KELÂM İLMİNİN STOA FELSEFESİ İLE İLİŞKİSİ HAKKINDAKİ İDDİA VE TARTIŞMALAR

Mustafa BOZ

sonçağ akademi

KELÂM İLMİNİN STOA FELSEFESİ İLE İLİŞKİSİ HAKKINDAKİ İDDİA VE TARTIŞMALAR

Mustafa BOZ

sonçağ akademi

Kitabın Adı : KELÂM İLMİNİN STOA FELSEFESİ İLE İLİŞKİSİ HAKKINDAKİ İDDİA VE TARTIŞMALAR
Yazar : Mustafa BOZ

1. Baskı : Aralık 2023 ANKARA

Yayın Koordinatörü : Ceyda ŞEREFLİOĞLU
Yayın Yönetmeni : Selva ALİM
e-ISBN : 978-625-6614-97-0
Yayın No : 2407

© Mustafa BOZ

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64
www.soncagyayincilik.com.tr
soncagyayincilik@gmail.com
Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ

UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA
T / (312) 341 36 67
www.uzundijital.com
uzun@uzundijital.com

ÖNSÖZ

Bu çalışma, 22/08/2022 tarihinde sunmuş olduğum yüksek lisans tezinin gözden geçirilerek basılmış halidir.[1] Bir tezin kitaba dönüştürülmesi bağlamında gerçekleştirilmesi zorunlu haller dışında tezin bütünlüklü yapısına ve içeriğine dokunulmamıştır. İşbu gerekçeden dolayı, atıf yaparken veya değerlendirilmeye tabi tutulurken, bu hususların göz önünde bulundurulması, değerli okurlarımdan ricamdır.

Bir ucu Yunan felsefesine, diğer ucu İslâm teolojisine uzanan bu araştırma sahasının, gerek kendim için gerekse de alanla iligilenen araştırmacılar için son derece zengin bir alan olduğunu belirtmek gerekmektedir. Esasında, Yunan felsefesi ile İslâm düşüncesinin birlikte çalışıldığı araştırmalar uzun zamandan beri mevcuttur ancak bu çalışmalar genellikle Aristoteles-Platon felsefesi ile İslâm felsefesi geleneği izleğini takip etmekte ve kendilerini bu alanda kanalize etmektedirler. Oysa, ne Yunan felsefesi sadece Aristoteles ve Platonla sınırlıdır; ne de İslâm düşüncesi İslâm felsefesi adı verilen gelenekle sınırlıdır. Alışıldık araştırma sahasının dışına çıkaracak, farklı düşünce sistemlerini bir arada çalışan bir eser ortaya koymuş olmanın, bu yönüyle değerli olduğunu düşünmekteyim.

Elinizdeki çalışma, elbette ki, Yunan felsefe geleneğinin önemli bir bölümünü oluşturan Stoa felsefesi ile, İslâm düşüncesinin hayati derecede önemli kısmını dolduran kelâm geleneğini birlikte çalışan araştırmaların ilki olmadığı gibi sonuncusu da olmayacaktır. Stoa felsefesi ve Kelâm ilişkisi, alanla ilgilenen araştırmacıların her zaman dikkatini çeken bir saha olmuştur ve olacaktır da. Dolayısıyla, her ne kadar haddimiz olmasa da, bir ucu Stoa felsefesine, diğer ucu da kelâma uzanan bu araştırmayı elimizden geldiğince gerçekleştirmeye çalıştık. Naçizane çalışmamızın bu alandaki literatüre ufak da olsa bir katkı sunması dileğiyle…

[1] Mustafa Boz, "*Kelâm İlminin Stoa Felsefesi İle İlişkisi Hakkındaki İddia ve Tartışmalar*" Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2022.

Bu çalışmayı gerçekleştirirken bana yardımcı ve destek olan her şeye teşekkür ederek, emeği geçenlere teşekkür faslına başlamak isterim. “Her şey’den kasıt olarak, öncelikle bu teknolojik imkânları sunan cihazların hem kendilerine, hem bu cihazları icat eden geliştiren insanlara ve bunları bize sunan ilgili kurumlara teşekkür ederim. Bilginin dijitalleştiği yüzyılımızda, mahrumiyet bölgelerini bile bilgiden yoksun bırakmayan internet kaynaklarına, sonsuz teşekkür borçlu olduğumu bildirmek boynumun borcudur. Eğer söz konusu dijital kaynaklar olmasaydı, elinizdeki çalışma hiçbir zaman tamamlanmış olmayacaktı. Dijital kaynaklar yanında, kısıtlı da olsa bana bazı kaynaklarını açma lütfunda bulunan bazı kütüphane ve kurumlara da teşekkür etmek isterim.

İkincil olaraksa, kitap çalışmam boyunca dijital kaynaklara ulaşamadığım takdirde bana yardımcı olup, kitap sayfalarını ve künyelerini fotoğraf çekmek suretiyle bana ulaştıran tez dönem arkadaşım Elif HELALŞAH’a, tezimle ilgili tartışmalarla benimle bilimsel istişarede bulunan diğer tez dönem arkadaşlarım olan Fatıma AKKAYA ÖĞE’ye ve M. Fatih AYĞAN’a teşekkür ederim. Aynı şekilde, çalışmam boyunca kitabım hakkımda konuştuğum ve kendisinden istifade ettiğim nice ilim insanına da teşekkür etmek isterim.[2]

Mustafa BOZ

Bursa, 2023

[2] Bu çalışma, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı bünyesinde Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU danışmanlığında tamamlanmış “*Kelâm İlminin Stoa Felsefesi İle İlişkisi Hakkındaki İddia ve Tartışmalar*” başlıklı yüksek lisans tezimin gözden geçirilerek basılmış halidir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **ii**

İÇİNDEKİLER ..... **iv**

KISALTMALAR ..... **vi**

GİRİŞ **1**

A. Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Temel İddiaları 1

B. Araştırmanın Kaynakları 4

D. Araştırmanın Yöntemi 6

E. Araştırmanın Amacı ve Özgünlüğü 11

BİRİNCİ BÖLÜM: STOA FELSEFESİNİN TARİHSEL SERÜVENİ **14**

1. 1. Stoa Felsefesi 14

1.1.1. Mantık 15

1.1.2. Fizik 21

1.1.3. Etik 29

1.2. Tercüme Faaliyetleri ve Stoa Felsefesi Mirası: Konjonktürün Oluşumu 32

1.3. Klasik Arapça Kaynaklarda Stoa felsefesi 48

İKİNCİ BÖLÜM: ANAHATLARIYLA SİSTEMATİK KELÂM **66**

2.1. Dakîku'l-Kelâm 70

2.1.1. Bilgi Bahsi 70

2.1.1.1. Bilginin Tanımı 71

2.1.1.2. Bilgi Türleri 73

2.1.1.3. Bilgi Kaynakları 75

2.1.1.3.1. DUYULAR 76

2.1.1.3.2. NAZAR VE İSTİDLAL 79

2.1.1.3.3. HABER 80

2.1.1.3.3.1. Haber-i sâdık 81

2.1.1.3.3.2. Haber-i Mütevatir 82

2.1.2. Evren (Âlem) 84

2.1.2.1. Cisim 87

2.1.2.2. Araz 92

2.1.2.3. İnsan 97

2.1.2.4. Ruh/Nefs 102

2.2.1.5. Mekân ve Mekân Kavramı ile İlgili Tartışmalar 106

2.2. Celîlü'l-Kelâm 114

2.2.1. Allah 115
2.2.2. Tevhid 120
2.2.3. Ef'âlu'l-'İbâd 123
2.2.4. Nübüvvet 125
2.2.5. Meâd 128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: STOA FELSEFESİNİN KELÂM ÜZERİNDEKİ ETKİ İDDİALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ 130

3.1. Temel Etkileşim İddiaları 135
3.1.1.Epistemoloji 136
3.1.2. Mantık 139
3.1.3. Ontoloji 154
3.1.4. Etik 183
3.2. Anonimleşen Düşüncede Stoa Felsefesinin İzleğini Sürmek: Tanrı'nın Varlığı Kanıtlamaları ve Teodise 192
3.2.1. Tanrı'nın Varlığı Kanıtlamaları 192
3.2.2. Teodise 203

SONUÇ 208

KAYNAKLAR 210

ÖZGEÇMİŞ ..... Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
Bkz./bkz.	Bakınız
Çev./Çev.	çeviren
ed./Ed.	editör
H.	Hicrî
kit.	kitap
krş.	karşılaştırınız
mad.	maddesi
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
ö.	ölüm
örn.	örneğin
par.	paragraf
s.	sayfa
t.y.	basım tarihi yok
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
vd.	ve diğer
y.a.y.	yayıncı adı yok
y.a.o.	yayınevi adı okunamıyor
yk.	yaklaşık
y.y.	basım yeri yok

GİRİŞ

Bu çalışma, bir Helenistik dönem Yunan felsefe ekolü olan Stoa felsefesi ile klasik dönem İslâm kelâmı arasındaki ilişkiyi; tarihsel, kültürel ve siyasi şartları da göz önüne alarak, hem bilimsel hem de yaygın etkileşim yollarını zamanın paradigmatik atmosferi bağlamında değerlendirdikten sonra, iki düşünce geleneği arasında etkileşimin olup olmadığına dair fikir oluşturmaya çalışan; olumlayıcı veya olumsuzlayıcı yaklaşıma bağlanmaksızın, ilgili literatürü dengeli yaklaşım metoduyla süzgeçten geçiren ve araştırma sahasında kesin bir sonuç önermekten çok, ilgili literatüre eleştirel bir katkı sunmayı amaçlayan bir çabanın sonucudur. Her ne kadar araştırma kapsamının iki ucu Stoa felsefesi ve kelâm olarak belirlenmişse de, zorunlu durumlarda kapsamın genişletilip Yunan felsefesi ve İslâm düşüncesi geneline çıkan bağlamların bulunduğuna, dolayısıyla da ilgili düşünce sahaları arasında geçirgenliklerin mevcut olduğuna da işaret etmek gerekmektedir.

A. Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Temel İddiaları

Elinizdeki çalışma, Stoa felsefesinin kelâm ilmi ile olan ilişkisini, Stoa felsefesinin kelâm ilmine etkide bulunduğu yönündeki iddiaları da dikkate alarak incelemektedir. Bir Helenistik dönem felsefe ekolü olan Stoa, MÖ 4. yy ile MS 3. yy arasında etkinliğini göstermiş ve insanlık düşünce mirasına önemli katkıları bulunmuş bir düşünce geleneğidir. İslâm dininin zuhuruyla beraber, bu dinin inanç esaslarını temellendirmek niyetiyle teşekkül etmiş olan kelâm ilmi de; gerek İslâm düşüncesine, gerekse de insanlık düşünce mirasına önemli ölçüde katkıda bulunmuş bir düşünce disiplinidir. Birincisi bir felsefe okulu, diğeri ise bir dinin teolojisi olmak bakımından ve ayrıca farklı zamanlarda ve coğrafyalarda neşet edip, etkinliklerini sürdürmüş olmalarından dolayı, bu iki düşünce geleneğini aynı başlık altında incelenmesine karşı ilk bakışta yadırgayıcı bir tutum takınılması mümkündür. Ancak, bu konuda yapılmış çalışmalar ve de insanlık düşünce tarihinin temel karakteristikleri göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir çalışmanın yapılmasının sadece mümkün olduğunu değil, aynı zamanda gerekliliğini göstermektedir.

Düşünce geleneklerinin birbirlerine olan etkileri, geniş ölçekten bakıldığında daha görünür ve ispat edilebilir olmak bakımından bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Ancak çember daraltıldığında, söz konusu etkileşimleri hem tespit etmek hem de iddiayı akademik bilimsel yeterlilikte savunabilmek gittikçe zorlaşmaktadır. Geniş perspektiften bakıldığında Yunan medeniyetinin İslâm medeniyetini etkilediği karşı çıkılamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıksa da, elinizdeki çalışmanın temel izleği olan Stoa felsefesinin İslâm kelâmını etkilediği hususunda daha dikkatli bir tutum takınılması gerektiği düşünülmektedir.

Düşünce tarihi, birbirinden yalıtılmış ve tamamen özgün fikirlerin toplanması suretiyle oluşmaktan çok; tüm coğrafyalarda kadim zamanlardan beri var olduğu belli olan temel bazı düşüncelerin, zamana ve mekâna göre yorumlanması ve söz konusu yorumun başka zamanlarda ve mekânlarda farklı aktörler tarafından yeniden değerlendirilmesi ve bu işlemin karşılıklı bir şekilde biteviye sürdürülmesiyle oluşmuş gibidir. Stoa felsefesi ve kelâm ilmi de, insan düşünmesinin söz konusu doğasından azade değildir. Her düşünce geleneği gibi, Stoa felsefesi ve kelâm ilmi de, kendilerinden önceki ve kendileriyle çağdaş farklı düşünce geleneklerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Ancak, yine düşünmenin doğası gereği, bazı fikirler bazı fikirlere yakınlık gösterdiğinden, benzer düşünüşler arasında geçirgenlik ve etkilenim fazla olabilmekteyken, bunun tersi durumda da bazı düşünceler bazı düşüncelere karşı rezervli olabilmektedir. Bir düşünce tarihi çalışmasının da; tarihte belirli bir yer edinmiş bir düşünce ekolünün, yakınlaştığı temel kaynaklarını ve uzak durmaya çalıştığı mevcut kaynakları tespit etmek bakımından, insanlık düşünce mirasının söz konusu bağlantılarla anlamlandırmakta sunduğu katkı inkar edilemez. Elinizdeki çalışmanın da, en genel anlamda, söz konusu iki düşünce geleneği arasındaki etkileşim ihtimalini, bu ihtimal çerçevesinde tartışılması zorunlu olan destekleyici konularla birlikte ele aldığının altını çizmek gerekmektedir.

"Kelâm İlminin Stoa Felsefesi ile İlişkisi Hakkındaki İddia ve Tartışmalar" başlıklı elinizdeki araştırma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünü takiben, araştırmanın konusu, kapsamı, kaynakları, yöntemi, amacı ve özgünlüğü altbaşlıkları yer almaktadır. Birinci bölümde, araştırmanın bir ucu olan Stoa felsefesinin tarihsel serüveni, ikinci bölümde ise araştırmanın diğer ucu olan kelâm ilminin genel yapısı ve özellikleri incelenmektedir. Çalışmanın merkezi kısmı olan üçüncü bölümde

ise, Stoa felsefesinin kelâm ilmi üzerindeki etkileri üzerine literatürde dile getirilmiş iddialar zikredilmekte ve değerlendirilmektedir.

Elinizdeki çalışmanın temel araştırma sahası olan Stoa felsefesi ve kelâm ilminin hangi kapsamda ele alınacağına dair açıklamalarda bulunmak yerinde olacaktır. Tarihsel olarak önce gelen Stoa felsefesi, kendisininin içinde oluştuğu Helenistik dönem ile, İslâm kelâmının oluştuğu H. 2-3. yüzyıllar ile MS 8-10. yüzyıllar arasındaki dönem dahil olmak üzere, özellikle Geç Antikite döneminde (MS 3-7. yüzyıllar) İslâm medeniyetiyle olan ilişkisi bağlamında incelenecektir. Bu durumda Stoa felsefesinin Geç Antikite'de Kıta Avrupası'ndaki durumu hakkında detaylı araştırmalara başvurulmamıştır.

