektedir. Onun aktardığı görüşlerden, İmâm Eş’arî’nin atomculuğu benimsediği, boşluğun varlığını kabul ettiği, ayrıca evrenin işleyişi konusunda adet teorisini benimsediği ve zorunlu nedenselliğe karşı çıktığını görülmektedir. Dahası İbn Fûrek burada, Eş’arî’nin savunduğu kozmolojik görüşlerin teolojik arka plânını da vermektedir. Ona göre İmâm Eş’arî cevher, araz, cisim gibi kavramların tanımlarını Tanrı’ya da dikkate alarak

³¹ Bkz. Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-makâlât*, haz. Mehdi Muhakkık (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1372 hş./1993), s. 40 vd Cevher-i ferd’in (atom) varlığını kabul etmekle birlikte, boşluğun yokluğu vb. gibi konularda Bağdat Mu’tezilesi’nden etkilendiği açıkça görülen Şeyh Müfid kozmolojik meseleleri “tevhîd” ile ilişkilendirmekte, örneğin atomun varlığını reddedenleri İmâm Eş’arî’nin yaptığı gibi mülhîd saymaktadır. O, şunu söylemektedir: “Cisimler (ecsâm) daha küçüğe bölünemeyen atomlardan oluşur. Bazı mülhîd Mu’tezilîler dışında Allah’ın birliğine inanan herkes bunu kabul eder.” Bk. Şeyh Müfid, *Evâ’ilü’l-Makâlât*, s. 40; Şeyh Müfid’in kozmoloji anlayışı ile ilgili olarak ayrıca bk. Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (Beyrut: 1978), s. 189 vd.

yapmakta ve “cevher-i ferd”i kavramını tevhîd ilkesi ile ilişkilendirerek savunmaktadır.³²

Kelâm ilminde dakîk konuların yeri ve bunların teolojik meselelerle ilişkisiyle ilgili olarak şimdiye kadar rastladığımız en açık ifadeler ise Mu‘tezile’nin Basra ekolüne mensup meşhûr kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) *el-Muhît bi’t-teklîf* isimli eserinde bulunmaktadır. O, burada Allah’ın varlığı ve birliği (tevhîd) konusunda mükellefin bilmesi gereken beş esâs (usûl) olduğunu belirtmekte ve meseleyi şu şekilde izah etmektedir:

Bu asıllar ancak, tâlî konularla tamamlanır. Dostlarımızın dakîk meselelerde kelâm etmesinin sebebi budur. Çünkü aslın açıklaması, ancak delili düzeltmek, suâli cevaplandırmak ve şüpheyi ortadan kaldırmak için yapılır. Bu da Allah’ın varlığına delâlet eden hâdislerin ispatı, cisimler ve cisim dışındakilerin hüdûsu hakkında konuşmayı içerir. Dakîk meselelerden sayılamayacak kadar pek çok konu da buna dâhil olur. Örneğin birisi cisimlerin kıdemine sayıların sonsuzluğu ile istidlal etse, bunu iptâl etmek ancak atom (cüz) ile olur. Yaratıcının varlığını ispat etmek istediğinde de durum aynıdır. Bu konuda Allah’ın, maddenin özünü yaratmaya güç yetiremeyeceğini iddia eden Zekerîyya er-Râzî’nin karşısına çıkıp, onunla mükâleme edebilmen gerekir. Aynı şekilde [onun ezelfi saydığı] zaman ve mekân konusunu da onunla tartışabilmen gerekir...³³

Görüldüğü gibi burada Kādî Abdülcebbâr, âlemin yaratılışı, cisim, atom, uzay ve zaman gibi kozmolojik konuları dakîk konular olarak isimlendirmekte, bunların tevhîdin esaslarının temellendirilip savunulmasında kullanılan tâlî konular olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla onun bu meseleye yaklaşımı, kendinden önce gelen Câhız, Hayyât ve İmâm Eş‘arî gibi âlimlerle örtüşmektedir. Öte yandan Kādî Abdülcebbâr “dakîku’l-kelâm” tâbirini diğer kelâmcıları zikrederken de kullanmaktadır. Örneğin *Fazlu’l-İ’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile* isimli kitabında Ebü’l- Hüzeyl el-Allâf’tan söz ederken, onun Hişâm b. Hakem ve başka kişilerle karşılaştığını ve onlarla dakîkü’l-kelâm ko-

³² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, haz. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü’l-Maşrik 1987), s. 202.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmû’ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, haz. J. J. Houben (Beyrut: Dârü’l-Maşrik, 1986), s. 26-27.

nularında tartıştığını belirtmektedir.³⁴ Yine Ebü'l-Hüzeyl'in kuzeni ve öğrencisi Nazzâm hakkında da şöyle demektedir:

İbrâhîm en-Nazzâm onun [Ebü'l-Hüzeyl] öğrencilerinden biridir. Hacca gidişi sırasında Mekke yolunda ilerlerken Hisâm b. el-Hakem ve diğer bazı kimselerle karşılaştı. Onlarla kelâmın “dakîk” konularını tartıştı. Aynı zamanda [kadîm] filozofların kitaplarını da okudu. Daha sonra, kelâmın kendisinden önce hiçbir kimsenin çözemediği zor ve karmaşık konularını (min latîfî'l-kelâm) anlayıp çözdüğüne inanarak Basra'ya döndü.³⁵

Mu'tezilî biyografi yazarı Hâkim el-Cüşemî de (ö. 494/1101), Kādî Abdülcebbâr'ın mezhep içindeki saygınlığını ve etkisini değerlendirirken, kelâmın celîl ve dakîk konuları arasında ayırım yapmaktadır:

Erdem ya da bilgelikte kendisinin ihrâz ettiği yüksek mevkiye ilişkin olarak Kādî Abdülcebbâr'ın mertebesini zedeleyecek herhangi bir rivayete rastlamadım. Çünkü o, kelâmı açıp gözler önüne seren ve bu bağlamda önemli eserler telif eden bir kişidir. Onun sayesinde kelâm doğruya ve batıya, uzak-yakın dünyanın dört bir yanına yayıldı. O, bu kitaplarında kelâmın büyük (celîl) meseleleri yanında, bu ilmin dakik konularını da daha önce hiç kimsenin başaramadığı bir şekilde ele aldı.³⁶

Buradaki “dakîk konular” sözüyle tam olarak neyin kastedildiğine ise Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'ye (ö. 415/1024) nispet edilen bir rivâyet açıklık kazandırmaktadır. Onun Abdülcebbâr'ın ders halkasında bulunduğu bir dönemde, hocasının kelâm fetvâlarını bir kitapta (*Dîvânü'l-usûl*) tasnif ettiği ve bu kitapta ilk olarak cevher ve araz konularına, daha sonra da tevhîd ve adalet konularına yer verdiği belirtilmekte; ancak Kādî Abdülcebbâr'ın bu tasnifi uygun görmeyerek celîl konuların dakîk konulardan daha önce ele alınmasını istediği söylenmektedir. Bu durumda Kādî'ye göre cev-

³⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile, kitabının içinde), haz. Fuâd Seyyid (Tunus 1393/1974), s. 254.

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-İ'tizâl*, s. 26.

³⁶ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn* (Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), haz. Fuâd Seyyid (Tunus 1393/1974), s. 365.

her ve araz gibi konuların dakîk konulara; tevhîd, adalet gibi konuların ise celîl konulara tekabül ettiği söylenebilir.³⁷

Kelâmda celîl ve dakîk ayrımına Zeydiyye İmâmı İbnü'l-Murtazâ'da da (ö. 840/1437) rastlanmaktadır. İbnü'l-Murtazâ, kelâm-cıların yazdığı kitaplar hakkında bilgi verirken dakîku'l kelâm ve celîlü'l kelâm ayrımı yapma yoluna gitmektedir. O, *el-Münye* adlı eserinde Câfer b. Harb'i (ö. 236/850) tanıtırken, onun zamanın çok bilgili ve zâhid kişilerinden biri olduğunu, kelâmın "celîl" ve "dakîk" kısımlarına dâir birçok kitap yazdığını belirtmektedir.³⁸ Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl hakkında da "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın kendi muhâliflerine dakîku'l-kelâm ve celîlü'l-kelâm ile ilgili olarak altmış civarında eser yoluyla reddiyede bulunduğu, Yahyâ b. Bîşr'den rivâyet edilmiştir" demektedir.³⁹

Öte yandan klasik dönem kelâmındaki dakîk ve celîl ayrımı, bu ilmin dışındaki kişiler tarafından da söz konusu edilmiştir. Örneğin Arap nesir sanatının önemli temsilcilerinden olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî de (ö. 414/1023) *Risâle fi semerâti'l-ulûm*'unda, kelâmı tanıtırken bu ilmin "akla dayanan" (yeteferradü'l-aklû bihi) dakîk ve "vahye dayanan" (yüfze'ü ilâ kitâbi'l-lâhi fihî) celîl olmak üzere iki kısımdan müteşekkil olduğunu söylemektedir.⁴⁰

Son olarak dakîku'l-kelâm ve celîlü'l-kelâm ayrımının kelâmcı-ları tenkit amacıyla kullanıldığını da belirtmeliyiz. Zeydî-Selefî âlimlerden İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), Hâkim el-Cüşemî ve İbn Metteveyh gibi kelâmcıların atomcu kozmolojiden yola çıkarak ruhu nefes ve havadan ibaret olarak görmelerini eleştirmekte, problemin kaynağını kelâmcıların dakîku'l-kelâm alanıyla meşgul olmalarına bağlamaktadır.⁴¹ O, İbn Metteveyh'in *Tezkire* isimli eserini de zikrederek, "kelâm

³⁷ Bu konuda bk. Ma'n Ziyade-Rıdvân Seyyid, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*'e (Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî) yazdığı "önsöz", Beyrut 1979, s. 6.

³⁸ İbnü'l-Murtazâ, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münye ve'l-emel*, haz. Thomas Walker Arnold (Leipzig 1902), s. 41.

³⁹ Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, haz. Susanna Diwald Wilzer (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât), s. 44.

⁴⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-Edeb ve'l-inşâ fi's-sadaka ve's-sadik* (Kahire 1323/1905), s. 192.

⁴¹ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hak ale'l-Halk*, haz. Ebû Abdurrahman Nebil Salah Abdulmecid Selim (Semenud (Mısır): Mektebetü İbn Abbâs, 2010), I, 59; İbn Metteveyh'in rûh konusundaki görüşleriyle ilgili bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, II, 380, 386-387; İbn Metteveyh'in kozmolojik görüşleri için bk. Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora

âlimlerinin dakîku'l-kelâma dalmaktan vazgeçmeleri" şeklinde bir başlık açmakta, burada kelâmcıların dakîku'l-kelâm kısmından uzak durmadıkça kurtuluşa ulaşamayacaklarını iddia etmektedir: "Hâkim el-Mu'tezilî ma'rifetullah hakkındaki seçkin risâlesinde şöyle diyor: Kelâm âlimlerinden Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir dakîku'l-kelâma dalmaktan vazgeçmişlerdir. Gazzalî de *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde bu konuda benzer bir duruş sergilemiş, bu konuları ayrıntılı bir şekilde ele alma gereği duymamıştır."⁴² İbnü'l-Vezîr, "Kelâm İlminde Kurtulmanın Yolu" adlı bir diğer başlıkta ise *et-Tezkire* ve Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini işaret ederek, dakîku'l-kelâm ile uğraşmanın gereksiz olduğunu iddia etmektedir.⁴³ İbnü'l-Vezîr'e göre ulvî konuların düşük seviyeli metotlarla ispatlanması sağlıklı bir yol değildir. Zira bu metotla derin konulara dalmak ne vesveselere fayda sağlayabilir ne de onları ortadan kaldırır. O bu konuda devamlı şöyle demektedir: "Rabbânî ve nebevî tedavinin fayda vermediği kimseye Cübbâî ve Metteveyhî tedavinin bir faydası dokunmaz."⁴⁴

Hülasa edecek olursak, bütün bu eserlerden konumuz itibariyle çıkaracağımız sonuç, erken dönemlerden itibaren kelâm ilminin konuları itibariyle celîlü'l-kelâm ve dakîku'l-kelâm/latîfü'l-kelâm olmak üzere ikiye ayrıldığıdır.⁴⁵ Buna göre kelâmın Allah'ın zâtı ve sıfatları, peygamberlik, âhiret ve vahiy gibi dinin asıllarına münhasır meseleleri celîlü'l-kelâm olarak adlandırılırken; epistemoloji, ontoloji, fizik ve kozmolojiye dair konuların ele alındığı bölümlere ise dakîku'l-kelâm ya da latîfü'l-kelâm gibi isimler verilmektedir. Birinci kısım (celîl) daha çok vahye dayanırken, ikinci bölüm (dakîk) akla dayanmakta ve bu bölüm doğrudan inanç esaslarından olmadığı ve tâlî konular sayıldığı için mezhep ayrılıklarına sebep olmamaktadır. Yukarıda Câhız, Hayyât, Eş'arî, İbn Fûrek, Şeyh Müfid ve Kâdî Abdülcebbâr gibi kelâmcılardan da iktibâs ettiğimiz üzere, kelâmın bu ikinci bölümünün

Tezi, Van 2015; İmâm Eş'arî de rûh konusunda İbn Metteveyh'e benzer düşünmektedir. bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 267.

⁴² İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hak*, I, 60.

⁴³ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hak*, I, 60.

⁴⁴ İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân alâ esâlibi'l-Yûnân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), s. 91. Detaylı bilgi için bk. Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, s. 35.

⁴⁵ Câhız'da bu ayrım, "kelâmü'd-dîn - kelâmü'l-felsefe" şeklindedir. bk. *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 134.

amacı, başta “tevhîd akîdesi” olmak üzere celîl konuların temellendirilmesi ve savunulmasında birer araç (vesâil) vazifesi görmektir.

2.Kelâmcıların Latif ve Dakik Konular Başlığı Altında Meşgul Oldukları Başlıca Bilimsel ve Felsefi Konular

Klasik dönemde kelâmcıların konularını vahye dayalı celîlü’l-keîâm ve akla dayalı dakîku’l-keîâm şeklinde ikiye ayırdıklarını ortaya koyduktan sonra, kelâmcıların “dakîk/latîf” konular başlığı altında ne türden bilimsel ve felsefi konulara ilgili gösterdikleri sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu bölümde, özellikle İmâm Eş’arî’nin, Ka’bî’nin ve Şeyh Müfid’in *Makâlât* kitaplarındaki dakîku’l-keîâm/latîfu’l-keîâm bölümlerinden yola çıkarak, eserleri günümüze ulaşmamış III./IX. ve IV./X. yüzyıl kelâmcılarının daha çok hangi konulara ilgi duydukları tespit etmeye çalışılacaktır. Ancak bunu yaparken yaklaşık aynı dönemi yansıtan çok önemli iki kaynaktan daha istifade etme yoluna gidilecektir. Bu amaçla ilk olarak İbnü’n-Nedîm’in *el-Fihrist*’inde IX. ve X. yüzyıllarda yaşamış kelâmcılara nispet edilen bilimsel ve felsefi içerikli kitapların bir listesi çıkarılacaktır. Bu kitaplar günümüze ulaşmamış olsa ve bunların içerikleri hakkında bir bilgiye sahip olmasak da başlıkları bize kelâmcıların dakîku’l-keîâma ilişkin yazdığı kitapların konuları hakkında bir fikir sağlayacaktır. Ardından İbn Metteveyh’in (ö. V. [XI.] yüzyılın ortaları) *Tezkire fî latîfi’l-keîâm* olarak da isimlendirilen *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz* isimli kitabının içeriği hakkında bilgi verilecektir.⁴⁶ Bu eser İbn Metteveyh’in keîâmın latîf konuları arasında gördüğü cevher ve araz kavramlarını ne şekilde ele aldığını görmemizi sağlayacaktır. Böylece üç farklı eser türü üzerinden kelâmcıların IX. ve X. yüzyıllar arasında dakik ve latif konular başlığı altında ne türden felsefi ve bilimsel konuları tartıştıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İşe *Makâlât* kitaplarından başlarsak, İmâm Eş’arî’nin dakîku’l-keîâm başlığı altında ele aldığı başlıca bilimsel ve felsefi içerikli konular şu şekilde sıralanabilir:

⁴⁶ Bu konuda bk. Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 26.

