



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

KLASİK DÖNEM KELÂMINDA ATOMCU ZAMAN VE SÜREKLİ YENİDEN YARATMA

“D. B. Macdonald, “Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology”, *Isis* 9/2 (1927): 326-344”

Çeviri:

Mehmet BULĞEN

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

mbulgen@hotmail.com

Müslüman toplumlar yaratılışı, diğer bir deyişle zaman ve mekân içindeki görünür âlemin kaynağını, genel anlamda üç farklı şekilde ele almışlardır. Bunlardan ilki; Hristiyanlıkta olduğu gibi Yaratılış kitabının ilk rivâyetlerini tarihsel beyanlar olarak kabul edenlerin görüşüyle neredeyse aynı olduğundan, tutucu (fundamentalist) olarak adlandırılabilir bir görüştür. İslâm'daki bu düşünce, muhtemelen Hz. Muhammed'in konuyla ilgili görüşüne de yakındır; ancak bu görüş zaman içerisinde onun ortaya koyduğu halden daha belirgin bir hale gelmiştir. Hz. Muhammed, sistematik bir teolog ya da tam anlamıyla bir metafizikçi olmadığı gibi, özellikle ahlâkî açıdan oldukça yetenekli bir psikologdu. O, nesnel olgunun bizâtihi kendisinden çok, bunun kendisiyle takipçilerinin düşünce ve davranışlarıyla olan bağlantısıyla ilgileniyordu. Bütün bunların ötesinde o, "geçmiş, şimdi ve gelecekteki her şeyin 'Allah' dediği bir zât ve irâde tarafından çok güçlü bir şekilde doğrudan kontrol edildiği" algısının kendisine hâkim olduğu müessir bir vâizdi. Bu hâkimiyet, onda o kadar ileri noktaya ulaştı ki; tıpkı onun Allah'ı “el-Hakk” olarak adlandırıp, bütün evreni ise geçici, boş ve gerçek dışı olarak tasvir etmesinde olduğu gibi, Allah'ı zımnî bir panteizm, felsefî bir deyişle tabiatta içkin bir tekçiliğin ifadesi olarak kullandı. Hz. Muhammed'in zihnindeki bu zımnî panteizm, sonraki mutasavvıflara, "Tanrı her şeydir" türünden açık panteist anlayışlarında kullanabilecekleri bir delil sağlaması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim Hz. Muhammed'e göre Allah gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki her şeyi yarattığı gibi, onları gözetmekte, onların varlık ve düzenlerini idame ettirmektedir. Bu nedenle onların varlığı ikincil türden, mümkün ve Allah'ın mutlak varlığına zıt bir niteliğe sahiptir. Kur'an'da bu âleme dair îmâlar, aslâ basit bir anlatım/hikâye olarak değil, aksine her zaman Allah'ın kudretini, hikmet ve irâdesini ortaya koymak ve insanın O'na bağımlılığını ve O'nun karşısındaki hiçliğini hissetmesini sağlamak

için kullanılır. Hz. Muhammed'in bu tutumu daha sonraları gelenekçi İslâm [tarafklararınca] benimsenerek dogmatik bir kozmogoni ve teoloji sistemi şeklinde somutlaştırıldı. Gelenekçiler tarafından iyice geliştirilen [bu sistem] çeşitli kaynaklardan beslenerek Hz. Muhammed'e atfedildi. Nitekim günümüzde Müslümanların büyük çoğunluğunun inancını da bu anlayış oluşturmaktadır.

İkinci görüş, doğrudan, Aristocu ve Yeni Eflatuncu bir kaynaktan geldiği için, kabaca "felsefi" olarak nitelendirilebilir. Yeni Eflatuncu gelenek, her ne kadar Aristocu evren tasavvuru tarafından değişikliğe uğratılmış olsa da, bir şekilde bu felsefi damarın karakterinde belirleyici etkiye sahiptir. Böylece âlemin kökeni, Mutlak İrâde'nin emriyle meydana gelen bir yaratılış yerine "İlk İlke" olan Allah'tan gelen bir süreç ya da sudûr olarak görülmeye başlandı. Hz. Muhammed'in Kur'an'da îmâ edilen panteizmi "Tanrı – Allah'ın irâdesi ve O'nun zâtı- her şeydir." şeklindeyken; Aristocu evren tasavvuru ise buna bir diğer panteistik ifadeyi ekledi: "Her şey –evren-Tanrı'dır." Bir ekol dışında, İslâm'ın tüm filozof-kelâmcıları farklı seviyelerde olsa da, bir şekilde Kur'an'ın îmâ ettiği panteizm, Yeni Eflatuncu gelenek ve Aristocu dünya görüşü temâyülleriyle bağlantılı olup, neredeyse her zaman unsurlardan biri diğerine baskın gelmeye meyilli bir şekilde, tuhaf ve zor karışımlarla bunları birleştirirler. Bunun bir sonucu olarak, meselâ Gazzâlî gibi büyük bir filozof ve ilâhiyatçı için; bir yandan kitaba bağlı (biblical) bir teolog, öte yandan şahsî dinî tecrübelerle panteizme yavaşça yaklaşan ancak aynı zamanda ondan dikkatlice sakınan bir sûfi olmak, üçüncü olarak da felsefi anlamda cevheri ve arazlarını tartışan Aristocu bir mantıkçı ve metafizikçi; aklın nihaî geçerliliğini yıkmak için yine aklı kullanan rasyonel bir şüpheci; düşünce ve inanç için yeni bir temel kurmak adına zihnin unsurlarını kullanan bir pragmatist olmak mümkündür. Elbette böyle bir eklektik [tutum] tüm yönlerden şüpheyle karşılaşır. Ancak söz konusu Gazzâlî olunca, onun ne aslî samimiyetinden şüphe edilir, ne de bu konumunun ya da konumlarının, Tanrı ve âlem arasındaki genetik ilişkinin farklı tasavvurlarından doğduğundan şüphe edilebilir. Felsefi ve coğrafi olarak öbür uçta ise tam bir Aristocu ve yıkıcı bir Gazzâlî eleştirmeni olan İbn Rüşd, Kur'an'ın ortaya koyduğu temel esasları kendi yöntemine göre yorumladığını açıkça vurgulamak sûretiyle bir Müslüman olarak kalmayı başarabildi. Ayrıca, Hz. Muhammed'in âlemin menşesine dair metafizik söylemlerindeki esneklik, İbn Rüşd'ün, Kur'an'ın yaratılış betimlemelerinin ardındaki Aristocu kozmos anlayışını yakalamasını sağladı. Bu betimlemeler en nihayetinde Hristiyanlığın Yaratılış Kitabı'na dayalıdır. Burada bağdaştırmacı (senkretik) örnekler olarak, İslâm'ın tüm ekollerini karakterize eden iki önemli isim verdim. Müslüman düşüncesinde, bu ikisinden de etkilenmeyen tek oluşum, benim bu çalışmamda bahsettiğim ve aynı zamanda da bağdaştırıcı olan bu ekoldür.

Bunun dışında İslâm'da, âlemin menşesine ilişkin Kur'ânî ve Aristocu-Yeni Eflatuncu iki görüşün yanı sıra, "atomcu" diye adlandırabileceğimiz bir üçüncü görüş vardır. Bu düşünce, en az ilki kadar gelenekçidir ve esasen ona en gelenekçi/skolastik tarzda yetiştirilmiş olan Müslümanlar arasında bile makul bir zemin yaratır.

İlginçtir ki, bu atomcu sistemle alâkalı olarak diğerlerinden çok daha iyi bir tanım, Moses Maimonides (ö. 1204) isimli bir Yahudi'nin "*Guide of the Perplexed/Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*"* adlı kitabında yapılmıştır. Bu kitap takdire şâyân bir şekilde orijinal Arapça olarak ama maalesef İbranice karakterlerle düzenlenmiştir. Söz konusu eser 1856 yılında Salomon Munk tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Maimonides ile bu sistem arasında yaklaşık dört asır vardır. Buna rağmen bu sistem küçük değişikliklerle birlikte hâlâ mevcuttur. Hattâ teolojik çıkarımları ve sonuçlarıyla Maimonides'ten yedi asır sonra bile günümüzde oldukça etkilidir. Müslüman kitleler, bugün kesinlikle felsefi anlamda atomcu değildirler. Ancak onların Allah'ın irâdesiyle gerçekleşen mutlak egemenliğe dair güçlü inançları ve deneysel bilim ile genelde duyulara karşı şüpheli yaklaşımları, tamamen mantıksal spekülasyonlardan ve dinî liderleri sayesinde entelektüalizme olan bağlılıklarından bu yüzyıllarda kesin olarak çokça beslendi. İnançlı bir Yahudi ve aynı zamanda tam anlamıyla bir Aristocu olan Maimonides, evrendeki olgularla doğrudan kurulan bir irtibatın, bilginin temeli olması gerektiğine ve bunların abesliğe tahammüllerinin olmadığına inandı. Onun bu tutumu, genel olarak günümüzde Einstein'ın takipçileriyle cedelleşen Euclid ve Newton'un taraftarlarının tutumuna benzer.