Çalışmanın diğer ucunda bulunan kelâm ilmi ise, ilk dönem kelâmının oluşum süreci dikkate alınarak H. 2. ve 3. yüzyıllar merkezde olmak üzere ele alınmıştır. Bu yönde bir tercihte bulunulmasının sebebi, ilgili dönemde kelâmcıların görece fikir özgürlüğüne sahip oldukları ve dış tesirlere en açık olunan zaman aralığında bulundukları düşüncesidir. Sonraki dönemde ortaya çıkan çeşitli kelâm ekollerinin, öğretisel anlamda önceki nesil kelâmcılarının ya devamcısı ya da reformcusu oldukları düşünüldüğünden, Stoa felsefesinin kelâma etkileşimde bulunmaya en müsait olduğu söz konusu paradigma öncesi dönem olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, müteahhir dönem kelâmının, -bazı istisnai referanslar hariç- çalışma kapsamında bulunmadığının altını çizmek gerekmektedir. Söz konusu dönemde kelâm ilminin dış düşünceden etkilenmeye açıldığı müsellem olsa da, bu kaynağın İslâm felsefesi geleneği süzgecinden geçmiş, Aristoteles-Platon çizgisi felsefesi olduğu ve dolayısıyla Stoa felsefesiyle bir ilgisinin olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Ayrıca, her ne kadar Stoa felsefesinin kelâm ilmine olan etkisi araştırma kapsamının iki ucu olarak belirlenmiş olsa da, ilgili literatür Yunan felsefesinin kelâma etkileri başlığıyla başlayıp, Stoacılığın İslâm düşüncesi üzerindeki etkisi şeklinde devam ettiğinden, İslâm felsefesi ve kelâmı arasında yaratılan bu geçirgen bağlamın da dikkate alınmak durumunda kalındığına da işaret etmek gerekmektedir. Dolayısıyla bazı durumlarda zorunlu olarak kapsamın genişlediği görülecektir.

Elinizdeki çalışma, Stoa felsefesi ve kelâm ilmi arasındaki ilişkiyi irdelemekte ve önceki çalışmaların eksik bıraktığı bazı noktaları tamamlamaya gayret etmekte ve bazı temel iddialara ulaşmaktadır. Ulaşılan temel iddialar özetle zikredilecek olursa; öncelikle, MÖ 4 - MS 3. yüzyıllar arasında etkili olmuş Stoa felsefesinin, kelâm düşüncesinin teşekkül etmeye başladığı MS 8. yy'a kadar kendi orijinal dokusunu koruyarak varlığını

sürdüremediği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla; Stoa felsefesinin, kelâm disiplinini sistematize eden kelâmcıların düşünce dünyasında ciddi bir etki oluşturması için yeterli şartların hiçbir zaman söz konusu ol(a)madığı düşünülmektedir.

Sonuç olaraksa, Stoa felsefesinin İslâm kelâm geleneğini doğrudan etkilediği söylemenin aşırı bir iddia olduğu kanaatine varılmıştır. İkincil olarak, İslâm kelâmı ile Stoa felsefesi arasında dolaylı bir etkileşimin söz konusu olduğuna yönelik yadsınması güç birtakım somut veriler mevcuttur. Ancak bu tür dolaylı etkilenimlerin Stoa felsefesi adı altında değil de, anonimleştirici ara faktörler aracılığıyla gerçekleştiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla da, bilinçsizce gerçekleşmiş bu etkileşimi Stoa felsefe ekolüne atfetmenin doğru olmadığı düşünülmektedir. Üçüncül ve sonuç olarak da, kelâm ilmi, neşet ettiği yüzyıllarda son derece özgün bir içeriğe ve geniş bir konu kapsamına sahip olduğu görüldüğünden, Stoa felsefesi ile ilgili kurulmaya çalışılan söz konusu ilişkinin indirgeyici bir anlayışın tezahürü olduğu kanaatine varılmıştır.

B. Araştırmanın Kaynakları

İlgili araştırma sahası, bir ucu Helenistik dönem Yunan felsefesi, diğer ucu ilk dönem İslâm düşüncesinin teşekkül ettiği, arada yaklaşık bin yıllık bir farkın bulunduğu bir zaman aralığına konu olan iki düşünce geleneğinin incelenmesi ve karşılaştırılmasını hedeflediğinden, çalışmanın birinci bölümünde Stoa felsefesinin anahatlarıyla, yani epistemoloji-mantık, fizik ve etik çerçevesinde tanıtılmasıyla başlanılacaktır. Bu konuda herhangi bir özgün bir araştırma gayesi güdülmediğinden, Stoa felsefesiyle ilgili yeni veya farklı iddialarda bulunulmayacak, ansiklopedik seviyede kalan izahatlar ile bu bölümün birinci kısmı tamamlanacaktır. İlgili bölüm yazılırken temel olarak Ahmet Arslan'ın *İlkçağ Felsefe Tarihi* adlı ansiklopedik eserinden büyük oranda faydalanılmıştır. Antik eserlerden ise, Cicero'nun *Tanrıların Doğası*, Diogenes Laertios (ö. MS 240)'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eseri ve Sextus Empiricus'un çeşitli eserlerinin bulunduğu külliyatından faydalanılmıştır. Stoa felsefesi tanıtıldıktan sonra ise onun sonraki dönemlerdeki varlığı çeşitli açılardan incelenecektir. Söz konusu bölüm kaleme alınırken, Stoacılık ve Latin apolojist literatür alanlarında çok derinlikli ve nitelikli çalışmalar yapmış olan Henry Chadwick'in, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen* adlı

eserinden büyük oranda istifade edilmiştir. İlgili altbaşlıklarda, Geç Antikite'yi boyunduruğu altına alan Yeni-Platonculuk felsefesinin ilgili dönemi nasıl domine ettiğine kısaca işaret edilerek, Geç Antikite döneminde Stoa felsefesinin neden ve nasıl inkıraz ettiğine dair fikirsel altyapı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Birinci bölümün son iki altbaşlığında ise Stoa felsefesinin Geç Antikite'nin sonlarını oluşturan İslâm medeniyetindeki durumuna işaret edilerek Stoa felsefesinin tarihsel serüveni sonlandırılacaktır. Tüm bu tarihsel süreç sonucunda, Stoa felsefesinin kelâmcılar nezdindeki karşılığına dair fikir edinilmesi amaçlanmıştır. Söz konusu bölümler yoğun olarak İslâm medeniyetinin felsefe ile olan ilişkisini içerdiğinden, klasik Arapça kaynaklardan konu ile ilgili, Huneyn b. İshâk (ö. H. 260)'ın *Âdâbu'l-Felâsife*, Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin öğrencisinin derlediği *Müntehabu Sivânu'l-Hikme*, İbn Cülcül'ün *Tabakâtu'l-Etibba ve'l-Hukemâ*, İbnu'l-Kıftî (ö. H. 646)'nin *Târîhu'l-Hukemâ* adlı eserleri başta olmak üzere çeşitli eserlerden faydalanılmıştır. Klasik dillerde yazılmış eserlerde, Latince ve Yunanca olanlarının Türkçe çevirileri kullanılmış; Arapça olanlarının ise, Arapça nüshaya ulaşmanın mümkün olmadığı istisnalar hariç, asılları kullanılmıştır.

İkinci bölüm, anahatlarıyla sistematik kelâmın anlatılmasını amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirebilmek adına ise, kelâmın karakteristik çalışma alanları ve yöntemlerine mercek tutulacak, bir felsefe ekolü olan Stoacılık ile kelâm arasında kıyaslama yapılabilmesi adına, kelâm ilmi de bir düşün sistemi perspektifi ile incelenecektir. Araştırma kapsamında da vurgulandığı üzere Kelâm ilminin sadece erken dönemi dikkate alınmaya çalışılmış, dolayısıyla bu bölümde görüşleri aktarılırken erken dönem kelâmcılarına büyük oranda yer verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, henüz kelâm mezheplerinin sistemleşmediği paradigma öncesi dönemi yansıttığından, kelâm sistemi anlatırılırken mezhep bazlı perspektif yerine görüş ve isim bazlı bakış açısı tercih edilmiştir. Söz konusu dönemin düşüncelerinin elde edildikleri kaynak olarak ise olabildiğince eski kaynaklara başvurulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Eş'arî (ö. H. 324)'nin *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn* adlı eseri başucu kaynağı olmuş, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin (ö. H. 456)'ın *Kitâbu'l Makâlât* adlı eserinden de büyük oranda istifade edilmiştir. Zorunlu durumlarda kalınmadığı müddetçe, geç dönem eserlerine yer verilmemeye çalışılmıştır. Klasik kaynaklar yanında, modern kaynaklara da değinmek gerekirse, özellikle kelâm atomculuğu bağlamında Schlomo Pines'in *Beiträge zur*

islamischen Atomlehre adlı eserinden, Wolfson'un *The Philosophy of the Kalam* eserinden, Dhanani'nin *The Physical Theory of Kalam Atoms* adlı eserinden ve son olarak Pretzl'in Macdonald'ın ve Langermann'ın ilgili makalelerinden faydalanılmıştır.

Üçüncü bölüm, çalışmanın aynı zamanda ana bölümünü oluşturmakta, Stoa felsefesinin kelâm ilmi üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Konuyla ilgili iddialar halihazırda önceki literatürde mevcut olduğundan, herhangi bir yeni iddia eklenmemiş, birkaç kişi tarafından ileri sürülen iddia, en güçlü görülen isim merkeze alınarak değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili hemen hemen her iddia başlık altına alınmaya çalışılıp değerlendirimeye çalışılmıştır. Herhangi bir bağlama oturtulamayan ve son derece sönük kalan iddialar ise zikredilmeye değer görülmediğinden çalışmada yer almamıştır. Bu bölümde yer alan iddiaların temel izleği olması için seçilen eserler ise, Saul Horovitz'in *Über den Einfluss der Griechischen Philosophie Auf Die Entwicklung des Kalam*, Simon van den Bergh'in *Averroes: Tahafut Al-Tahafut* adlı eserinin ikinci cildi, Osman Emin'in *Felsefetu'r-Revâkiyye* ve *Le Stoïcism et La Pensée Musulmane* adlı iki eseri ve son olarak da Fehmi Jadaane'nin *L'influence du Stoïcism sur La Pensée Musulmane* adlı eseridir. Çalışma kapsamı Stoa felsefesi ve kelâm ile sınırlı kaldığından, İslâm felsefesinin alanına giren ahlak felsefesi ilgili iddialara detaylı bir şekilde değinilmeyecektir. Konuyla ilgili neredeyse tüm iddialar değerlendirildikten sonra da, sonuç bölümüne geçilecek ve elinizdeki çalışmanın temel tezleri açıklanmaya çalışılacaktır.

D. Araştırmanın Yöntemi

Elinizdeki çalışmada hangi metotların kullanıldığı hususunda ise şunları söylemek mümkündür: Özellikle, etkileşimin nasıl tanımlanacağı ve hangi durumların bir tür etkilenme olduklarını, hangi durumların ise salt benzerlik/paralellik olarak adlandırılması gerktiği hususları birincil derecede önemlidir. Daha sonra ise, etkileşim iddiasını akademik bilimsellik çerçevesinde temellendirebilmek adına hangi metodun izlenmesi gerektiği; aynı şekilde, bir etkileşim iddiasını reddederken de, hangi makul gerekçelerin ileri sürülmesi gerektiği hususları hayati önem arz etmektedir. Ancak, herhangi bir konudaki çalışma gerçekleştirilirken hangi yaklaşımın tercih edileceği hususu, tüm çalışmanın gidişatını belirlediğinden, öncelikli olarak değinilmesi gereken konudur. Bu yönüyle, ilgili araştırma yöntemleri olarak olumlayıcı, olumsuzlayıcı ve her ikisi arasında

mutedil bir yol tutmaya çalışan dengeli yaklaşım metodunu açıklamak ve bunlar üzerinden elinizdeki çalışmanın yöntemine değinmek yerinde olacaktır.

Birinci yaklaşım olan olumlayıcı yaklaşım, araştırma konusunun, araştırılan alan içerinde var olduğu önkabulü ile yola çıkıp, fenomenlerin sadece bu yönüyle uyan kısımlarına ışık tutmaya çalışır. Aranılan konu, istenilen miktarda veya kuvvette olmadığı takdirde ise araştırmacı tarafından, olmayan şeyin oldurulmaya çalışılması veya önemsiz detayların abartılarak parlatılması gibi, okuyucuyu manipüle eden bazı aşırı tasarruflarla da karşılaşılabilmektedir. Elinizdeki çalışmanın konusu bağlamında incelenecek olursa, özellikle bu konuda ilk kalem oynatan yazarların, olumlayıcı yaklaşımı benimsediklerini söylemek mümkündür. Bu yaklaşım benimsendiği takdirde, kelâm ilmindeki herhangi bir terimin, görüşün veya bir kelâmcının herhangi bir ifadesinin bir benzerini bugün elimize ulaşan Stoa felsefesine dair metinlerde görmüş olmak, iki düşünce geleneği arasında etkileşim olduğuna dair çok güçlü bir delil kabul edilmektedir. Modern akademik literatürde tartışmanın başlatıcısı olan Horovitz'in benimsediği bu yaklaşım, Van den Bergh ve talebesi Osman Emin gibi bazı yazarların kaleminde aşırılığa kaçmış; akademik ve bilimsel ispat şartlarını karşılamakta son derece zorlanacak iddialar ileri sürülmesine yol açmıştır. İlgili yazarların iddialarına üçüncü bölümde detaylı olarak değinileceğinden, şimdilik söz konusu öncü isimlerin olumlayıcı yaklaşıma sahip olduklarını söylemekle yetinilecektir.

Araştırmacının olumlayıcı yaklaşımı benimsemesine yol açan bir başka etken olarak da, çalışma başlığındaki hedefkar yargılar olduğu düşünülmektedir. Kitap başlığı olarak, "Stoa Felsefesinin Kelâma Etkileri" gibi olumlayıcı yaklaşımı en başından benimsemiş bir başlık seçildiği takdirde, araştırmanın içeriğinin çalışma başlığını yansıtması gerektiği düşünüldüğünden, araştırmacı kendisini belirli bir iddiayı ispatlama çabası içinde bulabilmektedir. Oysa, kelâm ve Stoa felsefesi arasındaki ilişkiyi incelemek için araştırmaya koyulmuş olmak, iki düşünce arasında illa bir benzerlik veya etkileşim olmasını -her ne kadar araştırmacı, böyle bir arzuya sahip olabilse de- gerektirmemektedir. Stoa felsefesi ve kelâm arasında bir ilişkinin az veya çok olması akademik bilimsel bir değere sahip olduğu gibi, iki düşünce geleneği arasında bir etkileşimin olmadığını tespit etmenin de -özellikle aynı konu hakkında yazılmış ilgili literatürün aşırı iddialarını tashih etmek söz konusuysa- akademik bilimsel bir değere sahip olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla dikkat edilmesi gereken ilk husus, bazı

ideolojik ön kabullere aşırı bağlı olan yazarların benimsediği ya da sırf çalışma konusu olduğu ve başlığın gereği olarak benimsenen olumlamacı yaklaşımdan uzak durmaktır.