EŞ'ARÎ'NİN <i>MAKÂLÂTÜ'L-İSLÂMÎYYİN</i> ADLI ESERİNİN 'DAKÎKU'L-KELÂM' BÖLÜMÜNDEN BAZI KONU BAŞLIKLARI ⁴⁷	
Cismin Mâhiyeti	Beş Duyunun Bir Cins mi Yoksa Değişik Cinsler mi Olduğu
Cevher ve Anlamı Hakkındaki Görüşler	Hareketler, Sükûn ve Fiiller
Cevherlerin Hepsinin Cisim Olup Olmadığı	Hareketlerin Birbirine Benzemesi ve Bir Cins Olup Olmadıkları
Cevherlerin Bir Cins Olup Olmadığı	Arazların Bâkî Olup Olmadığı
Cismin Parçalanmayan Cüz'e Dönüşmesi	Arazların Yok Olup Olmayacağı
Bir Cüz'de İki Hareket Bulunması	Bekâ ve Fenâ
Taфра (sıçrama ile hareket)	Arazların Cisimlere, Cisimlerin Arazilara Dönüşmesi
Bir Şeyin, Mekânı Hareketli İken Başka Bir Mekâna Hareket Etmesi	Hareketin Zâtından Dolayı mı, Bir Manâ Olmadan mı Hareket Olduğu
Yerin Duruşu	Arazların İâdesinin Câiz Olup Olmadığı
Müdâhale, Mükâmene ve Mücâvere	Duyularla Hissedilenlerin İdrâk Edilmesi
İnsanın Mâhiyeti	İdrâkin Sebebi
Rengin Duyu Yoluyla Bilinmesi	Aynada Görülen Şey
Tevellüd	Mekan
Ağırlık ve Hafiflik	Vakit
Bir Şeyin Gölgesinin, O Şey mi, Başka Bir Şey mi Olduğu	Ma'lûm ve Mechûl
Hayat	İlletler
Sesin Nasıl İşitildiği ve İntikâl Etmesinin Câiz Olup Olmadığı	Duyular Konusu ve Altıncı Bir Duyunun Mümkün Olup Olmadığı
Sesin Cisim Olup Olmadığı	Rûh, Nefs ve Hayat
Havâtır	Elini Âlemin Ötesine Uzatan Kimse
Allah'ın Âlemi Bir Mekânda Olmadan Yaratması	

⁴⁷ Bu başlıklar için Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-islâmiyyîn* kitabının dakîku'l-kelâm bölümüne bkz. Eş'arî, *Makâlât*, s. 182 vd.

İmam Eş'arî'nin yukarda Dakîku'l-kelâm bölümünde aktardığı konuların başlıklarında dikkat çekici olan husus, kelâmcıların daha çok fizik ve kozmolojinin ilgi alanına giren konulara ilgi duymalarıdır. Bu bağlamda kelâmcılar evreni oluşturan temel unsurlar, cisimlerin yapı ve özellikleri, cevher, araz kavramları, nesnelerin değişim ve sürekliliği, nedensellik gibi konuları yoğun bir şekilde tartışmışlardır. Bunların yanı sıra o dönemdeki kelâmcılar insanın mahiyeti, duyular, idrak, ruh, nefes ve hayat gibi konulara da merak duymuşlardır. Ayrıca Eş'arî'nin farklı başlıklar altında aktardıkları kelâmcıların o dönemde hareket fenomenini açıklamak için özel bir gayret gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

Eş'arî'nin kitabından bir başka dikkat çekici olan husus ise kelâmcılar arasında özellikle fiziğe dair konularda yaşanan tartışmaların zenginliğidir. Cisimlerin yapısı, cevherler, arazlar ve nedensellik gibi konularda o dönemde farklı düşünmeyen kelâmcı neredeyse yok gibidir. Örneğin Eş'arî cisimlerin yapısı konusunda kelâmcıların 12 gruba ayrıldığını belirtmektedir.⁴⁸ Yine Eş'arî kelâmcıların en küçük parçaya kadar bölünüp bölünemeyeceği konusunda 14 farklı gruba ayrıldıklarını söyler. Bu tartışmaların içeriğine de bakıldığında kelâmcıların görüşlerini izah edebilmek için tavra, kumun, zuhur, tevellüd, adet, tedahül gibi özgün kavram ve teoriler geliştirdikleri gözlemlenmektedir.

Eş'arî'nin *Makālât*'ından sonra Bağdat okulunun liderlerinden biri olan Ka'bî'nin *Kitābü'l-Makālāt*'ına baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşırız. Ka'bî de kitabında "Latif konular" adlı bir bölüm açmakta ve burada çoğunlukla kelâmcıların felsefi ve bilimsel konulardaki görüşlerine yer vermektedir.⁴⁹ Kabi'nin kelâmcılara nisbet ettiği görüşlerin konu başlıkları şu şekilde listelenebilir.

KA'BÎ'NİN	KİTÂBÜ'L-MAKÂLÂT	ADLI	ESERİNİN
'LATÎFU'L-KELÂM' BÖLÜMÜNÜN KONU BAŞLIKLARI			
Madumun 'Şey' Olup Olmadığı	Hakkında Görüşler	Tabîî Fiiller Hakkında Görüşler	
Cismin Mâhiyeti ve Bunun Dışındaki Halleri Hakkında Görüşler		İdrak ve Duyular Hakkında Görüşler	
Yeryüzü, Meydana Gelme Durumu ve Bütün Âleme Dair Görüşler		Kümûn Hakkında Görüşler	

⁴⁸ Eş'arî, *Makālât*, 301.

⁴⁹ Ka'bî, *Kitābu'l-Makālât*, 441 vd.

Fırlatıldığında İki Taştan Birinin Yekdiğerini Geçmesine Dair Görüşler	Hava Hakkında Görüşler
Cismin (En Küçük) Cüzünün Parçalanmasının Mümkün Olup Olmadığına Dair Görüşler	Mekân Hakkında Görüşler
Cismin Arazları Hakkındaki Görüşler	Zaman Hakkında Görüşler
İnsan Hakkında Görüşler	Âleme Bakan Birinin Bir Şey Görüp Görmeyeceği ya da Elini Uzattığında Elinin Uzanıp Uzanamayacağı Hakkında Görüşler
Bir Şeyin Yaratılması, Bekâ, Fenâ ve İadesi Hakkında Görüşler	Büyük Bir Gemideki Bir Zerre Hakkında Görüşler
İlletlerin Mâlüllerden Önce Mi Yoksa Onlarla Birlikte Mi Olduğu Hakkında Görüşler	Aynada Görülen Şey Hakkında Görüşler

Yukarıdaki tablodaki konulardan da anlaşılacağı üzere Ka'bi'nin *Makâlât*'ında latîfu'l-kelâm başlığı altında ele aldığı konuların Eş'arî'nin Makalat'ında dakikîku'l-kelâm başlığı altında ele aldığı konulara benzer bir içeriğe sahiptir. Ka'bi'nin Eşari'den farkı, cisimlerin yapısı problemi yerine Ma'dumun 'şey' olup olmadığı problemiyle başlamış olmasıdır. Epistemik ve ontolojik yönleri olan bu konu sonrasında Mu'tezile kelâmcıları ile Ehli sünnet kelâmcıları arasında önemli tartışma başlıklarından bir olmuştur. Yine Ka'bi'nin *Makâlât*'ından Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm gibi kelâmcıların cisimlerin yapısı ve özellikleri, hareket, nedensellik uzay ve zamanın doğası gibi konulardaki birtakım görüşleri hakkında Eş'arî'nin *Makâlât*'ında bulunmayan bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.

Ka'bi'den sonra bakacağımız bir diğer *Makâlât* kitabı ise şeyh Müfid'e aittir. O da kitabının Eş'arî ve Ka'bi'ye benzer bir şekilde kelâmcıların fizik ve kozmolojiye dair görüşlerini Latifu'l-kelâm (bâbu'l-kavl fî'l-latîf mine'l-kalam) başlığı altında ele almaktadır.

ŞEYH MÜFİD'İN ⁵⁰ <i>EVÂİLÜ'L-MAKÂLÂT</i> İSİMLİ ESERİNİN "LATİFÜ'L-KELÂM" BÖLÜMÜNDEN BAZI KONU BAŞLIKLARI	
Cevherler	Âlemin Mahiyeti
Cevherler cinsdeş midir yoksa aralarında farklılık var mıdır?	Felek

⁵⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, ed. İbrâhim al-Anşârî Mashad: el-Mu'tamar al-Âlam li Alfıyyah eş-Şeyh el-Mufid, 1413/2000, 95.

Cevherlerin kendinde aları (misâha) ve miktarı var mıdır?	Feleğin Hareketi
Cevherlerin Yeri ve Oluşlar	Yeryüzü ve Onun Şekli; Yeryüzü Hareketli midir Sakin mi?
Cevherler ve Onların Gereği Olan Arazlar	Boşluk ve Doluluk
Cevherlerin Bekâsı	Mekân
Cevherler Mekâna İhtiyaç Duyar mı?	Vakit ve Zaman
Cisimler	Tabiatlar
Arazlar	Cisimlerin Tabiatlardan Bileşmesi ve Bunların Unsur ve Ustukuslara Dönüşmesi
Arazların Dönüşümü (kalb) ve Yeniden Yaratılması (i'âde)	İrade ve Onun Zorunlu Kılması
Ma'dûm	Tevellüd
Zorunlu Kılınan (Mûceb) ile Tevellüd Yoluyla Gerçekleşen (Mütevellid) Arasındaki Fark	Müvellid ve Mütevellid Fiillerin Türleri

Tablodan da görüleceği gibi Şeyh Müfid'in *Makâlât* kitabının Latifu'l Kelâm bölümünün konu başlıkları İmam Eş'arî ve Ka'bî'nin sırasıyla dakik ve latif bölümleri altında ele aldığı konularla önemli ölçüde benzerlik göstermektedir. Aradaki fark Şeyh Müfid'in boşluk konusunun yanında felek ve feleğin hareketi gibi konulara da yer vermiş olmasıdır.

Her üç *Makâlât* kitabını birlikte ele aldığımızda kelâmda II./VIII. yüzyılın sonlarından IV (X.) yüzyıla uzanan dönemde felsefi ve bilimsel konularla yoğun bir şekilde meşgul oldukları ve bunları daha çok dakik ve latif meseleler başlığı altında ele aldıkları görülmektedir. Yine kelâmcıların fiziğe dair konularda gerçekleştirdikleri tartışmaların zenginliği ve bunların birçok kelâmcının katılımıyla gerçekleştirilmesi o dönemde evrenin yapısı, madde ve özellikleri gibi konularda kelâmda yaratıcı bir atmosferin ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Bu tespit başta atomculuk olmak üzere kelâmcıların savundukları kozmolojik teorilerinin kökenlerini dış kaynaklarda aramak yerine o dönemde kelâmda ortaya çıkan yaratıcı ve özgün dahili tartışma süreçlerinde aranmasını gerektirmektedir.⁵¹

⁵¹ Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2/2 (2002): 81-100

Diğer taraftan, madolyanın diğer yüzüne yani İbn Nedîm'im kelâmcılara atfettiği kitaplara bakıldığında da *Makâlât* kitaplarına benzer bir durumla karşılaşırız. O, burada Hişâm b. Hakem, Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd (ö. 195/810), Ebû Bekir el-Esam, Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Cafer b. Harb, Muammer b. Abbâd, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Hüseyin en-Neccâr (ö. 220-230/835-845), İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve daha birçok kelâmcıya fizik ve kozmolojinin belirli konularına dair yazılmış çeşitli bilimsel ve felsefi içerikli kitaplar atfetmektedir. İbn'ün-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde XI. ve X. Yüzyılda yaşamış kelâmcılara nispet ettiği bilimsel ve felsefi içerikli kitapları kronolojik olarak şu şekilde sıralamak mümkündür.⁵²

Hişâm b. Hakem (ö. 179/795): Hişâm b. Hakem'in tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabâ'i*, Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâb alâ Aristotâlîş fi't-tevhîd*, sapkınlara (zenâdika) karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red ale'z-zenâdika*, düalistlere karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi'l-isneyn*,⁵³

Dırâr b. Amr'dan (ö. 200/815 [?]): Dırâr b. Amr'ın cisimleri oluşturan cüzlerin farklı özellikte olmaları üzerine yazdığı *Kitâbu İhtilâfi'l-eczâ* ile yine onun cisimlerin hâdis olduğuna dair yazdığı *Kitâbü'd-Delâle alâ hadesi'l-eşyâ*⁵⁴ Dırâr b. Amr'ın atomlar ve arazlar hakkında Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ Aristotâlîş fi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabâ'i*

Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf: Cevherler ve arazlar hakkında yazdığı *Kitâbü'l-Cevâhir ve'l-a'râz*, hareket konusunda yazdığı *Kitâbü'l-Mesâ'il fi'l-harekât ve gayrihâ* ve *Kitâbü'l-Harekât*, arazların varlığını tasdik konusunda yazdığı *Kitâbu Tespiti'l-a'râz*, sesin tabiatı üzerine yazdığı *Kitâbü fi's-savt mâ hüve*, insanın tabiatı üzerine yazdığı *Kitâbü'l-insân mâ hüve*,⁵⁵ Ebû'l-Hüzeyl'in Nazzâm'ın dolaylı yaratma görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü't-Tevlîd 'ale'n-Nazzâm*, onun bölünmenin sonsuz olduğu görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü'l-Hadd 'alâ*

⁵² Alnoor Dhanani İbn Nedîm'in kelâmcılara nispet ettiği bu kitapları "Kelâmcıların belirli fizik konularına münhasıran yazdıkları kitaplar", Kelâmcıların kozmolojinin çeşitli konularında birbirlerine karşı yazdıkları reddiyeler ve Kelâmcıların farklı din ve düşünce sistemlerine karşı yazdıkları kozmoloji eksenli kitaplar olmak üzere üç başlık altında toplayarak aktarmaktadır: bk. *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, 40.

⁵³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 224.

⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Rıza Teceddüd (Tahran, 1971), s. 215.

⁵⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

İbrâhîm, sıçrama ile hareket görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü't-Taфра* 'alâ Nazzâm, insanla ilgili görüşlerine karşı yazdığı *Kitâb 'ale'n-Nazzâm fi'l-insân*,⁵⁶ Ebû'l-Hüzeyl'in şüphecilere karşı yazdığı *Kitâb ale's-sûfistâ'iyye*, Mecûsîlere karşı yazdığı *Kitâb ale'l-mecus*;⁵⁷

Nazzâm: Nazzâm'ın atom üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Cüz*, dolaylı fiil (tevlîd) teorisi konusunda yazdığı *Kitâbü't-Tevellüd*, sıçrama ile hareket konusunda yazdığı *Kitâbü't-Taфра*; cisimlerin iç içe girmesi konusuyula ilgili olarak yazdığı *Kitâbü'l-Müdâhale*, hareket üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Harekât*, cevherler ve arazlar üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Cevâhir* ve 'l-a'râz, insanın tabiatı üzerine yazdığı *Kitâbü'l-İnsân*,⁵⁸ Nazzâm'ın Muammer b. Abbâd'ın ma'nâ teorisine karşı yazdığı *Kitâbü'l-Ma'nâ 'alâ Mu'ammer*,⁵⁹ Nazzâm'ın ilk maddeye inananlara karşı yazdığı *Kitâb alâ ashâbi'l-heyûlâ*, âlemin ezeli olduğunu savunanlara karşı yazdığı *Kitâbü'r-red ale'd-dehriyye* ve yine düalistlere karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbu'l-isneyn*,⁶⁰

Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830): bölünemeyen en küçük parça üzerine yazdığı *Kitâbu'l-Cüzi'llezî lâ yetecezze*, atomlar ve arazlar hakkında yazdığı *el-Kavl bi'l-a'râz ve'l-cevâhir*, dengeler ve aynalar üzerine yazdığı *Kitabu illel'l-karastûn ve'l-mire*,⁶¹ Muammer b. Abbâd'a atfedilen ve onun, arazların varlığını doğrulama üzerine yazdığı *Kitâbu tesbîti'd delâleti'l-a'râz*, bölünmez atomların varlığını ispat konusunda yazdığı *Kitâb isbât el-cüz ellezî lâ yetecezze*.⁶²

Ebû Bekir el-Esamm'in (ö. 200/816) hareket hakkında yazdığı *Kitâbü'l-Harekât*,⁶³ Ebû Bekir el-Esamm'in âlemin ezeli olduğunu savunanlara karşı yazdığı *Kitâbu'r-Red ale'd-dehriyye*,⁶⁴

Hişâm el-Füvatî'nin (ö. 218/833) Ebû Bekir el-Esamm'in arazları kabul etmemesine karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Esamm fi nef-yi'l- harekât*.⁶⁵

⁵⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

⁵⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204.