Bundan sonraki kısımda Arapça terminolojiyi tercüme edeceğim. Ancak bir kelime var ki, aslî bir öneme sahip olması ve felsefi kullanımlarının çeşitliliği sebebiyle, bazı izahlarda bulunulmasını gerektirmektedir. Bu kelime Farsça "mücevher, değerli taş" anlamına gelen "gawhar" tabirinden doğup sonradan birçok ikincil mânâlara evrilen "cevher" kelimesidir. Bu kelime, felsefede "substance", *οὐσία*, *ens*, *essentia* [varlık, madde, öz, cisim], için kullanılan en geniş ifade olagelmıştır; ancak bu kelime, atomcu filozoflar için tam olarak "daha fazla bölünemeyen en küçük parça, atom" anlamına gelir. Bazen buna "ferd" kelimesini ekleyip "cevher-i ferd" denilirse de, "cevher" kelimesi bu anlamı ifade etmek için tek başına yeterlidir. Bu nedenle, bu kelimenin kullanılışından yola çıkarak, bir eserin "Aristocu-Neoplatonik ekole mi, yoksa atomcu ekole mi?" ait olduğunu neredeyse bir bakışta anlamak mümkündür. Son olarak bu kelime, tıpkı bizdeki "substance" gibi maddenin bir kısmına, fiziksel cisme tekabül edecek şekilde kullanılmaya başlandı.

* Kitabın Arapça neşri için bk. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, haz. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), s. 199-218.

Şimdi, Maimonides'in bütün sadeliğiyle ortaya koyduğu "atomcu sistemi" açıklayacağım (Munk edisyonu c.1, s. 375 vd.). O, bu konuyu on iki aslı önermeyle ortaya koymaktadır:

1. Âlem, içindeki tüm cisimlerle birlikte, daha küçük parçaya bölünemeyen, kendisinin bir niceliği olmadığı halde kendisinden niceliğe sahip bileşimlerin oluşabileceği, çok küçük parçalardan meydana gelir. Bu atomların hepsi birebir aynıdır, aralarında hiçbir fark yoktur ve her cisim bunların bitişmesiyle oluşur. Bu nedenle, oluş (τὸ γενέσθαι) birleşme, bozuluş ise ayrılmadır. Onlar sadece buna bozuluş demezler; hareket, sükûn, birleşme ve ayrışma olarak dört oluş (ekvân)¹ kabul ederler. Bunun da ötesinde, atomlar varlık konusunda sayılarla sınırlı değildirler, Allah onları devamlı olarak istediği şekilde yaratır. Onların yoklukları ('adem) da aynı zamanda mümkündür, yani bir atom mevcudun zıddı olarak, bir varlığa sahip olmaksızın ma'dum olabilir ki, çoğu skolastik Müslümana göre göre yokluk da bir "şey"dir.

2. Atomlar bir boşlukta (halâ) var olurlar. Yani aralarında mutlak yokluğun olduğu, cismin ya da atomun bulunmadığı bir ayrılık bulunur. Bu aynı zamanda Lucretius'un boş uzay (τὸ κενόν, vacuum inane) dediği şeydir. Zira eğer âlem dolu (plenum) olsaydı, birleşme ve ayrışma için gerekli olan hareket imkânsız olurdu. Cisimlerin birinin diğerinin içine girmesi (interpenetration/mudakhale) düşünülemezdir.

3. Zaman, anlardan ('ânât; Grekçe'de τὰ νύκ bu anlamda kullanılır) teşekkül eder. Bu demektir ki zaman, daha küçük alt parçalara bölünemeyen zamanlardan oluşur.

Maimonides'e göre bu görüş, Aristo'nun "mekân, mekândaki hareket ve zaman, varoluşsal tabiat bakımından birbirine eşittir." fikrine dayandırılır. Buna göre; evrenin tüm bu unsurları bölünebilme ile münasebetleri bakımından hepsi bir ve aynıdır; eğer biri bölünebiliyorsa diğeri de bölünebiliyor demektir. Bu nedenle, mekân kısımlara ayrılıyor ve en sonunda bölünemeyen bir noktaya ulaşıyorsa, zaman ve hareket de aynı şekilde olmalıdır.² Ancak buradaki ve başka yerlerdeki örneklerden³ de anlaşılacağı üzere, bu görüşün aynı zamanda Zenon'un paradokslarına dayandığı apaçık ortadadır. Bu da, ölçülemeyecek kadar sonsuz küçükleri bertaraf etmek dışında, mantıksal bir çözüm ortaya koyamaz. Şayet zaman ve mekânın alt bölümleri sınırlıysa, o halde Achilles kaplumbağayı geçebilir. Burada aynı zamanda, aşağıda belirteceğim üzere, Budist felsefesine ait teorinin rol oynadığı da söylenebilir. İşte tam da bu noktada, bu atomcu sistemin -mutlak ya da türev olmak bakımından- orijinalliği akla

¹ Arapçada 'el-ekvân' 'kevn' kelimesinin çoğuludur ve 'oluş' (becoming) manasına gelir.
² Munk, burada görüşünü desteklemek için Aristo'nun *Fizik* adlı eserine atıfta bulunur Kitap VI, Böl. I vd. Ayrıca onun s. 380'deki dipnotuna bakılmalıdır.
³ Aşağıda İbn Hazm'a ve M. Horten'in *Philosophische Systeme der speculativen Theologen im Islam*'da indeks kısmında "Atomiten", "Sautranika" ve "Zeno" maddelerine bakılabilir.

gelmektedir. Yunan felsefesi maddeyi oluşturan atomların farkındaydı, üstelik bazı durumlarda zamanın atomları fikri üzerinde de düşünmekteydi.⁴ Ne var ki, yalnızca burada ve Budist tasarıda bu ikisi Evrenin menşei ve işleyişine dair tutarlı bir teori olacak şekilde birleştirildi.

4. Âlemde tam mantıkî anlamıyla süreksiz nitelikler anlamına gelen arazlar (*a'râz*) vardır ki bunlar atoma eklenen mânâlar veya niteliklerden ibarettir. Sonuç itibariyle, bunlardan birine yahut birden fazlasına sahip olmayan hiçbir cisim yoktur. Bu arazlar yaşam ve ölüm, hareket ve sükûn, ilim ve cehâlet, birleşme ve ayrışma gibi zıt çiftler halindedir. Bir atomda, bu çiftlerden ya birine ya da diğere sahiptir. Dahası, eğer bir atom "hayat" arazına sahipse, bununla uyumlu, ilim veya cehâlet, kudret veya acziyet gibi diğer zıt arazlardan birine de sahip olmak zorundadır. Ancak, arazların kendileriyle uyumlu diğer arazlarla bir arada bulunması, bir arazın diğer arazda var olabileceği anlamına gelmez. Bu durum; şeylerde, meselâ demiri yağdan ayıran, bir "tabiat (nature)" olduğu fikrine yol açar ki, atomcular kesinlikle bu anlayışa karşıdır. Bunların sâbit özellikler ya da sıfatlar değil de, birer araz olmaları, sonradan ortaya konacak olan "Yalnızca Allah'ın nitelikleri (*sıfât*) olduğu" şeklindeki teistik kanıt için de temel oluşturacaktır.

5. Arazlar, atomlardan aslâ ayrılmazlar; atomlar arazsız olamadıkları gibi arazlar da atomsuz olamazlar. Bunun gibi atomların niceliği (*kemm*) de yoktur, yani nicelik bir araz değildir. Dolayısıyla, arazlar kendilerine iliştiğini düşündüğümüz cisimlere değil, cisimleri oluşturan atomların her birine aittir. Meselâ bir kartopunda beyazlık, cismin bütününde değil, onu meydana getiren atomların her birinde bulunur. Bunun tersine, bir cisim niceliğe sahipken, onun bileşenleri olan atomların niceliği yoktur. Hayat, canlı cismi oluşturan atomların her birindedir; tıpkı bunun gibi idrâk, akıl ve ilim gibi [arazlarda da] durum böyledir. Nefsin (*psyche*) mâhiyeti ise tartışmalıdır. Ağırlıklı olan görüş, nefsin insanı oluşturan atomların her birinde bulunan bir araz olduğu yönündedir. Diğerleri ise onun, bizzat nefsin olmasını sağlayan bazı özel arazlara sahip atomlardan oluşan bir cisim olduğu görüşünü savunur. Öyleki bu atomlar cismin atomlarıyla karışıktır. Görünen o ki, bu görüşte bile nefis, bir çeşit arazdır. Bu ise bize, matematikçi William Clifford ve diğer bazı güçlü materyalistlerin "bilinci oluşturan basit elementlerin var olduğu (mind-stuff)" yönündeki hipotezlerini hatırlatır.

