

Kelâmcılar ve Matematikçiler Süregelen Neticeleriyle Bir Tartışmanın İzleri*

Anton M. HEINEN**
Çev. Dr. Mehmet BULĞEN***

Giriş

İslâm ülkelerinin özellikle erken dönem entelektüel tarihi,sadece kaynakların oldukça nâdir ve büyük bir miktarının kurtarılamayacak derecede kaybedilmiş olmasından değil; eldeki materyallerin rastgele ve birbiriyleilişkilenirilmemiş bir şekilde yorumlanıp bağlamından koparılarak kullanılması nedeniyle hâlâ çok parçalı bir görünüm arz etmektedir. Nitekim doğa bilimcileri, kendi tarihsel çalışmaları için matematik, astronomi, tıp ve benzeri alanlardaki erken dönem kitapları üzerine yoğunlaşırken, teolojik veya mistik karakteri baskın olan metinlerin incelenmesi teologlara bırakılmaktadır. Kelâm metinleri üzerindeki çalışmalar, özellikle de kelâmın oldukça canlı bir şekilde uygulandığı erken yüzyıllara dair olanları, İslâm bilimlerinin gelişimindeki parçacı görünümünden, bu taksîmâtçı tavrın en azından bir ölçüdesorumlu olduğu kanaatine varmama yol açtı. Eminim ki bizim tarihsel bilgimiz,günümüze kadar gelebilmiş kaynaklardan sadece bir kısmı dikkate alındığı müddetçe bölük pörçük kalmaya devam edecektir. Bu bağlamda söz konusu metinlerden kelâma ait olanları, muhtemelen çok daha kötü konumdadır; çünkü sapkın addedilen içeriklerinden dolayı birçoğu kasıtlı olarak imhâ edilmiştir.Ancak bu metinlerden günümüze kadar ulaşabilenler, çeşitli bilimlerin tam bir izolasyon içinde gelişmediklerini, aksine onların temsilcilerinin sık sık tartışmalarla yüz yüze gelmek suretiyle birbirlerini doğrudan etkilediklerini göstermektedir. Bilim tarihinin de kendisine bağlı olduğu hakikat tarihi yararına, bu hususa dikkat çekilmesi ve gerçekliğinin örneklerle ispat edilmesi yeterince önem arz etmektedir.

I. Bilgi (İlim) = Kelâmü'd-dîn + Kelâmü'l-felsefe

III./IX. yüzyıl kadar erken bir dönemde, Mezopotamya'nın kalbindeki Müslüman toplumun bilimsel hayatı hızlanırken, belki de en büyük enerjisini bir simâ

* Anton M. Heinen, "Mutakallimün and Mathematicians", *Der Islam*, 55/1 (1978), s. 57-73.

** Alman Şarkiyat Araştırma Enstitüsü, Beyrut, Lübnan.

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

ile dışa vurdu: Câhız! O, zamanının bütün bilimlerine âşına biri olarak, kelâma merkezibir konum tahsis etmişti. Ona göre diğer bütün ilimler kelâma dayanıyor ve bu ilim bütün İslâm mezhepleri tarafından okutuluyordu.¹Bu durumda kelâm ilminin, Müslüman toplumun en geniş kesiminin akıllarını ve karşıt görüşlere sahip bütün entelijansiyasını pratikte bir araya getirdiği iddia edilebilir. Bu disiplin, ele alıp incelediği konular bakımından çok geniş bir sahayı kapsadığı için, erken dönem İslâm entelektüel tarihinde doğa olgusunun hangi rolü oynadığına ilişkin olarak diğer branşlardan daha bütüncül bir resmi bize sunacaktır.

Ancak, kelâm ilmi, şimdiki kadarsadece İslâm'ın "skolastik teolojisi" şeklinde değerlendirilerek, genelde apolojikle bir yöntem içinde oldukça karmaşık bir disipline dönüşen dînî ilimlerden biri olarak çalışıldı;dînî düşünceyle doğrudan ilgili olmayan diğer mevzûlar, çoğunlukla felsefi kavramların ve iddiaların tarihine yönelik görüldüğü için,gerektiği kadar ilgi uyandırmadı. Fakat bu tespitten yola çıkarakpekçok fiziksel meselenin kelâmcıların tartışmalarında kendisine bir yer bulamadığı sonucu çıkarılamaz; onların görüş ve teorilerinin temsîli bir koleksiyonu olan İmâm Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'iniüzerinde yapılacak yüzeysel bir inceleme bile, okuyucuyu yukarıdaki iddianın aksinin doğru olduğu konusunda iknâ etmeye yetecektir.² Belki de fiziksel problemlerin, teolojik meselelerle son derece iç içe girmesi sebebiyle, Arap bilim tarihçileri çoğunlukla kelâm kitaplarını nazar-ı dikkate almamışlar, kendilerini "sırf bilimsel" çalışmalarla sınırlandırmışlardır.

Kelâm âlimlerinin bir diğer tavrı da, teolojik veya etik kuramlarını destekleme konusundafiziksel meseleleri kullanmalarıdır. Fizik meseleleri teolojik ve etik akıl yürütme dokusu içinde tamamen eritildiği için, bu durum kelâmın sistematik gelişimine yönelik bütüncül bir zihnî incelemeyi son derece anlaşılmaz hale getirmektedir. Muhtemelen bundan dolayı Albert N. Nader, "*Le Systéme Philosophique des Mu'tazila*"³ adlı eserinin kozmolojiye ilişkin bölümünde, kelâmcıların fiziksel konulara olan ilgisini derecesini küçülterek özetlemektedir:

"Bununla birlikte kelâmcılar, kendi kozmolojilerinde fiziğe ilgisiz görünmüyorlar; onların fizik problemlerini incelemesinin sebebi, metafiziksel ya da ahlâkî sonuçlara varmaktır."⁴

Ancak sadece bir sayfa sonrasında, bu tarzda tek taraflı bir tâbi kılma ya da ikincil konuma düşürme [teolojinin esas, fiziğin ona yardımcı]ameliyesiyle çelişki arz eden bir uzlaştırma çabasından söz eder.

¹ Karşılaştırınız: Oskar Rescher: *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ġâhîz aus Barça* (150-250 H.), nebst noch unveröfentlichten Originaltexten; T. I; Stuttgart 1931, s. 159-163.

² el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn* (ed. H.Ritter), İstanbul, 1929-33.

³ A.N. Nader, *Le Systéme Philosophique des Mu'tazila*, (Premiers Penseurs de l'Islam); Beyrut 1956.

⁴ a.g.e., s. 217.