⁵⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

⁵⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

⁶¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 207; ayrıca krş. için bk. Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *DİA*, XXX, 324.

⁶² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 215.

⁶³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214; krş. için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir", *DİA*, XI, 353-355.

⁶⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214.

⁶⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 214.

Bışr b. Mu'temir'in Nazzâm'ın dolaylı yaratma görüşüne karşı yazdığı *Kitâbü't-Tevellüd 'ale'n-Nazzâm*,

Cafer b. Harb'in (ö. 236/850) tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabâ'i*,⁶⁶

Ebû Hâşim'in Aristoteles'in oluş ve bozuluş teorisini eleştiri amacıyla yazdığı *Kitâbü'n-Nakd alâ Aristotâlîs fi'l-kevn ve'l-fesâd*, yine onun elementler üzerine tabiat filozoflarına karşı yazdığı *Kitâbu't-Tabâ'i ve'n-nakd alâ'l-kâ'ilîn bihâ*.⁶⁷

Görüldüğü gibi İbnü'n-Nedîm'in aktardığı kitaplar, kelâmcıların fizik konularına ilgisinin sadece Nazzâm ve Câhız gibi birkaç isimle sınırlandırılmayacağını, bunun o dönemde her kesimden kelâmcının aktif bir şekilde katkıda bulunduğu bir araştırma alanı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca kelâmcıların sadece birbirlerini ve diğer düşünce sistemlerini eleştiren kitaplar yazmakla yetinmedikleri, bilginin doğası, cisimlerin yapısı, cevher, araz, hareket ve nedensellik gibi belirli felsefi ve bilimsel konuları açıklamaya yönelik kitaplar da yazdıkları görülmektedir.

Öte yandan İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i ile İmâm Eş'ârî ve Ka'bi'nin *Makâlât*'i, kelâm ilminde felsefi ve bilimsel tartışmaların başlangıcı konusunda bazı ipuçları vermektedir. Zira bu eserlerde, kelâmın ilk kurucuları olarak tanınan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi mütekekkimlere herhangi bir fiziğe dair görüş ya da bilimsel içerikli kitap atfedilmemektedir.⁶⁸ Ancak Hişâm b. Hakem, Dırâr b. Amr ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf gibi kelâmcıların da içinde bulunduğu nesle gelindiğinde, bunlara yoğun bir şekilde fizik ve kozmolojiye ilişkin görüş⁶⁹ ve kitap⁷⁰ atfedildiği görülmektedir. Burada dikkati çeken husus, Hişâm ve Dırâr b. Amr gibi kelâmcıların İlk İslâm filozofu sayılan Kindî'nin ortaya çıkması ve Yunan Felsefe mirasının İslâm dünyasına intikale başlamasındandaha önce yaşamış olmalarıdır. Bazı kelâmcıların daha Kindî gibi İslâm filozofları yokken Aristotelesi eleştiren kitaplar yazmaları⁷¹, onların Yunan filozofla-

⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 213.

⁶⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 236 vd.

⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 202.

⁶⁹ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 260.

⁷⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204, 224.

⁷¹ Örneğin Hişâm b. Hakem'in Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâb alâ Aristotâlîs fi't-tevhîd*; Dırâr b. Amr'ın atomlar ve arazlar hakkında Aristoteles'e karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ Aristotâlîs fi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204, 224.

rının görüşlerinden haberdar olduklarını göstermektedir.⁷² Bu durum, İslâm düşüncesinde felsefi ve bilimsel tartışmaların Kindî'den daha önce kelâmcılar arasında var olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁷³

Kelâmcılarının latif ve dakik konular başlığı altında hangi felsefi ve bilimsel konulara ele aldıklarını İbn Metteveyh'in (ö. V. [XI.] yüzyılın ortaları) *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* kitabı örneği üzerinden göstermek de mümkündür. Bu kitabın önemi cevher ve araz konularına dair detaylı tartışmalara hasredilmiş günümüze ulaşan nadir eserlerden biri olmasıdır. Ayrıca bu kitabın diğer adının *Tezkire fî latîfi'l-kelâm* olması, kelâmcıların cevher-araz teorisiyle ilgili tartışmaları latîfu'l-kelâm başlığı altında ele aldıkları şeklinde yorumlanabilir.

İbn Metteveyh *Tezkire fî latîfi'l-kelâm* kitabına bilinenlere (*mâlûmat*) yönelik bir taksimle başlamaktadır. Öncelikle bilinenleri mevcûd ve ma'dûm olmak üzere iki kısma ayrılır.⁷⁴ Mevcûd var olan, ma'dûm ise var olmayan anlamına gelir. Yine onun benimsediğine göre mevcutların tamamı iki kısma ayrılır. Ezeli olan "kadîm" ve varlığının bir başlangıcı olan "hâdis". Kadîmin ezeli oluşunun anlamı varlığının başkasından sınırsız bir şekilde önce bulunmasıdır. Muhdesin bir başlangıca sahip oluşunun anlamı ise yokluktan (*an 'ademin*) var olmasıdır.⁷⁵ İbn Metteveyh var olanları kadîm ve muhdes olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra muhdeslerin tamamını da üç kısma ayırır: Birleşik (*müellef*) cisim, tek (*münferid*) cevher, cisim ve cevherlerde kâim/mevcûd olan araz. Ancak birleşik cisimlerin asıllarını cevherler oluşturduğu için muhdesleri cevher ve araz olmak üzere ikiye indirmek de mümkündür.⁷⁶ Bu taksimde cevher var olduğunda yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir şeye karşılık gelirken, araz ise yer kaplamayan ve kendi başına var olamayan şeydir. Kelâmcılara göre bütün cevherler tek bir cins (*mütecanis*) ve birbirlerine benzer (*mütemâsil*) iken arazların renkleri, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, ıslaklık, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi mekânsal oluşlar (*ekvân*), me-

⁷² Bu konuda önemli bir değerlendirme için bk. Dhanani, *Kalam and Hellenistic Cosmology*, s. 112-13.

⁷³ Seyyid Hüseyin Nasır, İslam Düşüncesinde cisimlerin yapısı, hareket, nedensellik gibi konuları ilk defa tartışmaya başlayanların kelâmcılar olduğunu belirtir. Bk. ; Yine Merwan Râşid, İslam düşüncesinde tespit edilebilen ilk

⁷⁴ Bâkılânî, 1987: 34; İbn Metteveyh, 2009: I,6).

⁷⁵ Benzer bir yaklaşım için bk. Bâkılânî, 1987:35

⁷⁶ (Nesefî, 2004: I, 62-63) Bu konuda bk.

yıl/kuvvet (*itimâd*), elem, ses, hayat, kudret, şehvet, nefret, irade, ke-
rahet, itikad, zan, nazar ve fena gibi farklı türleri vardır.⁷⁷

İbn Metteveyh'in yukarıdaki açıklamalarında dikkat çekici olan kadim, hadis, cevher araz gibi kavramların en genelde bilinenler kü-
mesi içinde yer almasıdır. Bu durum onun Tanrı, evren gibi var olan-
ları öncelikle bilgi olmak bakımından ele aldığını ortaya koyar.⁷⁸ Ay-
rıca İbn Metteveyh'in evreni cisim, cevher ve araz kavramlarına indir-
gemesi ve sonrasında bu kavramlar üzerinden "kadîm" ve "muhtes" .
kavramlarına ulaşması dikkate değerdir. Dolayısıyla İbn Metteveyh
nezdinde kelâm ilminin sadece Tanrı'yı ya da maddi cisimlerin özel-
liklerini ele alan bir ilim değil var olanların tamamını araştırma konu-
su edinen küllî bir ilim olduğu söylenebilir.⁷⁹

İbn Metteveyh bu kitabına yakından bakmak o dönemde kelâm-
cılarının cevher ve araz kavramlarını ne türden bağlamlarda kullandığını
görmek için faydalı olacaktır. İbn Metteveyh kitabına arazların kısım-
ları dair bir bölümle (fasl) ile başlamakta sonrasında cevher konusunu
detaylı bir şekilde ele almaktadır. Onun kitabında cevher bölümünde
ele aldığı başlıca tartışma konuları şunlardır:⁸⁰

İBN METTEVEYH'İN <i>TEZKİRE Fİ LATİFİ'L-KELÂM</i> ADLI ESERİNİN CEVHER BÖLÜMÜNÜN BAZI KONU BAŞLIKLARI	
Cisim Bir Araya Gelen Arazilardan Oluşmaz	Cisim Her Halde (Var Olmak İçin) Mekâna Gereksinim Duymaz
Cevher Görme Ve Dokunmayla İdrak Edilir	Cevherin Sıfatlarına Dair
Cevher Olması Sadece Cevher İçin Bir Hâldir	Yer Kaplama Ve Varlık, Cevhere Ait Farklı Niteliklerdir
Cevher Bir Cihette Bulunma Hâline Sahiptir	Cevher Madum Olması Bakımından Bir Hâle Sahip Değildir

⁷⁷ (İbn Metteveyh, 2009: 6; benzer bir yaklaşım için bk. Bağdâdî, 1928:35-36).

⁷⁸ Kelâmcılara göre bilginin var olmayana (madum) da taalluk etmesi, var olmayanın bir bilgi nesnesi olmak bakımından bir şey olup olmadığı tartış-
masına neden olmuştur. Bu bağlamda Basra mutezilesi cevher ve arazın ezel-
de Tanrı'nın bilgisine konu olmaları gerekçesiyle yokken de birbirlerinden
ayrışmalarını sağlayacak bir zat sıfatına sahip olmaları gerektiğini iddia et-
mişlerdir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi ve Eş'arîler böyle bir iddianın cevher ve
arazın kendilerine özgü zat sıfatlarına sahip olmak bakımından Tanrı'nın ira-
desine konu olmaktan çıkaracağı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.

⁷⁹ Kelâm ilminin küllî bir ilim olması bir çok klasik kelâmcı tarafından tek-
rarlanmıştır. Mesela Gazzali bunlardan biridir.

⁸⁰ Başlıklandırma İbn Metteveyh'in *Tezkire* kitabını tahkik eden Daniel Gi-
maret'e aittir (Kahire: el-Ma'hetü'l-Fransi, 2009).

Cevherin Dile Getirilen Dört Sıfattan Başka Bir Sıfatı Yoktur	Bir Cihette Bulunması Dışından Cevherin Niteliklerinde Artışın Olması Mümkün Değildir
Varlık Niteliğinde De Artış Yoktur	Cevher Varlıkta Olduğu Gibi Yoklukta Da Cevherdir
İfade Olarak Cevher Hakkında Sarfedilebileceklerle Dair	Cevher, Yoklukta Cevher Değildir, Diyenlere İtiraz
Cevher Yok Olduğu Durumda Yer Kaplayan Değildir	Cevherin Yer Kaplaması Bir Fâil Aracılığıyla Gerçekleşmez
Cevherler, Hâdislerden -Oluşumlar-Soyutlanmalarının İmkânsızlığı Sebebiyle Muhdestirler	Cismin Hüdusuna Dair Delâletin Açıklanması
Sonsuzun Var Olması İmkânsızdır	Hâdislerin Bir Başlangıcı Yoktur, Sözünün İptali
Âlemin Hudûsunu İnkâr Edenlerin Şüpheleri Ve O Şüphelere Verilen Cevaplar	Arazların Hudûsuna Dayanmaksızın Cisimlerin Hudûsunu Delillendirmenin İmkânı
Cevherin Bir Vakitte İki Cihette Olmasının İmkânsızlığına Sebep Olan Şeye Dair	Cevher Herhangi Bir Şeyden Doğmadığı Gibi Herhangi Bir Şeyi De Doğurmaz
İki Cevherin Bir Cihette Meydana Gelmesinin İmkânsızlığı	Nazzâm'ın Cisimlerin Birbirine Geçmesi Fikrinin Yanlışlanmasına Dair
İki Cevherin Bir Yönde Var Oluşunu İmkânsız Kılan Şeye Dair	Âlemde Boşluk Olması Sebebiyle İki Cevherin Aralarında Üçüncü Cevher Olmadan Meydana Gelmesinin İmkânı
Cevherin Kevn (Oluş) Dışındaki Tüm Arazilardan Ayrı Olmasının İmkânı Hakkındaki Söz	Cisimde Renk Olmadığına Dair Kesin Hükümün Mümkün Olmaması
Cevherlerin Tümünün Benzer/Eşit (Mütemâsil) Oluşu	Cevherin Varlığının Devamlı Olması
Cüz'ün Varlığını İnkâr Edenlerin Şüpheleri Ve Bu Şüphelerin Cevaplandırılması	Cevherlerin Fenâsı Ve İâdesi Hakkında

İbn Metteveyh cevher kavramını detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra araz konusunu “rekler”, tatlar, kokular, sıcaklık ve soğukluk, elemeler-lezzetler, sesler ve kelâm, mekânsal oluşlar (ekvân), te'lif, i'timâd, kuruluk ve ıslaklık, hayat, şehvet ve nefret, kudret, irade ve kerahet, itikadlar, ilimler ve zanlar, nazar, idraklar başlıkları altında analiz etmektedir.⁸¹ İbn Metteveyh'in açıklamalarından IX. Ve X.

⁸¹ İbn Metteveyh bu eserinde arazlar konusunu cevher konusunda olduğu gibi oldukça detaylı bir şekilde ele almaktadır. Örneğin renkler konusunu şu şekilde başlıklandırmak mümkündür: Rengin Hakikati Hakkında, Rengi İdrâk Edilmeden Cismin İdrâk Edilmesinin Mümkün Olmayışı Hakkında, Renk'in

Yüzyıllarda Mu‘tezile’nin Basra ve Bağdat olmak üzere iki okula ayrıldıkları -her iki okul da atomculuğu benimsemekle birlikte- atomun özellikleri, arazların türleri, boşluk, hareketin doğası ve nedensellik gibi konularda birbirlerinden farklı görüşler savundukları görülmektedir.⁸²

Cisim ve Cismin Sıfatı Olmayışı Hakkında, Temel (Hâlis) Renklerin Beş Tane Olması Hakkında: Siyah, Beyaz, Kırmızı, Yeşil ve Sarı; Bu Renk Türleri Üzerine İlavenin Kudret Kapsamına Girmesinin Mümkün Olması Hakkında, Renklerin Her Bir Türünün Mütemâsil Oluşu Hakkında, [Birbirinin Benzeri Olan İki Arazın Aynı Mahalde Var Olmalarının İmkânı Hakkında], [İki Renk Arasındaki Zıtlığın, ya Hakikat ya da Cins Şeklinde İki Yönden Bulunmasının Mümkün Olması Hakkında], [İki Zıttan Biri Diğerini Yok Ettiğinde Onun Yokluğunun Bir İletle Değil Şartla Olması Hakkında], [Rengin Bir Mahalde Olmaksızın Var Olmasının Mümkün Olmayışı Hakkında], [Bir Mahalde Olmaksızın Var Olduğunda Rengi Görmemizin İmkânı Hakkında], [Bir Mahalle Hülûl Eden Rengin, Varlığının Sadece O Mahalde Mümkün Oluşu Hakkında], [Arazların Yer Değiştirmesinin (İntikâl) İmkânsız Oluşu Hakkında], [Arazın Araza Hülûlünün İmkânsızlığı Hakkında], [Rengin, Var Olmak İçin Mahallindeki Bir Yapıya Veya İki Mahalle Değil Sadece Bir Mahalle İhtiyaç Duyması Hakkında], [Renk ve Renk Dışındaki Arazların Hudûsunun İspatı Hakkında], [Rengin Bizim Değil Sadece Allah’ın Kudretine Özgü Şeylerden Olması Bahsi], [Rengin, Kendisinden Başkasından Kaynaklanmaması ve Kendisinden Başkasını Meydana Getirmemesi Hakkında], [Rengin Bâkî Olması Hakkında], [Rengin Bekâsının Reddi Hakkındaki Deliller ve Bunlara Cevabın Zikri Hakkında]. Bu konuda bkz. *Tezkire*, 126-153.