6. Arazlar iki zaman atomu süresince var olmazlar. Bu Allah'ın bir atomu yarattığında, onunla birlikte ve aynı anda dilediği başka arazları onda yaratması demektir. Allah'a, arazlar olmadan atomları yaratma kudretini atfetmeyi ise düşünemeyiz. Bu imkânsızdır, zira bizim de açıkça gözlemlediğimiz üzere, madde her zaman arazlarla ilintilidir. Bu nedenle buradan, arazlardan yoksun olamamanın maddenin özünün gereği olduğu

⁴ Hattâ bir seferinde o, Paul'un dilini de teorik ve pratik açıdan etkilemiştir. (Milligan "Vocabulary of the Greek Testament", s. 90a) in I Cor. XV, 52 *ἐν ὁρώμῳ*.

sonucuna varmalıyız. O halde bir arazın hakikati ve mânâsı, onun iki anda sürekli olamamasıdır. Burada elbette ki arazların daima değişmekte olduğunun gözlenmesi söz konusudur. Bir cisim, önce hareket halindeyken sonra sükûna kavuşur, sonra tekrar harekete geçer. Ama bu “zaman-atom doktrini” çok daha ileriye gider. Bir arazın varlığı yaratılma ânında sona erer ve o yok olur; sonra Allah aynı türden bir diğer arazi yaratır. Allah, o araz türünün devamını dilediği sürece bu iş böyle devam eder. Sonra, eğer o atomda başka türden bir araz yaratmak istediğinde ise yine böyle yapar, ama o atomda herhangi bir araz yaratmayı irâde etmediğinde ise söz konusu atom varlığını yitirir. Atomcu kelâmcıların çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Bu hususta daha esnek bir konumu temsil edenler ise, bazı arazların bir müddet var olabileceğini savunmakla beraber, hangi arazların bunu yapabileceği ve hangilerinin yapamayacağını belirleme konusunda herhangi bir kural ortaya koymamışlardır.

Arazların süreksizliği ilkesinin amacı, şeylerde bir tabiat olduğu ve cismin bu tabiatının onda şu veya bu arazın varlığını zorunlu kıldığı fikrine karşı önlem almaktır. Bu da, Allah’ın arazları bir anda, hiçbir tabiatın ya da şeyin aracılığı olmaksızın yaratması demektir.* Dolayısıyla bir araz, özü itibarıyla süreksiz olmalıdır; aksi takdirde onu sona erdirmek için bir şeye ihtiyaç duyulur. Peki, bu sona erdirici/yok edici ne olabilir? Allah olamaz, çünkü O, yalnızca iyilik yönünde fiil yapar ve [bir şeyi] iptal etmez ki yokluğu yaratsın. Ayrıca Allah, kesinlikle varlık üzerindeki tek fâildir. Fâil yokluk yaratmaz, zira yokluk bir fâile ihtiyaç duymaz. Fâil, fiili yapmaktan kendini alıkoyar ve bu bir fiilin yokluğu da böylece ortaya çıkar. Bu, açıkça şu anlama gelir: Allah, arka arkaya ve sürekli olarak yaratır, bu işi durdurduğunda ise yokluk kendiliğinden meydana gelir. Âlemin varlığını devam ettirebilmesi için, Allah’ın yaratmaya devam etmesi zorunludur. Yaratılış her an yenilenen kesintisiz bir süreçtir ve eğer Allah, yaratıcı kudretini âlemin üzerinden çekerse evren yok olur. Burada, fâil olarak

* Kelâmında zamanın da atomik yapıda olmasından kaynaklanan “arazların süreksizliği” ilkesi Allah’ın âleme sürekli yeniden yaratmalar vesilesiyle doğrudan müdâhalesine imkân veren vesileci (occasionalist) evren tasavvurunun ortaya çıkıp gelişimini sağlamıştır. Klasik dönem kelâmında âlemde gözlemlenen düzen ve olaylar arasındaki ilişki ise “âdet” teorisiyle açıklanmış, atomculuktan kaynaklanan bu anlayış insan fiilleri de dâhil olmak üzere âlemdeki her hadiseye uyarlanmıştır. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Osman Demir, *Kelâmında Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 147 vd.; ayrıca Mu’tezile kelâmcılarının konuyla ilgili Ehl-i sünnete alternatif yaklaşımları için bk. Osman Demir, “Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu’tezile’de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (2009): 63-82. Öte yandan klasik dönem kelâmında merkezi rol oynayan hudûs delilinin temelinde de arazların süreksiz (hâdis) olması prensibi bulunmaktadır. Arazlar ve onlarsız var olamayan cevherler tümüyle yokluğa düştüğünde kendilerini yokluktan varlığa çıkaracak, ya da varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Zira yok olan bir şey kendi kendini varlığa çıkaramaz. Kelâm atomculuğunun hudûs deliliyle ilişkisi konusunda detaylı bilgi için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmında Kozmolojik Delil*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009).

tercüme ettiğim kelime, tam mânâsıyla “yapan (doer)” anlamına gelir. Bu da müsbet mânâda yapılan bir şeyi ifade eder. Bu ise, arazların ardışık olarak yaratılışı ve bu yaratılışın atomlara olan etkisi ilkelerinin temelini oluşturur. Diğerlerine göre ise Allah evrenin yok olmasını dilediğinde, herhangi bir mahalde olmaksızın, yok olma (fenâ, bekâ arazının zıddı) arazını yaratacak ve bu araz da âlemin varlığına engel olacaktır.

Bu tutumun ne kadar önemli olduğu ortadadır. Şeylerde tabiat diye bir şey yoktur, en iyi ihtimalle; Allah’ın, genel olarak belli alışkanlık ve âdetlere göre yaptığı bazı benzerliklerin yenilenmesinden [teceddüd-i emsâl]* bahsedilebilir. O, insanoğlunun bağlanabileceği ve sayesinde hareket edebileceği bir şey olması için böyle yapmıştır. Çünkü “insan açısından”, insanoğlunun kesinlikle ne fiili ne de fiile dair bir planı vardır. Plan ve âdet Allah’ındır ve O’nun irâdesine bağlıdır. Var olan yegâne fâil Allah’tır. Meselâ boyalı bir kumaş parçasında, boyanın kendisine nispet ettiğimiz tek bir renk yerine, zamanın ardışık anlarında meydana gelen bir renk tayfı olması gerektiği düşünülebilir. Bir diğer meşhûr örnek ise yazma fiilidir. Sakın hâ yazan kişi, yazdığını zannetmesin! [Bu fiilde de] tek fâil Allah’tır ve ikincil neden diye bir şey yoktur; burada tüm nedensellik, Hume mutlaklığında olduğu gibi, reddedilmiştir. Kalemin hareketinde Allah, aynı anda var olan dört araz yaratır: Kişinin kalemi harekete geçirme irâdesi, hareket ettirme gücü, elin hareketi ve kalemin hareketi. Bu hareketler, elin ve kalemin varlıklarının, zamanın ve mekânın ardışık atomları içinde yeniden yaratılması ve yok edilmesi silsilesi anlamına gelir. Tıpkı ardışık anların hızıyla hareket yanılması yaratan bir sinematograf gibi. Peki, tüm bunlar içerisinde insan bilincinin yeri nedir? Allah kişinin yazma irâdesini yaratır, peki ya onun bu fiili irâde ettiği bilincini? İşte burada atomcu kelâmcıların en yaman ekolü olan Eş’arîler’in anlaşılması son derece zor olan doktrini devreye girer. Kesb (iktisâb) adı verilen bu ilke, Eş’arîlerin insanoğlunun özgür irâdesi meselesine makul açıklamalar getirme aracıdır.** Bu durum, muazzam bir ihtilâf literatürünün doğmasına yol açmıştır. Ben de burada elimden geldiğince meseleyi ele almaya çalışacağım. Bana göre, bu [kavram] hiçbir mânâda, kader ile insanın farzedilen davranışlarının ahlâkî sorumluluğunu uzlaştırma çabası değildir. Eş’arî kelâmcıların böyle bir ahlâkî sorunları yoktur. Bu tamamen tercih ve irâde eden bilincimizin kaynağını açıklamaya yönelik bir çaba olup, Allah’a bir diğer yaratma fiilini isnad ederek bunu yaparlar. Buna göre Allah, sözde fâilin aklında, fâilin varsayılan fiili kendisinin yaptığına dair bir kabul yaratır. Bu cihetle insan,

* Cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının hemen ardından yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesi anlamına gelen “teceddüd-i emsâl” nazariyesi konusunda daha detaylı bilgi almak için bk. Çağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XL, 239.