“Ve böylece, Mu’tezililer, elleriyle oluşturdukları gerçek dünyaya dokunurken, bakışlarını da ahlâkî ve metafiziksel dünyaya yönlendiriyorlar. Amaç her iki dünyayı birbirine yakınlaştırmaktır.”⁵

Ancak, şayet Albert N. Nader’in alt başlığındaki ifadesiyle "Premiers penseurs de l’Islam" [İslâm’ın İlk Düşünürleri] olan kelâmcılar, doğal olguya ilişkin fiziksel meselelerle sırf fizik açısından değil de sadece teolojik sonuçlar elde etmek amacıyla, yüzeysel olarak ilgilenmişler; ele aldıkları fizik problemlerinin geniş kapsamlılığına ve ileri düzeyliğine şahadet eden bu kadar çok fragmanın nasıl mevcut olabildiği hayret verici olacaktır. Ve yine onlarsadece örnek veya doğrulama kriteri olarak varsa, çok daha basit olmaları gerekir ve insan tecrübesinin yakın kapsamından da uzaklaşırlardı. Zaten yarım yüzyıl önce Gerlof van Vloten, kelâmcıların, aslen doğa bilimlerine ait olan meselelere yoğun ilgisine dikkat çekmiş ve hattâ bazı durumlarda kelâmcıların “doğa bilimcileri” veya “kelâm” disiplininin de “felsefe” görüntüsünü verdiğini öne sürecek kadar ileri gitmişti.

“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 özellikleri ve ruh hakkındaki öğretileri mütekellimlerce de tartışılmıştır. Nitekim psikolojik sorunlar da ilgi odağı olmuştur. Kişinin kendini tanıması, alışkanlıklarının doğası ve düşünmeden yaptıkları içgüdüsel davranışlarla ilgili yazılar yazılmıştır. Onlar, ateş ve havanın etkisi, elementlerin birbirleriyle ilişkileri gibi konularda kendilerine has kuramlar geliştirmişlerdir. Bu nedenle yer yer “mütekellim” kelimesinin “doğa bilimcisi” anlamına geldiği ve “kelâm”ın “felsefe” demek olduğu görülür.”⁶

Birisi, van Vloten’in kelâmcıların İslâm imparatorluğundaki doğa bilimlerinin gelişimine yönelik katkıları konusundaki değerlendirmelerinin, özellikle son derece sınırlı sayıdaki metnedeyandığı için, abartılı olduğunu ileri sürebilir. Ancak, faaliyetleri yüzyıllara yayılan ve yazdıklarının sadece çok az bir bölümü tarafımızdan bilinen en seçkin ilim adamlarından birçoğunun ilgisini çeken kelâmın, son derece kapsamlı bir hareket olması sebebiyle yapılacak diğer genellemeler de aynı riski taşır. Bazı kelâmcıların doğa olgusuna veya “harikalarına” daha fazla ilgi duyduğu açıktır. Hattâ onların böyle yaparak, kendi çağlarının doğa bilimlerine önemli katkılarda bulduklarını söylemek de pekâlâ mümkündür. Bunun asılsız bir iddia olmadığı, Câhız’ın hayvanlar üzerine yazdığı kitabı *Kitâbü'l-Hayevân*’daki⁷ bazı kelâm öğretilerini incelerken beni şaşırtan, aşağıdaki

⁵ a.g.e., s. 218.

⁶ Gerlof van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschâhiz*, Stuttgart 1918, s. 13 vd.

⁷ Câhız, *Kitâbü'l-hayevân* (thk. Abdüsselâm Muh. Hârûn), Kahire 1385/1965.

metinle de doğrulanmıştır:[Bu metin] yazarının ve dolaylı olarak onun kelâm hocası Nazzâm'ın (ö. 835 ve 845 arası) bakışından bize, kelâm pratiğinde teolojik veya ahlâkî sorunların doğa bilimlerinin problemleriyle bağlantısı hakkında çok net bir ifade ortaya koymaktadır. Burada birisinin esas, diğerinin tâlî [ya da klasik ifadeyle teolojik konuların mesâil, fiziğin vesâil] olduğuna yönelik hiçbir ifadeye rastlamıyoruz. Aksine her ikisi de **yan yana** yürümektedir:

“Kelâmcı, dînî kelâmdaki (kelâmü'd-dîn) uzmanlığını felsefî kelâmdaki (kelâmü'l-felsefe) uzmanlığı seviyesine getirmedikçe, kelâmın tüm sahalarını kapsamaz ve bu disiplinde uzman olmak ve lider konumuna gelmek için gerekli niteliklere sahip olamaz. Bizim nezdimizde âlim, her ikisini de kendisinde birleştirebilen kişidir. Doğru görüş serdeden (musîb) kimse ise, tevhîd inancı kadar tabiatlerin gerçek tesirlerini de tanıyan kişidir. Her kim tevhîd inancının ancak tabiatler reddedildiğinde gerçekleştirilebileceğine inanırsa; onun [doğa konusundaki] zayıflığı, tevhîd konusundaki kelâmını da etkileyecektir. Benzer şekilde, tevhîd inancıyla bir araya geldiğinde tabiatların ahenginin bozulacağını söylediğinde de aynı durum geçerli olacaktır. Kim bunu savunursa, onun [tevhîd konusundaki] zayıflığı, doğa konusundaki kelâmını etkileyecektir. Gerçek şu ki, eğer tevhîde olan bağlılığın, doğanın haklarını azaltmana yol açmıyorsa [senin bu tavrın] inkârcının (mülhîd) ümit ve cesaretini kırarak, gözünü yıldıracaktır; çünkü doğanın etkilerini ortadan kaldırmak, doğanın kendisini ortadan kaldırmaktır ve doğal düzenin kendisi de Tanrı'ya işaret eden ipucu olduğundan, sen delili ortadan kaldırdığında onun işaret ettiği şeyi de ortadan kaldırmış olursun. Hayatıma yemin olsun ki, her ikisini birleştirebilmek biraz güç ister.”⁸

Bu metin açıktır ki, günümüze kadar gelebilen kelâm metinlerinde karşılaştığımız, bir tarafta teolojik ve ahlâkî tartışmalar, diğer tarafta ise doğal olgu ve süreçlerle ilgi teorilerin kafa karıştırıcı bileşimine doğrudan değindiği için muazzam öneme sahiptir. Burada kelâm iki kola ayrılmaktadır: **Kelâmü'd-dîn** ve **kelâmü'l-felsefe**; İslâm'ın ilk zamanlarındaki teolojik hareketlerin tarihsel perspektifleriyle bakıldığında, her iki saha arasındaki ayırıcı çizgi çok da öyle uzlaştırılmaz derecede keskin görülmemektedir. Hattâ Câhız'ın nazarında bunlar, gerçek âlimin her ikisinde de uzman olmasını gerektireceği tek bir disiplinde birleştirilebilir.