Olumsuzlayıcı yaklaşım ise, olumlayıcı yaklaşımın yaptığının aksini yaparak, araştırma iddiasının baştan geçersiz olduğunu bir önkabul olarak benimseyerek araştırmanın sürdürülmesini ifade etmektedir. Tıpkı olumlayıcı yaklaşımda olduğu gibi bu yaklaşımda da belirli ideolojik bağlılıkların belirleyici olması söz konusu olabilmektedir. Hatta olumsuzlayıcı tutum, iddiaya yönelik çekimser kalmaktan ziyade, inkar seviyesine varacak şiddette kendisini gösterebilmektedir. Olumlayıcı yaklaşımın aksine, Stoa felsefesinin İslâm düşüncesine veya kelâma etkilerini inceleyen herhangi bir çalışmanın olumsuzlayıcı yaklaşımı benimsediği görülmemektedir. Dolayısıyla olumsuzlayıcı yaklaşım bu bağlamda hipotetik bir pozisyonu temsil ettiğini belirtmek gerekmektedir. Elinizdeki çalışmada da olumlayıcı yaklaşım benimsenmediği gibi olumsuzlayıcı yaklaşımın da benimsenmediğinin altını kuvvetle çizmek gerekmektedir. Zira olumsuzlayıcı yaklaşımın da tıpkı olumlayıcı yaklaşım gibi araştırmacıyı gerçeklikten uzaklaştıran bir başka yanıltıcı anlayış olduğu düşünülmektedir. Nitekim, çalışma sonucunda kelâm ve Stoa felsefesi arasında önceki yazarların iddia ettiği gibi çok ciddi etkileşimin olmadığı kanaatinin hasıl olduğu belirtilmektedir fakat bu sonuç, kelâm ilminin hiçbir yabancı kaynaktan etkilenmediğinin ve dolayısıyla yüzde yüz İslâmi özgünlüğe sahip olduğunun iddia edildiği anlamına gelmemektedir. En nihayetinde insanların düşünce egzersiziyle ortaya çıkmış olan bir düşünce bilimi olan kelâm, özellikle ilk oluşum sürecinde elbette diğer düşünce geleneklerinden etkilenmiş olmalıdır ve etkilenmiştir de. Ancak elinizdeki çalışmada daha ziyade, kelâma dair bazı özelliklerin oluşumundaki etkiyi Stoa felsefesine bağlamanın kanıtlanmasının zorlukları üzerinde durulacaktır. Stoa felsefesi gibi, İslâm düşüncesine hem coğrafya hem düşünüş olarak uzak olan bir ideoloji yerine daha yakın yerel ve yörel kaynaklara atıf yapmanın daha gerçekçi bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir.

Olumlayıcı yaklaşım ile olumsuzlayıcı yaklaşım arasında kalan ve mutedil bir çizgi izlemek niyetinde olan üçüncü yaklaşım tarif edilecek olursa; ideolojik bağlılıkların ve yanıltıcı önkabullerin bulunmadığı bir bakış açısından söz edildiğine işaret etmek gerekmektedir. Olumlayıcı yaklaşımdan da, olumsuzlayıcı yaklaşımdan da kısmen izler bulunduran dengeli yaklaşımda, aşırı olumlayıcı iddialar veya ideolojik inkarlardan ziyade, her iki yönün de makul seviyedeki iddialar dikkate alınmakta ve sağduyulu

yaklaşılmaya çalışılmaktadır. Tek bir bakış açısıyla bakılmayıp farklı ihtimaller dile getirilmekte ve güçlü deliller olmaksızın kesin iddialardan kaçınılmaktadır. Her ne kadar idealde hedeflenen bu kriterlerin pratikte yer almayabildiği durumlar söz konusu olsa da, bu durum araştırmacının performansından kaynaklandığından, araştırma metoduna gölge düşürmemektedir.

Olumlayıcı yaklaşım, olumsuzlayıcı yaklaşım ve bu ikisi arasında bir mevki tutmaya çalışan dengeli yaklaşım, genel hatlarıyla ortaya konduğuna ve her bir yaklaşım değerlendirildiğine göre, teorik olarak akademik bilimsel şartları en yüksek oranda karşıladığı düşünülen dengeli yaklaşım metodunun elinizdeki çalışmada benimsendiğini burada belirtmek yerinde olacaktır. İlgili literatürün özellikle olumlayıcı yaklaşımdan muzdarip olduğuna da yeterince işaret edildiğinden, elinizdeki çalışmada bu hususların dikkate alınarak kaleme alındığına ve eser başlığı belirlenirken herhangi bir olumlayıcı yargıyı içermemesi için ihtimam gösterildiğine de değinmek gerekmektedir.

Araştırmanın seyrini belirleyen en temel unsur olan yaklaşımlar üç başlık altında açıklandıktan ve bu üç yaklaşım arasından dengeli yaklaşım metodu benimsendikten sonra, bir diğer kritik husus olan, adlandırma sorununa değinmek yerinde olacaktır. Üçüncü bölümde örnekleri daha detaylı görüleceği üzere, Stoa felsefesine dair metinlerde ve kelâm metinlerinde tespit edilen her türlü yüzeysel benzerliğin bazı yazarlar tarafından bir tür etkileşim olarak yorumlandığı görülmektedir. Bu sonuca mantıktaki "*post hoc, ergo propter hoc*" şeklindeki hatalı akıl yürütme ile ulaşıldığı ve dolayısıyla bir mantık safsatasına düşüldüğü görülmektedir. Söz konusu safsataya göre bir şey, başka bir şeyden sonra ise, o şeyden dolayı meydana gelmiş sayılmaktadır. Doğrudan incelenilen konu üzerinden örnek verilecek olursa, "kelâmcılar Stoacılardan sonra yaşamışlardır, dolayısıyla iki gelenek arasındaki benzerlikler, Stoacılığın kelâm üzerinde etkisi şeklinde anlaşılmalıdır." şekildeki bir gizli akıl yürütmenin varlığından söz etmek mümkündür. Apaçık mantık safsatası olan bu akıl yürütmenin benimsenmesi söz konusu olamayacağından, kelâm ve Stoa felsefesi metinleri arasındaki literal benzerlikler birer etkileşim olarak kabul edilmemiştir. Nitekim Simko'nun da işaret ettiği üzere, farklı

sorulara verilmiş benzer cevapları bir tür etkileşim olarak görmek doğru olmayıp, bu tür benzerlikleri birer ilüzyon olarak adlandırmak gerekmektedir.[3]

Elinizdeki çalışmada, Stoa felsefsi ve kelâm arasındaki bir benzerliğin etkileşim olarak adlandırılabilmesi için öncelikli olarak ileri sürülen şart, tarihsel izsürüm imkânıdır. Kabaca MÖ 3. - MS 3. yüzyıllar arasında somut bir şekilde varlığını sürdürmüş olan Stoa felsefesinin, MS 8. ve 9. yüzyıllarda teşekkül etmeye başlamış olan Kelâm ilmine etki edebilmiş olması için gerekli düşünsel, kültürel ve tarihsel bağlantıların kurulması gerektiği düşülmektedir. Osman Emin[4] ve Fehmi Jadaane[5] gibi yazarların Geç Antikite'deki bazı isimlerin ve eserlerin aktarım istasyonu olarak öne sürmesi, aktarım sorununu çözmeye matuf olup, çabaları takdir edilmekle beraber eleştirilecek hususların da gözden kaçırılmaması geremektedir. Etkileşim adlandırmasının net bir şekilde sağlanabilmesi için gerekli bir diğer şart ise, gösterilen adresten daha muhtemel adreslerin mevcut olmamasıdır. Akademik ihtiyatlılık gereği, bir adrese referansta bulunulduğunda, gerekli tarihsel bağlantılandırma sağlanmış olsa bile, farklı okumaların mümkün olup olmayacağı hususu göz önünde bulundurulmalı ve farklı seçenekler arasında her zaman en muhtemel adrese referans gösterilmesi gerektiği düşünülmelidir.

Sonuç olarak, yukarıda zikredilen metotlar ve yöntemsel kriterler ışığında, Stoa felsefesinin kelâm ilmini etkilediği yönündeki iddialar değerlendirilmiş, ilgili literatür sıkı bir süzgeçten geçirilmiştir. Benimsenen ilkeler doğrultusunda ilgili iddialara yer yer adlandırma noktasında, yer yer tarihsel zemin inşa etme noktasında düzenlemelerde veya eleştirilerde bulunulmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi, olumlayıcı ve olumsuzlayıcı yaklaşıma sahip olunmamış, ilgili literatür değerlendirilirken insaflı ve ihtiyatlı bir yöntem izlenmiştir.

---

[3] Simko, Ivan. "Parallels of Stoicism and Kalam." Diplomarbeit. Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft Betreuer der Universität Wien. 2008, s. 5.

[4] Osman Emin, "Stoacılık ve İslâm Felsefesi", *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin, y.y.: Albaraka Yayınları, 2020, s. 251.

[5] Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* çev. Ece Ergin, y.y.: Albaraka Yayınları, 2020, s. 39-92.

E. Araştırmanın Amacı ve Özgünlüğü

Düşünce tarihindeki benzerliklere bu denli değinilmişken, elinizdeki çalışmanın, aynı konuyu inceleyen önceki çalışmalarla benzeştiği ve onlardan farklılaştığı hususlara işaret etmek suretiyle, araştırmanın amacının ve özgünlüğünün ortaya konulması yerinde olacaktır. İlgili literatür kısaca tanıtılacak olursa, Horovitz ve Bergh, Stoa felsefesi ve İslâm düşüncesi arasında gördüğü yüzeysel benzerlikleri bir tür etkileşim olarak okumaya meyilli bir pozisyona sahip olarak görüşlerini ortaya koymuşlardır. İlgili iddiaların niteliksel eleştirilerine ve detaylarına üçüncü bölümde değinilecektir. Osman Emin ise söz konusu etkileşimi temellendirmek üzere bazı temas noktaları ve aktarım istasyonlarını inşa etmeye çalışarak teorik altyapı kurmaya teşebbüs emiştir. [6] Ancak Jadaane, yüzeysel benzerlikleri etkileşim olarak okumaya mesafeli olduğu gibi, temas noktalarının salt varlığını da etkileşimin varlığı için yeter sebep olarak görmeyerek[7] kriterleri sıkılaştırmış ve araştırma sahasında bir dönüm noktası olmuştur. Zira ondan sonra, postmodern çağın ihtiyatlılığı ve hakikat söylemine mesafeli yaklaşımı, klasik oryantalizmin bakış açısının terk edilmesine ve daha özenle inşa edilmiş iddiaların ortaya atılmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Ivan Simko[8] örneğinde de görülebildiği gibi, Stoa felsefesi ve kelâm/İslâm düşüncesi arasındaki etkileşim iddiaları hem niceliksel olarak bir hayli azalmış hem de niteliksel olarak şiddetini yitirmiş ve daha temkinli bir karaktere bürünmüştür. Elinizdeki çalışma da, aynı ihtiyatlı yaklaşımın kaygılarını taşımakta ve böylesine muhataralı bir alanda keskin iddialar ileri sürmekten kaçınmaktadır. Stoa felsefesi ve kelâm arasındaki etkileşim iddiaları, zaten klasik dönemde zirvesini bulduğundan ve bu yönde ileri sürülebilecek tüm iddialar bütün aşırılıklarıyla ileri sürüldüğünden, birkaç istisna hariç yeni etkileşim iddiaları ortaya atılmayacaktır. Özellikle üçüncü bölümde, şu ana kadar konuyla ilgili ortaya atılmış iddialar, bugünün koşullarıyla değerlendirilecek ve ilgili literatürün postmodern dönemdeki durumu hakkında okuyucu zihninde bir tür izlenim bırakılmaya çalışılacaktır. Fakat hatırda tutmak gerekir ki, söz konusu araştırma sahası, üzerinde nihai hüküm verilecek nitelikte olmayıp, bir miktar belirsizliği bünyesinde sürekli olarak barındıracaktır.

---

[6] Emin, "Stoacılık ve İslâm Felsefesi", s. 250-51.
[7] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 39.
[8] Simko, "Parallels of Stoicism and Kalam".

Konu hakkında kesin hüküm vermekten kaçınan ilk isim olan Jadaane'nin yöntem kısmındaki ilkelerine[9] genel olarak katılmakla beraber, yazarın bizzat kendisinin söz konusu ilkelere ne denli sadık kaldığı hususunun tartışılır olduğu düşünülmektedir. Zira en nihayetinde Jadaane'nin etkileşim iddiaları, literatürde halihazırda mevcut olan iddiaların farklı bir üslupta dile getirilmesinin çok da uzağında kal(a)madığı görülmektedir. Elinizdeki çalışmada ise, gerçekten ihtiyatlı bir tutum benimsenerek, tarihsel süreç inşa edilmeye çalışılırken temas noktaları ve aktarım istasyonlarına işaret edildikten sonra, söz konusu ortak noktaların neden gerçekten bir aracı ol(a)madığı hususu gösterilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla, elinizdeki çalışmanın diğer çalışmalardan farklı olarak öne çıkmayı amaçladığı husus, Stoa felsefesinin tesis ettiği dönem olan Helenistik sonrası dönem ile kelâm ilminin tesis ettiği Hicrî 2-3. asra kadar olan dönem arasında kalan zaman aralığına detaylı bir şekilde ışık tutup, iki düşünce geleneği arasında etkileşimi mümkün kılabilecek yolların ortaya çıkarılmasına gayret ederken, sadece Stoa aktarım istasyonlarını keşfetmeye odaklı kalmayıp, Stoacılığın diğer felsefi ekollere nispetle neden aktarılamadığına yönelik başka nedenleri de ortaya çıkarmaya odaklı olmasıdır. Stoa felsefesinin sonraki kuşaklara ne denli aktarıldığı hususu birçok yazar tarafından incelenmeye çalışılmışken, neden aktarıl(a)madığı hususuna pek dikkat edildiği söylenemediğinden, özellikle bu yönü, yani Stoanın İslâm düşüncesine neden ve nasıl etki edemediğini vurgulayan bir perspektifin de alternatif olarak sunulduğuna işaret etmek gerekmektedir. Zira düşünce tarihinin belirli bir döneminde etkisini göstermiş Stoa felsefesinin küçük olan payına mercek büyülterek yaklaşmak, ilgili dönemde Stoa felsefesinin son derece yaygın, etkili ve makbul olduğu gibi bir sanının oluşmasına neden olabileceğinden, bütünün geri kalan kısmının da aydınlatılarak Stoa felsefesinin düşünce atmosferinde kapladığı aktüel yerin tespit edilerek gerekli farkındalığın oluşması amaçlanmaktadır.

Sonuç olarak, elinizdeki çalışma konu hakkında nihai hüküm verme iddiasından uzak, konuyla ilgili literatüre güncel bakışı yansıtmayı amaçlayan ve böylelikle alana katkı sunmayı hedefleyen bir çabanın sonucunda ortaya çıkmıştır. İlgili literatür halihazırda mebzul miktarda incelenecek malzeme bıraktığından, kısmen söz konusu malzemenin incelenmesi, kısmen de söz konusu iddiaların teorik altyapısının test

[9] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 11-16.

edilmesi amaçlanmaktadır. Tarihsel süreç inşa edilirken de, sadece Stoa felsefesinin serüvenine değil, alternatif aktörlerin de bu süreçteki rolüne işaret edilmektedir. Ayrıca, olumlayıcı veya olumsuzlayıcı yöntem yerine, daha ihtiyatlı tutumu yansıtan dengeli yaklaşım benimsendiğinden, ne söz konusu iddiaların tamamının geniş bir süzgeçle tamamen kabul edilmesi ne de çok sıkı davranarak toptan bir reddedişe başvurulması söz konusudur.