⁸² İbn Metteveyh’in çağdaşı Nisâbü’rî, *el-Mesâil* adlı kitabında Basra ve Bağdat mutezilesi arasındaki ihtilafları cevher ve araz konuları ekseninde detaylı bir şekilde ele almaktadır. Örneğin onun değindiği cevher konusunda Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki bazı ihtilaflar şunlardır: Cevherlerin Birbirine Eşit Oldukları (Temâsüli’l-cevâhir) Hakkında mesele; Cevherin Yokluk Hâlinde Cevher Olduğu Hakkında Mesele; Aralarında Üçüncü Cevher Bulunmaksızın İki Cevherin Ayrık (Müfterik) Olmalarının İmkânı Hakkında Mesele; [Arazların Bir Mekânda Toplanması Hakkında] Mesele; Taş ve Odunda Gizli (Kâmin) Ateş Bulunduğu Hakkında Mesele; [Havanın Suyu Dönüşmesi Hakkında] Mesele; Her Bir Cevher-i ferdin Belli Bir Alanı (Mesâha) Olduğu Hakkında Mesele; Cevherin Diğer Cevherlerden Ayrılmasının Mümkün Olduğu Hakkında Mesele; Parçanın Yönünün Parçadan Farklı mı Yoksa Yönün Parçaya mı Ait Olduğu Hakkında Mesele; Cevher-i ferdin Ancak Müttehâyiz Olarak Mevcut Olması ve Bunun Ancak Onun Herhangi Bir Yönde Olduğu Durumda Gerçekleşmesi Hakkında Mesele; Cevher-i Ferdin Bir İlet Nedeniyle Tek (Münferid) Olup Olmadığı Hakkında Mesele; Cevherin Oluş (Kevn) Arazının Dışındaki Bütün Arazilardan Arınmasının Mümkün Olduğu Hakkında Mesele; Cevherin Bir İlet Nedeniyle Bâkî Olmasının İmkânsızlığı Hakkında Mesele; Cevherin Var Olduğu Anda (Hudûs) Bir İlet Nedeniyle Ortaya Çıkmasının (Târi’) Mümkün Olmadığı Hakkında Mesele; Cevherin Zıttı İle Yok Olması Hakkında Mesele; Bazı Cevherlerin Bâkî

Bütün bu tespitlerin ardından kelâmcıların “dakîku’l-kelâm” ya da latîfu’l-kelâm başlığı altında daha çok hangi felsefi ve bilimsel konular üzerine yoğunlaştıkları hususuna değinilecek olursa, onların tartışmalarının daha çok iki problematik alan üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.⁸³

a. Âlemin Temel Bileşenleri: Klasik dönemde kelâmcıların dakik konular başlığı altında tartıştıkları en sık konulardan biri âlemin temel unsurlarının neler olduğudur. Kelâmcıların 9 yüzyılda evrendeki cisimlerin yapısı konusunda üç farklı görüş etrafında kümelandiklerini göstermektedir. Bunlardan Dırar b. Amr, Hüseyin b. Neccar ve Hafs el-Ferd gibi kelâmcıların başını çektiği grup evrendeki cisimlerin sıcaklık, soğukluk gibi arazların bir araya gelmesiyle oluştuğunu iddia etmiştir. Hişam b. Hakem ve el-Esamm (ö. Ykl. 200/815) gibi kelâmcılar evrenin tümüyle cisimlerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu iddia etmiştir. Ebü’l-Hüzeyl ve Muammer gibi kelâmcılar evrenin cisimlerden ve arazlardan, cisimlerin de atomlardan oluştuğunu iddia etmişlerdir. Nazzâm ise atomculuğu karşı çıkarak evrenin hareket hariç tümüyle cisimlerden oluştuğunu iddia etmiştir.

Bu üç görüş arasından âlemin atomlardan müteşekkil cisimlerden ve arazlardan oluştuğunu savunan görüşün, kelâmcılar arasında zaman içinde hâkim görüş haline geldiği görülmektedir. Ancak atomculuğu benimseyen bu kelâmcılar da aralarında cisim, araz ve cevher gibi kavramların tanımı, atomların birbirlerinden ayrı bir şekilde var olup olamayacakları, atomların şekil, buyut ve ağırlıklarının olup olmadığı, en küçük cismin en az kaç atomun bir araya gelmesiyle oluştuğu ve atomların tek başlarına hangi arazları taşıyabilecekleri gibi konularda aralarında uzlaşamamışlardır. Ayrıca kelâmcılar cisimlerin iç içe girip girmedikleri (müdâhale), aynı cins (mütecânis/mütemâsil) olup olmadıkları, nesnelerdeki farklılaşmaya temelde neyin sebep olduğu, hareket-sükûn, birleşme-ayrılma (ekvân), sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, renk gibi fiziksel nitelikler (arâz), sesin ve ışığın tabiatı,

Olup Bazlarının Fânî Olmasının İmkânsızlığı Hakkında Mesele; Herhangi Bir Cevher-i Ferdin İki Cevher-i Ferdin Bitişme Yerine (Mevzı’u’l-ittisâl) Konulmasının Mümkün Olup Olmadığı Hakkında Mesele; Yeryüzünün Küre Şeklinde Olup Olmaması Hakkında Mesele.” Nisaburi, cevherler konusunda Bağdat ve Basra okulları arasındaki tartışmaları bu şekilde verdikten sonra arazlar konusundaki ihtilafları da detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Bkz. el-Mesâ’il fi’l-hilâf beyne’l-basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn, 28-104

⁸³ Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Alnoor Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 40 vd.

işitme ve görmenin nasıl gerçekleştiği gibi konuları aralarında yoğun bir şekilde tartışılmıştır.⁸⁴

b. Âlemin İşleyişi ve Nedensellik: Kelâmcıların yoğun bir şekilde tartıştığı konulardan biri de alemdeki hadiselerin işleyişinin nasıl gerçekleştiğidir. Bu bağlamda nesnelerin tabiatlara sahip olup olmadığı, nedensellik problemi, dolaylı yaratma (tevlîd), eşyâdaki sürekliliğin nasıl sağlandığı, hareket ve değişimin oluş, oluş-bozuluş gibi meseleler tartışılmıştır. Kelâmcıların genel olarak zorunlu tabii nedenselliği reddettikleri iddia edilse de onların âlemdeki sistematik işleyişi açıklamak için kümûn-zuhûr, mânâ, iktirân, itimâd, tevlîd gibi teori ve modeller geliştirmişlerdir. Nitekim Bağdat ve Basra Mu'tezilesinin aralarında gerçekleştirdikleri tartışmalara bakıldığında onların nesnelerin özellikleri ve nedensellik konusunda birbirinden farklı görüşler savundukları açıkça görülür. Bu bağlamda genel olarak Basra Mu'tezilesi sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin Allah Teâlâ tarafından konulan âdetin bir sonucu olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre Allah Teâlâ dilerse belli bir süre ağır bir taşın yere düşmesini engelleyebileceği gibi, pamuk ve ateşin varlığına rağmen yanma durumunu da mani olabilir; hatta Allah insan spermasından dilediği bir hayvanı da yaratabilir. Bağdat Mu'tezilîleri ise Yüce Allah'ın kudretinin eşyanın doğasına aykırı olamayacağını söyleyerek Allah Teâlâ'nın buğdaydan arpayı çıkaramayacağı iddiasında bulunmuşlardır. Aynı şekilde onlara göre herhangi bir dayanak ve destek olmaksızın ağır bir şeyin havada kalması ve ateşin pamuğu yakmaması mümkün değildir.⁸⁵ Nedensellik konusunda ise Eş'arî ve Matüridiler ise tabiatleri, tevlidi nazariyesini zorunlu nedenselliği kabul etmeyerek adet teorisi eksenli bir yaklaşım benimsemiştir.⁸⁶

⁸⁴ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 15; Eş'arî, *Makâlât*, s. 74.

⁸⁵ Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-Makâlât*, 129-130; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 133; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, I, 323; krş. Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, s. 74-75;

⁸⁶ İbn Fûrek'in aktardığına göre İmâm Eş'arî ateşin yukarı ve taşın aşağıya doğru hareketinin onları gerektiren bir tabiat veya onları doğuran (müvellid) bir sebepten dolayı olmadığını savunmuştur. Aynı şekilde Eş'arî Allah'ın sudan soğukluk ve yaşlığı kaldırıp bunların yerine onda sıcaklık ve kuruluğu yaratmasının mümkün olduğunu iddia etmiştir. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 132; İbn Fûrek'in aktardığına göre İmâm Eş'arî, şarabın içilmesiyle oluşan sarhoşluğun, yemek yenildiğinde gerçekleşen tokluğun, su içildiği zaman oluşan kanmanın, ilaç içildiğinde meydana gelen iyileşmenin, ateşin temâsı ile ortaya çıkan yanmanın, havaya fırlatıldığında taşın düşmesinin, bu hadiseleri gerektiren tabiatın gerekli kıldığı manalar ya da kendilerini doğuran mütevellid sebeplerden dolayı hâdis olmadığını savunuyordu. İmâm Eş'arî'ye göre bun-

Kuşkusuz kelâmcıların tartıştıkları felsefi ve bilimsel konular alemin temel unsurları ve nedensellik konularından ibaret değildir. Onların çalışmalarına yakından bakıldığında varlık-yokluk, zat-nitelik, bilginin imkanı, türleri ve kaynakları gibi ontolojik ve epistemolojik konuları da aralarında yoğun bir şekilde tartıştıkları görülmektedir. Ayrıca onlar insanın yapısı ve fiilleri, psikolojik ve fizyolojik özellikleri, bilgi ve idrakinin nasıl oluştuğu, özgür fiil gücüne sahip olup olmadığı gibi konuları da tartışmışlardır. Ancak kelâmcıların insanla ilgili görüşleri yukarıda belirttiğimiz iki ilkeyle uyumluluk arz etmektedir. Âlemin temel bileşenleri ve nedensellik konusunda bir kelâmcı hangi görüşleri savunuyorsa, onun insan hakkındaki görüşleri de bununla uyumludur. Örneğin âlemin arazlardan meydana geldiğini savunan Dırâr b. Amr, aynı şekilde insanın da renk, tat, koku, kuvvet vb. arazlardan oluştuğunu, onda bunlardan başka bir cevherin olmadığını savunmaktadır.⁸⁷ Âlemin cevher ve arazlardan meydana geldiğini iddia eden İmâm Eş'arî ise rûhun soluk ve nefes türünden latîf bir cisim olduğunu iddia etmekte; hayat, irâde ve bilgi gibi unsurları ise araz saymaktadır.⁸⁸ Hareket hariç arazların cisim olduğunu iddia eden Nazzam ise ruhu cismi latîf saymakta ve insanın canlılığın onunla açıklamaktadır. Bunun yanı sıra kelâmcılar insanın kendi fiillerinin faili ve yaratıcısı olup olmadığını yine arazların sürekli olup olmadığı gibi kozmolojik tartışma konuları üzerinden tartışmışlardır.

Kelâmcıların fizik ve kozmolojiye dair meselelerle ilgili yürüttükleri tartışmalarla ilgili belirtmemiz gerekken bir başka husus ise Arapça'nın kelâmî tartışmalar üzerinde önemli bir etkiye sahip oldu-

ların tamamı Allah Teâlâ'nın tercihiyle (ihtiyâr) gerçekleşmiştir. Allah onları şeylerin yaratılmasında (ihdâs) cereyan eden bir âdetle yaratmıştır. Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 283; ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 134; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 154-5.

⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 260.

⁸⁸ Örneğin İbn Fûrek, eserinin: "Ruh, Hayat ve Bunlarla İlişkili Konular Hakkında Eş'arî'nin Görüşünün Açıklanması" başlığı altında şunları söylemektedir: "Eş'arî şöyle diyordu: Bizim hayatımız arazdır ve muhdestir... Rûha gelince o Eş'arî'ye göre rûzgârdır (rîh). Latîf bir cisimdir ve insanın uzuvlarının oyuklarında gidip gelir. İnsan ise ancak hayat ile canlı olur, rûh ile değil. Eş'arî şöyle diyordu: Bedenin rûh ile varlığını devam ettirmesi âdet şeklinde gerçekleşir. Bu, bedenin gıda, yiyecek ve içeceklerle varlığını sürdürmesi gibidir. Buna göre insanın gıdasız yaşaması imkânsız olduğu gibi, rûh olmadan da yaşayamaz. Çünkü canlı, canlı olmak bakımından rûh ve gıdaya ihtiyaç duyar... Eş'arî rûhun hükmünü, rûzgârın (rîh) hükmü gibi düşünüyor-du, hatta ruh, bizatihi rîh demektir." Bu konuda bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 267.

ğudur. Çoğu kelâmcı alem, cisim, cevher, araz, hareket sükûn gibi anahtar kavramların tanımlarını yaparken bu terimlerin günlük dildeki kullanımlarını esas almaktadır. Arapçanın kelâmcılar nezdinde sadece bir iletişim vasıtası değil bir dünya görüşünün taşıyıcısı olduğunu ima eden bu yaklaşım kelâmcılar tarafından savunulan fizik teorilerinin daha yerel ve özgün hale gelmesine katkıda bulunmuştur.⁸⁹

Sonuç olarak hem Eş'arî, Ka'bî ve Şeyh Müfid'in *Makâlât* kitapları İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i ve İbn Metteveyh'in *et-Tezkire* gibi kitapları birlikte değerlendirildiğinde, şu güçlü sonucu elde etmek mümkündür: Kelâmcılar II. (VIII) yüzyılın sonlarından başlayıp VI. (XI) yüzyıla uzanan klasik dönemde, fizik ve kozmolojiye dair felsefi ve bilimsel konulara yoğun bir şekilde ilgi göstermişlerdir. Bu bağlamda özellikle III./IX. yüzyıl kelâmcıların felsefi ve bilimsel konulara olan ilgisinin oldukça yoğun olduğu asır olma özelliği taşımaktadır. Kelâmcıların bu türden konulara ilgisinin temelinde İslâm dinini, başta düalistler (ashâbü'l-isneyn) olmak üzere, tabiat filozofları (ashâbü't-tabâ'i), peripetetikler (ashâbü'l-heyûlâ), materyalistler (dehriyyûn), septikler (sofistâiyye) ve sapkınların (zenâdika) din ve düşünce sistemlerine karşı savunma ihtiyacı bulunmakla birlikte, onların fizik ve kozmolojiye dair meselelere ilgisini sadece savunma ya da karşıt görüşleri reddetme olarak değerlendirmek doğru değildir.