Fakat Câhız, bu iki kelâm formunun tek bir âlimde nasıl birleştirilebileceğini anlamamızı kolaylaştırmaz; o fikirlerini, görme olgusu üzerindeki düşüncelerkenesinde, doğanın etkileri yanında tevhîdi tam bir doğrulukla gerçekleştirmeye adanmış, her şeyi kapsayan bir kelâm [küllî ilim] hakkında geliştirir. Yukarıda aktarılan paragrafı, gözün bütün beden içerisindeki işlevine dair ince bir tartışma öncelikle; Câhız buradaki düşüncenin ya da daha doğrusu kelâm argümanının ana fikrini bizim için özetlemektedir; bu, “aynı görmenin, kabul ve nefret

⁸ a.g.e., II, s. 134.

yönünde birbirine tamamen zıt sonuçları nasıl doğurduğu?” sorusudur. Argümanın kısalığı konunun zorluğunu arttırmaktadır; Câhız, söz konusu iki tür görme arasındaki ayırıcı çizginin karanlıkta kaldığını, dolayısıyla problemin çözümüne yönelik gerçek bir cevabın bulunmadığını savunur gibi görünüyor. Paragrafın sonunda “gözüne güvenen ve gördüğünü tasdik eden kelâmcılara” yaptığı atıf da, meseleyi daha fazla ayrıntılandırabilmek için maalesef çok kısadır; atıf, hocasının insanı fiile veya terke sevk eden güdü kuramını [deva’î] hatırlatmaktadır.⁹

Kelâmın iki türü hakkındaki metinde Câhız, tevhîd inancı ve tabiatın tesirleri arasındaki ayırıcı çizgiyi eşit derecede belirsiz bırakmış gibi görünüyor. Evrenle ilgili tevhîd inancını tasdik etmek, Tanrı’yı Yaratan olarak hattâ belki de evrendeki varoluşun ve hareketlerin tek kaynağı olarak kabul etmekten başka bir anlama gelmeyebilir. Fakat bu kez de Tanrı’ya hepten ters düşecek biçimde zıt bir kuvvet olarak kabul edilmediği müddetçe, orada hakiki anlamda doğaya yer olmayacaktır. Haklı olarak Câhız; vahiy ve teoloji tüm cevapları vereceğinden, diğer insanlar tarafından hakikatleri tam olarak anlaşılmasa da, doğa bilimlerinin gereksiz ve belki de mantıken imkânsız olacağı konusunda ısrar etmektedir. Öte yandan, kendi başına da doğa, yeni olgular ve bu nedenle de yeni problemler doğurmaktan başka ilim adamına herhangi bir yön, sağlam bir mantıksal tutarlılık temin edemeyecektir. Bu, Câhız’ın; doğanın kendi başına Tanrı’yı bilmeye öncülük etmeyeceği; ancak bir (Josef van Ess’in ifadesiyle) “dürtü” şeklinde dışardan gelmek zorunda olan peygamberî vahiyyle birleştiğinde, doğanın Tanrı’yı bilmeye vesile olacağı temel görüşüyle kusursuz derecede uyumludur.¹⁰

Biz, Câhız’ın doğa konusundaki görüşlerinin iyi, Abdülcebbar’ın *Muğnî* adlı eserinin 12. cildinde enine boyuna ele alınıp eleştirilen onun bilme süreçlerine ilişkin öğretilerinden biliyoruz. İnsanın düşünme süreçlerindeki tabiat, doğa bilimlerinin temelini oluşturan tabiata karşılık gelmektedir. Evrendeki tüm hadiselerin Yaraticı’ya dayanmakla birlikte tabiatın de bağımsız olmaması gibi, insanın kavrayışı da onun düşünmesine dayalıdır; ancak bu, ruhun alt katmanı içerisindeki tabiat vasıtasıyla ortaya çıktığından, düşünmek zorunlu sonuç olarak doğrudan bilgiyi üretmemek; bilakis sadece onun oluşumuna yönelik “âdet koşulunu” teşkil etmektedir.¹¹

Bu duruşa göre tabiat, bilimde son derece önemli bir rol oynamaktadır: Teolojik akıl yürütmenin kapsamı dışında bir düşünme alanı sunmakla kalmayıp, bilim adamlarının tüm fikrî süreçlerini etkilemekte ve değiştirmektedir. Onlar artık kendilerini tek mümkün bilişsel sonuca doğrudan götüren bir tümdengelim-

⁹ Karşılaştırma için bk. H. A. Wolfson, *The Hatirâni in the Kalam and Ghazâlî as Inner Motive Powers of Human Actions*; Gershom G. Scholem’e ithaf edilen *Studies in Mysticism and Religion*’in içinde; Jerusalem 1967; s. 363-379.

¹⁰ J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des ‘Adudaddîn el-İcî*, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner *Mawâqif*; Wiesbaden 1966; s.140 vd.

¹¹ *a.g.e.*, s. 136.

le sınırlayamamakta, tabiatın yönlendirdiği nihâi hükmü de kabullenmek durumunda kalmaktadırlar. Netice itibariyle, ilim adamlarının tüm tavır ve yaklaşımı farklı olmak durumundadır: Artık o, doğal olgu üzerinde sistematik yargılar dayatamayacak; bunun yerine, öncelikle doğanın söylediklerini dikkatli bir şekilde dinlemek ve uygun deney/tecrübeleri kullanarak doğru soruları sormak için yeterli derecede açık zihinli olmak zorunda kalacaktır.

III./IX. yüzyıl gibi erken bir zamanda bazı kelâmcıların deneysel tavra sahip olduğunu söylemek anakronizme düşmek olmayacaktır; zira bu, R. Paret'in, Câhız'ın hocası Nazzâm hakkında gerçekleştirdiği çalışmada kanıtlanmaktadır.¹² O burada, Nazzâm'ın –örneğin Albertus Magnus'tan farklı şekilde- sadece doğal fenomenin gözlemlerini yapmak ve geleneksel rivayetleri test etmekle yetinmediğini; aksine bir devekuşuyla, midesinin hassas koşullarını ve farklı sıcaklıklardaki maddelere verdiği tepkileri anlamak amacıyla, değişken koşulları aşamalı olarak farklılaştırarak ve böylelikle her defasında daha spesifik sorular sorarak, hakiki deneyler yaptığını oldukça ikna edici bir şekilde göstermiştir. Bu nedenle Câhız'ın –hocasının ruhunun ve metodunun takipçisi olarak- kelâmü'd-dîn ile doğa bilimi anlamına gelen kelâmü'l-felsefeyi (diğer metinde¹³ ma'rifetü's-semâ [nakle dayalı, vahiy kaynaklı bilgi] ve ilmü't-tecrübî [deneysel/tecrübî bilgi]) birleştirmeye çağırmasında olağan üstü bir durum yoktur. Kabiliyetli ilim adamı, her iki disipline birden güvenecek ve böylece kendisini bir delil olarak Yaratıcı'ya yönelten tabiata hak ettiği değer ve konumu verecektir. Biz, Müslüman biliminin bu geleneğinin yaklaşık iki yüzyıl sonraki Bîrûnî'nin [ö. 440/1048] çalışmalarında varlığını halâ muhafaza ettiğini görüyoruz¹⁴. Bu büyük ilim adamı şunları yazmakta tereddüt etmemektedir:

“Burada tartıştığım şeylerde benim yegâne amacım; ‘belirli fiziksel veya felsefî sebepler için lazım gelen şeyler, Kur'an tarafından belirtilenin tersini kanıtlamaktadır’ şeklinde düşünenlerle, kendi fikirlerini Kur'an'ın yorumcularından ve savunucularından birinin doktriniyle müdafaa etmeye çalışanları reddetmektir. Doğruya ulaştıran Allah'tır [Tevfik Allah'tandır]¹⁵.

II. Diğer Bilimlerle Tartışma Halindeki Kelâm

Geride bıraktığımız bölümde özetlebiz, açık beyanların yanında deneysel yöntemi kullanan örneklerle, III./IX. Yüzyıl gibi erken bir dönemde bazı nüfuzlu kelâmcıların entelektüel ilgileri ve doğa bilimleri arasındaki ilişkinin nasıl umulmadık bir şekilde yakın olduğunu göstermeye çalıştık. Bu şaşırtıcı tarihi gerçek, eldeki bilgilerin daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesini haklı çıkarıyor gibi gözükmekte-

¹² Rudi Paret, “en-Nazzâm als Experimentator”, *Der Islam*, 25, 1939, s. 228 vd.