** Kelâmda ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade etmek için kullanılan “kesb” kavramı konusunda detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 304-306.

her şeyi kendisinin yaptığına inanan sinematografik bir otomattır. O halde, tüm bunlar içinde devamlı, değişmez ve bâkî olan nedir? Elbette ki sadece Allah'tır ve aslında O'nun irâdî fiilidir. Âlemin varlığının tüm akışını bir arada tutan O'ndan başkası değildir. Bunun dışındaki her şey ayrık, atomik ve gerçekdışıdır. Böylece tekrar, İslâm'ın bu çarpıcı monoteizmi, Tanrı'nın her şey, Allah'ın yegâne hakikat olduğu bir sistem üretmiştir.

7. Yoksunluk anlamına gelen negatif arazlar da, tıpkı pozitif arazlar gibi, bir yaratıcıya ihtiyaç duyan mevcut arazlardır. Fark yalnızca bizim onlara bakış açımızdadır. Bir atom önce hareket arazına sahip olur, sonra sükûn arazına sonra da yine hareket arazına... Bu arazların hepsi aynı seviyede olup aynı kaynağa sahiptir ve süreklilikten yoksundur. Bir atomun sâkin halde kalabilmesi için, sükûnun peş peşe gelen tüm zaman atomlarında yeniden yaratılması zorunludur, tıpkı hareket arazında olduğu gibi. Aynı durum hayat ve ölüm, ilim ve cehâlet arazları için de geçerlidir. Bunların tümü birbiriyle denge içindedir; ama aynı zamanda her biri eşit şekilde gerçek, pozitif/sâbit ve mevcuttur. Karanlık, tıpkı ışık gibi sabittir/pozitifdir; yalnızca bizim nedensellik tarafından çarpıtılan fikirlerimiz, karanlığı ışığın yokluğu olarak düşünmemizi sağlıyor. Allah'ın doğrudan, ân be ân fiiline dair olanlar hâriç, nedensellik tasavvurunu âlemden çıkarmak zorundayız.

8. Yalnızca atomlar ve onların arazları mevcuttur. Tabîî sûretler de birer arazdır. Yani, bütün cisimler birbirine benzer atomlardan meydana gelir ve yalnızca arazları bakımından farklılaşırlar. Bu ilke, her şeyi madde ve forma dayandıran Aristocu ve Yeni Eflatuncu filozofların görüşlerine karşı yöneltilmiştir. Buna göre, hayvanların tabiatı, insanın tabiatı, duyu ve akıl, hepsi tıpkı beyazlık ve siyahlık gibi arazdır. Türler arasındaki farklılık, aynı türün bireyleri arasındaki farklılık gibidir. Dolayısıyla yalnızca, Allah'ın irâdesinin ân be ân hükmetmesiyle anlak var olan fertler vardır. Bizim cinslere ve türlere ilişkin mantıksal kavrayışımız da bu ilâhî irâde içinde varlık bulur.

9. Arazlar yalnızca atomlarda var olurlar, bir araz diğer bir arazi yüklenemez. Atom ve araz ilişkisi aslî olup [arazın varlığı] o atomda başka bir arazın varlığına dayalı olmamalıdır. Dördüncü önermede, belli arazların diğer arazlarla bir arada bulunabileceğini görmüştük. Ancak bu, bir arazın başka bir arazda bulunmasından farklı olarak kabul edilir. Herhangi bir arazın onu kabul eden bir atomda olması mümkündür, atomları belirleyen ve ayırt eden arazlardır. Yine, arazların yüklendiği cevher/atom (*mahmûl*) belli bir durağanlığa ve dayanıklılığa sahip olmalıdır. Ancak bir araz, zamanın iki ânında varlığını sürdüremez. Bütün bunların amacı, şeylerde sâbit bir tabiat kurmaya yönelik herhangi bir yaklaşıma karşı önlem almak gibi görünmektedir.

10. Tasavvur edilebilen (*mütehayyil*) her şey mantıksal çelişkiler hâriç olmak üzere, aynı zamanda aklî olarak da mümkündür (*câiz aklî*). Atomcular için aklî zorunluluklar: "Bir atom arazsız, bir araz da atomsuz var olamaz", "Bir

atom araz olamaz, bir araz da atom olamaz” ve “Bir cisim başka bir cisme nüfûz edemez, onunla iç içe geçemez” önermeleridir. Bunların aksini iddia etmek imkânsızdır. Bununla birlikte tüm bu zorunlu kısıtlamaların ötesinde, evren şu an olduğundan tamamen farklı olabilirdi. Mevcûdât bizâtihi zorunlu değildir, mevcûdâtın varlığı Allah’ın irâdesine dayalıdır ve O, her şeyi dilediği gibi yapabilir. Maimonides için bu hususun, ele aldığı meselenin oldukça zor bir bölümü olduğu çok açıktı. O, bir yandan inanmış bir Aristocu olarak mükemmel biçimde kurgulanmış bir evren fikrine sahipti. Bu evren, zorunlu olarak şu an olduğu gibiydi, onun için başka herhangi bir tasarım söz konusu değildir. Maimonides’in bu tutumu, tabiat ve onda tespit edilen belirli tabiat kanunları hakkında iki ya da bir nesil önceki fizikçilerimizin tutumuna benzer. Ancak o diğer yandan, dindar bir Yahudi olarak, yaratılış planına bir yer açmak zorundaydı. Bu noktada o, mantıksal çelişki yasası dışında hiçbir yasanın üstünlüğüne ihtiyaç duymayan bu kuramcılara karşı bilimsel bir kızgınlık duyma ile onlarla teolojik bir duygudaşlık kurma arasında gider gelir. Öte yandan, “Bizim için, varlığın kendisi tanıklık eder ve biz zorunlu, mümkün ve imkânsızın ne olduğunu onunla telakki ederiz” diyerek o, bir filozofu da temsil eder. Böylece içimizde yer alan bazı fizikçilerin zaman zaman ortaya koydukları imkânsızlıklar listesi sonradan hızlı bir şekilde ortaya çıkmıştır.⁵ Diğer taraftan o atomcu kelâmcıların cevaplarına da yer verir: “Üzerinde ihtilâfa düştüğümüz nokta, kesinlikle budur. Çünkü biz, var olan şeylerin (Allah’a ait bir) irâdeyle yapıldığını ve zorunlu olmadığını savunuyoruz. Bu nedenle onların farklı yapılabilimleri mümkündür. Aklın ise, şeylerin olduğundan farklı olması gerektiğinin imkânsızlığı gibi tekdüze bir iddiayla meseleyi kesip atmaya hiç hakkı yoktur.” Dolayısıyla atomcuların bu önermesi, haklı olarak “[sınırsız] imkân (tecviz) ilkesi” diye adlandırılmıştır. Bu, bizim bugünkü değişmez tabiat kanunları iddialarına karşı başkaldırımımızdan farklıdır. Zira bizim isyânımız daha çok, evrenin muazzam karmaşıklığı karşısında ve kendi cahilliğimiz içinde, sınırsız imkânların varlığını iddia etmektir. Bu ilke ise hiçbir şekilde engellenemeyecek İlâhî irâdeye dayanan sınırsız imkânın izini sürer. Bununla birlikte her ikisi de, hayatın gerçeklerine ilişkin mutlak/yanılmaz bilgi fikrine karşı birer başkaldırıdır. Ayrıca o, felsefe tarihinin dâimî ironilerinin bir parçası olup zorunluluk kavramına da bir uyarıdır. Hattâ bize göre, Epikür’ün sözüm ona Tanrı’sız sisteminin vurguladığı düşüncede süreklilik, [Müslüman kelâmcıların elinde] düşünülebilen en mutlak teizme hizmet etmiştir. Buna şunu da ilâve edebilirim: “zorunlu, mümkün ve imkânsız” kavramları, hâlâ tüm İslâm düşüncesini şekillendirmekte olup tüm sistemler bunlar üzerinden geliştirilmektedir. Müslüman kelâmcılar tenezzül edip benimle tartışmaya