BİRİNCİ BÖLÜM: STOA FELSEFESİNİN TARİHSEL SERÜVENİ

1. 1. Stoa Felsefesi

Stoa felsefesi, Helenistik dönemde orataya çıkmış, Atina merkezli bir Yunan felsefe okuludur. Temel ilgi alanı etik olmakla beraber, fizik, mantık ve epistemoloji alanında çeşitli görüşler üretmiştir. Gerek fizik gerekse de epistemoloji alanında duyumcu ve materyalist özellikler taşıyan Stoa felsefesi, etik konusunda doğaya ve akla uygunluk prensibini kendisine şiar edinmiştir. Ortaya attığı görüşlerin birçoğu, kendinden önceki Yunan felsefe geleneğinde mevcut olmasına rağmen, Stoa felsefesinin özgün bir eklektisizme sahip olduğunu, dolayısıyla insanlık düşünce mirasında haklı yerinin teslim edilmesi gerektiğini belirtmek gerekmektedir.

Stoa felsefesini tarihsel olarak üç dönemde incelemek, felsefe tarihçileri arasında ortak bir tutum olagelmiştir. Zenon, (ö. MÖ 262) Kleanthes, (ö. MÖ 233) Khrysippos (ö. MÖ 206) gibi, Stoa okulunun kurucu isimlerinin bulunduğu döneme Erken Stoacılık; Panaitios (ö. MÖ 110) ve Poseidonios (ö. MÖ 51) gibi isimlerin bulunduğu döneme Orta Stoacılık; Seneca (ö. MS 65) Epiktetos (ö. MS 135) ve Marcus Aurelius (ö. MS 180)'un temsil ettiği döneme ise Geç Dönem veya İmparatorluk Dönemi Stoacılığı şeklinde adlandırmalarda bulunulmaktadır. Erken dönem Stoa felsefesi, yukarıda kısaca belirtildiği üzere kuruluş ve sistemleşme dönemi olup, aynı zamanda ekolün kendi karakteristiğini kazandığı dönemdir. İlgi alanı olarak mantık, fizik ve etiğin eşit oranda ilgilenildiği ve Attika felsefe geleneğine olan genel bağlılığın sürdürüldüğü görülmektedir. Bu döneme özellikle Zenon'un ve Khrysippos'un düşünceleri damgasını vurmuştur.[10]

Stoa okulunun kurucusu Zenon, felsefesini mantık, fizik ve ahlak olmak üzere üç çalışma alanına ayırmıştır.[11] Aynı zamanda Helenistik dönemde felsefe çevrelerince de

[10] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 5. baskı. IV, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020, s. 165-167

[11] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, VII, 40.

kabul görecek olan bu tasnifi[12] Stoacılar birkaç örnek üzerinden açıklamaya çalışırlar. Verilen en meşhur örneğe göre felsefe verimli bir tarladır. Mantık bu tarlanın çitlerini; fizik, toprağını ya da ağaçları, ahlak ise ürününü oluşturmaktadır. Ancak hiçbir parçası ötekinden ayrılmış değildir, aksine onların her biri iç içe olup ayrı ayrı değil bir arada öğretilir. Nitekim bu fikri verebilmek için yumurta kabuğu, akı ve sarısı arasındaki ilişkiyi temel alan analojilere de başvurulduğu görülmektedir.[13] Bu çalışmada da bu geleneksel tasnife uyulacak, Stoa felsefesi mantık, fizik ve etik bölümleri altında ele alınarak incelenecektir.

1.1.1. Mantık

Geleneksel Stoa felsefesi bölümlemesindeki sıralamaya uygun olarak, Stoa felsefesini ele alırken mantık alanından başlamak yerinde olacaktır. Yalnız burada vurgulanması gereken önemli bir husus, Stoa felsefesi için mantığın, bugün bizim mantıktan anladığımızdan daha geniş bir inceleme sahasını imliyor olmasıdır.[14] Stoa mantığının özellikle, kendisini önceleyen Aristoteles mantığıyla benzerlikleri ve farklılıkları, Stoa felsefesinin ayırt edici pozisyonunu belirlemede bize fazlasıyla yardımcı olacaktır. Zira Helenistik sonrası dönemden modern döneme kadar mantık disiplini üzerine Aristoteles'in (ö. MÖ 322) belirleyici etkisi olmuştur. Dolayısıyla bu bağlamda Stoa felsefesinin mantık disiplinine yaptığı orijinal katkılar hayati önem arz etmektedir.

Stoa felsefesinin kurucusu olan Zenon'un, Megara okuluna bağlı filozof Stilpon(ö. MÖ 280) ve Diyalektikçi Diodoros Kronos'un (ö. MÖ 284) talebeliğini yapmış olması,[15] Stoa okulunun daha en başından beri mantıkla ilgilenmesini ve mantık üzerine düşünceler geliştirmesini sağlamıştır. Özellikle, Megara okulunda üretilen çeşitli paradokslar, modalite üzerine yapılan yeni düzenlemeler ve hipotetik yargıların yapısına yönelik çeşitli savlar, Stoa mantığına gerek malzeme gerekse de yöntem açısından bol miktarda katkıda bulunmuştur. Örneğin, o dönemde Diodoros ve Philon arasında yer alan,

[12] Sextus Empiricus, "Phyrrhonculuğun Ana Hatları", *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, II, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017, par. 13; Sextus Empiricus, "Mantıkçılara Karşı", *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, II, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017, par. 16-17.
[13] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 40; Empiricus, "Mantıkçılara Karşı II", par. 17-19.
[14] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 225.
[15] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 25.

şartlı önermenin sonucunu gerektiren öncülün hangi öncül olduğu yönündeki hararetli tartışmaya Zenon ve Khryssippos da katılmış ve kendilerine ait çözümler ileri sürmüşlerdir.[16] Dolayısıyla, Stoa mantığının gelişmesinde Megara okulunun mantıkla ilgili çalışmalarının son derece etkili olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Beslendiği kaynaklarla güçlü ve özgün bir mantık ekolü oluşturan Stoacılar, mantık alanında Aristoteles mantığından sonra ikinci büyük mantık ekolüne karşılık gelmektedir. Stoa felsefesinin bu başarısının altında, Khrysippos'un çalışmalarının yattığını vurgulamak gerekmetedir. Hatta o derece ki Helenistik dönem sonrası bazı düşünürlerin, mantık alanında Khrysippos'u Aristoteles'e önceleyebildiği örneklere rastlamak mümkün olabilmiştir.[17]

O'toole ve Jennings, Stoa felsefesindeki mantık tanımını şu şekilde yapmaktadırlar:

> [Mantık;] doğal olayların akışından hareketle, tikel olayların, durumların ya da şeylerin duyumsanarak elde edilmiş bilgisine ve doğadaki olayların durumların ya da şeylerin arasında var olduğu keşfedilen bağlantıların genel bilgisine dayanan öncüllerden çıkarım faaliyetinde bulunmaktır.[18]

Megara ekolünden bir hayli etkilendiği anlaşılan bu tanım analiz edilecek olursa, mantığın duyumsanan dünyaya yönelik olduğu ve tikel olayların ve duyumların temel hareket noktası olarak seçildiği görülmektedir. Dolayısıyla Stoa mantığının duyumcu epistemolojiyi benimsemekte ve Aristotelesçi tümelleri veya Platoncu formları kabul etmemektedir. Böylelikle mantık disiplini, sadece tikellerin duyumsanmasından hareketle, yine tikeller arasındaki neden-sonuç zorunlu ilişkisine bağlı bilgilerin ortaya çıkarılmasına yönelik akıl yürütme faaliyeti olmaktadır. Stoa mantığının temel karakteristikleri olan bu kabuller detaylıca incelenecektir; ancak öncelikle Stoa felsefesinde mantığın araştırma kapsamının netleştirilmesi gerekmektedir.

Stoa felsefesinde mantığın kapsamı, Aristoteles'in sisteminde olduğu gibi sadece retorik ve diyalektiği kapsamamakta, bu iki disiplinle beraber, dille ilgili tüm çalışmaları

---

[16] Raymond E. Jennings ve Robert R. O'Toole, "The Megarians and the Stoics", *Handbook of the History of Logic*, ed. Dov M. Gabbay, John Woods, ve Akihiro Kanamori, 1. baskı, Amsterdam; Boston: Elsevier, 2004, s. 407.
[17] Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi* 0, 28 (1991): 288-90.
[18] Jennings ve O'Toole, "The Megarians and the Stoics", s. 400.

da içermektedir. Stoacılara göre mantık, akıl yürütmelerin biçimlerinin yanında akılsal konuşmayla ilgili her şeyin incelenmesini içine alır.[19] Retorikle ilgili çözümlemelerine baktığımızda[20] Stoacıların Aristoteles'in yaklaşımlarından çok da uzaklaşmadıkları görülmekteyken, diyalektik konusunda Stoacıların Aristoteles'ten ziyade Platon'u takip ettikleri görülmektedir.[21] Diogenes Laertios, Stoacıların diyalektiği, "doğru olanın, yanlış olanın ve ne doğru ne de yanlış olanın bilgisi" olarak tanımladıklarını nakleder.[22] Buradan hareketle Long'un da işaret ettiği üzere Stoacı diyalektik ile Platoncu diyalektik arasında ince bir ayrım noktası bulunduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki; Platon'da (ö. MÖ 348) diyalektik, soru-cevap sonucu hakikatin ortaya çıkarılabileceği bir yöntem olmasına karşılık Stoa'da diyalektik, düşünürün felsefe yapmanın asıl yöntemi olmaktan çok, bir eğitsel metot olarak kabul edildiği görülmektedir.[23]

Aristoteles mantığında olduğu gibi, Stoa mantığının da temel inceleme sahası önermelerdir. Önermeler, "kendisine doğru veya yanlış yüklemlerin yüklenmesi mümkün veya zorunlu olan cümle" olarak tanımlanmakta ve önermeler; basit, bileşik ve belirsiz önermeler olarak üçe ayrılmaktadır. Örneğin "Şu adam yürüyor." basit, "Bir adam yürüyor." karmaşık ve "Biri yürüyor." belirsiz önermelerdir.[24] Verilen örneklerin vurgulamaya çalıştıkları ortak nokta, belirsizlik seviyesinin yalından karmaşığa doğru derece derece arttığıdır.[25] Belirlilik seviyelerinin yanında önermeler için elzem olan bir başka husus ise varlık kategorileridir. Ancak bu kategoriler, Aristoteles'ten aşina olduğumuz on kategoriden farklıdır. Asıl neden, nitelik, durum ve durumlar arası bağıntı şeklindeki dört kategori ile beraber, tüm bu dört kategorinin üzerinde bulunan "en yüksek cins" olan "herhangi bir şey'[26] yer alır.[27] En yüksek cins olan "herhangi bir şey" kavramının detaylarına Stoa fiziği bölümünde tekrar değinilecektir.

---

[19] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 226.
[20] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 42-43.
[21] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 227-28.
[22] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 42.
[23] Anthony A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2. baskı, London: Duckworth, 2001, s. 122.
Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 65, 68, 70; Empiricus, "Mantıkçılara Karşı II", par. 94-98.
[25] Empiricus, "Mantıkçılara Karşı II", par. 97-98.
[26] Lucius Annaeus Seneca, *Ahlak Mektupları*, çev. Türkan Uzel, 3. baskı, İstanbul: Jaguar Kitap, 2019, kit. LVIII.
[27] Dürüşken, "Stoa Mantığı", 297; Empiricus, "Mantıkçılara Karşı II", par. 32.

Stoacıların bu farklı yaklaşımın altında onların metafizik ve epistemolojik sistemlerinden ileri gelen kabullerin yer aldığı görülmektedir. Zira Stoacılar, ister Platoncu isterse de Aristotelesçi anlamda olsun, tümellerin varlığını kabul etmemektedirler. Onlara göre gerçek olan ve zihnimizden bağımsız dış dünyada var olan şeyler yalnızca duyumlanabilen tikellerdir. Tümeller ise insan zihninin bir ürünüdür ve dış dünyada hiçbir gerçeklikleri yoktur. Stoacıların tercih ettikleri önermelerde yer alan "şu/bu" işaret sıfatı, söz konusu olan şeyin dış dünyada somut bir şekilde var olduğunu ve duyumlanabildiğini ifade eder.[28] Dolayısıyla Stoacılar örneğin, "Eğer bir kadın sütlenirse, hamiledir." önermesi yerine, "Eğer bu kadın sütlenmişse, bu kadın hamiledir.'[29] şeklindeki, öznesi belli bir koşullu önerme kurmayı tercih ederler.

Stoacılar, tümel kavramlarla oluşturulacak önermelerle her zaman genel geçer olabilecek türden sonuçlar elde edilebileceğinin farkındalığıyla beraber, önermelerin doğruluğunu tespit etmekte tümel kavramların çıkaracağı zorlukları da göz önünde bulundurdukları için, tümellerden oluşan terimler yerine duyu algılarıyla rahatlıkla tespit edilecek önermeler kurmayı tercih ettiklerini söylemek mümkündür. Tümellerdeki değişmezliğe karşın dış dünyadaki oluş-bozuluşun sebep olacağı değişkenliği açıklayabilmek için Stoacılar kaçınılmaz bir biçimde koşullu ya da ayrık koşullu önerme biçimini tercih etmek zorunda kalmışlardır. Örneğin, şuan gece mi yoksa gündüz mü olduğu üzerine kurulan bir önermede, gece ve gündüzün değişkenliği de göz önünde bulundurularak şöyle denmelidir: "Aydınlıksa, gündüzdür. Aydınlıktır, öyleyse gündüzdür. Ya da; Aydınlık değildir, öyleyse gündüz değildir." Önermenin birinci kısmında teorik ihtimaller belirtilirken, ikinci kısımda dış dünyanın anlık duyumsanmasıyla önermenin doğruluğunu test edebileceğimiz yargılarda bulunulmaktadır. Stoa mantığında önermelerle ilgili daha detaylı açıklamalar birazdan getirilecek olduğundan şimdilik sadece Stoa mantığının epistemolojiyle olan güçlü ilişkisine eğilmek yerinde olacaktır. Sonuç olarak Stoa mantığının duyumcu bir epistemoloji anlayışına sahip olduğunu, dolayısıyla önermelerinin duyumsanamayan tümeller üzerine değil, duyumlanabilir maddi tikel üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Peki tümellerin gerçek bir karşılığı yoksa, duyu organlarına gelen veriler

[28] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 229.
[29] Empiricus, "Phyrrhonculuk II", par. 106.

zihin tarafından nasıl kavranılabilmektedir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için Stoa epistemolojisine daha detaylı bakmak gerekmektedir.