¹³ el-Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*; I, 11, 7. satır.

¹⁴ Bîrûnî, *Kitâbü'l-cemâhir fi ma'rifati'l-cevâhir*, Haydarabat 1355, giriş.

¹⁵ E.C. Sachau, *The Chronology of Ancient Nations*; Londra 1978, s. 10.

dir. Şanslıyız ki, Câhız'ın meçhûl bir kelâmcıya cevap olarak yazdığı bir diğer risalesine sahibiz; burada o, *Kitâbü'l-hayevân*'ındaki düzenli ifadelerini destekleyici mahiyette, kelâm disipliniyle ilgili düşüncelerini yeniden üretiyor ve kelâmın diğer bilimlerle olan ilişkisine açıklık getiriyor¹⁶.

Yazar ilk olarak bu disiplinin önemini vurguluyor ve tüm bilim insanlarının buna ihtiyaç duyacağını söyleyecek kadar ileri gidiyor. Burada zikredilen sebep kelâm ilminin büyüğünden küçüğüne, önemliden önemsizlikler hakkındaki temel bilgilere ulaşmaya imkân sağlayan bir “merdivene” benzetilmesidir. Yine kelâm; aklın en alt düzeyden en yüksek seviyelere güvenli bir şekilde ulaşabilme sürecini temin eden tüm ilkeleri içerisinde barındıran bir bilim olarak nitelendirilmektedir.

Ancak Câhız, bu bilimin zayıf yönlerine de dikkat çekmekte acele etmektedir. Esasen böylesine erken dönem eserinde bunları okumak son derece öğreticidir. Zikredilen bu eksiklikler arasında, kelâma yeni başlayanlar arasında bile yaygın olarak görülen “her şeyi biliyormuş gibi davranma” küstahlığı vardır (elbette ki bu, kelâmın sadece teolojik ve ahlâkî meselelerle sınırlanmadığının da göstergesidir). Rakipleri karşısında her fırsatta üstünlüklerini ortaya koymakta kendilerini mecbur hissetmeleri ve gerçek amacı hakikatin ortaya çıkarılması olan tartışmalar esnasında artık gözden uzak tutulmayacak derecedeki sert jestler yapmaları ve abartılı bir şekilde seslerini yükselterek kendilerini ifade etmeleri, kelâmcıların zikredilen diğer negatif özellikleri arasındadır.

Bizi asıl şaşırtan ise, kelâma en yüksek değer atfedenin de; çok az sayıda gerçek âlimin kendisini bu disipline adanmış, çoğunluğun ise yabancı ve davetsiz misafirlerden ibaret olduğunu açık yüreklilikle söyleyenin de aynı Câhız olmasıdır.¹⁷ Bu bağlamda –kelime seçiminin ima ettiğine göre– en azından insanlar yeni ihtidâ etmiş iyi eğitilmiş kelâmcıları yüksek bilimsel gösteriş ile cehalet eşleştirmeye gibi bir olumsuz yargıda bulunma konusunda sorumluluk hissedeceklerdir. Bununla birlikte, bu ilk risaleden itibaren, kelâmın yalnızca gerçekten âlim birkaç kişi tarafından izlenen sağlam temellere sahip bir bilim olduğu, fakat buna rağmen yine de muhtemel bütün bilimsel sorunlarla ve ilkelerle başa çıkacak derecede kapsamlı ve radikal olduğu; bu nedenle de yalnızca *kelamü'd-dîn*'le sınırlandırılmayacağı ortaya çıkmaktadır. Bu, sadece erken dönem kelâmcıların kendine güvenmelerine değil, aynı zamanda bir bilim insanı olarak onların alanları ve eleştirel tavırlarına da işaret etmektedir. Hatta onlar, gelenekte ve pratikte gerçek bilim insanları olarak kendilerine güvenilen itibarlı tabipler üzerinde bile üstün-

¹⁶ Câhız, *Risâle fî Smâ'ati'l-kelâm* (thk. o.m. of Mubarrad, Kâmil), Kahire, 1324, II, 238-240: tercüme edildi: O. Rescher, *Excerpte*, aynı cilt, s. 159-163; ve C. Pellat, *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von el-Câhız* (777-869), Stuttgart 1967, s. 52-54.

¹⁷ bk. O. Rescher, *Excerpte*, aynı cilt, s. 161.

lük kurmayı denemektedirler¹⁸.

Şayet kelâmcılar, önemli ölçüde bir veya diğer okul geleneğine bağlılığından ve –öbür taraftan da- bilgilerinin uygulamaya yönelik faydacı eğilimler taşıyor diye tıbbın gerçek bir bilim olduğunu kabul hususunda tereddüt ediyorlarsa; kendi bilimlerini sırf teorik bilimlere ait ve her birey için bağımsız bir araştırma yolu açıyor şeklinde görmüş olmalıdırlar. Câhız'ın kısa yazısının devamı, kelâmın diğer teorik bilimlerle arasındaki ilişkiyi aydınlatır. Böylece öncekinin özel metodu, kelâmcıların geniş kapsamlı tartışmalarına matematikçiler tarafından seslendirilen reaksiyonu bizim için koruyarak verir. Metin, iki bilimin iyi bilinen temsilcileri arasındaki tarihsel ve hakiki bir karşı karşıya gelmeyi kuşkuyla mahal vermeyecek şekilde yansıtmaktadır. Burada [matematikçiler] erken dönem kelâmcılarını, tek başına belirli ve kesin sonuçlar sağlayan argümanları ve kati prosedürleri–İbnü'l-Heysen gibi kişiler tarafından yüksek derecede takdir edilen Öklid metodunu akla getirmemiz yanlış olmayacaktır- açıkça ihmal etmekle suçlanmaktadır. Onların sadece genellenmiş düşüncelere, varsayımlara, tahminlere ve benzerliklere dayandıkları söylene de, matematikçiler nazarında hakikî bilim yalnızca tabii ve zorunlu olana dayanmalıdır; bu yüzden orada yeni neticelere götürecek farklı yorumların kullanımına açık bir yol bulunmamaktadır.

Câhız'ın kelâma ilişkin kısa risalesinden alınan bu metin, buraya dâhil olan bilim adamı gruplarının tatminkâr bir karakterizasyonunu yapabilmek için oldukça yetersiz kalmaktadır. Buna rağmen matematikçilerin, gerçek bilimi mutlak derecede açık tanımlamalara ve sonuçlara imkân sağlayacak tümdengelimci kavramlar ve önermeler sistemi sayan insanlar olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla matematiksel dil, kendisinde bir terimin her zaman tek bir şeyi simgelediği ve çeşitli düşünce unsurlarının ilişkilerinin veya farklı yönlerinin bir şeyin tanımını veya hakkındaki herhangi bir yargıyı değiştirme ve değerlendirmede dikkate alınmadığı bir dildir. Karşılaştırma yoluyla; kelâmın kendisinin bu denli katı aksiyomatik bir sistem içerisine hapsedilmesine izin vermediği, bununla birlikte geniş-kapsamlı gelişimini desteklemeye yönelik daha derin kökler arayışında olduğu açığa çıkmaktadır.