⁵ Bu düşünce Michael Faraday gibi büyük bir ismi bile etkilemiştir. Bkz. “Memoir of Augustus De Morgan by His Wife Sophia Elizabeth De Morgan”, (Londra: 1882), s. 192, ve Sir Oliver Lodge bu eseri özetlemiştir; bkz. “On the scientific Attitude to Marvels”, *Journal of Society for Psychical Research*, Jan. (1906): 180 vd.

girmeden önce, ben onlara karşı kendi argümanlarımı sunmaya çalışıyorum. Ayrıca şuna da dikkat çekmek gerekir: Biz, en başında “Akıl her şey değildir, âlem algımız ve bizim âlemdeki yerimiz üzerinde rol oynaması gereken insan şahsiyetinin diğer fonksiyonları da vardır” düşüncesine sahibiz. Yine tabii ki “insan açısından” ilave etmeliyim ki, aslında fark edilebilir anlamda bu oyunda “insan şahsiyeti” diye bir şey yoktur.⁶

11. Sonsuzluğun imkânsızlığına dair, bilkuvve, bilfiil ve arazî olan arasında hiçbir fark yoktur. Yani sonsuzluk konusunda, ister birlikte var olan ister önceden belirlenen isterse de biri onun yerini aldığı yok olan bir varlık olsun, aralarında hiçbir fark yoktur, bütün bunlar imkânsızdır. Bu, evrende hiçbir türden sonsuzluğun kabul edilemeyeceği iddiası olup tek bir sonsuz, eşzamanlı olarak sonsuz sayıda var olan şeyleri ya da sonsuzluğa uzanan maddî-manevî zorunlu ve tabii sonsuz sebepler zincirini (*teselsül*) kapsar. Ne zamanda ne de mekânda sonsuz uzam diye bir şey bulunmadığı gibi, sonsuz bölünme ve sonsuz art arda gelme de yoktur. Bu tutum, elbette atomcuların teistik kanıtları için elzemdir. Zorunlu olarak bir başlangıca sahip olan her şey, bir “Başlatıcı”ya da sahip olmalıdır. Evrenin bir başlangıcı vardır, o halde onun bir “Başlatıcı”sı da vardır.

12. Duyular kesinlik vermez, onlardan elde edilen hükümler de herhangi bir mutlak delil (burhan) için dayanak olamaz. Duyular, yanılmakla kalmazlar; onlar algulamaları gereken birçok şeyi de gözden geçirirler. Şeyler, ya atom örneğinde olduğu gibi inceliklerinden ya da gök cisimleri örneğinde olduğu gibi mesafeden dolayı duyuların dışına çıkarlar. Bu duyular, algıladıkları şeylerde de yanılırlar. Tıpkı bir adamın mesafeden dolayı büyük nesnelere küçük, suda bulunan nesnelere ise kırık görmesi gibi. Öyleyse, duyulardan alınan deliller asla aklî delillere aykırı olamaz.* Hareket, bizim duyularımızda sürekli gibi görünür. Halbuki biz, hareketin bir dizi sıçrama

⁶ Bir Müslümana göre bunların hepsi en geniş mânâda “vehim” dir. Burada “Wahm in Arabic and its Cognates” adlı makâleme atıf yapmak durumundayım bkz. *Journal of the Royal Asiatic Society* October 1922.

* Müellif burada Maimonides’ten de hareketle “kelâmdu duyulara itimad edilmediği”, “aklî delillerin duyu delillerinden daha üstün kabul edildiği” türünden genellemelerde bulunsa da, bu görüşün klasik dönem kelâmcılarının bilgi teorisini tam olarak yansıtmadığını belirtmeliyiz. Zira klasik dönem kelâmcılarına göre duyular zorunlu (ızdıraî) bilgi verirken, akıl (nazar ve istidlâl) ise hataya daha açık olan “iktisabî bilgi” vermektedir. Bu nedenle kelâmcılar duyular vasıtasıyla elde edilen bilgilere öncelik vermişlerdir. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) İmâm Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) duyularla elde edilen bilginin (el-ulûm el-hissiyye) akılla elde edilen bilgiden (el-ulûm en-nazariyye) daha üstündür, çünkü duyular asıldır” dediğini belirtmektedir. Bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Dîn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), s. 10; Benzer şekilde ünlü Mâtüridiyye kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî de (ö. 508/1115), duyulardan elde edilen bilgi ile akıldan elde edilen bilginin çatışması durumunda duyuların bilgisine öncelik verilmesinin gerektiğini, çünkü duyuların zorunlu bilgi verirken, aklın hataya daha açık bilgi verdiğini söylemektedir. Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille* haz. Hüseyin Atay, (Ankara: 2004), II, 41; Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), s. 209 vd.

ve sükûndan oluştuğunu akıl yoluyla biliyoruz. Sinema makinasında zamanda birbiri ardına her an yeniden yaratılan resimler, gözümüzde sürekli bir intibâ oluşturur, ancak bu, bir yanılısamadır. Nitekim aklımız, zamanın atomlardan oluşmak zorunda olduğunu ispat ederek bizi bu konuda iknâ eder.

Bunlar, atomcu düşüncenin Maimonides tarafından ortaya konan on iki temel önermesidir. Ben de burada, Maimonides'i takip ederek, söz konusu mefhumun muazzam şahsiyetine vurgu yapmak istediğim için, "Tanrı" yerine "Allah" adını kullandım. Zira burada, müphem bir Tanrı (Deous) değil, Hz. Muhammed'in ilân ettiği Semitik Kralların Kralı ve Tanrıların Tanrısı fikrine sahibiz. Fakat şu da unutulmamalıdır ki, Müslüman bir kelâmcıya göre bu isim, sadece vahiyle bilinebilir. Bu on iki önerme üstüne inşâ edilen teistik kanıt, yalnızca, evrenin belli özelliklere sahip bir yaratıcısı olduğu sonucuna ulaştırır. Yani, bu yaratıcı, var olmalı; her şeyden üstün olmalı, bâkî olmalı, hâdis şeylerden zâtî gereği farklı olmalı, zâtıyla kâim olmalı, yani var olmak için hiçbir mekâna ya da konuma (*mahall*) yahut da O'nu varlığa getirecek bir şeye ihtiyaç duymamalıdır; tek olmalı; kudret, irâde, ilim ve hayat [sıfatlarına] sahip olmalıdır.⁷ Fakat bizim tüm bu gelişmelerle hiç bir işimiz yoktur. Atomcu yaratılış teorisi, en yalın ve en mutlak formuyla şu an önümüzde bulunmaktadır.

Elbette, farklı düşünürler tarafından, farklı zamanlarda ve şartlarda, çeşitli uzlaşımlar (senkretizm) arz eden başka formlar da zuhûr etti. Bu sıra dışı düşünürlerin en önemlilerinden biri, Maimonides'ten yaklaşık yüz elli yıl önce yaşayıp 1064'te vefat eden Endülüslü Müslüman âlim İbn Hazm'dır. Sanırım biz onu fizikî bilimlere yönelik temâyülü, metafizik incelikleri küçümsemesi, ancak Arap dilinin tam kullanımına göre yorumlanmak üzere, Kur'ân'ın Allah'ın mutlak kelâmı olmasına olan mutlak güveni ile bir "sağduyu" kelâmcısı olarak sınıflayabiliriz. O *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire, 1320, c. V, s.103) adlı eserinde kendi ilkelerini; görme ve genel olarak duyular, aklî olan (*ma'kûl*) ve Allah kelâmı olarak verir. Bu açıkça atomcuların duyu deliline saldırmasına yöneliktir. Meselâ o, görünüşte (s. 65) cisim olan (*cism*, s. 68) hava üzerinde fiziksel âletler, hayvanlar ve fiziksel oluşumlar üzerinde yapılan gözlemlerden istifadeyle elde edilen fiziksel gözlemlerden ve deneylerden söz eder (s. 70 vd.) İbn Hazm, Eş'arîlerin nesnelere bir tabiat olduğunu inkâr etmelerini ve bizim "tabiat" dediğimiz şeyin aslında sadece âdet olduğu yönündeki düşüncelerini de reddeder (s.14 vd.). Onun kozmosu Aristo'nun kozmosudur. Ancak o, Aristo'dan ayrıldığı takdirde bunu savunmaya geçer (s. 91). Böylece İbn Hazm, boşluk fikrini (*halâ*) ve bunun gibi sonsuz uzay düşüncesini (*el-mâdde lil-'emed*) tümüyle reddeder. Tüm evren (*âlem*) boşluksuz katı bir küredir (*küretün musâmmete*)