Stoa epistemolojinin belkemiğini izlenim (*phantasia*) ve izlenim üzerindeki kavrayıcı algı/izlenim (*hegemonikon*) kavramı oluşturmaktadır. İzlenim, imgelemin ruh üzerinde bıraktığı etkiyi ifade etmek için kullanılan temel epistemik kaynaktır. Mühürlü bir yüzüğün, balmumunda bıraktığı ize benzetilen bu süreçte, dış dünyadan duyum verileri duyu organlarına ulaşmakta, kavrayıcı algı ise oluşan izlenim hakkında yargı üretmektedir. İmgelem ile imge arasındaki fark ise, birincisinin dış gerçekliğe dayanması, ikincisinin ise böyle olmayıp; hayali, düşsel bir nitelik arz etmesidir. Dolayısıyla, gerçek olguların ölçütü olan kavrayıcı algı/izlenim, dış dünyada gerçekten var olandan çıktığı ve ona uygun olduğu için ruh üzerinde kalıcı ve gerçek bir iz bırakırken imge, kesin bir bilgi oluşturmaz.[30]

Söz konusu kavrayıcı ilke ile alakalı olarak, öznenin duyumlar yoluyla edindiği izlenimler üzerine doğru mu yoksa yanlış (hayali) mı olduğu hakkında, şüphe edilemez ve herhangi bir kanıtla çürütülemez bir şekilde kesin karar veren, ruhun akılsal kısmını oluşturan bir fakülte olduğu söylenebilir. Doğru bilginin de kaynağını oluşturan söz konusu kavrayıcı algının oluşumunun daha detaylı açımlamasını Zenon, dört aşamalı bir süreçte tarif etmektedir. Birinci aşama, dış dünyada bulunan nesnelerin duyu organlarımızı uyarması ve onlar üzerinde etkide bulunarak zihnimizde çeşitli izlenimler (tasavvur) meydana getirmesidir. Salt fiziksel olan bu süreçten sonra ikinci aşama olarak söz konusu izlenimler ruhun egemen ilkesine (*nous hegemonikon*) iletilirler. Söz konusu süreçte zihin etkin olup, izlenim hakkında onayını veya reddini vermiş olmaktadır. Üçüncü aşama ise söz konusu onay veya yanlışlamanın bilgiye dönüşünü içermektedir. Zenon bu sürece "kavrama-*katalepsis*" adını vermektedir. Dördüncü aşama ise söz konusu bilginin kavrayıcı algıya dönüşerek yakini bir hüviyet kazanmasıdır ki Zenon bunu "*episteme*" olarak adlandırır.[31]

Görüldüğü üzere Stoa epistemolojisi duyumcu yönü son derece ağır basan bir yapı arz etmektedir. Sonraki iki altbaşlıkta da detaylıca görüleceği üzere, materyalist bir fiziğe ve metafiziğe sahip olan Stoa felsefesinin, materyalist ontolojiyi destekleyen bir altyapı

[30] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 45-46, 49, 54.
[31] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 253-54.

olarak mantık ve epistemolojiyi inşa ettiği rahatlıkla görülebilmektedir. Dolayısıyla, Stoa öğretisinde yer alan, mantığın felsefesinin ayrılmaz bir parçası olduğu yönündeki prensibin hayatiyeti ortaya çıkmış olmaktadır.

Peki, materyalist bir ontolojiye ve epistemolojiye sahip olan felsefi bir sistemin, metafizik hakkında yargı yürütmesi ve hatta pratik felsefesini tamamen bu duyum dışı alanla ilgili kurulmuş inançlarla bağlantılandırması nasıl mümkün olabilmektedir? Altı çizilerek söylemelidir ki Stoacılık, bugün anlaşıldığı gibi salt materyalist bir felsefe ekolü değildir. Duyum-dışı olarak nitelenebilecek olan; Tanrı, ruh vb. tinsel kavramlar da Stoa felsefesinde son derece önemli bir yer kaplamaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Stoacılar söz konusu tinsel kavramları salt madde-dışı birer unsur olarak görmemektedirler. Onlara göre gerek Tanrı, gerekse de ruh, fiziksel olan dünyamızdaki oluş bozuluşa ve insan bedeninden sadır olan fiillere ve bedeni etkileyen çeşitli akılsal işlemlere etki etmektedirler. Maddi olan bir şeyi etkiliyor olmanın, etkileyiciyi de maddi bir unsur kılması gerektiğini savunan Stoacılar, tinsel varlıkların mutlak olarak değil, göreceli olarak duyum dışı olduklarını savunmaktadırlar.[32] Tanrı'nın ve ruhun varlığına, onların etkide bulundukları cisimsel varlıklar üzerinden gerçekleştirilen çeşitli akıl yürütmelerle ulaşılabildiği için, tinsel varlıklar bir tür dolaylı duyum sahası içerisindedir. Ancak, etki ve etkilenimde bulunmayan, dolayısıyla "cisimsel olmayan" bir varlık türü de Stoa felsefesinde mevcuttur. Bunun, detayları fizik başlığında ele alınacaktır.

Bu bölümde Stoa mantığını baştan sonra tüketmek mümkün olmadığından, onun sadece belli bir disiplini araçsal olarak inceleyen bir çalışma alanı olmadığı ve epistemoloji ile de son derece sıkı bir ilişkisinin var olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Stoa felsefesini oluşturan mantık-fizik-etik üçlü disiplininin birbiriyle son derece ilişkili olduğunun ve birbirinden bağımsız bir şekilde anlaşılamayacağının altını çizmek gerekir. Dolayısıyla, Stoacılara göre mantık salt insani bir düşünme faaliyeti değildir. Mantıksal akıl yürütmelerin imkânını sağlayan şey, mantığın da kendisinden kaynaklandığı evrensel akıldır (*Logos*). Dolayısıyla mantıksal ilişkiler aynı zamanda fiziksel-nedensel ilişkileri ifade etmektedir. Mantıktaki öncül-sonuç ilişkisi, fizikteki neden-sonuç ilişkisinin düşünsel karşılığıdır.[33]

[32] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 248-49.
[33] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 233-34.

1.1.2. Fizik

Stoa felsefesinin ikinci temel bileşeni olan fizik, Aristotelesçi dar anlamıyla doğa araştırmalarından çok daha fazlasını ifade etmektedir. Aristoteles'in tamamen metafizik bölüme hasrettiği Tanrı ve ay üstü âleme ilişkin diğer varlıklar, Stoa felsefesinde fizik kapsamında ele alınmaktadır. Stoacılar Tanrı ile doğayı birbirinden ayırmaktan ziyade, bir arada ele almayı uygun görmektedirler. Dolayısıyla doğanın işleyişi ile ilgili araştırma ve tartışma konuları doğrudan Tanrı ile veya teolojik kavramlarla ilişkilendirilebilmekte, iki alan arasında son derece geçişken bir bakış açısı benimsenebilmektedir.

Stoa fiziğinin temel bileşeninde "varlık" kavramı yerine, "herhangi bir şey" kavramı yer almaktadır. Tüm varoluş tarzlarını kapsayan bu kavramın altında; cisimsel (*somata*) cisimsiz (*asomata*) ve düşünsel varlıklar yer almaktadır. Kaynaklarda genellikle bu taksim cisimsel ve cisimsiz şeklinde, iki alt dalda açıklanmakla beraber, *Kentaur* gibi, dış dünyada varlığı olmayan ancak zihnimizde kurgusal bir şekilde var olan düşünsel varlıkların hangi kategoride yer alacağı hususu hakkında henüz bir netlik bulunmamaktadır. Her ne kadar ilk bakışta bu tür varlıkları cisimsizler arasına dahil etmek akla yatkın gelse de, Stoacıların bu yönde bir taksimde bulunduklarına dair herhangi bir delil mevcut değildir. Dolayısıyla "herhangi bir şey"in kapsadığı varlıklar üç alt başlıkta ele alınmalıdır.[34]

Cisimsel olan varlıklar, herhangi bir şeye etki eden ya da herhangi bir şeyden etkilenen varlıklardır. Antik Yunan düşüncesine ait bir prensipten hareketle oluşturulan bu tanım,[35] Stoacıların materyalist yaklaşımlarına son derece uygundur. Ancak buradaki materyalizmi, varlığı beş duyu organı ile algılanabilir şeylerle sınırlayan dar materyalizm ile karıştırmamak gerekmektedir. Mantık bölümünde de ifade edildiği gibi, doğrudan duyumlanamayan Tanrı ve ruh gibi varlıkların var olduklarına ve cisim olduklarına, onların doğrudan duyulabilir şeyler üzerindeki etkilerinden hareketle ulaşılabilmektedir. Örneğin, beden fiziksel bir darbeye maruz kaldığında ruh bunu hissettiği gibi, ruh; utanç, korku gibi duygulanımlar yaşadığında da beden bunu hissederek yüz kızarması ve terleme

[34] Jennings ve O'Toole, "The Megarians and the Stoics", s. 461.
[35] Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, 2. baskı, İstanbul: İletişim, 2018, par. 247d-247e, 248c; Melike Molacı, *Stoa Fiziği*, y.y.: Çizgi Kitabevi, 2020, s. 57; Sextus Empiricus, "Fizikçilere Karşı", *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, I, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017, par. 366.

vb. şeklinde göstermektedir. Dolayısıyla ruh diye bir şey vardır ve başka varlıklara etkide bulunabildiği ya da onlardan etkilenebildiği için cisimseldir.[36] Aynı şekilde, Stoacılara göre Tanrı da evrene müdâhale etmekte ve onu düzenlemektedir; dolayısıyla Tanrı'nın da var ve cisimsel olduğu söylenilebilir. Peki, ruh ve beden arasında kurulan bu karşılıklı ilişki Tanrı ve evren arasında da kurabilir mi? Yani Tanrı evreni etkilediği gibi, evren de Tanrı'yı etkileyebilir mi?

Bu soruya yanıt olarak Stoa felsefesi açısından hem evet, hem de hayır demek mümkündür. Bir yandan hayır, çünkü Stoa fiziğinde varlıkların oluş ve bozuluşunu sağlayan etkin ilke Tanrı'dır, geri kalan varlıklar edilgin ilke olmak durumundadır; bir yandan da evet, çünkü Stoa felsefesinde Tanrı evrene içkin olduğu için, evrendeki her değişimi Tanrı üzerindeki bir tür değişim olarak yorumlamak mümkündür. Zira, Stoa fiziğinde etkin ve edilgin olmak üzere mevcut olan iki ilke, panteistik evren anlayışı oluşturmak için son derece müsait bir içeriğe sahiptir. Verilen yanıtları temellendirebilmek adına, Stoa felsefesinin hem ilkeler görüşünü hem de panteist evren tasavvurunu biraz daha detaylı açmak gerekmektedir.

Stoa fiziğinde ilkeler (*arkhai*) evreni meydana getiren cisimlerin kurucu unsurlarını imler.[37] Doğada biri etkin, diğeri de edilgin olmak üzerer iki temel ilke mevcuttur.[38] Edilgin olan, herhangi bir nitelikle belirlenmemiş madde iken etkin ilke, özde içkin olan akıl, yani Tanrıdır. Tanrı ezeli ve ebedidir ve maddeye nitelikler vererek onu biçimlendirip şekillendirerek meydana getirendir.[39] Bu tasavvurda edilgin ilke olan maddenin *arkhe*si, Herakleitos'ta da olduğu gibi ateştir. Bunun altında yatan sebep muhtemelen ateşin ve sıcaklığının, kendiliğinden hareketli ve canlı bir şey olarak görülmesidir.[40] Stoacılar da, diğer doğa filozofları gibi dört unsuru ve bu dört unsurun halleri olan sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık ikiliklerini kabul etmektedirler ancak, diğer üç unsur olan toprak, hava ve su, ateşin değişik hallerinden ibaret olarak görülmektedir.[41] Unsurların birbirine dönüşümünü presokratik bir yaklaşımla açıklamaya çalışan

[36] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 281.
[37] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 283.
[38] Sextus Empiricus, "Phyrrhonculuğun Ana Hatları", *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, III, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017, par. 38.
Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 134; Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 11.
[40] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 287.
[41] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 136-137.

Stoacılar, ateşin yoğunlaşmak suretiyle hava, su ve toprak gibi unsurlara dönüştüğünü savunmaktadırlar.[42] Ancak hava, su ve toprak gibi asıl olmayan unsurlar kendi başlarına varlıklarını sürdürememekte, ancak ateşten aldıkları pay, yani gerilim gücü sayesinde varlıklarını sürdürebilmektedirler.[43]

Stoacı filozoflar evrenin, içinde bulundurduğu tüm çeşitliliğiyle beraber kendi bütüncül yapısını koruyabilmesini sağlayan bu gerilim gücüne *pneuma* adını vermektedirler. Sıcak nefes olarak karşılanabilecek olan bu kavram, esasında tıp terimlerinden alınmıştır. Evrenin de canlı bir organizma olarak düşünülmesinden ötürü Stoacılar, bedeni canlı tutan sıcak nefes gibi, evreni de canlı tutan bir sıcak nefesin var olduğunu düşünmüşlerdir.[44] Hem ateş hem de hava elementinin karışımı ile meydana gelen *pneuma*nın yarattığı gerginlik (*tonos*) tüm varlığa içkin olup, hem varlıkların iç yönlerinde hem de dış yönlerine doğru aynı anda hareket ederek, varlıklar arasında kesintisiz bir gerilim kuvveti oluşturmakta ve böylelikle hem varlıkların hem de evrenin bireyselliğini korumaktadır.[45] Her varlığa nüfuz etmiş olan *pneuma*, varlıkların bütünlüklü yapısını sağlamaktan başka, aynı zamanda bilginin oluşumunda da kilit rol oynamaktadır. Bilgini oluşması için duyu organlarının bulunduğu beden ile dış dünya arasındaki irtibatı kurmada *pneumatik* ilişkiden yararlanılmaktadır. Zira beden, içine sinmiş olan ruh/*pneuma* ile dış dünyadaki cisimlere sinmiş olan başka *pneumatik* akımla bağlantı kurarak aradaki sürekliliği sağlamaktadır. Arada kurulan mecazi köprü, dış dünyaya dair bilginin zihne taşınmasını sağlamakta ve böylelikle zihinde, nesneler hakkındaki temel tasavvurlarımız olan "*phantasia*" izlenimini oluşmaktadır.[46]

Stoa felsefesini ana hatlarıyla açıklamaya çalışan bu bölüm için biraz detay bir teori olsa da, Stoacı karışım teorisi olan *krasis* anlayışına da değinmek gerekmektedir. Zira sonraki bölümlerde yeri geldiğinde görülecektir ki, gerek Hristiyan teolojisinde gerekse de kelâmda, Stoacı *krasis* teorisiyle ilişkilendirilen görüşler mevcuttur. Stoa felsefesindeki *krasis* teorisi, esasında Empedokles ve Parmenides gibi presokratiklerin de gündeminde olan ve Aristoteles ile de temel kavramlarına kavuşan karışım tartışmasıyla

[42] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 136.
[43] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 290-291.
[44] Molacı, *Stoa Fiziği*, s. 315-321.
[45] Marion Bourbon, "De La *Krasis* Présocratique à La *Krasis* Stoïcienne : L'émergence d'un Modèle Organique de L'individualité", *Elenchos* 41, 1 (2020): 177.
[46] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 52.

ilgilidir. Aristoteles, iki çeşit bileşimin söz konusu olduğunu ve bunlardan birincisinin *sunthesis*, yani alaşım; ikincisinin ise *mixis* yani karışım olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisinde bileşenler kendi bireysel özelliklerini kaybetmemekteyken ikincisinde kaybetmekte ve dolayısıyla yeni özelliklere sahip yeni ve tek bir bileşimin ortaya çıkması söz konusudur. [47] Stoacı *krasis* teorisi ise, *pneuma* kavramının da etkisiyle, hem bireyselliğin hem de çeşitliliğin mümkün olabildiği bir varlık anlayışının sonucunda, Aristotelesçi *mixis* teorisine karşı ortaya atılmıştır. Stoacıların ileri sürdüğü karışım teorisi olan *krasis*, bileşenlerin, bileşimden önceki bireysel niteliklerini bileşimden sonra da korumaya devam ettiğini, bununla beraber bileşimin de yeni bir oluşum olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir.[48] Bu yönüyle paradoksal bir nitelik arz eden Stoacı *krasis* teorisinin, iki ayrı cismin aynı anda, kendi bireyselliklerini koruyarak aynı mekânı da paylaştığını söylemesi, yoğun eleştirilerin yöneltilmesine neden olmuştur.[49]