Zira yukarıda Eş'arî'nin Makalat'ı ve İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'i gibi eserlerden de açıkça anlaşılacağı üzere, kelâmcılar sadece diğer düşünce sistemlerine karşı kitap yazmak ya da onları eleştirmekle yetinmemişler, âlemdeki cisimlerin yapısı, işleyişi ve insanın tabiatı gibi konularda birbirlerine alternatif kavram ve teoriler de geliştirmişlerdir. Ayrıca kelâmcılar hiçbir teolojik bağlamı olmayan sadece belli fizik meselelerini aydınlatmaya münhasır kitaplar⁹⁰ yazmışlardır. Bu durum bazı kelâmcıların fiziğe ve kozmolojiye dair problemlere sadece dini kaygılarla değil birer hakikat arayıcıları olarak da yaklaştıklarını göstermektedir.

Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki kelâmcıların bilgi teorisi ve doğa felsefesine dair konulara olan merakı sadece klasik dönemle sı-

⁸⁹ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, "The Power of Language in the Classical Period of Kalam", *Nazariyat* 5/1 (May 2019), 37-82.

⁹⁰ Ebü'l-Hüzeyl'in sesin doğası üzerine yazdığı *Kitâbü fi's-savt mâ hüve*; Muammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) *dengeler ve aynalar üzerine yazdığı Kitabu illel'l-karastûn ve'l-mire* buna örnek olarak gösterilebilir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 204, 207.

nırlı kalmayıp İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) sonrası dönemde (müteahhirin) artarak devam etmiştir. Örneğin Adudü'd-dîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf* adlı eserinin sadece beşinci ve altıncı bölümleri itikâdi meselelerle ilgili olup; diğer bölümler epistemoloji, ontoloji ve kozmoloji ile ilgili konuları içermektedir.⁹¹ Bu durumu Allâme Sa'düddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390) "sem'îyyat bahisleri de olmasa kelâm kitaplarını felsefe kitaplarından ayırt edebilmek neredeyse imkânsızdır." sözüyle dile getirmektedir.⁹²

3. Klasik Kelâm Eserlerinde Dakîku'l-Kelâmın Rolü

Kelâmcıların fizik ve kozmolojiye dair konularla ne ölçüde meşgul olduklarını ve "dakîku'l kelâm" başlığı altında ne türden konularla iştigâl ettiklerini ortaya koyduktan sonra, onların felsefî ve bilimsel konuları teolojik bağlamda (celîlü'l-kelâm) nasıl kullandıkları sorusu ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz klasik dönem kelâmının rûhunu en iyi yansıtan eserler "tevhîd ve usûlü'd-dîn" kitaplarıdır. Kelâm ilminin yaygın olarak kullanılan diğer isimlerinin "ilmü't-tevhîd" ve "ilmü usûlü'd-dîn" olduğunu dikkate alırsak,⁹³ bu eserleri doğrudan "kelâm kitapları" olarak isimlendirmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bu kitaplar üzerinde yapacağımız inceleme, kelâm ilminde "celîlü'l-kelâm" konuları işlenirken dakîku'l-kelâma nasıl bir yer verildiğini aydınlatmaya katkı sağlayacaktır.

⁹¹ Kelâm ilminde epistemoloji, ontoloji ve kozmolojiye dair konular çeşitli dönemlerde farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Gazzâlî öncesi klasik dönemde dakîku'l-kelâm terimi daha yaygın iken, muteahhirin dönemde örneğin Adudü'd-dîn el-Îcî varlık, birlik, çokluk, mahiyet, sebeplik (illiyet) ve sebeplilik (ma'lûliyyet) gibi konuları "el-Umûru'l-âmme" başlığı altında ele almaktadır. bk. Adudü'd-dîn el-Îcî, *el-mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, (Beyrut: Âlemü'l-kutüb t.y.), s. 41. Son dönem Osmanlı Kelâmcılarından İsmâil Hakkı İzmirli (1868-1946) ise *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinde bu türden konuları mebâdî ve vesâil olarak isimlendirmekle ve bunların mesâil ve makâsîd olarak isimlendirildiği itikâdî esasların temellendirip savunulmasında birer vasıta olduğunu söylemektedir. İzmirliye göre dinin asıllarını ve nihai hedeflerini oluşturan mesâil/makâsîd hep aynı kalırken; onları açıklayıp daha iyi anlamaya yarayan vesâil/mebâdî çağa ve içinde bulunulan şartlara göre sürekli yenilenip değişir. İsmâil Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), I, 7-8. Bu konuda ayrıca bk. İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1): 9.

⁹² Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Beyrut 2007), s. 55.

⁹³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 2000, s. 44-45.

İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i bu hususta ele alacağımız ilk eser olup, kitabı bilgi bahsi, ilâhiyât bahisleri, nübüvvet bahsi, kazâ ve kader bahsi, büyük günah işleyenlerin durumu, iman ve İslâm bahisleri gibi bölümlere ayırmak mümkündür. Mâtürîdî bu eserine dini delille bilmenin önemine vurgu yaparak başlar. Ona göre dünya üzerinde birçok farklı din ve mezhep vardır. Bunların tamamı aralarında zıtlıklar olmasına rağmen kendi benimsedikleri dinin hak olduğunu iddia eder. Halbuki aralarında tezat ve tenâkuz olan dinlerin hepsinin aynı anda hak olması mümkün değildir. Bu bağlamda Mâtürîdî, hak dinin bâtıl dinlerden ancak aklî bir delile ayırt edilebileceğini savunur. Mâtürîdî daha sonra hak dine ne türden bilgi edinme vasıtalarıyla ulaşılabilirliğini tartışır. O, keşf, ilham, kura, kehânetin bilgi vasıtası olamayacağını savunur. Ona göre bilgi edinme vasıtaları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Bunlardan duyular ve mütevatir haber zorunlu bilgi kaynağı iken nazar ise iktisabi bilgi kaynağıdır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığına sadece nazar ile ulaşılabilir. İnsan görünen alemdeki deliller üzerinde düşünmek suretiyle Allah'ın varlığına yönelik bilgiyi kesb etmelidir. Bu doğrultuda İmâm Mâtürîdî, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri gibi konuları işlediği "ilâhiyyât" bahislerine cevher (a'yân), araz ve cisim gibi kozmolojik konuları ele alarak başlamaktadır.⁹⁴

Bu türden kavramlar üzerinden "evrenin yokken sonradan yaratılmış olduğunu" (mudes) ispat ettikten sonra, bu tasavvur üzerinden âlemin kendisi dışındaki bir yaratıcıya (muhtdis) ihtiyacı olduğu, bu muhtdisin bir olduğu (aksi takdirde âlemin düzeninin bozulacağı), onun hâdis varlıklara nispet edilen bütün vasıflardan da nefyedilmesinin gerektiği, ayrıca âlemin yaratıcısının hangi kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu gibi bahislerle bir Tanrı anlayışı oluşturmaktadır. Bu izahlar düz bir anlatımdan ziyâde, ret veya kendi görüşlerini açıklamak maksadıyla karşıt görüşteki din ve düşünce akımlarıyla diyalektik bir üslûp içinde yapılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu eserinden Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) gibi Mu'tezilîlerin kozmolojik görüşleri hakkında bilgi elde etmek mümkün olduğu gibi, Aristoteles gibi Yunan filozoflarının, Sofistâiyye, Seneviyye, Dehriyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Sümeniyye gibi İslâm dışı fırkaların kozmolojik görüşlerine ulaşmak da mümkündür. Ancak bize göre bu eseri önemli kılan, ele aldığımız klasik kaynaklar içinde en erken dö-

⁹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz.. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM, 2005), s. 25 vd.

nemde yazılanlardan biri olmasına rağmen, içerik ve kozmolojik tartışmalar yönünden oldukça zengin olmasıdır. Bu durumu Mâtürîdî'nin ilmi seviyesinin üstünlüğü ile açıklamak mümkünse de, bir önceki konuda belirttiğimiz, kelâmın zengin, derinlikli, dinamik ve çok yönlü fikirlerin çarpıştığı bir çağa (III./IX. yüzyıl) yakın olmasının da etkisi büyüktür. Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*, o dönemde fizik konularıyla teolojik konuların ne derece iç içe girdiğini ve bir kelâmcının yaşadığı dönemin kozmolojik konularını dinin temellendirilmesi ve savunulmasında ne derece etkin bir şekilde kullandığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir.⁹⁵

Klasik kelâm eserlerinde felsefi ve bilimsel konuların yeri konusunda bilgisine başvuracağımız bir diğer eser, ünlü Eş'arî kelâmcısı Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîdü'l-Evail ve Telhîsü'd-delâil* isimli kitabıdır. Bâkillânî'nin bu kitabını bilgi bahsi, ma'lûmât, mevcûdât, muhdesât, ulûhiyyet, nübüvvet, semiyât ve imâmet şeklinde bölümlere ayırmak mümkündür. "Eş'arîliğin atom, arazlar ve boşluk gibi kozmolojik görüşlerini sistematik hale getiren bir kelâmcı olarak da bilinen"⁹⁶ Bâkillânî'nin bu kitabının "muhdesât" bahsi, sırf kozmolojiye tahsis edilmiş olup burada cisim, cevher ve araz kavramları üzerinden âlemin hâdis olduğu ortaya konulmaktadır. Daha sonra Bâkillânî, hâdis âlem tasavvurundan yola çıkılarak, yokken sonradan var olan şeylerin (muhdesât) kendi kendini yaratamayacağı, bu sebeple âlemin kendisi dışında onu yoktan varlığa çıkaracak bir Sâni'e ihtiyâcı olduğu, bu Sâni'nin hiçbir şekilde muhdes varlıklara da benzemeyeceği gibi konular üzerinden kadîm bir Tanrı anlayışı oluşturulmaktadır. Ayrıca kitapta gök cisimlerinin ezeli bir deverânla döndüğü ve bunların dünyadaki olayları kontrol ettiğini savunan Mü-

⁹⁵ Mâtürîdî cisim, cevhe, araz ve tabiat gibi kavramlar üzerinden kozmolojik tartışmalara kitabında oldukça fazla yer vermesine rağmen onun bu türden konulara daha çok Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve dini prensipleri savunmak amacıyla ilgilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, Nazzam'ın Sümeniyye ile canlıların doğası konusunda çok detaylı tartışmalara girmesini eleştirmekte ve maddi konuları irdelemenin (tahkîku'l-ayan) dinen gerekli olmadığını savunmaktadır. Neseff de Mâtürîdî'nin cevher, araz gibi kavramları tanımlama konusunda net bir tavır takınmadığını belirterek, onun dinen lazım olmadıkça eşyanın hakikatini araştırmanın gerekli olmadığını görüşünü savunduğunu söyler.

⁹⁶ Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, IX/1 (2011): 393; Osman Bakar, "The Atomistic Conception Of Nature In Ash'arite Theology", *Tawhid and Science*'in içinde (Kuala Lumpur, 1991), s. 77.

neccimîn, âlemin nûr ve zulmetten oluştuğunu savunan Ehl-i tesniye, Allah'ın bir cevher olduğunu ve üç uknumdan oluştuğunu savunan Nasârâ ve daha başka Deysâniyye, Seneviyye, Mecûsiyye ve Berâhime gibi İslâm dışı düşünce sistemleri ile tartışmalara yer verilmektedir. Kitapta önemli bir yekûn tutan bu tartışmalar, Sümeniyye ve Berâhime gibi fırkalarla nübüvvet konusu üzerine yoğunlaşırken; Sâbiîler, Düalistler, Mecûsiyye ve Deysâniye gibi gruplara yönelik olduğunda kozmoloji ağırlıklıdır. Bâkillânî İslâm filozoflarının o dönemde yaygın bir şekilde kabul ettikleri ay üstü ve ay altı âlem ayrımını, bu bağlamda ay üstü âlemin farklı hammaddeden oluştuğu görüşünü reddetmekte, bir bütün olarak âlemde hareket-sükun, birleşme-ayrışma yönünden aynı fizik kanunlarının geçerli olduğunu iddia etmektedir. Bâkillânî, cevher-araz teorisini sadece ulûhiyet bahislerini temellendirirken ya da diğer düşünce sistemlerine karşı İslâm'ı savunurken kullanmamakta, mu'cizenin imkânı, istitâ'at, kulların fiilleri, irâde hürriyeti ve tevellüd gibi konuları işlerken de yeri geldikçe bu teoriye temas etmektedir. Son olarak *Temhîd*'de "semi'yyât" bahislerine çok az yer verildiğini, buna karşılık imâmet bahislerine geniş yer ayrıldığını belirtmek gerekir ki bunu, müellifin siyâsî konulara yönelik ilgisiyle açıklamak mümkündür.⁹⁷

Kelâm ilminde kozmolojinin yeri konusunda değerlendireceğimiz bir diğer eser, meşhûr Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-Dîn*'idir. Aynı zamanda bir matematik bilgini olan Bağdâdî'nin⁹⁸ bu eseri, görebildiğimiz kadarıyla kozmoloji konusuna en sistematik yaklaşan klasik eserlerden biridir. Bağdâdî, kitabının ilk bölümünü Mâtürîdî ve Bakillânî'nin yaptığı gibi bilgi teorisine ayırır. O, ilk olarak bilgiyi kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırır. Kadim bilgi Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfatı olup tüm bilinenleri kapsar. Muhdes bilgi ise sonradan yaratılan bir araz olup zorunlu ve iktisabi türlere ayrılır. Aklın bedihi ilkeleri, duyular ve mütevatir haber zorunlu bilgi verirken, nazar ve istidlal ise iktisabi bilgi türüdür. Bağdâdî kelâmcıların genel olarak benimsediği Allah'ın zorunlu bilgi vasıtasıyla değil ancak iktisabi bilgi türü ile bilinebileceğini prensibini de kabul eder. Bağdâdî bilgi teorisini ortaya koyduktan sonra, kitabın

⁹⁷ Bâkillânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986/1407).

⁹⁸ Örneğin Fahreddîn er-Râzî onun hakkında, *Tekmile fi'l-hisâb* kitabından başka eseri olmasaydı ona yeterdi." demektedir. Bu konuda bk. *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî fi bilâdi Mâverâinnehir*, haz. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik 1967), s. 39.

ikinci bölümünü 15 başlık halinde kozmolojik tartışmalara ayırır. Burada Bağdadi evren, cisim, cevher, araz gibi kavramlar üzerinden evrenin sonradan meydana geldiğini ortaya koyduktan sonra tıpkı Mâtürîdî ve Bâkılânî'nin yaptığı gibi, oluşturduğu hâdis âlem tasavvurundan yola çıkarak Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi ulûhiyet bahislerini temellendirmeye çalışmaktadır. Kitabın diğer klasik kelâm kaynaklardan ayrılan yönü ise kelâmcıların cevher, araz ve nedensellik gibi konulardaki görüşlerinin yanında, mineroloji, biyoloji, zoolojiye ve gök bilimleri konusundaki görüşlerine özetle de açıklık getirmesidir. Bunun yanı sıra Bağdâdî, feleklerin ezeli bir deverânla döndüklerini iddia eden Münecimlerle ilgili tartışmalara girmekte ve bunu yaparken astronomi konusunda kendi yazmış olduğu *Kitâbü Heyeti'l-Âlem* isimli bir çalışmayı da referans göstermektedir.⁹⁹

Bağdâdî, dünyanın sâbit olduğu görüşünü kabul etmekle birlikte, gök cisimlerinin oluş ve bozuluştan hali olduğu görüşünü ise kabul etmemektedir. Ayrıca o, Allah'ın dünyanın hareketli gök cisimlerinin hareketsiz olduğu farklı bir sistemi de yaratmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Bağdâdî, bazı tefsircilerin, bazıları bu görünen evrenden büyük bazıları ise küçük 18 bin alemin daha olduğunu savunduklarını belirtmekte ancak onların çok fazla olsa bile onların da gözlemlenen dünyadaki gibi (âlem-i mahsus) cevher ve arazlardan oluştuğunu iddia etmektedir. Son olarak bu eserde dikkati çeken hususlardan biri de Bağdâdî'nin cevher-i ferd teorisini kabul etmeyenleri İslâm dininin temel ilkelerine karşı gelmekle suçlayarak tekfir etmesidir. Hatta Bağdâdî bu tekfir yelpazesini bütün arazların aynı cins olduğunu söyleyenlere kadar genişletmektedir.¹⁰⁰ Kelâmcıların bu şekilde fizik teorilerini âdeta itikadi ilke haline getirmeleri, bunları kabul etmeyenleri tekfir etmeleri, kelâmcıların inanç esaslarıyla ilgili fizik teorilerinin o dönemde ne derece iç içe girdiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Kanaatimizce bunun başlıca sebeplerinden

⁹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1981), s. 65. Bağdadi'nin matematikçi olan bir yönünü de belirtmeliyiz. Fahrettin er-razi onun tekmiile fi'l-hisap adlı eserine atıf yapar.