⁷ Detaylı bilgi için şu makâleme bakılabilir. D. B. Macdonald, "One Phase of the Doctrine of the Unity of God", *Hartford Seminary Record for Jan. XX* (1910): 21 vd. Ayrıca şu yazıma da bakılabilir; D. B. Macdonald, "Aspects of Islam", *Lecture IV.*, s. 115-144.

ve onun ötesinde boş ya da dolu hiçbir şey yoktur. Gökyüzü (*felek*) içindeki her şey, Allah tarafından hareket ve sükûn halinde olan cisimlerden ve onların arazlarından yaratılmıştır (s. 70 vd.). O, aynı zamanda daha fazla bölünemeyen atom (*el-cevher el-ferd, el-cüz'*) fikrini de toptan reddeder. Onun [kullandığı] cevher kelimesi, Aristocu maddedir. Ancak o, bu kelimeyi ayrıca her cisme uygular; hattâ cevher kelimesini çoğul olarak da kullanabilir (s. 61-77; 92-108). İbn Hazm zamanı da tıpkı atomcular gibi, farklı isimlerle (*'avât, 'ahyân, 'ezmân, s. 96; 54 vd.*) sınıflandırır. Ancak ben onun Maimonides'in "ânlar" (*'ânât*) dediği kavramı kullanıp kullanmadığını fark edemedim. Onun bu zaman parçacıklarını daha fazla bölünemeyen gerçek atomlar olarak görüp görmediği de kesin değildir. Ancak o, bu zaman taksimâtı ile yaratılış doktrini arasında bir bağ kurmaktadır. Varlık olarak yalnızca Allah ve O'nun yarattıkları mevcuttur. Bu yaratma (*halk*), hem yaratılış hem de yaratılan şeydir. Bu ise, Hz. Muhammed'in yaratma (*halk*) masterını gayet normal bir şekilde yaratılan şey (*mahlûk*) için de kullandığı ilginç dilsel bir kullanımla bağlantılı gözükür. Fakat İbn Hazm bunu genişleterek zamanın her ânında yeniden yaratma ilkesi ile açıkça bağlantılı biçimde Allah'ın daima her varlığa, o var olduğu müddetçe, zamanın her anında (*vakt*) vücûd vermekte olduğunu düşünür. Bunların her biri, ilk yaratma gibidir. Fakat Allah yenisini yaratmadan bunlardan hiçbirini yok etmez (s. 40 vd.; 54 vd.). Burada, sürekli yeniden yaratma ve zaman parçacıkları düşüncesinin de çeşitli uygulamalarının olduğu açıkça görülür. İbn Hazm, bunlardan birini özellikle de Allah'ın her yeniden yaratma öncesinde belli bir yok etmenin gerekli olduğu fikrini reddeder (s. 58). Görünüşte bu Kur'anî bir ifadeye (XXII, 64)* dayanmaktaydı ve açıkça başka bir Kur'anî ifade sebebiyle (XXXV, 39)** reddedilmekteydi. Oldukça ilginç biçimde metafizik düşünce ile Kutsal Metin onun düşüncesinde içi içe geçmişti. Yeniden yaratma bir diğer düşünür tarafından rüyâları açıklamak için kullanıldı. Rüyânızda belli birini Çin'de gördünüz. Halbuki siz uyanırken o adam kesinlikle orada değildi. Allah, rüyânızın zaman atomunda o adamı Çin'de yeniden yarattı (s. 19). Bu düşünce, zaman atomcularına yapılan bir şaka gibi görünüyor. İbn Hazm, maddî atom fikrine ve bunun eleştirisine her biri dörder bölümden oluşan ve Zenon paradoksunun etkisi açıkça görünen on altı sayfa ayırıyor (s. 92-108) Onun kanaatine göre âlem, cevher ya da cisimler (ona göre siz bunlara cevherler, cisimler ya da dilediğiniz başka bir şeyi diyebilirsiniz, s. 65) ile arazlardan oluşur (s. 66, 69, 71). Bunlardan ilki, kendi başına var olur ve kendi başına var olamayan ikincileri yüklenir. Arazlar iki ya da daha fazla zaman parçasında var olabilirler ve başka bir arazi yüklenebilirler (s. 69 vd.; 106; 108). Cevher ve araz, birbirlerini gerektirir ve birbirleri olmadan var olamaz.

* Müellifin kastettiği âyetin anlamı şu şekildedir: "İzni olmaksızın yerin üzerine düşmesin diye göğü O tutuyor..." Hâc 22/65.

** Müellifin kastettiği âyetin anlamı şu şekildedir. "Doğrusu, zeval bulmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır. Eğer onlar zevale uğrarsa O'ndan başka, and olsun ki onları kimse tutamaz..." Fâtır 35/41.

İbn Hazm arazları tasnif ederek (s. 107) hareketi ve sükûnu bunların arasına koyar (s. 56, 59, 107). Sûret ise bir araz değil keyfiyettir (s. 71). Bu son kelime ile onun ne kasdettiğini ise bilmiyorum. Onun bunu bildiğinden de şüpheliyim. Nefs de (psyche) bir cisimdir (substance), ancak insan bedeninden (*ecsâd*) farklıdır; nefis ölüm halinde bedenden ayrılan bir varlıktır (s. 66, 74). Aynı durum rûh (spirit) için de geçerlidir (ruhun *phenuma*; nefsin ise *psyche* olduğunu düşünüyorum). Rûh münferittir ve İbn Hazm düşüncesinde toptan-ruhçuluk (panpsişizm) reddedilir (s. 89). Bu, açık şekilde Yunan psikolojisine Kur'an'ın tesir ettiğini gösterir. Yalnızca yaratma fiilinde Allah'ın fiili ile bu fiilin meydana getirdiği şey aynıdır. Allah'ın diğer filleri ise ortaya çıkan ürünlerinden farklıdır; bu da yine açıkça Kur'an'dan alınmıştır (s. 40 vd.; 54 vd.). İnsanın da, hareket, sükûn, etki etme/tesir, bilme, düşünme ve irâde etme gibi fiilleri vardır (s. 41). [İbn Hazm'ın] atomcu tasarıdan ayrılan görüşlerinin bazıları ileriki gelişmeler bakımından oldukça önemlidir.*

Şimdi, günümüzde Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde hâlâ öğretilen bir tasarıma geçiyorum. Milâdî 1821'de vefat eden el-Fedâlî, Cehennem ateşinden kurtulmak için gereken asgarî itikâdî bilgiyi içeren küçük bir risâle yazdı.** Çünkü o, kıyâsî delille savunulabilecek rasyonel bir iman dışında, hiçbir şeyin kişiyi kurtaramayacağından oldukça emindi. En içten bağlılıkla da olsa körü körüne bir imanın faydasına hiçbir şekilde inanmıyordu. Onun bu küçük risâlesi, birçok kez Kahire'de yayımlandı ve özellikle el-Bâcûrî'nin (ö.1844) tafsillatlı şerhinin etkisiyle çok popüler hale geldi.*** el-Fedâlî'nin metnini *Müslüman Teolojinin Gelişimi* (Development of Muslim Theology) adlı kitabımın 1897 baskısının Ek'inde [s. 315-351] İngilizce'ye çevirdim. Bu risâlenin ardında, kısmen anlaşılması zor bir biçimde, atomcu tasarım ve bununla bağlantılı madde ve zaman anlayışı yatmaktadır. Zira söz konusu risâle, sadece İslâm'ın Allah inancına mâkûl bir delil inşâ etmeyi amaçlamaktaydı. Fark edildi ki, bu amaç için, maddî atomlara kadar işi götürmeye gerek yoktur, aynı akıl yürütme yöntemi, arazların süreksizliği herkesçe kabul edilen doğasından, zorunlu olarak kendilerine bağlı oldukları ve onlarsız meydana gelemedikleri cevherlerin süreksiz doğasına giderek de savunulabilir. Yani arazlar hâdis varlıklardır, cisimler (*ecsâm*) arazlardan ayrılamazlar; bir başlangıcı olan bir varlıktan ayrılamayan şeyin kendisi de bir başlangıca sahip olmak zorundadır, bu yüzden cisimlerin de bir başlangıcı vardır. Bunun gibi bir başlangıcı olan

* İbn Hazm'ın atomculuk eleştirisi konusuna detaylı bilgi almak için bk. Orhan Ş. Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2 (2007): 169-194.