Stoacı cisimseller kavramı üzerinden onların madde, evren, evrensel gerilim ve *krasis* gibi teorilerine değinildiğine göre, cisimsel olmadığı düşünülen varlıklar üzerinden Stoa fiziğinin geri kalan kısmına işaret etmek yerinde olacaktır. Stoa fiziğinde en üst varlık kategorisi olarak "herhangi bir şey'in bulunduğuna ve bunun üç başlık altında ele alınması gerektiğine işaret edilmişti. Cisimsellerden başka, herhangi bir şey kavramının altındaki bir diğer varlık türü olan cisimsiz (*asomata*) varlıklar ise; herhangi bir şeyi etkilemeyip, herhangi bir şeyden de etkilenmediği için bu şekilde tanımlandırılmıştır. Beş duyu organıyla algılanamayan bu varlıklara örnek olarak, boşluk, zaman, mekân ve *lekton* kavramları verilmektedir.[50] Stoa epistemolojisinin nedensellik bazlı olmasından ötürü, neden-sonuç ilişkisine girmeyen bu tür kavramların nasıl düşünüldüğünü ve varlığı hakkında nasıl hüküm verildiği hususu biraz çelişik görülebilir. Bu problemi aşmak adına, Long ve Sedley, duyusal olmayan bu tür kavramlara, zihnin soyutlama yeteneği aracılığıyla ulaşıldığını iddia etmektedir.[51] Cisimsizler anlayışı, Stoa felsefesinin en temel

[47] Richard Sharvy, "Aristotle on Mixtures", *The Journal of Philosophy*, 80/8 (1983): 440.
[48] Bourbon, "De La *Krasis* Présocratique à La *Krasis* Stoïcienne", s. 175-176.
[49] Robert B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Philosophia Antiqua, v. 28, Leiden: Brill, 1976.
[50] Molacı, *Stoa Fiziği*, s. 105.
[51] Anthony A. Long ve David Sedley, *The Hellenistic Philosophers. 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 241.

ayırt edici özelliklerinden biridir. Özellikle *lekton* kavramı etrafında ortaya konulanlar; dil felsefesi, epistemoloji ve ontoloji açısından önemli açılımlara sahiptir.

Stoacılar üç şeyin birbirine bağlı olduğunu düşünmektedirler: İşaret eden, işaret edilen ve işaretin kendisi. Bir örnek üzerinden anlatılacak olursa, "Dion yürüyor." cümlesi telaffuz edildiği zaman, bu telaffuzun ses itibariyle karşılığı "işaret eden'dir ve cisimseldir. Bu cümlenin kastettiği şey olan, dış dünyadaki Dion'un yürümesi gerçekliği ise "işaret edilen" şeydir ve bu da cisimseldir. Ancak bir de, bu cümlenin işaretinin kendisi vardır ki bu da *lekton* olarak adlandırılmaktadır ve cisimsel değildir. Zira, cümlenin seslendirilişi fizikseldir zira aynı dili konuşmayan insanlar bile bunu duyabilmektedir. Dion'un yürümesi de fiziksel bir durumdur, zira tüm duyu sahipleri bu gerçeği duyumsayabilmektedirler. Ancak *lekton*, yani "Dion yürüyor." cümlesinin delaletinin kendisi, bu dili konuşmayan insanlar tarafından anlaşılamamaktadır. Sonuç olarak, dış dünyada bağımsız bir duyumsanırlığa sahip olmadığından, cisimsiz bir varlıktır. *Lekton*lar, cisimsiz olmalarına rağmen haklarında konuşulabilir ve düşünce konusu olabilmeleri açısından yok değildirler. *Lekton*ların bazıları tamamlanmış, bazısı ise eksiktir. Tamamlanmış olanlar önermeler (*axiomata*) olup, doğru veya yanlış olabilme özelliğine sahip tek *lekton* türüdür. Mantıksal doğruluk veya yanlışlık, lafızda veya lafzın delalet ettiği nesnede olmayıp, önermenin ifade ettiği yüklemin, dış dünyaya olan mutabakatında bulunmaktadır.[52] Tamamlanmamış *lekton* ise, salt isimlendirmeler için ve bir de önceki bölümde görüldüğü üzere, öznesi hakkında spesifik sınırlamada bulunmayan önermeler için kullanılmaktadır. "O yazıyor." cümlesi, eksik *lekton* iken, "Sokrates yazıyor." cümlesi, tamamlanmış bir *lekton*dur. Dion özel ismi de, hangi Dion olduğu ve Dion hakkında bir bilgilendirmede bulunmadığı için eksiktir. Özel isimlerin *lekton* oluşlarını, o ismin seslendirilişinin anlamı olarak veya seslendirilişinin işaret ettiği kişi olarak algılamak mümkün olmakla beraber,[53] bu okuma pek sıhhatli değildir. Zira Diogenes Laertios'tan bir pasaj,[54] özel ve genel isimlerin birer tikel nitelik olduğunu belirtmektedir. Her niteliğin cisimsel olduğu ve *lekton*un ise cisimsel olmadığı gerçekliği birlikte düşünüldüğünde de, bu *lekton*un, işaret edilen şeyin kendisi olamayacağı ortaya çıkmış olur. *Lekton*un, işaret edicinin anlamı olması yönündeki ikinci okuma da hatalıdır;

[52] Jennings ve O'Toole, "The Megarians and the Stoics", s. 436-40.
[53] Jennings ve O'Toole, "The Megarians and the Stoics", s. 450-51.
[54] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 58.

zira kelimelerin kendinde anlamları doğru ve yanlış olarak nitelendirilemez. Oysa aksiyom olan *lekton*ların en temel özelliklerinin, doğru veya yanlış olarak nitelendirilebilmek olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Sonuç olarak, yanlış veya doğru olarak nitelenemeyeceği için, *lekton*un kelimenin anlamı olduğunu söylemek doğru değildir. *Lekton*un bir başka şekilde yorumlanış türü de, "söylenen" veya "söylenilebilen" şeklindeki ayrıma dayanmaktadır. Bir kısım araştırmacılar *lekton*un "söylenilebilen" olduğunu düşünmekte ve böylelikle, dile getirilse de getirilmese de *lekton*un bizim söylemimizden bağımsız bir şekilde var olduğunu iddia etmektedir. Bir takım araştırmacılar ise *lekton*un söylemle beraber var olduğunu ve söylem yok olduğunda onun da yok olduğunu düşünerek, *lekton*un "söylenilen" şey olduğunu düşünmektedirler.[55]

Materyalist bir doğa felsefesine sahip olan Stoacılar, maddeyi özü itibariyle aktif ve dinamik görmekte ve onun esas özelliği olarak gücü ve enerjiyi ön plana çıkarmaktadırlar. Maddedeki dinamizmin kaynağı ise ateş *arkhe*si olup, evrenin hem etkin ilkesi hem de edilgin ilkesi ve tek gerçek ilkesi olarak görülmektedir. Bu yönüyle Stoacıların, Spinoza (ö. 1677) ve Hegel'de (ö. 1831) karşılaştığımız türden bir varlık monizmi anlayışına sahip oldukları söylenebilir.[56] Etkin ilke olan ateşin yoğunlaşması sonucu doğada gerçekleşen oluşlar, bozuluş gerçekleştirerek çözünmekte ve tekrar ilk ilke olan ateşe geri dönüşmektedir. Tikel doğa olaylarında gerçekleşen, ilk ilkeye dönüşüm fikrini Stoacıların hatırı sayılır bir kısmının, evrenin tamamına teşmil ettiği görülmektedir. Böylelikle Stoacılık ile temayüz etmiş bir felsefi düşünce olan ebedi döngü kuramı ortaya çıkmıştır. Bu kurama göre evren, büyük bir yangınla (Seneca buna büyük tufanı da ekler[57]) tüm varlıklar temel ilke olan ateşe dönecek ve evren ilk haline döndükten sonra yeniden oluşmaya başlayacak ve bu döngü sonsuza kadar devam edecektir. Bu kuramın en ilginç yanı ise, tekrarlanacak olan bu evrenlerin, birbirlerinin tamamen aynısı olacağı, yani örneğin Sokrates adında aynı filozofun aynı zamanda ve aynı şeyleri yaşayarak öleceğidir.

Söz konusu sonsuz-kopya-döngünün altında ise, Stoacıların teolojik kabullerinden birisi yatmaktadır. Stoa felsefesinde Tanrı, evrene inayetiyle sürekli

[55] Jennings ve O'Toole, "The Megarians and the Stoics", s. 458-60.
[56] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 297-298.
[57] Lucius Annaeus Seneca, *Doğa Araştırmaları*, çev. Cengiz C. Çevik, 2. baskı, y.y.: Jaguar Kitap, 2018, kit. III, 27-30.

müdahil olup, mutlak akıl ve iyilik sahibi olduğundan, evreni olabilecek en mükemmel şekilde oluşturmakta ve yönetmektedir.[58] Dolayısıyla tekrarlanacak olan evrenlerin, mükemmel olan evrenden bir nebze bile olsun farklı olması, Tanrı'nın/aklın mükemmel dururken daha az mükemmeli tercih etmesi anlamına geleceği için kabul edilemezdir.[59] Ancak büyük yangın ve aynı evrenin sonsuz kere tekrarı teorilerinin, tüm Stoacı filozoflar tarafından benimsenmediğini de vurgulamak gerekir.[60] Zira yukardaki akıl yürütmeyi aynen devam ettirecek olursak, mükemmel olan bir şeyin (evrenin) sona ermesinin imkânsızlığı gündeme gelecektir. Büyük yangın ve ebedi-kopya-bengi-döngü teorilerini kabul etmeyen Panaitios gibi Stoacılar muhtemelen bu mahzuru göz önünde bulundurmuş olmalıdır ki, evrenin bozulmaz olduğunu iddia etmişlerdir.[61]

Etkin ilke olan Tanrıya gelince, Stoacılar onu temel unsur olan ateş ile veya bu unsurun işlevsel dinamiğini ifade eden akıl/*logos* ile özdeşleştirmişlerdir. Stoacılar uzaktan etkiyi kabul etmedikleri için, edilgin de olsa maddeyle etkileşime giren etkin ilke olan Tanrı'nın maddeyle temas içerisinde olduğu, dolayısıyla maddesel olduğunu iddia etmektedirler.[62] Zira, evrende cisim olmayan herhangi bir şeyin etkin veya edilgin bir formda bulunamayacağını düşünen Stoacılar, Tanrı'nın veya sıcak nefesin edilgin madde üzerinde etkide bulunabilmesi için ona tam olarak nüfuz etmesi, onun her tarafına yayılması gerektiğini öne sürmektedirler.[63] Bu açıklamadaki yaklaşım tarzı, aynı zamanda onların panteist bir evren-Tanrı tasavvuruna sahip oluşlarının da en yakın gibi görünen nedenidir.

Kehanet inanışının da temelini oluşturan ve evrene içkin olan Tanrı'nın veya *logos*un, Stoa felsefesinde aynı zamanda kader olarak da adlandırılmasının[64] altında yatan sebep de yine söz konusu evrensel nedensellik anlayışıdır. Mutlak akıl ve iyilik sahibi ve evren üzerindeki tek etkin güç olması hasebiyle oluş bozuluşu düzenlemesi, kaçınılmaz bir şekilde evrensel bir determinizmi doğuracağı için Stoacılar, Tanrı için kader ismini de kullanmaktadırlar. Kendilerinden önceki filozoflarda da var olmasına rağmen Stoa'da

[58] Sextus Empiricus, "Mantıkçılara Karşı", *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, I, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017, par. 434.
[59] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 309-312.
[60] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 311.
[61] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 142.
[62] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 139.
[63] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 294.
[64] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 135.

evrensel determinizm en güçlü boyutlarda kendisini göstermektedir. Zira onlara göre, doğada gerçekleşen herhangi bir oluşun veya bozuluşun nedensiz bir şekilde var olması birçok açıdan kabul edilemez sonuçları doğurmaktadır. Bir oluş-bozuluşun Tanrı dışındaki bir şey tarafından gerçekleştirilmesi, evrenin tamamına yayılmış olan etkin ilkeden başka bir var edici etkin ilkenin varlığı anlamına geleceği için, kabul edilemezdir. Ya da, ikinci bir ihtimal olarak, bir şeyin herhangi bir etkin ilke olmaksızın varlığa gelmesi, antik Yunan düşüncesin ittifakla reddettiği yoktan yaratma fikrinden daha garip bir sonuç doğuracağı için, bu seçenek de kabul edilemezdir. Ancak, doğa olaylarının zorunlu olarak meydana gelmesi teorik felsefe açısından herhangi bir sorun yaratmazken, doğanın bir parçası olan insanın da evrensel determinizm kurallarına tabi olması, ahlakçılığıyla öne çıkan Helenistik felsefe ekolleri için büyük bir çatışma doğurmuştur.[65]

Evrensel determinizmi eleştirmek adına ortaya atılan "tembel paradoksu" olarak da bilinen bir örnek, Stoacı filozof Khrysippos'u bir hayli düşündürmüş ve onu Stoacı kader teorisinde yeni açılımlara gitmek zorunda bırakmıştır. Paradoks şöyledir: Hasta birisinin doktor çağırmasına hiçbir zaman gerek yoktur. Çünkü kişi eğer o hastalıktan ölecekse, bir faydası olmayacağı için doktor çağırmasının bir anlamı yoktur. Yok; eğer hasta kişi söz konusu hastalıktan dolayı ölmeyecekse, zaten ölmeyeceği için doktor çağırmasına yine gerek yoktur. Khrysippos bu argümana karşılık verebilmek için olayları basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre, dünyadaki bazı olaylar basit, bazıları ise karmaşıktır. Sokrates 'in (ö. MÖ 399) bir gün gerçekleşecek olan ölümü olayı basit bir olaydır ve kaçınılmaz bir şekilde gerçekleşecektir. Ancak, bir adamın bir çocuk sahibi olması olayı karmaşık bir olaydır ve olay içerisinde başka değişkenlere bağlıdır. Örneğin bu örnekte, adamın çocuk sahibi olması için gerekli olan ilişkiye girmesi gerekmektedir, oysa bu kişi hayatı boyunca böyle bir ilişkiye girmek zorunda değildir. Aynı akıl yürütmeyi hasta ve doktor ilişkisine uygulayan Khrysippos, eğer bir hekim çağırılırsa hastanın ölmeyebileceğini savunur.[66] Ancak bu açıklama çabasının Stoa ontolojisi içerisinde pek doyurucu bir niteliğe sahip olmadığını itiraf etmek gerekir. Zira Stoacı evrensel determinizm, her tikel olayın altında etkin nedene ulaşan bir nedensellik zincirini savunmaktadır. Bu durumda, örnekteki hasta adamın hasta çağırıp

[65] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 333-338.
[66] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 338.