¹⁰⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 46, 231; aynı müellif, *el-Fark beyne'l-fırak*'ında da benzer bir yaklaşım sergiler. Ehl-i sünnet'in arazların aynı cins olduğu konusunda ittifâk ettiğini, bu sebeple arazları sırf harekete indirgeyip hepsinin aynı cins olduğunu savunan Nazzâm'ı tekfir ettiğini belirtir. bk. *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 198; Eş'arî kelâmcılarının tabiat teorisi konusunda kendilerinden farklı düşünen kişileri tekfire varan bu tutumu, daha sonra İbn Hazm, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye gibi kişilerce kelâmcıların aleyhinde kullanılacaktır.

biri, kelâmcıların imânın geçerli olması için akli bir delil üzere olması gerektiğini iddia etmeleri ve bu bağlamda delilî butlanının medlûlün de butlanını gerektireceğini (inikas-ı edille) savunmalarıdır. Kaatimizce bu durum kelâmcıların Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandıkları hudûs deliline ve bununla ilişkili cisim, cevher, araz gibi kavramlara büyük önem vermelerine sebep olmuştur.¹⁰¹

Ünlü Mutezile kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*'i de dakîku'l-kelâmın rolü konusunda ele alınacak bir diğer eserdir. Abdülcebbâr'ın bu kitabını tercih etmemizin sebebi, makalenin "Klasik Kelâm'da Dakîk ve Celîl Ayrımı" başlığını taşıyan ilk bölümünde onun görüşlerine yer vermiş olmamızdır. Hatırlarsak bu Abdülcebbâr, tevhîdi beş asla ayırmış ve bu asılların ancak *dakîk* meselelerle temellendirilip ispat edilebileceğini iddia etmişti.¹⁰² Abdülcebbâr işte burada tevhîd konusunu, belirttiği gibi beş esasa ayırmakta ve bunlardan her birini ayrı şekilde ele almaktadır. Bu asıllardan ilki âlemin hudûsunun ispatı hakkında olup Abdülcebbâr burada cisimlerin hâdis (temporal) arazlardan hâlî olamayacağı varsayımı üzerinden âlemin sonradan var (hâdis) olduğunu gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca âlemin hudûsu bölümünde Mu'tezile'nin bazı kozmolojik görüşleri hakkında bilgi edinmek de mümkündür. Örneğin Kādî Abdülcebbâr,

Eş'arîlerin aksine, cisimlerin renk, tat ve koku gibi arazlardan hâlî olabileceğini ancak cevherlerin var olduğunda yer kapladıkları için hareket, sükun, birleşme ve ayrışma gibi oluş arazlarından yoksun kalamayacaklarını iddia etmektedir.¹⁰³ Daha sonra Abdülcebbâr, tevhîd konusunda ikinci esas olan "Âlemi Var Edenin İspatı" bölümüne geçmektedir. Bu bölüm tamamen bir önceki bölüme, yani âlemin hâdis olduğu öncülüne dayanmakta olup, eğer âlem sonradan oluştuysa mantık olarak kendisi dışındaki bir yaratıcıya ihtiyaç duyacağı so-

¹⁰¹ Örneğin Matürîdiyye kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî bu konuda şöyle demektedir: "Kelâmcıların çoğunluğu imanın sübûtü veya fayda vermesi için, itikadın üzerine bina edileceği bir delil bulunması gerektiği görüşündedirler... Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin meşhur olan görüşüne göre usûl meselelerinden her birine akli bir delille inanmadıkça mümin olmaz... Âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve birliği ile peygamberliğin sübûtü konusunda bilgisi olmayan bir kimsenin mümin olması imkânsızdır." Konuyla ilgili bk. *Tebşirâtü'l-edille*, Haz. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), I, 42,43.

¹⁰² Kādî Abdülcebbâr, *el-Mecmu' fî'l-muhît bi't-teklîf*, s. 26-27.

¹⁰³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn*, s. 36.

nucu üzerinden Allah'ın varlığı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Tevhîd'in üçüncü aslının ele alındığı bölümde ise genel olarak "Allah hakkında kullanılması uygun olan sıfatlar nelerdir?" sorusu cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Abdülcebbâr'a göre Allah âlim ve kâdîrdir, çünkü âlim ve kâdîr olmayan bir varlıktan bu sûrette bir fiilin (âlem) çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla taşıdığı özellikleri itibariyle kâinat, Tanrı'nın âlim ve kâdîr olmasını gerekli kılmaktadır. Abdülcebbâr, Allah'ın hayy, semî, basîr ve müdrik oluşunu ise bilme ve güç yetirme için şart olması üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla ona göre Allah'ın âlim ve kâdîr olması asıl olup, O'nun zâtında bu iki vasfın varlığını ispat eden, Allah'ın âlem şeklinde bir fiil ortaya koymasındır. Tevhîdin dördüncü aslı "Allah hakkında kullanılması mümkün olmayan sıfatlar" konusundadır. Burada Abdülcebbâr, Allah'ı akılların tasavvur edebileceği, zihinlerin canlandırabileceği her şeyden tenzîh etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda Kur'an'da geçen istivâ, vech ve yed gibi ifadeleri de antropomorfizmi (teşbîh/tecsîm) çağrıştırmayacak şekilde tevîl etmektedir. Bölümün bir diğer tartışma konusu ise rû'yetullahtır.

Abdülcebbâr'a göre Allah'ı çıplak gözle görmek muhâl, ilim ve mârifetle görmek mümkündür.¹⁰⁴ Tevhîd'in beşinci ve son esası ise Allah'ın birliğinin ispatı hakkındadır. Abdülcebbâr bu bölümü DUALİSTLERİN (Seneviyye) "iki kadîm" görüşünü "burhân-ı temânu" delili üzerinden çürütmeye çalışmaktadır. Abdülcebbâr'a göre şâyet iki ilâh olsaydı, biri feleklerin durmasını diğeri hareketini irâde eder, böylece âlemin düzeni bozulurdu.¹⁰⁵ Abdülcebbâr'ın kitabı üzerine incelememizi sona erdirmeden önce dikkat çeken bir hususu paylaşmakta fayda vardır. Kitabın ağırlıklı bölümünü teşkil eden tevhîd konusunda dördüncü asla gelinceye kadar Abdülcebbâr neredeyse hiçbir âyet ya da hadis yer almamaktadır. Burada zikredilen âyetlerde geçen istiva, yed, vech gibi ifadeleri de Abdülcebbâr daha önce kurduğu sistem doğrultusunda antropomorfizmi (teşbîh/tecsîm) çağrıştırmayacak bir şekilde tevîl etmektedir. Dolayısıyla bir klasik dönem kelâmcısı Allah'ın varlığı, birliği, O'na lâzım gelen/gelmeyen sıfatları ve bütün bu vasıflarında tek olması gerektiği şeklinde ifade edilebilecek "tevhîd akidesi"ni, hiçbir âyet ya da hadise başvurmaksızın ortaya koyduğu bilgi teorisi (epistemoloji) ve âlem tasavvurundan (kozmozoloji) hareketle temellendirip savunabilmektedir.

¹⁰⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn*, s. 68.

¹⁰⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn*, s. 76.

Klasik kelâm kitaplarında kozmolojinin yeri ve rolüyle ilgili ele alacağımız bir diğer eser de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*'idir. Bu bölümde şimdiye kadar incelediğimiz eserler arasında en ayrıntılı kozmolojik bahislere bu kitabın sahip olduğu söylenebilir. Müellif eserin başında bilgi ve nazar bahislerini işledikten sonra cisim, cevher, araz gibi konuları oldukça teferruâtlı bir şekilde ele almaktadır. Cüveynî, ulûhiyet bahislerine girmeden önce kozmolojik konuları ayrıntılı bir şekilde ele almasının gerekçesini ise âlem (havâdis) hakkında bilgi sahibi olmaksızın Tanrı hakkında konuşulamayacağı gerçeğiyle açıklamaktadır.¹⁰⁶

Ona göre Allah'ın varlığı hakkındaki bilgi zorunlu (izdırârî) bilgi olmayıp, O'nun varlığına ancak havâdis üzerinden nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılabilir.¹⁰⁷ Bu ise her şeyden önce istidlâl kuralları gereği topyekûn âlemin ihâta edilmesine bağlıdır. Bu bağlamda Cüveynî, cevher-i ferd (atomculuk) ilkesine özel bir önem vermektedir. Zira ona göre bu ilke kabul edilmezse, âlem (havâdis) ihâta edilemez hale gelecek, havâdis ihâta edilemeyince de âlemin üzerinden Tanrı'nın varlığına işaret eden deliller düşecek; bu durumda da ihâta edilemeyen bir şey üzerinden Tanrı'nın varlığına istidlâl mümkün olamayacaktır. Öte yandan âlemin ihâta edilememesi, yaratma problemine de sebep olacaktır. Sonsuz parçaları olan bir bütünün yaratılabilmesi imkânsız olduğundan ve Allah'ın yaratması da muhâle taalluk etmeyeceğinden, âlem Allah'ın mahlûku olmaktan çıkacaktır. Cüveynî bütün bunları gerekçe göstererek "havâdisin sonluluğu" ile özdeş saydığı atomculuğun, dinin en önemli ilkelerinden biri olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ En temelde bir fizik teorisi olan atomculuk, bu şekilde, Cüveynî'nin elinde dinin olmazsa olmaz bir prensibine dönüşmektedir.

Ünlü Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tebşirâtü'l-edille fi usûli'd-dîn* adlı eseri, bu konuda ele alacağımız diğer eserdir. Neseî, kitabının giriş kısmında bilgi konu-

¹⁰⁶ Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, Beyrut 1999, s. 34

¹⁰⁷ Cüveynî'ye benzer bir yaklaşıma Kâdî Abdülcebbar ve Bağdâdî'de de rastladığımızı belirtmek isteriz. Zira onlar da Allah'ın varlığına dair bilginin zorunlu bilgi olmadığını, âlim ve kâdir bir Tanrı'nın varlığına ancak havâdis üzerinden bir istidlâl ile ulaşılabilirliğini iddia etmektedir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 39; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 13.

¹⁰⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 39; Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirmeye için bk. Mehmet Bulgen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2): 63 vd.

sunu ele aldıktan sora, “âlemin hudûsu” bahsinde âlem, cisim, cevher, araz gibi kavramların açıklamasını yapmaktadır. Neseî, bu eserinde İmâm Mâtürîdî’nin cevher, araz gibi kavramlara dair bazı görüşlerini aktardığı gibi, yeri geldikçe Eş‘arîyye ve Mu‘tezile’nin görüşleri hakkında da bilgiler vermektedir. Neseî, bu şekilde temel kozmolojik kavramları açıkladıktan sonra arazların hudûsu, arazlardan hâlî olmayan cevherlerin de hudûsu gibi bahislerle hâdis bir âlem tasavvuru inşâ etmektedir. Sonrasında inşâ ettiği bu tasavvur üzerinden âlemin bir muhdis ihtiyacı duyduğu, bu muhdisin bir olmasının gerektiği, O’nun ilim, irâde ve kudret gibi sıfatlara da sahip olmasının lâzım geldiği, ayrıca O’nun araz, cevher ve cisim olmadığı, renginin, tadının, kokusunun ve sûretinin bulunmadığı, herhangi bir mekân tutmadığı gibi bahislerle bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır.

Neseî’nin yapmış olduğu açıklamalar kelâmcıların iman konusunda çoğunlukla önermesel yaklaşıma sahip oldukları göstermektedir. Ona göre “Kelâmcıların çoğunluğu imanın subûtu veya fayda vermesi için, itikadın üzerine bina edileceği bir delil bulunması gerektiği görüşündedirler.”¹⁰⁹ Yine ona göre [Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve Mu‘tezile’ye göre] âlemin hudûsu, yaratıcının varlığı ve birliği ile peygamberliğin subûtu konusunda bilgisi [aklî delili] olmayan bir kimsenin mümin olması imkânsızdır.” görüşünü savunmuşlardır.¹¹⁰ Neseî’nin bütün bu açıklamaları kelâmcıların usulü’l-din kitaplarında cevher – araz teorisiyle ilgili tartışmalara Tanrı’nın varlığı ve birliği gibi konuları akli delillerle ispatlamak için giriştiklerini.¹¹¹

Son olarak ele alacağımız eser ünlü Eş‘arîyye kelâmcısı İmâm Gazzâlî’nin *Mustasfâ*’sıdır. Gazzâlî bu eserinin baş kısmında bilimler tasnifi yapmakta ve orada kelâm ilminin dini ilimler içindeki yeri ve rolüyle ilgili önemli bilgiler vermektedir. O, ilk olarak bilimleri akli ve dini olmak üzere ikiye ayırır. Matematik, hendese ve tıp akli ilimler, kelâm, fıkıh, hadîs ve tefsir ise dini ilimlere önektir. Arından aklî ve dini ilimleri kendi içinde küllî ve cüzî alt türlerine ayırır. Gazzâlî’ye göre dini ilimler içinde kelâm küllî ilimken, tefsir, hadîs, fıkıh ve usl-i fıkıh gibi ilimlerse cüzî ilimlere tekabül eder. Gazzâlî

¹⁰⁹ *Tebîrâtü’l-edille*, I, 42. Neseî’nin şu sözleri de iman konusunda akli delillere ne derece önem verdiklerini ortaya koyar:

¹¹⁰ *Tebîrâtü’l-edille*, I, 45.

¹¹¹ Nitekim o, İmâm Mâtürîdî’nin cevher, araz gibi kavramların tanımları konusunda net bir tavır takınmamasının sebebi din ile ilgili bir gereklilik olmadıkça eşyanın hakikatine dair tartışmalara girmek istememesine bağlamaktadır.

daha sonra külli bir ilim olarak kelâmın konusunu ve akla dayalı metodunu açıklamaktadır. Gazzâlî'nin *Mustasfâ* adlı eserindeki bu ifadeler, kelâmcıların şimdiye kadar ele aldığımız kitaplarını konu ve metod açısından özetler niteliktedir. İmâm Gazzâlî burada âlemin hûdûsu, Allah'ın varlığı, birliği, başlıca sıfatları gibi ulûhiyet bahislerinin ve nübüvvetin ispatının "akla dayalı" bilindiğini söylemektedir. Vahiy ise Gazzâlî'ye göre aklın tek başına idrak hususunda yetersiz kalacağı bazı şeyleri getirmiştir. Gazzâlî'nin burada kelâmı "külli ilim" olarak nitelmesi ve var olan her şeyi incelediğini belirtmesi, onun nazarında kelâmın aklî ilimler içindeki metafiziğin yerini tuttuğu anlamına gelmektedir. Ancak Gazzâlî'nin kelâm algısı varlığı mutlak olarak var olması bakımından inceleyen bir ilim değil, İslâm dinin vahye dayalı esaslarına uygun bir şekilde varlığı yaratıcıya delaleti açısından araştırılan bir ilimdir.¹¹²

Bütün bu eserleri inceledikten sonra, klasik dönem kelâm kitaplarında ele alınan konular ve izlenen metodolojiyle ilgili genel bir çerçeve çizmemiz gerekirse, bu eserlerde kelâm meselelerinin altı temel bölüm altında sistematik bir şekilde ele alındığı görülmektedir:

3.1. Bilgi ve Nazar Bahisleri (Epistemoloji):

Giriş niteliğinde olan bu bölümlerde, bilginin anlamı, hakikati, kısımları, bilgi edinme yolları, nazar ve istidlâl yöntemleri gibi konulara yer verilmektedir. Kelâmcılar, bilgi teorilerini ortaya koyarken "eşyanın hakikati sâbittir" ilkesiyle fiziksel âlemin objektif gerçekliğini kabul ettiklerini belirtmektedirler. Bu ilkeyle dış dünyanın varlığından şüphe duyan ve hattâ bunu reddeden septiklerden (Sûfestâiyye) ayrılmaktadırlar. Ayrıca kelâmcılar, "ilim mâlûma tabidir"¹¹³ ilkesiyle, zihnimizdeki bilgilerin dış dünyayla örtüştüğü ölçüde doğru olduğunu kabul ederek, var olan her şeyi zihne bağlayıp ondan türeten, düşünce dışında nesnel bir gerçekliği kabul etmeyen idealist yaklaşımlardan ayrılmaktadırlar.¹¹⁴

¹¹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (çev. Yunus Apaydın), İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, I, 4-5.