** Söz konusu Mısırlı âlim, Muhammed el-Fedâlî'dir (ö. 1236/1821). Sözü edilen risâle ise onun *Kifâyetü'l- 'avâm fî mâ yecibü aleyhim min ilmi'l- kelâm* adlı eseridir. Geniş bilgi için bkz. A. Saim Kılavuz, "Fedâlî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 293.

*** Fedâlî'nin öğrencisi ve Ezher şeyhlerinden biri olan Bâcûrî, bu esere *Tahkîku'l-makâm alâ Kifâyeti'l-avâm* adıyla bir hâşiyeye kaleme almıştır. Geniş bilgi için bkz. A. Saim Kılavuz, "Bâcûrî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 416.

şeyin, yaratılmamış bir yaratıcısı olmalıdır. Aksi takdirde, sonsuzluk zinciri (teselsül) meydana gelir. el-Bâcûrî'nin yaptığı şerh, hâlâ tercüme edilmiş değil ama bu argümanın dayandığı atomcu sistemi çok daha açık biçimde ortaya koymaktadır. O, akıl yürütmeyi de daha felsefî bir forma çevirmekte ve böylece yukarıdaki iddianın mühim bir pasajını şöyle açıklamaktadır: "Başlangıcı olan bir şeye (burada araz) daima eşlik eden bir şey (burada cisim) hiçbir şekilde onu önceleyemez, Öyle ki onun kendisi bir başlangıca sahip olmamalıdır." (Kahire 1897, s. 29, l. 17). Bileşik cisimlerle birlikte olan başlangıç ve maddî atom fikrine gelince, Maimonides zamanında bile bazı teologlar aynı maksadı açıklamak için bu metodu kullanıyorlardı.

Bununla birlikte, hem metinden hem de şerhten hareketle [atomcu düşüncede] bazı değişimlerin olduğu bellidir. Burada maddî atom ve zaman fikri varlığını sürdürse de boşluk fikri yoktur. İbn Hazm'da olduğu gibi, fizikî gözlem kendine düşeni yaparak boşluğun olmadığını daha doğrusu onun havayla dolu olduğunu fark etti. Hava ise sıkışabilir ve atomlarla cisimlerin hareketine olanak tanır (s. 19, II, 23 vd.). Ayrıca bir arazın bir zaman atomundan daha fazla sürede var olabileceğini iddia etmek de mümkün hale geldi (s. 27, II 12 vd.). Nefs konusunda ise daha büyük bir fark ortaya çıktı. Bunda Gazzâlî'nin büyük ölçüde etkisi bulunmaktadır. Gazzâlî, nefis konusunda atomcu tasarıyı bütünüyle reddedip, kendini Aristocu-Yeni Platoncu kanada bağlamış görünüyor. Sonuçta o, cevher ve arazın yanı sıra üçüncü bir şeyin tüm maddîlikten arınmış saf bir ruhun var olduğunu düşündü. Meleklerin ve insanın rûhu da ondan meydana gelir, bunun ilâhî zâttan ayrıldığı tek nokta ise şudur: Allah mutlak bir şekilde zâtıyla mevcut iken bu "ruh" mümkün bir varlıktır (s. 27, II. 10 vd.). Gazzâlî'nin güçlü ilmî otoritesi, bu fikrin modern Sünnî İslâm'da savunulmasını sağladı.

Burada oldukça zor bir mesele olan İslâm'daki atomcu tasarımın kaynağı ile başbaşa kalmaktayız. Bu meselenin, Müslümanlar arasında farklı görüşlerin ilk olarak ortaya çıktığı zamana kadar dayanan ve Hz. Muhammed'in ölümünden ilk iki buçuk asır sonraya kadar uzanan, karanlık fakat yoğun, teolojik ve entelektüel gelişmeler döneminde ortaya çıktığı kesindir.* Bu dönemin entelektüel faaliyetlerine dair elimizde sadece müteahhir dönem yazarlarından birçok referans, hattâ tek tük bazı alıntılar vardır. Fakat bu konuda filozofların ve teologların kendi yazılarının hiçbirine sahip değiliz. Bu iki buçuk asırla ilgili olarak, sadece hadis derlemelerine ve şer'î hukuk eserlerine sahibiz. Bu tek tük referans ve alıntılar, Dr. Max Horten tarafından büyük bir özenle *Philosophische Systeme der Speculativen Theologen im Islam* adlı eserde Prof. De Boer tarafından da daha az detay verilerek, ancak açık biçimde Hasting'sin *Din ve Etik Sözlüğü*'nde (Dictionary of Religion and Ethics, c. II. s. 202 vd.) bir araya getirildi. Fakat detaylar için özellikle Dr.

* Kelâm atomculuğunun kaynağı konusunda detaylı bilgi almak için bkz. Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, 2/2 (2002): 81-100; Mehmed Şemseddin Günaltay - İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2008).

Horten'in kitabına işaret etmeliyim. Tüm bunlardan hareketle Epikür'ün atomcu sisteminin, Yunan septiklerine dair metotlarının ve Zenon'un paradokslarıyla ortaya atılan zaman ve mekâna ilişkin problemlerin Müslüman zihinlerde yer ettiği ve bunu entelektüel bir faaliyete çevirdiği anlaşılır. Bu ilk düşünürler doğal olarak, sapkın/bidatçı olarak kabul edildiler. Ancak septiklerin metotları bunların hepsini etkilemişti. Fakat bunlardan bazıları (Ebü'l-Hüzeyl ve takipçileri) maddî atom sistemini benimsemiş; bazıları ise (Nazzam ve takipçileri) maddî atom fikrini reddederek zaman-atomu anlayışını benimsemiştir. Ancak bunların tamamı hepsi îmânî meselelere diyalektik yöntemi uygulamışlardır.

Peki, maddî atom sistemi nasıl oldu da zaman-atom sistemiyle birleşerek evrenin menşesine dair tam bir teori oluşturdu? Şu ana kadar Yunan düşüncesinde bu türden bir ize rastlamasam da, kendimi Müslüman düşünürlerin bunu yaptığına da inandıramıyorum. Felsefe ve bilimle ilgili olarak Müslümanlar kesinlikle Yunan medeniyetinin doğrudan vârisleridir. Ama onlarda, bu ihtimâm ve kuvvetin meydana getireceği bir düzen anlamında böyle bir düşünce özgünlüğü ve ilerleme gücüne dair herhangi bir temas göremiyoruz. İkincisi, bu tasarım nasıl oldu da, bir "özgür düşünme felsefesi ve fizik bilimi nazariyesi"nden "Allah'ın mutlak irâdesi" ifadesine ve Müslüman ortodoksinin bir savunma hattına dönüştü? Kelâm atomculuğu bir yandan felsefidir, diğer yandan da Tanrı merkezli en sıkı bir teolojik anlayışa aittir. Bunun gibi kelâmda atomculuk hem rasyonalizmin bir yüceltmesi, hem de bunun gibi İlâhî İrade'nin taahhüt edilmemiş işleyişine dair Tanrı fikri ile kendinden geçmiş bir tasavvurdur. Bu hususta cevap bekleyen soru, böyle bir şeyin nasıl olup da gerçekleşmiş olduğu sorusudur.

Son yıllarda, İslâm'ın bilim medeniyetinin tümüyle Yunan etkisinin bir ürünü olarak açıklanamayacağı ortaya çıktı. Hatta bazı sahalarda Hint etkisinin izleri net bir şekilde ispat edildi. Hâlihâzırda İslâm üzerine çalışanlar arasında, halledilemeyen bazı ilmî problemlerin çözümü için, Hindistan'a bakma temâyülü vardır. Ancak, bir ilim adamı için, hem ilk elden bir Hint araştırmacısı, hem de ilk elden bir İslâm araştırmacısı (Arabist) olmak neredeyse imkânsızdır. Yine, farklı alanlarda çalışan ilim adamlarının işbirliği bunun doğruluğunu kanıtlar. Belli ki problemler ve bunların çözüm imkânları, tek bir beyin tarafından yürütülmelidir. Bu nedenle büyük bir çekingenlikle aşağıda -bana özgü olmayan- bir öneriyi sunuyor ve bu konuyu düşünmeleri her alanda çalışan araştırmacılara bırakıyorum.