Bu durumda Câhız; kelâmcılar hakkındaki olumsuz yargılarında aceleci ve körü körüne davrandıkları için matematikçilere saldırmakta ve onları azarlamakta; onları herhangi bir faydalı yönünü öğrenmeden önce “temel ilmi” (ilmü'l-asl) reddetmelerinden ötürü suçlamaktadır. Onun argümanınındayanağı şudur: Kelâm -eğer başarılı âlimler tarafından takip edilirse- yalnızca kullanıma hazır, üzerinde zar zor değişiklik yapılabilen tanımlara sıkışmak yerine, en temelden başlayarak gerektiğinde ve fayda gördüğünde daha yeni ve uygun kavramlar oluşturarak bütün yönleri, açılı, özel bir konudaki ilişkileriyle adaleti sağlamaya çalışan en temel ve kapsamlı bir ilimdir. Tam tersine matematik ise, bazı iyi

¹⁸ G. van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosophy*, aynı cilt, s.16 vd.

tanımlanmış alanlarda son derece sıkı örülü bir tanımlar ve argümanlar sistemine sahip olabilir; -ancak matematikçilerin kendilerinin de itiraf ettiği üzere- çoğu temel gerçekler veya bağlantılar açığa kavuşturulmamış bir halde süregelmektedir. Özetlemek gerekirse, Câhız'ın erken dönemde kelâm üzerine yazdığı bu risâlesinden biz, bilimsel hayatın en kuvvetli bir şekilde yaşandığı yüzyılda, kelâmcıların kendilerini en temel ve kapsamlı bir ilmi icra ettiklerini düşündüklerini öğreniyoruz. Bunun bizim kelâm imajımızı düzeltmesi gerekir.

Câhız'ın kelâm üzerine yazdığı kısa yazısında hakkında atıfta bulunduğu matematikçiler kimlerdi? Eğer onların kimliklerini bilseydik, bu fikir teatisi, Müslümanların III./IX. yüzyıldaki fikri yaşantısının gelişimini yeni bir ışık dâhilinde anlamamızı sağlayacağından ötürü, kuşkusuz en önemli şey olurdu. Böyle bir fikir teatisi, yalnızca spekülâtif teoloji veya etik alanında değil, muhtemel tüm bilgilerin metafiziksel ilkelerine yönelik nihai gerçek arayışlarındaki istekliliklerinin ve derinliklerinin göstergesi olurdu. Ayrıca metnin, birbirleriyle yalnızca şans eseri karşılaşan tecrit edilmiş bireylerden değil, aksine sıkça tertiplenen münazaralar çerçevesinde birbirlerini sistematik ve organize bir usul çerçevesinde eleştiren bir izlenim ortaya koyduğu da not edilmelidir: Kelâm ve matematik, her ikisi deiy tanımlanmış bilimler ya da özgün metot ve değerler sistemiyle bezenmiş entelektüel okullardır.

İki taraf arasındaki çatışma, -herhangi birinin düşünebileceği gibi- kesinlikle yalnızca teoloji ve doğa bilimleri arasındaki farklılığı gösteren konulardan ibaret değildir. Câhız gibi bir kelâmcının yazılarının gösterdiği üzere; Aristo, Eflatun, Batlamyus, Öklid ve Galen gibi Yunan âlimlerine aşına ve onları takdir ediyor olması, inançlı bir doğa bilimcisi olarak kendi disiplini veya öğretisinde onlardan daha aşağı seviyede olmasını gerektirmemektedir. Böylelikle o, şunu gururla beyan edebilir:

“İşte burada bizim sahip olduğumuz [kendi yazdığımız] ve sizin sahip olduğunuz kitaplar var: Öklid'in kitabı, Galen'in kitabı, Haccâc tarafından tedarik edilen [Batlamyus'un] *el-Majesti*'sive daha yayınlanması düşünülmeyen pek çok kitap gibi..”¹⁹

Matematikçilerin ve müteteklimlerin bilimsel yaklaşımının gerçekte ne kadar farklı olduğunu daha açık biçimde anlamaya, birinci grubun bir üyesi tarafından yazılan karşılaştırılabilir bir metni kanıt göstermek yardımcı olacaktır. Bu, her iki grubu birbirinden ayıran farklı tavırlarını ve bilimsel tutkularını başka bir açıdan ve daha büyük bir mukayeseye görmemizi sağlayacaktır. Bununla birlikte Câhız'ın çağındaki literatürde böyle bir metne rastlanmamaktadır. Fakat yaklaşık bir buçuk asır sonra, Arap biliminin şüphesiz en büyük matematikçilerinden biri olan Bîrûnî, tartışmayı yeniden başlatmaktadır. Bizim buradaki maksadımız için aradaki zaman aralığı hakikatte çok önemli değildir. Çünkü Bîrûnî kendisi-

¹⁹ el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, aynı cilt, I, s. 80, 7. satır vd.; karşılaştırma için bkz. I, 74, 76.

ni,sadece Mu'tezile kelâmcılarının öğretilerine²⁰oldukça aşına göstermemekle kalmamakta, o aynı zamanda kelâmcılarla matematikçiler arasındaki çatışmayı tarihsel bir çerçevede tartışmaktadır. Burada o, bizim Câhiz'dan bildiğimiz argümanları hemen hemen yansıtır görünmektedir.

Bîrûnî'nin Mu'tezile'ye karşı mı yoksa taraftar mı olduğu konusu son derece karmaşıktır. *Hind*'inden alıntılanan tek pasajında o, kendisini Mu'tezile'nin görüşlerinin dürüst temsilcisi olarak gösterir; fakat daha sonraki *Tahdîdü nihâyâtî'l-emâkin*'inde onların bilimsel meselelerdeki yaklaşımlarına ve tartışma yöntemlerine çok ağır eleştirilerde bulunur.²¹ Ses tonu öyle serttir ki, angaje olduğu gerçek bir tartışmada yazarın düşüncelerinin okunmasını sağlayacak derecedir. Fakat bağlamdan, öfkesinin patlak vermesine asıl sebebiyet verenin ne olduğu veya en yakın düşmanın kim olduğu konusunda açık bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Bununla birlikte, antipotların var olmadığına ilişkin belirli Mu'tezilî görüşlerinin, Bîrûnî'yi gereksiz yan saldırılara maruz kılacak derecede dikkatini dağıtmasına yol açan böylesine bir öfke boşalması içine sokmuş olabileceğine dair bazı belirtiler bulunmaktadır. “Onların mezheplerinin lideri olarak” Ebû Hâşim el-Cübbâ'î [ö. 321/933] zikredilmekte,fakat çok genel olarak onların tartışma metodlarına bir örnek oluşturmaktadır. Ancak mevcut çalışmamız da tam da genel metodolojik farklılıkları merkeze aldığından, bizim için burada Ebû Reyhân'ın genellemeleri, sadece tek bir yazar ve teoriyi eleştiri ile sınırlanmaktan daha fazla yardımcı olacaktır. Onun,Ebû Hâşim üzerinden Mu'tezile'yi eleştirisi şu şekildedir:

“Bilimsel ispat yöntemlerinden kaçarak ve gelişigüzel aykırılıkları benimseyerek Mu'tezilîler, “henüz inkâr etmedim” özdeyişlerinin de açığa vurduğu üzere, şüphe uyandırmaya çalışmakta ve sırf sözde delillere başvurmaktadırlar. Bir tartışmada onların ana gayeleri, hakkı bâtıldan ayırmaya yönelik eleştirel bir sorgulamadan daha ziyade (insanların) zihinlerine şüphe aşılaktır. Onlar bu söylemle afallamış ve dehşete düşmüş; kafaları karışık ve düşünemez oldukları halde kör safсата yoluna girmişlerdir. Onlar ne zaman kendi bakış açılarına aykırı bir şey duysalar; meseleye tam olarak vakıf olmaya veya bunu adam akıllı anlamaya çalışmak yerine, şüphe onların yüreklerini parçalar. Örneğin, mezheplerinin lideri Ebû Hâşim; –Allah şifasını versin!- Aristo tarafından yazılan “*Semâ ve Âlem*” (De Caelo) adlı bir kitabı incelemeye tenezzül buyurmuştur. Yazarın suyun sirkülasyonunu anlattığı kısmı okumuş ve tümüyle birkaç yaprakta, suyun içerdiği kabın şeklini aldığı; kare kaplarda kareye, beşgen kaplarda beşgene ve daire biçimli kaplarda daireye dönüşeceği meselesini tartışmıştır. Kendisine en güzel yanıt, başka hiçbir şeyin bu denli güzel olamayacağı bir karşı çıkışla Ebû Bişr Mattâ bin Yûnus el-Kunnâ'î [Yunanî] [ö. 328/940] tarafından verilmiştir. Bu,

²⁰ Karşılaştırma için bkz. Eduard C. Sachau, *Alberuni's India*, London 1910; Delhi 1964 (yeni baskı) 1. s. 5.

²¹ Bîrûnî, *Tahdîdü nihâyâtî'l-emâkin*, Kahire 1964.

Ebû Hâşim'in, *De Caelo* kitabını reddettiğini ilan ettiği bir topluluk içinde zuhur etmiş ve Ebû Bişr orta parmağının ucuna tükürerek kendisine tattırmış ve şunları eklemiştir: "Allah rızası için gözünü aç, buna biraz tuz lazım!"

Şayet orada ben olmuş olsaydım, Ebû Hâşim'in kulağına ezan okur ve sarhoşluğundan uyanması için başparmağını ısırırdım. Onlarla konuşmanın bir faydası yok, belli ki zaman ve ömür tüketmekten başka bir şey değil. Onlar (Mu'tezililer) –tüm hatalarına ve saçmalıklarına rağmen- liderlerine; onların aksine hakikati aramak için Yunanistan'ın dışına seyahat eden bir kimseden [Aristo'yu kastediyor] daha fazla saygı gösterirler."²²

Bu metinde bizi en fazla şaşırtan şey, Bîrûnî'nin; Ebû Bişr Mattâ bin Yûnus gibi çağdaşı âlimler üzerinde bu denli büyük bir etki uyandıran Aristoteryen bilim mirası karşısında sergilediği bağımsız ve eleştirel tavrı sebebiyle Ebû Hâşim'itakdir etmeyi tamamen ihmal etmiş olmasıdır. Bîrûnî'nin diğer eserlerinden bildiğimiz üzere –özellikle de Aristo'nun *De Caelo* isimli eserini hareket noktası olarak kabul eden İbn Sînâ [ö. 428/1037] ile meşhur yazışmaları²³ o, Yunan filozoflarının kozmolojik görüşlerine son derece tenkitkârdır. Fakat şimdi ayınısı yaptığı için Ebû Hâşim'i kaba bir şekilde eleştirdiğinden, haddizatında Ebû Hâşim'in Bîrûnî'den daha büyük bir bağımsızlık örneği sergilediğini bile farz edebiliriz. Esasen biz, İbnü'n-Nedîm'in [ö. 385/995] *Fihrist*'inden Ebû Hâşim'in, Aristo'nun oluş ve bozuluş üzerine kitabına, *Kütübü'n-nakd* adıyla bir reddiye yazdığını da biliyoruz.²⁴

Bîrûnî bize, Ebû Hâşim'in Aristo'yu eleştirisini niçin reddettiğinden gerçekte bahsetmez; ancak onun, metnin başında Mu'tezile hakkında söylediği ifadeler bize, onların radikal derecede alışlagelmiş dışında ve tüm sorulara yönelik derin araştırma yaklaşımını bir matematikçinin kavramayı beceremediği fikrini vermektedir. Onun, Mu'tezililerin klasik bilimsel teorilere yönelik eleştirel tavırlarında itici bulduğu şey; sadece yabancı oldukları bir bakış açısını "kendileri bizzat tanımaya çalışmaksızın veya adam akıllı anlamaksızın" reddeden aceleci tavırlarıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda eleştirilerinin uzantısını da içermektedir: Onlar "bilimsel ispat yöntemlerinden" kaçınıyor gözüküyorlar –oldukça muhtemeldir ki, onun zihninde Yunan filozoflarından miras aldığı bilimsel yöntemler bulunmaktadır- ve "şüphe uyandırmak ve saf şüphe" ile yetiniyorlar. Bu son ifade, Bîrûnî'nin, şüpheli tefekkür ve bu nedenle de bilgi için bir başlangıç noktası olarak kabul eden Mu'tezile'nin bir koluyla temas kurduğunu ima ediyor gibi görünmektedir. Ebû Hâşim'in eğitim kariyerinin ilk yıllarında bu mezhebin

²² J. Ali, *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*, Beyrut 1967, s. 151vd.

²³ S. H. Nasr & M. Mohaghegh, *al-Biruni and Ibn Sina, al-As'alah wa'l-Ajwabah (Questions and Answers)*, Tahran 1973.

²⁴ bk. A. N. Nader, *Le Systéme*, aynı cilt, s. 37.

liderlerinden biri olduğu aktarıldığından ötürü²⁵, onun burada anılması bir tesadüf olamaz; bununla birlikte, sonraki yıllarında o, bu şüphe kuramını açıkça terk etmiştir. Fakat bu, öylesine yaygın hale gelmiştir ki, Eş'ariler'in bile bunu benimsediği söylenir; sonuçta Bîrûnî'nin bu meseledeki düşmanları, herhangi bir kesinlikle tanımlanamamaktadır.