¹¹³ Bu ifade Bâkillânî'de: "malum nasılsa onu olduğu gibi bilmek" şeklinde geçerken (*Temhîd*, s. 6; Ka'bî (ö. 319/931) gibi Mu'tezilîler ise bilgiyi: "bir şeye olduğu gibi itikad etmek" şeklinde tanımlar. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 14 vd.; Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 9-10.

¹¹⁴ Kelâmcıların büyük çoğunluğu bilgiyi "olduğu hal üzere malumu idrak etmek" şeklinde tanımlamışlardır. Ehl-i sünnetten bilgiyi "malumu olduğu gibi kabul etmek" şeklinde tarif edenler de vardır. Ebü'l-Yüsr Pezdevî,

Genel itibariyle kelâm bilgi teorisi, realist bir karaktere sahip olmakla birlikte, akılların zekâ ve seviye itibariyle birbirinden farklı olduğu, duyuların da sınırlı, hatâlara açık olduğu gibi hususları kabul ederek insanın sahip olduğu bilginin Tanrı'nın kadîm bilgisi gibi mutlak olmadığını dile getirmektedirler. Buna göre insanın bilgisi "hâdis (yaratılmış)" bir araz olup zarûrî ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zarûrî (ızdırârî) bilgi, duyular, elemeler, lezzetler, açlık, tokluk ve susuzluk gibi kişide kendi irâde ve gayreti olmaksızın Allah tarafından doğrudan meydana getirilen bilgidir. Aynı şekilde parçanın bütünden küçük olması, üçüncü halin imkânsızlığı gibi görmeksizin ve düşünmeksizin insanda doğrudan oluşan aklî bilgiler de zarûrî bilgilerdir.¹¹⁵

Hâdis bilgilerinden ikincisi ise iktisâbî bilgi olup, kişi zarurî bilgilerden hareketle nazar ve istidlâl gibi aklî tefekkür vasıtalarını kullanarak bu bilgiyi kazanmaktadır.¹¹⁶ Âlemin muhdesliği, yaratıcısının varlığı ve kıdemi, O'nun ezeli sıfatlara sahip olduğu, zâtında ve sıfatlarında tek olduğu, adâleti, hikmeti, ayrıca mucizelerden istidlâlde bulunarak peygamberliğin ispatı gibi hususlar aklın hâkimiyet alanındaki kesbî bilgi türüne örnek olarak verilebilir.¹¹⁷ Diğer taraftan aklın vâkıf olamayacağı, sadece peygamberlerin haber vermesiyle öğrenilen ibadetlerin niteliği, câiz olmasının şartları, edâ vakitleri, had ve kefaretlarin takdîri gibi vahiy kaynaklı konular söz konusudur.¹¹⁸

Burada dikkat çeken husus, kelâmda iktisâbî bilgi türüne ve onu elde etme yolu olan nazar ve istidlâl'e çok geniş bir selâhiyet alanı tanınmasıdır. Gerçekte de bir kelâmcı –Kādî Abdülcebbar'ın *el-Muhtasar*'ında da gördüğümüz gibi– Allah'ın varlığı, birliği, O'nda bulunması ve bulunmaması gereken sıfatlar ve nübüvvet konusunu tek bir âyet zikretmeden ortaya koyabilmektedir. Öte yandan bu durum, kelâmcıların tabii teoloji (natural theology) yaptıkları ya da felsefî an-

Usûlü'd-dîn, haz. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye 1963), s. 10.

¹¹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 10-11.

¹¹⁶ Bu bilgi de insanda Allah tarafından yaratılan bir araz olmakla birlikte müktesebe eşlik eden kuvvet ile birlikte meydana geldiği için zarurî bilgidir farklılaşmaktadır. Kelâm bilgi teorisiyle ilgili olarak bk. Matürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 11 vd ; Bâkılânî, *Temhîd*, s. 24; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 21vd.; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 12, 18 vd.; Neseffî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 8, 15 vd;

¹¹⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 28, 40.

¹¹⁸ Neseffî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 47.

lamda rasyonalist oldukları anlamına gelmemektedir. Zira bilginin oluşmasında tecrübe/duyu ve tevâtürün önemli yeri bulunduğu gibi, geçerliliğini kanıtladıktan sonra vahye sistemlerinin sağlamasını yaptırmakta, görünür detayları buna göre tezyîn etmektedirler.¹¹⁹ Diğer taraftan kelâmcılar Arap diline de (nahiv) önem vermekte, dildiler kozmolojik kavramların anlamlarını belirlemede otorite kabul edilmektedir. Meselâ klasik dönem kelâmında cevher, araz, hareket ve sükûn gibi kozmolojik kavramların anlamı dilden hareketle belirlenmektedir.¹²⁰ Bütün bu süreçler sonucunda ortaya çıkan ilmî faaliyet, kelâmın realizm, idealizm ve tabiat teolojisi gibi Batı'da ortaya çıkan kavramsal çerçevelere dâhil edilmesini zorlaştırmakta, ona nev-i şahsına münhasır bir özgünlük kazandırmaktadır.

3.2. Mevcûdât Bahisleri (Ontoloji):

Bâkillânî'nin *Temhîd*'inde olduğu gibi bu hususun bazı klasik eserlerde "mevcûdât" başlığıyla ayrı bir bahis halinde ele alındığı da vakidir. Bu bölümde öncelikle bilinenlerin (ma'lûmât) var olan (mevcûd) ve var olmayan (ma'dûm) olmak üzere ikiye ayrıldığı hatırlatılmaktadır. Daha sonra var olanlar (mevcûdât), varlığının başlangıcı olan (hâdis) ve olmayan (kadîm) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla kelâmın varlık anlayışı, varlığın ikiliğine (düalizm) dayanmakta olup, sırf maddî âlemi nihâî gerçeklik şeklinde görerek onun dışında herhangi bir Tanrı'yı kabul etmeyen materyalizmden ya da Tanrı ile âlemi sadece zihinde birbirinden ayırıp bunların gerçekte bir olduğunu iddia eden tekçi (monist) varlık anlayışlarından ayrılmaktadır.

3.3. Muhdesât (Kozmoloji):

Klasik dönem kelâmcıları âlemi "cevherleri ve arazlarıyla birlikte mahlûkâtın tamamı",¹²¹ şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanımda cevherler, âlemdeki birleşik cisimlerin en temel unsurlarını temsil ederken; arazlar cevherlerin taşıdığı sıfat ve niteliklere tekâbü'l etmektedir. Bu hususu biraz açmak gerekirse, klasik dönem kelâmcılarına göre âlemdeki bütün cisimler iki parçaya bölünebilmekte, onların her biri de yine iki parçaya bölünebilmekte ve bu bölünmeler "el-cüz el-lezî lâ yetecezze" (atom) diye isimlendirilen ve artık bölünemeyen bir

¹¹⁹ Belki de nazâr ve istidlâl'e dayanan sistemlerinin görünürde son derece dinî görünmelerinin sebebi budur.

¹²⁰ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2015), s. 219 vd.

¹²¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s.37

parçada duruncaya kadar devam etmektedir. Eğer bu son parça da bölünecek olursa, ortaya çıkacak yeni parçaların bölünmemesi için hiçbir gerekçe kalmayacak, bu durumda teselsül ortaya çıkacaktır. Kelâmcılara göre bu şekilde âlemin temel unsurlarını oluşturan atomların boşlukta/yoklukta kendi başlarına, yani bir yere dayanmaksızın yer tutmaları (mütehayyiz) dışında, hiçbir zâtî vasıfları yoktur. Dolayısıyla insan, hayvan, bitki, melekler ve ruh da dâhil olmak üzere âlemdeki bütün varlıklar en temel unsur olarak aynı cins ve özelliğe sahiptirler (temâsül-i ecssâm).¹²²

Bu noktada kelâmcılar, âlemde bulunan nesnelerdeki çeşitlilik ve farklılıkları açıklamak için “araz” diye adlandırdıkları ve cismin hareket-sükûn, renk ve koku gibi fiziksel niteliklerini tanımlamada kullandıkları bir diğer kavramı öne sürmüşlerdir. Buna göre araz, cevherin kabul edebileceği herhangi bir özellik olup, farklı cinsteki arazlar, cevherlerin taşıdığı farklı niteliklere tekâbül etmektedir.¹²³ Arazların kendi başlarına var olamamaları, var olmak için bir taşıyıcıya ihtiyaç duymalarına sebep olmaktadır. Örneğin “hareket” arazını bir “atom/nesne/cisim/madde” ile ilişkilendirmeksizin tahayyül etmek mümkün değildir. Bir başka deyişle hareket ancak hareket edenle, kıyâm ancak kâimle birlikte olmaktadır.¹²⁴ Diğer taraftan cevherler de kendilerine ilişen arazlar olmaksızın var olamamaktadır. Örneğin bir cevher hareket veya sükûn, birleşme veya ayrılma gibi mekânsal halinde olmaktadır. Cevherler bu şekilde birbirine zıt oluş arazlarından (ekvân) birini taşımaksızın var olamamaktadır.

Arazların en dikkat çekici özelliği ise varlıklarının devamlı olmaması, sürekli yenilenme halinde olmalarıdır. Buna göre arazların varlığı sadece bir an için söz konusu olup, takip eden anda bunların yerini yaratılmış başka arazlar almaktadır. Eğer cevherler sürekli yaratılma halinde olan hâdis arazlardan ayrı olamıyorlarsa, bunun anlamı topyekûn cevherler ve arazlardan oluşan âlemin de hâdis olduğudur. Eğer topyekûn âlem yokken sonradan var oluyor (hâdis) ise, kendisi

¹²² Cüveynî, *Kitâbü’ş-şâmil*, s. 43; Nisâbü’rî, *Mesâil*, s. 29; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, s. 113-117.

¹²³ Arazlara örnek olarak sıcaklık soğukluk, yaşlık, kuruluk, renler, ağırlık, hafiflik, kevn/oluş arazları (birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn), sertlik, yumuşaklık, kokular, sesler; ayrıca hayat, bilgi, irade, şefkat vb. gibi insani nitelikler sayılabilir. Kelâmcılar Nazzâm’ın sadece hareket ve sükûn arazını kabul etmesini bunun dışındaki her şeyin cisim olduğu görüşünü kabul etmemişlerdir. bk. Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 12.

¹²⁴ Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 12.

dışında bir muhdise ihtiyaç duyacaktır. Zira yokluğa düşen bir şey, tekrar kendi kendini var edemez. Âlemin dışındaki bu muhdis, Tanrı'dır (hudûs delili).

Burada dikkat çeken husus, kelâm hudûs delilinin, âlemin sadece geçmişte yaratılmış olduğu düşüncesinden (halku'l-evvel) ziyâde, şu anda da yaratılmakta (halk-ı müstemir) olduğu görüşüne dayalı olmasıdır. Buna göre Allah, âlemin yok olmasını istese onu yeniden yaratmayı kesmesi yeterlidir.¹²⁵

3.4. Ulûhiyet Bahisleri:

Bağdadî, Kādî Abdülcebbâr ve Cüveynî örnekleri üzerinden de görüleceği üzere,¹²⁶ kelâm bilgi teorisinde insanın Allah'ın varlığına dair bilgisi açıklık ve tokluk gibi zarûrî ya da parçanın bütünden küçük olması gibi aklın bedihî bilgisi olmayıp, insan Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgiyi aklî tefekkür yollarını (nazar ve istidlâl) kullanarak vasıtasıyla kesb etmek zorundadır. Ancak bir kelâmcı, metodolojisi gereği, sadece vahiyden yola çıkarak Allah'ın var olduğu iddiasını gerekçelendiremez. Zira bu, Kur'ân'ı yine Kur'ân ile temellendirmek olur ki bu durum kısır döngüye düşmek demektir.¹²⁷

Kelâm bilgi teorisine göre Allah'ın varlığına, birliğine ve sıfatlarına işaret eden deliller, O'nun dışındaki varlıklarda yani âlemde (muhdesât) bulunmaktadır. İnsan ancak muhdesât üzerinden bir nazar ve istidlâl yoluyla Allah'ın var olduğu bilgisini kazanabilmektedir. Neseffî'nin de belirttiği üzere Kelâmcıların büyük çoğunluğu bu şekilde nazar ve istidlalle ortaya konulan bir delil (hudûs delili) olmaksızın Tanrı'nın varlığına iman etmenin insana fayda sağlamayacağını iddia etmişlerdir.

İncelediğimiz klasik kaynakların hemen hepsinde öncelikle hâdis bir âlem tasavvuru oluşturulmakta, daha sonra da oluşturulan bu tasavvur üzerinden Allah'ın varlığı, O'nda olması gereken sıfatlar, olmaması gereken sıfatlar ve bütün bu sıfatların da tek olması şeklinde özetlenebilecek bir Tanrı anlayışı ortaya konulmaktadır. Aynı şekilde o günkü İslâm toplumundaki taraftarları olan Seneviyye, Deysâniyye, Berâhime, Mecûsiyye ve Dehriyye gibi akımlarla yine atomcu âlem tasavvuru kullanılarak tartışılmaktadır.

¹²⁵ Bu konuda bk. Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 311.

¹²⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 35; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 39; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 13.

¹²⁷ Neseffî, *Tebziratü'l-edille*, I, 44-45.