Bonn Üniversitesi profesörü Hermann Jacobi 1910 yılında, James Hastings'in *Din ve Etik Sözlüğü*'nün ikinci cildinde (A Dictionary of Religion and Ethics, II, 199-202), "Hint Atom Teorisi" üzerine değerli bir makale yayımladı. Bu müellif söz konusu makalesinde eski Budistlerle ilgili olarak şöyle söylemektedir: "Sautrantikalar (M.Ö I. ya da II. yüzyılda ortaya çıkan Budist

bir ekol), meşhûr “şeylerin süreksizliği” teorisini öne sürdüler. Bu teoriye göre, her şey yalnızca bir anlığına var olur ve bir sonraki anda kendisinin aynısıyla yenilenir, tıpkı kinematoskopik bir görüntüde olduğu gibi. “Varlık”, böylesi bir anlık oluşlar dizisinden başka bir şey değildir. Burada, zaman da önceden olduğu gibi atomlara ayrılmıştır. Bu teori, şeylerin sürekli değişim halinde oluşunu mükemmel biçimde açıklar. Bu kuramın, söz konusu amaç için icat edildiği de anlaşılmaktadır. Saustrantikalar, atomcu teoriyi [savunmayı] sürdürdüler” Profesör De Boer’ın Hastings cildinin diğer sayfasındaki açıklamasına rağmen Profesör Jacobi, buna benzeyen İslâmî tasarımdan hiç söz etmez. Profesör De Boer ise makalesinde, ne Sautranika tasarımından söz eder, ne de İslâm atom tasarımını açıklarken sinematograf örneğini kullanır.

1909 Nisan’ında, Hartford’da verdiğim bir seminerde –ki bu seminer 1911’de *Aspects of Islam* adlı kitabımda yayımlandı- Müslümanların iddia ettiği bu tasarımı bir sinematografa benzettim (*Aspects*, s.138). O sıralar buna benzeyen Budist tasarımdan tamamen habersizdim. Bu iki tasarımdan ilk defa, biraz önce *Systeme* adlı kitabına atıfta bulunduğum, Bonn Üniversitesi’nden Dr. M. Horten bahsetmiş görünüyor. Horten, 1912 yılında basılan bu kitabında, Sautranikalardan defalarca bahseder (bkz. İndeks), söz konusu eserin 16. sayfasında sinematograf örneğini bile kullanır. Maalesef burada görebildiğim kadarıyla, Hint düşüncesi üzerine çalışan hiçbir otoriteden bahsetmez. Bu yüzden de *Der Islam*’daki (c. III. s. 408 vd.) uzun incelemede Profesör Louis Massignon’un eleştirilerine mârûz kalır. Büyük ihtimalle bu yazıda onun kaynağı Profesör Jacobi’ydi, zira bu Hint düşüncesi bilginine, bu cildin başka yerinde (s. 97) değinir. Massignon’un bu teorinin kaynağının salt tesadüflere dayandığı yönündeki genel mânâda son derece geçerli olan eleştirel delillerine rağmen, Müslüman ve Sautranika tasarımları arasında bir kaynak bağı olduğunu hissetmeden edemiyorum. Profesör Jacobi ve benim birbirimizden diğer tasarımdan ve aralarındaki muhtemel bir benzerlikten habersiz bir şekilde, sinematograf örneğini kullandığımız gerçeği bile, benim için bu ikisi arasında aslî bir benzerlik olduğunun önemli bir delilidir.

Saustrantika ekolüne dair daha ayrıntılı bilgi Profesör Surendranath Dasgupta’nın *Hint Felsefesi Tarihi* (History of Indian Philosophy, Cambridge University Press, 1922) adlı kitabında bulunur (c. I, s. 112, 114-117). Vaibhaşıka ve Sautranika ekolleri oldukça birbirine benzemektedir. Vaibhaşıka ekolü, “şeylerin dört ân süresince var olduklarını savundu; bunlar, yaratılma ânı, var olma ânı, bozulma ânı ve yok olma ânı... Onlar bu ânların, bir varlığın daimî özüyle kombinasyon halinde meydana gelerek kendi geçici tezâhürlerini üreten dört tür kuvvet olduklarına inandılar (s. 114). Bu, kolaylıkla Arap skolastiği açısından yorumlanabilir ve Fedâî’nin bahsettiği “idrâkin yedi taalluku” ile Allah’ın kudretinin varlık vermek sûretiyle yoklukla ilişki kurmasına çok benzer. Yokluk, skolastik Müslüman düşüncede genellikle, “varlığı olmayan nesne (şey) olarak düşünülür

(vücûd; ayrıca bk. yukarıda belirttiğim *Development*, s. 238 vd. ile *Proposition*). Vaibhaşika ve Sautrantikalar arasındaki temel farklardan biri, Budist felsefede büyük ilgi gören zaman mefhûmuna işaret etme hususunda ortaya çıkmaktadır (s. 115). Sautrantika, Vaibhaşika düşüncesinin heretik bir inanış olan “ebedî varoluş” fikrini beraberinde getireceğine inanıyordu. Çünkü Vaibhaşikalara göre “şey” aynı kalsa da, onda zaman farklılığı ortaya çıkabilirdi. Sautrantika’ya göre ise doğru olan bir varlığın etkinliği, varlığı ve o varlığın ortaya çıkış zamanı arasında bir farkın olmamasıdır. Yokluktan zuhûr eden varlıklar bir anlığına var olmalarının ardından tekrar yok olurlar” (s. 116). Bu düşünceyi Maimonides’in tümüyle sonsuzluk fikrini iptal için ortaya koyduğu on birinci önermeyle karşılaştırın. “Dewatta (herhangi bir isim, meselâ John Doe ya da Arapça Zeyd gibi) bütünlüğü temsil edemez. O sadece, varlıkta bir an beliren geçici kuvvetlerin sürekli devamından ibaret olup sıradan insanlar bunun bütünlük olduğuna inanıp ona Devatta ismini verirler” (s. 117). Benzer bir sonuç Müslümanların tasarısında da bulunur. Fertlerin zâtı yalnızca Allah’ın zâtı ve irâdesi sayesinde mütemâdiyen mevcuttur.

Profesör A. Berriedale Keith *Hindistan ve Sri Lanka’da Budist Felsefe* (Buddhist Philosophy in Indian and Ceylon, Clarendon Press, 1923) adlı kitabında, neredeyse Sautantikaların aynı etkisi üzerinde durur. Aşağıdaki ifadeleri alıntılıyorum: “Varlıkta beliren, süresiz ve görünmez atomlar” (s. 161); “Bunların yedisini maddenin kendisinden oluştuğu görünen atomları meydana getirir” (s. 166); “Varlıklar yokluktan zuhur eder, bir an süresince var olurlar sonra da yok olurlar” (s. 166). “Budizm bu sistemi her şeyin cehaletin bir sonucu olarak sadece görüntüden oluştuğunu ve mutlak hakikatin aklın etki alanında yer almadığını ispatlamak için kullanır” (s. 239).

Burada konuyu, hâlâ cevabı bulunamayan ve muhtemelen de cevaplanamayacak olan şu soruyla bitiriyorum: “Budizm’in kendi amaçları için kullandığı bu düzen, nasıl ve kim tarafından Sünnî İslâm’ın taban tabana zıt olan amaçlarına uyarlandı?”

Kaynakça♦

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Dîn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Dasgupta, Surendranath, *History of Indian Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Demir, Osman, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (2009): 63-82.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, haz. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, Ankara: 2004.
- Faraday, Michael, "Memoir of Augustus De Morgan by His Wife Sophia Elizabeth De Morgan", Londra: 1882.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin, Bayın, İrfan, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2008).
- Hastings, James, *A Dictionary of Religion and Ethics*, 1852-1922.
- Horten Max, *Philosophische Systeme der speculativen Theologen im Islam*, Bonn: F. Cohen, 1912.
- İbn Hazm, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire: 1320.
- Karadaş, Çağfer, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife* 2/2 (2002): 81-100.
- Karadaş, Çağfer, "Teceddüd-i Emsâl", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XL, 239.
- Keith, A. Berriedale, *Buddhist Philosophy in Indian and Ceylon*, y.y.: Clarendon Press, 1923.
- Kılavuz, A. Saim, "Bacûrî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 416.
- Kılavuz, A. Saim, "Fedâîlî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 293.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelamda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Koloğlu, Orhan Ş., "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2 (2007): 169-194.
- Lodge, Oliver, "On the scientific Attitude to Marvels", *Journal of Society for Psychical Research*, Jan. (1906): 180 vd.

♦ Çevirmen Notları Dâhil

- Macdonald, D. B., "One Phase of the Doctrine of the Unity of God", *Hartford Seminary Record for Jan. XX* (1910): 21.
- Macdonald, D. B., *Aspects of Islam*, New York: The Macmillan Company 1911.
- Macdonald, D. B., "Wahm in Arabic and its Cognates", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1922).
- Macdonald, D. B., *Development of Muslim Theology*, Leiden: Brill 1897.
- Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 304-306.