çağırmayacağı da etkin ilke tarafından önceden belirlenmiş durumdadır.[67] Dolayısıyla, ontoloji ve metafizikte kabul edilen evrene içkin ve *logos* sahibi bir Tanrı tasavvurunun kaçınılmaz bir çıktısı olan fatalist kader anlayışının, etik alanında ortaya çıkardığı birçok güçlüğün var olduğunu, bazı Stoacıların bu güçlükleri aşmaya çabalamasına rağmen pek de başarılı olamadıklarını söylemek mümkündür.

1.1.3. Etik

Mantık incelemeleri sayesinde, meydana gelen olayların nasıl ifade edilebileceği ve bunlar üzerinden nasıl çıkarımlar yapılabileceğini; fizik ve doğa araştırmaları sayesinde ise doğanın nasıl ve hangi dinamiklerle işlediğini öğrenen Stoacı bilge, artık etik ağacının meyvelerini toplamaya hazırdır.[68] Bir Helenistik felsefe ekolü olarak Stoacılık, felsefenin tüm diğer bölümlerini, etik üzerine prensipler geliştirmek ve bu prensipleri pratik hayata yansıtmak için kullanır. Stoa ahlakının temelinde yatan ve tüm diğer ilkelerin kaynağı olan asıl ilke ise doğaya uygunluk öğretisidir. En yalın haliyle Stoa etiği, doğaya uygun olan davranışların erdemli ve iyi; doğaya uygun olmayanların ise erdemsiz ve kötü olduğunu savunmaktadır. Doğaya uygunluğun tespiti için gerekli ölçüt ise akıldır; zira doğa aynı zamanda akıl olduğu için, doğanın ilkeleri akıl ile işlemektedir. Akla göre yaşamak doğaya göre yaşamaktır;[69] başka bir deyişle, aklın "yap" dediği eylemler uygundur.[70]

Etik davranışların ilkesini tespit edebilmek için genel olarak doğaya, özel olarak da insan doğasına yapılan referans yeni değildir. Stoa felsefesinin karşıt ekolü olduğu söylenilebilecek bir başka Helenistik dönem felsefe okulu olan Epikurosçuluk da, doğası gereği her canlının acıdan kaçtığını ve hazza yöneldiğini savunmaktadır.[71] Aristippos'un güncellenmesiyle oluşturulmuş bu hazcı ekolün karşısına çıkan Stoacılık ise, hazzı ve acıyı edimlerin temelinden çıkarıp, erdem ve mutluluğu onların yerine koymuştur. Doğadaki canlılarda yer alan temel yönelimin ise haz veya acı değil, ileride Spinoza'nın *conatus*'u olarak karşımıza çıkacak olan "kendini koruma içgüdüsü" olduğunu iddia

[67] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 339.
[68] Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, 7. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s. 89.
[69] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 85-89.
[70] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 108.
[71] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 131-132.

etmiştir. Canlı, doğasına uygun yaşayarak kendi varlığını sürdürür ve kendilik bilincine vakıf olarak kendisini korur.[72] Haz ve acıdan kaçınma, zaten bu içgüdüsel sürece içkindir ve bir çeşit yan etkidir. Seneca bu durumu şöyle bir örnekle açıklar: Tarlanın ekilmesi, oradan buğday elde edilmesi maksadıyla yapılır. Ancak bu ekim biçim sürecinde buğday tarlasında kendiliğinden biten ve bakanlara güzelliğiyle haz veren çiçekler de vardır. Erdemli davranışlar da bu şekildedir, edimler her zaman erdem gözetilerek yapılır. Erdeme içkin bir haz varsa, dolaylı bir şekilde bir yan etki olarak duyumlanır.[73]

Stoa'dan önce de var olmakla beraber bir kavram çifti olarak Stoacılık ile özdeşleştirilmiş olan dört tür erdem ve erdemsizlik, Stoa sonrası metinlerde, hatta Stoacı olmayan metinlerde bile benimsenerek kendine yer bulmaktadır. Söz konusu dört erdem; adalet, bilgelik, ruh yüceliği ve ölçülülüktür. Birincil sıradaki bu dört erdemin altında, bu erdemlerle ilişkili ikincil erdemler de mevcuttur. Adelet; eşitlik ve dürüstlüğe; disiplin, ölçülülüğe; yiğitlik ise kararlılık ve güçlülüğe bağlıdır. Bilgelik ise; yapılacak, yapılmayacak ve ne yapılacak ne de yapılmayacak olanın bilgisine erişmektir.[74] Yapılması gerekenler erdemleri, yapılmaması gerekenler kusurları; ne yapılması ne de yapılmaması gerekenler ise, Stoacıların *adiaphora*/farksızlar olarak sınıflandırdığı grubu ifade eder. Yapılması gerekenleri zikrettikten sonra Stoacılar, bunların karşıtlığı üzerinden, yapılmaması gereken erdemsizlikleri tespit etmektedirler. Birinci gruptaki dört temel erdemin karşısında akılsızlık, korkaklık, adaletsizlik ve ölçüsüzlük yer almakta olup, bunlar da tıpkı erdemler gibi kendi altlarında ikincil erdemsizlikleri barındırmaktadırlar.[75] Bunlar dışında kalan tüm eylemler ise farksızlar adında yeni bir kategoriye girmektedir. Zira erdem ve erdemsizliklerin yanında, insanın etik hayatı için belirleyici özellikler taşımayan eylemler ve olgular da mevcuttur ve bunların da bilgisi bilge için önemlidir. Farksızlar üç grupta toplanabilir: 1- Kendisine ilişkin ne arzu ne de tiksinti duyulan şeyler, örneğin yıldızların sayısının tek veya çift olması. 2- Kendisine karşı gerekçe duymaksızın tercih edilen şeyler, örneğin birbirinin kopyası olan iki metal paradan birinin seçilmesi. 3- Birinci ve ikinci grup dışında olup, kişiyi mutluluğa da, mutsuzluğa da götürecek olan şeyler. Son grup, pratik felsefe ekolleri arasında

[72] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 85-86.
[73] Lucius Annaeus Seneca, "Mutlu Yaşam Üzerine", *Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısalığı Üzerine*, çev. Cengiz C. Çevik, 6. baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, kit. IX, 1-3.
[74] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 92, 126.
[75] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 93.

Stoacılık'ın benimsediği orijinal bir görüştür. Örneğin, Aristotelesçi etikte zenginlik ve bedensel sağlıklılık, bizatihi erdem olmasalar da erdemlere ulaşmada kolaylık sağladığı için sempatik yaklaşılan iki durumken Stoacılar bunları erdem ve erdemsizliğe ulaştırmada eşit görmektedirler.[76]

Stoacılar iyi ve kötü duyguların, tutkuların ve heyecanların kaynağı olarak olgu veya olay üzerine doğru veya yanlış yargıyı göstermesi, Stoacıların son derece temel bir pratik tezinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle son dönem Stoacıları tarafından vurgulu bir şekilde ifade edilen iyi ve kötünün kaynağının bireyin fenomenler üzerine verdiği kararlarla belirlendiği ve dış etkenlere değil iç etkenlere bağlı olduğu şeklindeki öğretidir.[77] Epiktetos, insana mutsuzluğunun nedenini dışarıda değil de kendisinde aramasını salık vermektedir. Zira insan, kendi üzüntüsünü yenebilme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla insan onunla baş etmeli ve üzüntüsünü yenmelidir.[78] Aynı durumun iyilik ve mutluluk için de geçerli olduğunu düşünen filozof, iyilik ve kötülüğün insan iradesine bağlı olduğunu her fırsatta vurgulamaktadır.[79]

Birer kötülük kaynağı olmakla beraber tutkular, bireyin bilgeliğe ulaşması için geçmesi gereken sınavlardır. Bedenimiz nasıl ki yaralanmaya ve hastalanmaya elverişli ise, ruhumuz için tutkular bir tür hastalıktır ve bunlardan kaçınmak gerekir.[80] Buradan hareketle Stoacıların *apathia/tranquilitas animi* (duygusuzluk-vurdumduymazlık) görüşü ortaya çıkmaktadır. Stoacı bilge tüm tutkulardan arınmalı ve entelektüel bir duruluğa ve dinginliğe ulaşmalıdır. Gündelik hayatın getirdiği heyecan bu dingin denizi dalgalandırmamalıdır ve ruh duygularının esiri olmamalıdır.[81] Tabi ki bu durum Stoacı bir bilgenin hiçbir duygu yaşamadığı anlamına gelmemektedir. Tıpkı haz örneğinde olduğu gibi, kendisi peşinde koşmaksızın elde ettiği takdirde haz gibi duyumları da kabul etmektedir. Epiktetos bu durumu güzel bir örnekle açıklamaktadır:

> İnsanlara fındıklar ve incirler dağıtılır, çocuklar onların peşine düşerken yetişkinler umursamaz. Yargıçlıklar, konsüllükler, eyaletlerin yönetimi gibi şeyler de, benim için,

[76] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 104-105; Empiricus, "Phyrrhonculuk III", par. 177, 191.
[77] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 398.
[78] Epiktetos, *Söylevler*, çev. Yahya Kurtkaya, y.y.: Şule Yayınları, 2019, kit. XXIV.
[79] Epiktetos, *Söylevler*, kit. XVI.
[80] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 115.
[81] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 117, 123.

> çocuklara dağıtılan fındıklar ve incirlerdir. Bunlardan biri rastlantıyla giysimin üzerine düşse alır yerim, ama onu toplamak için asla eğilmem ve kimseyi itmem.[82]

Sonuç olarak, Stoa felsefesi etiğinin, Yunan felsefesinin diğer gelenekleri gibi akılcı ilkelere dayanan bir ahlak sistemi olduğunu söylemek mümkündür. Temel gayesi, yine diğer felsefi ekoller gibi, doğaya uygunluk olmakla beraber, bunu yorumlayış biçimlerinin nispeten farklı olduğunu söylemek gerekmektedir. Böylelikle Stoa felsefesi, özgün ahlak anlayışıyla, diğer Yunan felsefi sistemleri arasından ayrışarak, etik konusunda müstakil bir konum elde edebilmiştir.

1.2. Tercüme Faaliyetleri ve Stoa Felsefesi Mirası: Konjonktürün Oluşumu

Zenon ile başlayıp, Marcus Aurelius ve Epiktetos ile son büyük düşünürlerini çıkarmış olan Stoa felsefesinin sonraki yüzyıllardaki akıbeti, bu çalışmanın kapsamını oluşturan aktarım sorununun, yani Stoa felsefesinin İslâm medeniyetine nasıl aktarıldığını meselesinin analizi için son derece büyük önem arz etmektedir. Bunun için öncelikle, ilk Hristiyan teologlarından kurucu isimler olan Clemens (ö. MS 215) ve Justinus'un (ö. MS 165) Stoa felsefesine olan bakışlarını incelemek gerekmektedir.

İlk olarak Clemens, genel olarak Yunan felsefesi ekollerini dörde ayırmakta ve bunlar üzerinden bazı kriterler geliştirmektedir: 1. Sofistler. Bu gruptakiler, yanlış görüşleri doğruymuş gibi gösterme sanatı ile uğraşmaktadırlar. 2. Tanrısal inayeti reddeden ve hazzı tanrılaştıran Epikurosçular. 3. Oluş ve bozuluşu Tanrı'ya nispet etmeyen doğa filozofları. 4. Tanrı'nın cisim olduğunu veya cisimlere hulul ettiğini söyleyen Stoacılar.[83] Clemens'e göre bunlar, Hristiyanlığın temel doktrinlerine karşı olan felsefi düşünceler ve düşünüş biçimleri olduğundan, sakınılması gereken inançlardır.[84] Clemens'in kriterlerinde üç temel fikrin güçlü bir şekilde reddedildiğini söylemek mümkündür: Bunlardan birincisi hakikatin görecelilği, ikincisi haz merkezli etik, üçüncüsü ise materyalizmdir. Clemens böylelikle, Yunan felsefe mirasının epistemolojisinde, etiğinde ve metafiziğinde hangi noktalara dikkat edileceğinin altını

[82] Brun, *Stoa Felsefesi*, 99-102.
[83] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 302-303.
[84] Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, V, s. 303.

çizmektedir. Onun koyduğu bu kriterlerden Stoa felsefesinin büyük bir ambargoya tabi olduğunu söylemek, aşırı bir iddia olmayacaktır.

Clemens'in kriterleri bağlamında, hangi yasaklı düşüncelerin Hristiyan teolojisinden uzak tutulması gerektiğine yeterince değinildiğine göre, zemmedilen felsefeden geriye kalan "makbul" felsefenin hangi felsefe geleneği olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Yasak düşünceleri taşımayıp, aranan niteliklere sahip bu felsefe geleneği; metafizikte materyalizmden en uzak olan, madde dışı veya maddeyi aşkın varlıkların var olduğunu iddia eden, evrenin yaratıcısını ve bu dünyaya olan inayetini doğrulayan, beden yerine ruhu öne çıkaran bir felsefe ekolü olan Platonculuktur. Özellikle metafizik alanında Hristiyanlıkla birçok alanda örtüşmesi, Hristiyan elit kesimde Platonculuğu felsefi miras içerisindeki en cazip alternatif olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Nitekim, Platon felsefesinde evrenle ilgili metafizik açıklamalarda kullanılan; ulvî-süflî, ezelî-zamansal, makul-mahsus, madde-ruh gibi konseptlerin tamamı, Hristiyan teologlarca neredeyse hiç sorgulanmadan tamamen kabul edilmektedir.[85]

Platonculuk ve Stoa felsefesinin, Hristiyanlık karşısındaki durumunu en iyi tasvir edecek alıntı, Justinus'ta mevcuttur. Justinus, Platonculuğu Hristiyanlığa en yakın felsefi gelenek olarak gördüğünü belirttikten sonra, şu veciz sözü söyler: "Bir Platoncunun Hristiyan olması durumunda eski görüşlerinde radikal bir değişikliğe gitmesine gerek yoktur."[86] Ancak, yukarıda bahsi geçen kriterleri göz önüne aldığımızda, Justinus'un aynı cümleyi bir Stoacı için kurmasının mümkün olmadığının altını çizmek gerekmektedir. Zira bir Stoacının, panteistik ve materyalist evren-Tanrı tasavvurunda köklü değişiklik yapmadan, madde dışı ve evreni aşkın bir Tanrı inancına sahip olan Hristiyanlığa intisap etmesi tutarlı bir davranış olmayacaktır.

Sonuç olarak, Post-Helenistik dönem ve Geç Antikite sonrası oluşan paradigmanın materyalizmden çok ruhçuluğu, cisimsel Tanrı'dan çok aşkın ve soyut Tanrı tasavvurunu, evrenle ilgisiz Tanrı'dan ziyade evrene ve özellikle insana duygusal sempati besleyip onlarla ilgilenen, öngörü sahibi bir Tanrı anlayışını öne çıkardığını söylemek mümkündür. Hristiyanlığın ortaya çıkışının son derece etkili olduğu bu yeni

[85] Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Second ed., Oxford [N.Y.]: Oxford university press, 1984, s. 111.
[86] Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, s. 12.

durumdan nasibini felsefi düşünce de almıştır. Bir din olmamakla beraber dine en yakın felsefi sistem olan Yeni-Platonculuğun Geç Antikite'de ortaya çıkması tesadüf değildir.[87] Yeni paradigmanın öne çıkardığı ve baskıladığı düşüncelere dikkat edildiği takdirde de Stoa felsefesinin, Helenistik dönemdeki görece hakimiyetini Platoncu geleneğe kaptırdığını tespit etmek mümkün olacaktır. Materyalist, panteist ve duyumcu bir felsefi ekolün, spiritüalist ve aşkın Tanrı tasavvuruna sahip olan Platoncu felsefi düşünceye tercih edilmesi, paradigmaya son derece uygun olacaktır. Sonuç olarak ise, düşünce dünyasına Platoncu felsefe geleneği hakim olacak, Aristotelesçi gelenek de dahil olmak üzere, Platonculuk dışındaki felsefi akımlar ise ancak paradigmayla uyuştuğu ölçüde varlığını sürdürmeye devam edecektir.