3.5. Nübüvvet Bahisleri:

Bu bölümde nübüvvetin imkânı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, Kur'ân'ın icazı gibi konular işlenmektedir. Ancak kelâmcılara göre hudûs delili ortaya konulup Tanrı'nın varlığı ispat edilmedikçe peygamberlik hakkında konuşmak mümkün değildir. Mâtürîdî kelâmcısı Nesefî, bu durumu İmâm Eş'arî'ye ve Mu'tezile'ye nispet ederek şu şekilde açıklamaktadır:

[Âlemin yaratılışına ve Allah'ın varlığına yönelik] delilin aklî olması lâzımdır. Çünkü Peygamber'in sözünü, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına delil getirmenin bir anlamı yoktur. Zira peygamberliği sâbit olmadıkça Peygamber'in sözü delil olmaz; onu peygamber olarak gönderen bilinmedikçe, kendisinin peygamber olduğunu söylemenin bir anlamı olmaz; âlemin hudûsüne dair bilgi gerçekleşmedikçe de onu peygamber olarak gönderenin bilgisine ulaşamaz. Durum böyle olunca, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına dair bilginin Peygamber'in sözüyle gerçekleşmesi düşünülemez. Zira onun sözünün doğruluğuna dair bilgi, âlemin hudûsü ve yaratıcının varlığına bağlıdır. Diğer taraftan, akıl sahibi biri âlemin yaratıcısının hakîm olduğunu bilmedikçe peygamberlik iddiasında bulunan sahtekârın (mütenebbî) elinde mucize meydana getirmeyeceğini (bilmez)... Durum bu şekilde olunca; âlemin hudûsü, yaratıcının varlığı ve O'nun hikmet ve kudretinin kemâline dair bilginin, Peygamber'in sözüyle gerçekleşmesi düşünülemez. Çünkü onun sözünün hüccet olduğuna dair bilgi, bunların bilinmesine bağlıdır.¹²⁸

Görüldüğü gibi Nesefî, hudûs delili ortaya konulup Tanrı'nın varlığı ispat edilmedikçe, peygamberlik hakkında konuşmanın mümkün olamayacağı noktasında açıktır. Kanaatimizce kelâmda genel olarak dakîku'l-keâmın, özel olarak da hudûs delilinin bu derece öncelikli konuma yükselmesinin arkasında da bu kabul bulunmaktadır. Bu bağlamda onlar, imanın mutlak sûretle bir delil üzerine binâ edilmesi gerektiğini iddia etmişler ve in'ikâs-ı edille prensibine büyük önem atfetmişlerdir.¹²⁹

¹²⁸ Nesefî, *Tefsiratü'l-edille*, I, 44-45.

¹²⁹ Örneğin İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*'ının ön sözünde akıl baliğ olan bir çocuğun ilk yapması gereken şeyin âlemin yaratılmış olduğunu ortaya koyan hudûs delilini öğrenmesidir der. bk. *Kitâbü'l-İrşâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), s. 17.

Diğer taraftan kelâmcıların nübüvvet iddia eden bir kişinin hissî mucize göstermesini kesin şart koşmaları, konuyu yine dakîku'l-ke'lâm ile ilişkili hâle getirmekte, bir başka deyişle "tabiatın işleyişinde istisnâ mümkün müdür?" sorusu gündeme gelmektedir. Kelâmcılar, peygamberlerin nübüvvet iddialarına paralel mu'cize gösterdiklerinin haber vasıtasıyla ulaştığını belirttikten sonra, bunun kozmolojik olarak da mümkün olduğunu çeşitli fizik teorileri¹³⁰ vasıtasıyla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda onlar, tabiatın işleyişinde bir istisnâ olamayacağını öngören tabiî nedenselliği reddetmekte, bunun yerine ilâhî nedenselliği (âdetullâh) benimsemektedirler. Buna göre tabiatta gözlemlediğimiz kanunsal hadiseler, tabiatın bizzat kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla değil, Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle yaratılışı sistematik bir şekilde tekrarlamasından kaynaklanmaktadır. Allah isterse bunları askıya alabilir, âlemin işleyişini değiştirebilir.

3.6. Sem'ıyyât Bahisleri:

Bu bölümde âhiret âhvâli, büyük günah işleyeninin durumu, şefâat ve tövbe gibi konular yer almaktadır. Bu türden konuların sem'ıyyât yani "işitmeye, haber verilmeye dayalı bilgi" şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, kelâmcıların ölüm ve ötesi gibi gaybî konuları akla dayanan bilgiye değil de, peygamberin haber vermesine dayanan bilgiye bağlamalarıdır. Buna göre akıl, âhiret âlemini mümkün görmekle birlikte, bu âlemin ayrıntılarını ortaya koyamaz. Bu sebeple Bâkillânî'nin *Temhîd*'ini incelerken de tespit ettiğimiz gibi, klasik dönem kelâm kitaplarında sem'ıyyât bahisleri genel olarak fazla yer tutmamaktadır. Ancak kelâmcıların mevcut âlemin temel ilkelerini Allah'ın dışındaki gaybî varlıklara da genelleyip kıyas ettiklerini hatırd tutmamız gerekir.¹³¹ Buna göre yaşadığımız âlem (âlem-i mahsus) na-

¹³⁰ Örneğin mucizenin imkânını reddedenlere karşı kelâmcılar cisimlerin en temelde aynı cins (tecânüs-i ecsâm) ve birbirlerine benzer olması (temâsül-i ecsâm) fikirlerinden hareket ederek bir cisim için muhtemel olanın diğer cisim için de muhtemel olduğu argümanını kullanırlar. Buna göre yeryüzündeki cisimler dağılma ve parçalanmaya elverişli olduğundan ayın ikiye ayrılması örneğinde, ayın ve güneşin de dağılma ve parçalanmaya elverişli olduğu, dolayısıyla mucizelerin ve peygamberlerin kıyamete ilişkin söylediklerinin caiz olduğunu dile getirir. Kelâmcıların fizik teorilerini fâil-i muhtâr bir Allah'ın varlığı, mucizenin ispatı, âlemin sonluluğu (kıyamet) gibi dini usullerin ispatı konusunda kullanmalarıyla ilgili bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık 2009), s. 202-205.

¹³¹ Örneğin kelâmda rûh, melekler gibi algılanamayan varlıkların cism-i latîf kabul edilmesiyle ilgili bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 267.

sıl cevher ve arazlardan müteşekkile, âhiret âlemi de benzer şekilde atomlardan ve arazlardan teşekkül olacaktır.¹³² Örneğin Mu'tezile mezhebi amellerin araz olduğunu, bu sebeple tartılamayacaklarını iddia ederek âhirette gerçekleşecek mîzanı te'vîl etme yoluna gitmiştir.¹³³ Bu durum dakîku'l-keâmın semiyât meseleleri de dâhil olmak üzere celîlü'l-keâmı anlayıp açıklamada ne derece etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Özetleyecek olursak, klâsik dönem keâmı, epistemoloji (bilgi teorisi), ontoloji (varlık anlayışı), kozmoloji (âlem tasavvuru), uluhiyyet (tanrı tasavvuru) ve nübüvvet (peygamber tasavvuru) gibi unsurların birbirine sınıksı bağlı olduğu sistematik bir ilim görünümü arz etmektedir. En temelde kadîm-hâdis varlık anlayışına dayanan bu sistemde, bilgi de kadîm bilgi ve hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır; bu şekildeki düalist bir ontoloji ve epistemoloji anlayışına gerekçe olarak da topyekûn âlemin yok iken sonradan var olması gösterilmektedir. Dolayısıyla bu şekildeki bir sistemin içinde kozmoloji (muhdesât bahisleri) öyle önemli bir konum işgal etmektedir ki, muhdes âlem tasavvurunu (hudûs delili) çıkardığınız zaman –ki Kadîm'in (Allah) varlığına da bu delil vasıtasıyla ulaşılmaktadır– bütün sistem çökmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, günümüze ulaşan keâm kitaplarından yola çıkarak IX. ve XI. arasındaki klâsik dönemde keâm ilminin konularının dakîku'l-keâm ve celîlü'l-keâm olmak üzere iki temel bölüme ayrıldığını göstermeye çalıştık. Bu ayrımında celîl konular daha çok keâmcıların genel olarak üzerinde uzlaştıkları Allah'ın varlığı, birliği, vahiy, peygamberlik, nübüvvet ve ahiret gibi vahye dayalı konulara tekabül ederken, dakîk ya da latif başlıkları altında ele alınan konular ise bilgi, varlık ve evrenle ilgili felsefi ve bilimsel konulara karşılık gelmektedir.

Kelâmcıların felsefi ve bilimsel konularla meşgul olmalarının sebebi, ilk bakışta dinin asılları sayılan celîl konuları akılla temellendirip, savunmak şeklinde gözükmeyle birlikte, kanaatimizce keâmcıların dakîk/latif konularla meşguliyeti, iki sebepten dolayı apolojettiğin ötesinde bir açıklama gerektirmektedir. Bunlardan birincisi keâmcıların *dakîku'l-keâm* konularına klâsik anlamda bir din âliminin duyabi-

¹³² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 34.

¹³³ Bu konuda bk. Süleyman Toprak, *Mîzan*, *DİA*, XXX, 211.

leceğinden çok daha fazla ilgi göstermiş olmalarıdır. Ele aldığımız klasik kaynaklar, kelâmcıların fiziğin belli başlı problemlerini çözmeye yönelik kapsamlı teoriler geliştirdiklerini ve birbirlerinden farklı teoriler geliştirdiklerini göstermektedir.¹³⁴ Dahası kelâmcılar fiziğe dair konuları sadece birbirleriyle ya da karşıt düşünce akımlarıyla tartışmakla kalmamışlar, fizik ve kozmolojinin hiçbir teolojik bağlamı olmayan konularını aydınlatmaya yönelik kitaplar telif etmişlerdir¹³⁵. Bu durum, bazı kelâmcıların felsefi ve bilimsel konularla dini savunmanın ötesinde, birer hakikat arayıcısı olarak da ilgilendiklerini göstermektedir. Esasen bu tespit, kelâmcıların Tanrı'nın varlığına yönelik teolojik argümanlarının dikkate alınması gereken ciddi bir felsefi arka planının olduğunu ve en temelde kelâmcıların tabiatı araştırma faaliyetinden beslendiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Kelâmcıların dakîkü'l-kelâmla meşguliyetlerinin itikâdî esasları savunmanın ötesinde bir açıklama gerektirmesinin ikinci sebebi ise, nübüvvet bahisleri konusunu işlerken de belirttiğimiz gibi, kelâm epistemolojisinde evrenin/âlemin, Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında konuşmada öncelikli hareket noktası olmasıdır. Kelâm yöntemi Kur'an ayetlerini kullanmaya başlamadan önce evrenin yaratılışı, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları ve nübüvvet iddiasının doğruluğunun akla dayalı olarak ispatlanmasını öngörmektedir. Kanaatimizce bu durum, kelâmcıları evrenin yaratılışını metodolojik olarak akla öncelik vererek araştırmalarının yanında, uzun vâdede kelâmcıların teolojik görüşlerinin dakîkü'l-kelâma göre yorumlanıp şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hattâ kelâmcıların fizik teorileri ile dinî inanç ve görüşleri zaman içinde birbirine o derece geçmiştir ki, delilin düşmesi medlulün de geçersiz olmasını gerektireceği ilkesi gereği, atomculuk başta olmak üzere fizik teorilerinin aksine görüş belirtenler tekfir edilmeye başlanmıştır.

Kuşkusuz kelâmcılar başlangıçta kadîm medeniyetlerden miras alınan fizik teorilerini kendilerine uyarlarken, bunları dinî inançları doğrultusunda dönüştürmüşlerdi. Ancak bu etkileşim tek taraflı olmamış, uzun vadede fizik teorileri kelâmcıların teolojik görüş ve inançlarının ayrıntılarda belli bir şekle bürünmesine yol açmıştır. Bu

¹³⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Alnoor Dhanani, *Kalām and Hellenistic Cosmology*, s. 36 vd.; Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", s. 267 vd.; Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler", s. 305 vd.

¹³⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 206.

bağlamda örneğin cevher-araz teorisi dikkate alınmaksızın kelâmcıların Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, kulların fiilleri, nübüvvet ve ahiret gibi konulardaki görüşlerini tam olarak anlayıp, açıklamanın mümkün olmaması bir gösterge olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde tabiî nedenselliğin reddi, sürekli yeniden yaratma teorisi gibi klasik kelâmıda önemli yer tutan kuramların cevher-araz teorisinin kelâmcıların o tarafa yönlendirmesiyle şekillendiğini söylemek mümkündür.

Burada son bir hususa daha dikkat çekmekte fayda vardır. Kelâmcıların bilgi, varlık, yokluk, evren, cisim, cevher, araz, boşluk, hareket ve nedensellik gibi konularla ilk defa meşgul olmaya başlamaları II./VIII. Yüzyılın ortalarına uzanmakta ve İslâm dünyasında Kindî gibi filozofların ve Antik Yunan felsefi mirasını tercüme hareketlerinin henüz gündemde olmadığı bir döneme rastlamaktadır. Özellikle IX. Yüzyıl kelâmcıların bilgi, varlık ve evrenle ilişkili felsefi konulara ilgilerinin doruğa çıktığı ve en zengin olduğu bir döneme karşılık gelmektedir. Bu yüzyılda kelâmcılar tarihte eşine ender rastlanır bir şekilde madde ve evrene ilgi göstermişler ve birçok özgün teori ve kavram geliştirmişlerdir. Ancak buna rağmen kelâmcıların İslâm felsefe ve bilim tarihine yönelik araştırmalarda hak ettikleri payı aldıkları söylenemez. Modern araştırmalarda kelâmcılara daha çok teolog gözüyle bakılması kelâmcılara ait çalışmaların bilim tarihçilerinin gözünden kaçmasına yol açmaktadır. Bu ihmalkarlık İslâm düşüncesinde felsefe ve bilimin nasıl ortaya çıkıp geliştiğinin gerektiği şekilde açıklanamamasına neden olmaktadır. 9. Yüzyıl kelâmına yakından bakan daha ileri çalışmalar kelâmcıların felsefi ve bilimsel alanda özel olarak İslâm dünyasına genel olarak dünya kültürüne katkılarının daha net görülmesini sağlayacaktır.

Kaynaklar

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1981).

Adudü'd-dîn el-Îcî, *el-mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, (Beyrut: Âlemü'l-kutüb t.y.).

Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, haz. Susanna Diwald Wilzer, (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât).

Albert N. Nader, *Le Système Philosophique des Mu'tazila*, (Premiers Penseurs de l'Islam), (Beyrut: 1956).

Alnoor Dhanani, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, IX/1 (2011).

....., "Problems in Eleventh-Century Kalām Physics", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 4/1 (Spring/Summer 2002).

....., *The Physical Theory Of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, (Leiden: Brill E. J. Brill, 1994).

Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler" çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012).

Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddîn Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1986/1407).

Câhîz, *Kitâbü'l-Hayevân*, haz. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1388/1969).

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbü'l-Edeb ve'l-inşâ fi's-sadaka ve's-sadik*, (Kahire 1323/1905).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: İSAM, 2005).

Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şamil fi usûli'd-dîn*, (Beyrut 1999).

....., *Kitâbü'l-İrşâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1369/1950).

Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, Haz. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993).

Ebû'l-Yûsûf Pezdevî, *Usûlû'd-dîn*, haz. Hans Peter Linss, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye 1963)

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, haz. Hellmut Ritter, (Wiesbaden:1963).

Ebû'l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr* (nşr. Albert Nasri Nader), Beyrut 1957.

Eşref Altaş, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık 2009).

Georges C. Anawati, "Kalam" md. *Encyclopedia of Religion* (second edition) (ed. Lindsay Jones), (USA: Macmillan, 2005).

Gerlof van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschâhîz*, (Stuttgart: 1918).

Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-'Uyûn* (Fazlû'l-I'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), haz. Fuâd Seyyid, (Tunus 1393/1974).

İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, haz. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Maşrık 1987).

İbnü'l-Murtazâ, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Münve ve'l-emel*, haz. Thomas Walker Arnold, (Leipzig 1902).

İbnü'l-Vezir, *İsâru'l-Hak ale'l-Halk*, haz. Ebû Abdurrahman Nebil Salah Abdulmecid Selim, (Semenud (Mısır): Mektebetu İbn Abbâs, 2010).

....., *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân alâ esâlibi'l-Yûnân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984).

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Rıza Teceddüd, (Tahran, 1971).

İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1): 5-35.

İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), I.

Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi" çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014).

Karadaş, Cağfer, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2/2 (2002): 81-100

Kādî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, haz. J. J. Houben, (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1986).

Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2015), *Fazlû'l- İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile, 'nin içinde), haz. Fuâd Seyyid, (Tunus 1393/1974).

Martin J. Modermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, (Beyrut: 1978).

Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2015)

....., "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2).

Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, (Van: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015).

Muhammed Bâsil et-Tâî, "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2).

Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-makâlât*, hz.. Mehdi Muhakkık, (Tahran: 1993).

Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Beyrut 2007).

W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam*, (London: Luzac & Comany Ltd., 1948).