Burada daha da önemli olan; bu "şüphe uyandırma ve saf şüphe" yönteminin Mu'tezile'nin fikrî eylemlerinde hangi rolü oynadığı sorusudur. Josef van Ess; Horten'in, "söz konusu şüphe Descartes'in metodik şüphesiyle veya Aristo'nun meşhur "öncelikle ilk etapta karşımıza çıkacak güçlüklerin dikkatli bir araştırmasını yapmalıyız. Bunlar arasında gözden kaçırılacak tüm sorunlarımızla ve ilaveten tüm hususlarla uğraşacak muhtelif yöntemler bulunabilir."²⁶ tavsiyesiyle karıştırılmamalıdır" görüşünün aksini vurgulamaktadır. Van Ess'in kendi yorumu katî surette teolojiktir ve Cürcânî'nin açıklamasıyla örtüşmektedir:

"Şüphe, korkuyu ve bununla birlikte karar yükümlülüğünü beraberinde getiren iki 'fikirden' başka bir şey değildir. Yani burada asla daimi bir şüphe akla getirilmemiştir. Aksine sadece bir defaya mahsus bir şüphe uyanıyor ki, o da ergen oluşu anında hissedilmektedir (örneğin ergenlik dönemindeki inanç problemleri). Ebû Hâşim, şüphecinin veya kâfirin rasyonalist şüphesini kabul etmek gibi bir düşünce içinde hiç bir zaman olmamıştır."²⁷

Ancak Ebû Hâşim'in –Josef van Ess'in paragrafındaki gibi– şüpheyi sadece ergenlik çağıyla sınırlayıp, her ferdî tefekkür fiilinde bir rol sahibi olduğunu düşünüp düşünmediği konusu şüphede kalmaktadır. Bu, kesinlikle rasyonalist şüpheci veya sapkınların süreklilik arz eden şüphesi değil, fakat bağımsız felsefeci ve bilim adamlarının sahip olduğu şüpedir. Zirâ Bîrûnî'nin metni, apolojetik uyumsuzluklarına rağmen, onun görüşünde Mu'tezile'nin şüpheyi yükselten metodunun, hayatın belirli bir safhasıyla ve yalnızca iman meselesiyle sınırlandırılmayacağını açıkça ortaya koymaktadır. O açıkça şüphenin, yeni ortaya çıkan herhangi bir probleme ya da alışılmamış bir kurama uygulanabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin amacı, sadece yeni bir bilgi kazanmak ve onun zorunlu ön koşulu olan hakikat ile yanlışın arasını ayırmak değil; daha derin bir eleştiri ve aktif bir kişisel katılımı öncelenecek, kendi dünya görüşleri içinde tüm elemanlarının ayrılmaz bir bütünleşmesi suretiyle bilginin tamamen özümsemesidir. Bu yüzden, prestijli bir âlim olarak Bîrûnî'nin –inançlı bir Aristocu Abû Bîşr Mattâ b. Yûnus ile birlikte–; büyük Yunan otoritesine eleştirel bir şekilde meydan okuyan Ebû Hâşim'i "gaflet uykusundan" uyandırdığını zannetmesi biraz gariptir.

²⁵ J. van Ess, *Die Erkenntnislehre*; aynı cilt, s. 346.

²⁶ Karşılaştırma için bk. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre*; aynı cilt, s. 346; metnin alındığı yer Aristo, *Metaphysics*, Book Beta, 995a, s. 27 (çev. R. Hope, Ann Arbor Paperbacks), Ann Arbor Paperbacks 1960, s. 40.

²⁷ J. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, aynı cilt, s. 346.

Bu, Bîrûnî'nin başka birtartışmasında, matematiğin limitlerinin ötesine gitmekten kuşku duymayarak ve böylesi bir bağlılık konusunda ortak bir kabul olmamasına rağmen kelâmcılardan alınmış gibi görünen delillere başvurma gerçeğinden bile daha gariptir. Bunun oldukça açık olduğu bir örnek onun, Ebû Ma'ser'in [ö. 169/785]yıldız-devirleri kuramını eleştirmesidir: Matematikçi sadece kendi bilimine dayanarak, yıldız dönüşleri süresini doğru hesaplamayı başarabilir; fakat onların bu dünya için gerçek önemi, göksel cisimlerayını konumundayken (conjunction), fiiliyata da bu şekilde var olup olmamalarına bağlıdır:

"...bu, yalnızca onun (yani Ebû Ma'ser'in) açıklamasını takip eder. Şâyet bu varlıkların (geçmişte) gerçekten var oldukları veya aynı koşulda hâlâ (gelecekte de) var olmayı sürdürdükleri düzgün biçimde açıklanırsa; onun matematiksel hesaplamalarla (yıldızların kavuşumlarıyla ilgili) ulaştığı netice başka bir şekilde olamazdı. Fakat haliyle bu konunun doğrulanması, Ebû Ma'ser'in [matematik] biliminin dışındaki bir bilimin görevidir."

"Eğer şimdi devirleri (yıldız devirleri) kullanan bir insan, onların yani yıldızların, Koç Burcu'nun ilk parçasına kavuşuk dururlarsa, tekrar tekrar aynı yörüngeyi geçeceklerini, çünkü gök cisimleri ile bağlantılı olan her şey kevn ve fesatın dışındadır, dolayısıyla yıldızın geçmişteki konumu kesin bir şekilde aynıdır sonucunu çıkarırsa; onun bu görüşü sadece zihni ile örtüşen ve herhangi bir delille desteklenmeyen bir varsayımdan ibarettir. Bir delil tezatlığın her iki tarafına da eşit derecede uygulanamayacağı için sadece bir tarafa uygulanır ve diğer tarafı dışarıda bırakır. Bunun yanısıra filozoflar ve diğerleri arasında şu husus oldukça iyi bilinmektedir: Hakiki varlık haline gelinceye kadar, gücün (enerji) fiile (praxis) dönüşme yolunda sonsuz bir evrimi diye bir şey yoktur. Hareketler, devirler ve geçmiş periyotlar, onlar geçmişte gerçekten varken hesaplandı; onlar azalmakta, aynı zamanda sayı itibarıyla fazlalaşmaktadır, bu yüzden, onlar sonsuz değildiler."²⁸

Bu metin birçok nedenden dolayı çokbüyük önemi haizdir; çünkü bu çalışmanın esasen üzerinde durduğu ve Câhız'ın da daha önceden iddia etmiş olduğu,²⁹ **matematiğin daha temel bir bilime ihtiyaç duyduğu** gerçeği, seçkin bir matematikçi olarak Bîrûnî tarafından açık ifadelerle kabul edilmektedir. Buna göre matematiksel hesaplamalar objelerinin gerçek ve fiili varlıklarının tesis edildiği bir bilimi önceden varsaymaktadır. Bîrûnî maalesef bize aklındaki bilimin hangisi olduğunu söylememektedir; fakat o, kendisini en temel Aristoteryen presibi "semavi âlemdeki her şeyin kevn ve fesâttan hâli olduğu" görüşünden ayrı tuttuğu ve diğer taraftan da oluşun sürekliliğine yönelik varlık düşüncesi Mu'tezile kelâmcılarınıninkiyle çok yakın bir şekilde örtüştüğü için;³⁰ bu durum-

²⁸ E. C. Sachau, *The Chronology*, aynı cilt s. 30.

²⁹ Karşılaştırma için *a.g.e.* s. 79; O. Rescher, *Excerpte*, aynı cilt s. 162.

³⁰ A.N. Nader, *Le Systéme*, aynı cilt, s. 140.

daBîrûnî, oldukça muhtemeldir ki, kelâm ilimine olan minnettarlığına ihanet etmiş görünüyor. Dahası bundan kısa bir süre sonra kelâmcı Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin [ö. 415/1024]tam da nesnelerin fiziksel algılanışında varlığın önemli meselesini tartışması;her ne kadar bütün nesnelere varlıkta ortaklıklar düşünce-sinden dolayı onun görüşü negatif sonuca ulaşmış olsa da, birtesadüf olması zordur.³¹Dolayısıyla *Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin*'inde Mu'tezile kelâmcılarına ve onların bütün entellektüel meselelerdeki bağımsız yaklaşımına bu derece düşmanca eleştiri yönelten Bîrûnî, gerçekte İbn Sînâ ile yazışmalarından da anlaşılacağı üzere, kelâmcıların Müslüman bilim adamları üzerindeki ne kadar geniş bir etkisi olduğunun önemli bir timsalidir.³²

Sonuç

Dinî düşünce ile matematik arasındaki ilişki Müslüman düşünce tarihinde, sadece Mu'tezile ve bilim çevrelerinde değil, geleneksel ilahiyatçılar arasında da merak uyandıran bir mevzu olagelmıştır. İbn Kudâme'nin [ö. 620/1223]*Censure of Speculative Theology*[*Tahrîmü'n-nazar fi kütübi ehlil-kelem*]gibi en muhtemel olmayan kaynakta bile bulduğumuz üzere, ona göre matematik, bilginin meşru şekilde yayılması için bir fırsat teklif etmektedir:

“Şayet sen, tartışmayı ve bilgi dağarcığını genişletmeyi arzu ediyorsan hüküm ve problemleri ile fıkıh çalış... Ondandan sonra da sırada cebir, hesap ve arazi ölçümüyle ilgili meseleler var...”³³

İbn Kudâme'nin bu görüşü, Fahreddîn er-Râzî³⁴ ve Adüdüddîn el-Îcî³⁵ tarafından muhtasar bir biçimde incelenip tartışılan, bazı meçhûl matematikçilerin tezleri ile dikkate değer bir benzerliğe sahiptir. Josef van Ess, bu tezin kaynağını ortaya çıkarmaya çalışırken ne yapacağını bilemez görünmektedir; hatta o Hint Felsefesi'ndeki Lukâyata'nın tilmizlerini bile göz önünde bulundurmamıştır. Halbuki argüman, John Philoponos'un büyük bir ihtimalle Arapça'ya da çevrilen *İsagoji* şerhinde –her ne kadar muhaliflerin isimleri verilmese de- zaten bulun-

³¹ Ebû Reşîd, *Kütübü'l-Mesâ'il* (ed. A. Biram), Leiden 1902, s. 2.

³² Anton M. Heinen'in, “kelâmcılar Müslüman bilim adamları üzerinde etkili oldular” tezine bir katkı olması amacıyla: Yukarıda aktarılan pasajda Bîrûnî'nin Ebû Ma'sere karşı getirdiği eleştiriler Eş'arî kelâmcısı Bâküllânî'nin (ö. 403/1013) gök cisimlerinde kevn ve fesadın olmadığını iddia eden Aristoculara getirdiği eleştirilerle birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla Bîrûnî, Ebû Ma'ser nezdinde Aristo'yu geleneksel kelâm argümanlarını kullanarak eleştirmektedir. Bu konuda bk. Ebû Bekr Bâküllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, Beyrut 1986, s. 66 vd. [M.B.]

³³ G. Makdisi, *İbn Qudâma's Censure of Speculative Theology*, London 1962, s. 43.

³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalü'l-efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, Kahire 1323, s. 24,2 vd. karşılaştır: M. Horten, *Die Philosophischen Ansichten von Râzî und Tusi*; Bonn 1910, s. 14.

³⁵ Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre*, aynı cilt s. 274vd.

maktadır.³⁶ Bir kaç küçük değişikliğe rağmen, tez hep aynıdır: Matematikçiler nazarından bakıldığında spekülâtif düşünce, gerçekte matematik alanında yeni bilgiler doğurabilmektedir; ancak metafizik ve teoloji alanında en fazla yapabileceği kesin ve inandırıcı olmayan, neticesiz fikirlere yol açmaktır. Hâlihazırdaki çalışmamızda da gördüğümüz üzere, bu şekildeki taksimci sınırlandırmaları ortadan kaldırmak ve hattâ Bîrûnî için bilimsel sonuçların temellerinibağımsızca yeniden düşünmek kelâmcılara has bir erdemidir.

Seçilmiş Kaynakça

- Abdülcebâr, *Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XII, Nazar ve'l-ma'ârif, ed. I. Medkûr, Kahire 1964.
- Adad, M., *Le Kitâb al-Tarbi' w-al- Tadwîr d'al-Gâhîz*, Leiden 1968.
- Ali, J., *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*, Beyrut 1967
- Aristotle, *Metaphysics*, (çev. R. Hope), Ann Arbor Paperbacks 1960.
- Baumstark, A., *Syrisch-Arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Commentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig 1900.
- Ebû Reşîd, *Kitâbü'l-Mesâ'il* (ed. A. Biram), Leiden 1902.
- el-Bîrûnî, *Kitâbü'l-Cemâhir fî ma'rifeti'l-cevâhir*, Haydarabat 1355.
- el-Câhîz, *Kitâbü'l-Hayevân* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire 1385/1965.
- el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (ed. H.Ritter), İstanbul, 1929-33.
- el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandi l'hérétique, Beyrut 1957.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Muhasalî'l-efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, Kahire 1323.
- Horten, M., *Die philosophischen Probleme der Spekultativen Theologie im Islam*, Bonn 1910.
-, *Die Philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*; Bonn 1910.
- Makdisi, G., *Ibn Qudâma's Censure of Speculative Theology*, London 1962, s. 43.
- Nader, A.N., *Le Système Philosophique des Mu'tazila*, (Premiers Penseurs de l'Islam); Beyrut 1956.
- Nasr S. H. & Mohaghegh M., *al-Biruni and Ibn Sina, al-As'ilah wa'l-Ajwibah (Questions and Answers)*, Tahran 1973.
- Paret, Rudi, "en-Nazzâm als Experimentator", *Der Islam*, 25, 1939, s. 228 vd.
- Pellat, C., *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von el-Câhîz (777-869)*, Stuttgart 1967.

³⁶ bk. Anton Baumstark, *Syrisch-Arabische Biographien des Aristoteles*, Leipzig 1900, s. 171; argüman s. 192'den tercüme edildi.

....., *Le Milieu Basrien et la Formation de Ğāhiz*, Paris 1953.

Rescher, O., *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ğāhiz aus Barça (150-250 H.), nebst noch unveröflentlichten Originaltexten*; T.1; Stuttgart 1931.

Sachau, E.C., *Alberuni's India*, London 1910; Delhi 1964 (yeni baskı) 1.

....., *The Chronology of Ancient Nations*, Londra 1978.

van Ess, J., *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddīn el-İcī, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*; Wiesbaden 1966.

....., *Ein unbekanntes Fragment des Nazzām*, Festschrift O. Spies.

van Vloten Gerlof, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschāhiz*, Stuttgart 1918.

Wolfson H. A., *The Hatirāni in the Kalam and Ghazālī as Inner Motive Powers of Human Actions*; Gershom G.Scholem'e ithaf edilen *Studies in Mysticism and Religion'un içinde*; Jerusalem 1967