Tüm bu bilgiler ışığında, Stoa felsefesinin Post-Helenistik dönemdeki durumu hakkında yeterli kanaatler oluştuğuna göre, tercüme faaliyetleri süresince Stoa felsefesinin ne derece bilinir olduğu hususuna değinmek yerinde olacaktır. İlgili süreçte öncelikle bu faaliyetlerin gerçekleştiği atmosfer genel hatlarıyla incelecek, daha sonra ise Stoa felsefesinin İslâm medeniyetine aktarılması mümkün olabilecek kaynaklara değinilecektir.

Tercüme faaliyetleri süresince çevrilen eserlere bakıldığında bunların çoğunlukla Aristoteles ve Platon'un muhtelif konudaki eserlerinin İskenderiye ekolüne ait şerhler oldukları[88] görülmektedir. Telif veya şerh olsun, eseri çevrilen yazarlara bakıldığında ise –Aristoteles'in kendisi hariç- Platoncu veya Yeni-Platoncu geleneğe mensup oldukları görülmektedir. Bir önceki bölümde de açıklanmaya çalışıldığı üzere, Geç Antikite'ye güçlü bir şekilde hakim olan Platoncu felsefe geleneği, etkisini artırarak devam ettirmiş ve onun felsefi miras üzerindeki baskınlığı, tercüme faaliyetleri sırasında da kendisini büyük oranda hissettirmiştir. İslâm öncesi Süryani geleneğin İskenderiye okulu üzerinden Aristoteles'i alımlaması ve başka eserleri yanında özellikle *Organon*'a ve *Kategoriler*'e şerhler yazması, İslâm döneminde de Aristoteles'in gerek görüşleriyle gerekse de eserleriyle olsun, son derece öne çıkan bir filozof olmasını sağlamıştır. Aristoteles'in bu denli öne çıkması ve hatta Platon'un kendisini ve eserlerini gölgede bırakması, İskenderiye merkezli Yeni-Platoncu paradigmanın etkisinin zayıflığını değil, aksine onun

[87] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. x.
[88] Daiber, Hans. *İslâmic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*. Leiden ; Boston: Brill, 2012, s. 59-61.

gücünü göstermektedir. Zira Aristoteles'in bu denli öne çıkmasını sağlayan olgu, İskenderiyeli Yeni-Platoncuların Aristoteles'e şerhler yazması ve onu sahiplenmeleridir. Afrodisyaslı İskender'inkiler hariç, bütün Arapça Aristoteles şerhlerinin neredeyse tamamı Yeni-Platoncular tarafından kaleme alınmıştır. Gerek Süryani gerekse de Müslüman filozofların yaptığı şey ise, Yunan felsefesinin tamamının kendisinden öğrenildiği Yeni-Platoncu geleneği takip etmek olmuştur. Nitekim, yine İskenderiye Yeni-Platoncu okulunun bir doktrini ve kaygısı olan Aristoteles-Platon uzlaştırma çabasının aynısının İslâm felsefesine de sirayet etmesi, iki dönem arasındaki sadık geleneksel devamlılığa güçlü bir işarettir.[89]

Geç Antikite'de İskenderiye ve etkisinde kalan bölgelerde oluşan bu konjonktürün en bariz etkisini, bizzat Aristoteles üzerinde gerçekleştirilen dönüştürme faaliyetlerinde görmek mümkündür. İslâm dönemine gelindiğinde de aynı hassasiyet daha güçlü benimsenmiş ve Aristoteles Yeni-Platoncu bir izlekte okunup anlaşılmıştır. Aristoteles'in salt düşünsel "ilk hareket ettirici" kabulünün, tektanrıcı dinlerin muhayyilesinde karşılığı olmayıp, ölümden sonra hayata imkân vermeyen Aristoteles'in ruh anlayışının da ahiret inancı taşıyan dinlerle uzlaştırılabilmesi esasında gerçekten zordur. Ancak bunun yanında Yeni-Platonculuk yeni oluşan paradigmaya, tüm felsefenin üzerine kurulu olduğu iki ilke olan Tanrı ve insan ruhu hakkında Aristoteles'in sunamadığı iki temel sunmuştur: En ayırdedici özelliği teklik olan bir ilk ilke ve bedenden tamamen bağımsız bir ruh.[90] Hakiki Aristoteles'in Plotinos sistemine kıyasla zayıf kalmasının sonucu düşünürlere düşen görev, Aristoteles gibi bir otoriteyi tamamen dışlayıp terk etmek değil; tıpkı Geç Antikite dönemi İskenderiyeli Yeni-Platoncuların yaptığı gibi onu Platon ile uzlaştırmaya çalışmak olacaktır.

Çağın ruhuna uygun yeni bir kimliğe dönüştürülen tek filozof Aritoteles değildir. Paradigmaya son derece uygun görüşlere sahip olmasına rağmen, Plotinos'un kendisi bile, Arapça felsefeye alımlandığında, olduğundan köklü bir biçimde farklı şekilde gösterilmeye çalışılmıştır. Esûlûcya'da yer alan birçok Plotinosçu kavram ve terim, zamanın ruhuna uygun düşecek şekilde algılanmış ve tercüme edilmiştir. Örneğin,

[89] Peter Adamson, "The Arabic Reception of Greek Philosophy", *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, ed. James Warren ve Frisbee C. C. Sheffield, Routledge philosophy companions, New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2014, s. 682-683.
[90] Adamson, "The Arabic Reception of Greek Philosophy", s. 683.

Plotinos'un muğlak, kelimelerle ifade edilemeyen "Bir"i; İslâmî ve Hristiyan yoktan yaratmacı tasavvurun etkisiyle "yaratıcı" olarak çevrilebilmiştir.[91]

Sonuç olarak; Geç Antikite sonrası ve İslâm'ın ilk üç yüzyılını kapsayan dönemde İslâm coğrafyasında hakim olan konjonktürün temel özelliklerini; presokratiklere karşın Sokrates ve sonrasını, Aristoteles'e karşın Platon'u, Stoa, Epikurosçuluk ve Septiklik gibi Helenistik ekollere karşın Geç Antikite'deki Aristoteles ve Platon şarihlerini, hakiki Aristoteles'e karşın Platon ile uzlaşan çarpık Aristoteles'i, materyalizme karşın aşkıncılığı, bedene karşın ruhu ve ayaltı âleme karşın ayüstünü önceleyen bir çeşit hassasiyetler bütünü olarak görmek mümkündür. Tüm bu felsefi tutumlara, dinî hassasiyetlerin de katılmasıyla, en bariz bir şekilde Kindî'de görülecek olan, âlemin ezeliliğindense yoktan yaratmacılığı önceleyen, hatta şart koşan bir ilkenin de eklenmesiyle, tercüme faaliyetlerinin gerçekleştiği zamanın ve coğrafyanın konjonktürünün oluştuğunu söylemek mümkündür.

Tüm bu bilgiler ışığında, Stoa ekolüne mensup bir filozofun eserinin Arapça'ya tercüme edildiğine dair bilginin bulunmaması anlamlandırılabilirdir. Kaldı ki, antik mirası aktarmakla sorumlu aktörlerin çoğunluğu din adamıdır. Dolayısıyla da dinî dogmaların sağladığı ambargo, dinî inançlara aykırı olan Stoa felsefesinin temel kaynaklarının istinsah edilmesi suretiyle gelecek nesillere aktarılmasına engel olmuştur. Tüm bu etkenler göz önünde bulundurulduğunda, Stoacı temel metinlerin tercüme faaliyetleri döneminde tercümanlar için ulaşılabilir olduğu hususu tartışmalıdır. Ancak, Stoa felsefesinin temel metinlerinin tercüme edilmemiş olması, o dönemde Stoacıların hiçbir suretle bilinmediği anlamına gelmemektedir. Tamamen ikincil kaynaklara dayanılarak da olsa dönemin ilmi atmosferinde Stoa felsefesi hakkında fikir edinmek imkân dahilindedir. Zira, Geç Antikite döneminde yazılmış olan ve Stoacı fikirleri içerisinde barındıran ve tercüme faaliyetlerinde çevrilmiş olan birçok eser mevcut olup, bu eserlere bakmak suretiyle, Stoa felsefesinin tercüme faaliyetleri sonrasında felsefi alanda kapladığı yer hakkında tahminde bulunmak mümkündür.

Stoa felsefesi hakkında gerek doksografik, gerekse de polemik türünden olmak üzere, Geç Antikite döneminde yazılmış birçok felsefi metin mevcuttur. Ancak bunlar arasında, Stoa hakkında bugünkü bilgilerimizin büyük kısmının dayandığı kaynaklar olan

[91] Adamson, "The Arabic Reception of Greek Philosophy", s. 684.

ve Stoa hakkında verdiği bilgilerin otantikliği nispeten yüksek olan; Cicero, Seneca Diogenes Laertios ve Sextus Empiricus'un eserlerinin tercüme faaliyetleri döneminde Arapça'ya veya Süryanice'ye çevrildiği bilinmemektedir. Cicero'nun ve Seneca'nın eserleri batı Roma merkezli olup, Latince olduğundan, İskenderiye'de Yunanca öğrenen Süryani alimlerin ilgi dünyasında karşılık bulamamış olmalıdır. Zaten öğretisel olarak da uygun olmadığından, Seneca'nın veya Cicero'nun Süryani bir Monofizit kilise babasında dikkat çekmesi zordur. Ayrıca, MS 4. yy'da Doğu ve Batı Roma'nın birbirinden ayrılması ve Batı Avrupa'yı Gotik kavimlerin yönetmesi ile başlayan siyasi ayrılmayı Monofizit-Duofizit çatışmalarının takip ettiği süreçte, Doğu İstanbul Kilisesi ile Batı Roma Kilisesi arasındaki ayrımın kültürel bir mahiyet kazanarak birincisinin Yunanca, ikincisinin ise Latince merkezli olmak üzere iki ayrı kültüre dayalı medeniyet şeklinde baş gösterdiğinden, Doğu Kilisesi'ne bağlı eğitimli din insanlarının Latince antik miras ile düşünsel bağının koptuğunu belirtmek gerekmektedir. [92]

Öte yandan, Epiktetos'un *Enkheiridion*'unun Arapça'ya çevrildiği yönünde güçlü iddialar mevcuttur.[93] Cicero ve Seneca gibi Latin Stoacı kaynaklarla ilişkisini kesmiş olan Bizans dünyasında da Marcus Aurelius ve Epiktetos gibi geç Stoa dönemine ait iki Stoacı yazarın eserleri karşılık bulabilmiştir. Zira Sellars'ın da tespit ettiği üzere, bu iki yazarın metinlerinin Yunanca oluşu, 9-10. yüzyıllarda yaşamış Caeserea başpiskoposu Arethas'ın (ö. MS 10. yy) ilgisini çekmesini ve bu iki eseri (Epiktetos'un *Söylevler*'i ve Marcus Aurelius'un *Kendime Düşünceler*'i) koruyarak günümüze ulaşmasını sağlamıştır.[94] Fakat İstanbul Ortodoks Kilisesi'nin Nestûrîlik ve Yakûbîlik mezhepleriyle ayrışmalara neden olacak olan Monofizit-Duofizit tartışmalarında Bizans İmparartorluğu'nun doğusunda kalan Süryani Hristiyan cemaatin kendine olan bağlılığını kaybetmesinin, söz konusu Stoacı metinlerin Süryani kültürün dolaşımına sokmasını zorlaştırdığını söylemek mümkündür.

Doksografik eserler dışında, hakim felsefi geleneğe mensup olup, Geç Antikite döneminde yaşamış ve Aristoteles-Platon çizgisi üzerinde eserler üretmiş olan Galen, (ö. MS 216) Afrodisyaslı İskender, (ö. MS 200) Plotinos (ö. MS 270) ve Simplikios (ö. MS

[92] Timothy Ware, *Ortodoks Kilisesi*, çev. Mehmet Katar ve Arif Gören. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019, s. 61-62.
[93] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 85-87.
[94] John Sellars, *Stoicism*, Durham: Acumen, 2010, s. 137.

560) gibi filozofların metinlerinin satır aralarında da Stoacı görüşlere rastlamak mümkündür. Helenistik dönem sonrası ve Geç Antikite'nin başlangıcı döneminde yaşayan bu filozoflar, o çağda hala güçlü bir sese sahip olan Stoa felsefesini tartışmışlar ancak çoğunlukla da eleştirmişlerdir.[95] Tercüme faaliyetleri dönemine en çok çevrilecek ve okunacak olan bu filozofların eserlerinde yer alan Stoacı fragmanlar ve fikirler, Stoa felsefesinin ilk dönem İslâm medeniyetindeki yerini tayin etmede yardımcı olacaktır. Şimdi, isim bazında kısa açıklamalarla, Geç Antikitedeki isimlerin Stoa felsefesini Müslümanlara tanıtması açısından oluşturdukları kaynaklık derecesini incelemek yerinde olacaktır.

1- Sextus Empiricus. Bir hayli hacimli yekün tutan ve bir çoğu günümüze ulaşmış olan Sextus Empiricus'un eserleri Stoa felsefesi hakkında birçok fragman içermektedir. Ancak onun eserleri tamamen karşıt görüşlerin eleştirisine hasredilmiş ve diyalektik bir üsluba (*adversus*) sahiptir. Yazarın kendisini mensup hissettiği Phyrroncu Septik felsefe sisteminin açıklaması ve bu sisteme uygun düşmeyen diğer felsefi sistemlerin eleştirilerinden oluşan bu külliyat, tarafsız bir doksografi eseri olmayıp, Septikliğin en doğru felsefi tutum olduğunu savlayan ve diğer tüm felsefi ekolleri yanlışlayan bir nitelikte olduğundan, Geç Antikite'nin dogmatik konjonktürüne uygun düşmemektedir. Şüphenin ve şüpheciliğin, göreceliğin ve kesin olmayan bilginin zemmedildiği bir epistemolojik ortamda Sextus Empiricus gibi bir yazarın manifesto niteliğindeki eserlerinin Hristiyan Süryaniler ya da Müslüman Araplar tarafından çevrildiğini düşünmek mümkün değildir. Her ne kadar, "*Secistus*" adıyla, Sextus Empiricus'un Mütemenni'ûn adlı bir felsefe ekolüne mensup olduğu bilgisi Huneyn b. İshâk'ın *Âdâbu'l-Felâsife* adlı eserinde yer alsa da,[96] bu bilgi muhtemelen aracı felsefe tarihi eserlerinden alınmış olmalıdır. Dolayısıyla Sextus Empiricus külliyatı bugün Stoa felsefesinin temel fragmanlarını içerse de, aynı hizmeti Geç Antikite ve sonrasında İslâm felsefesinde sunduğunu söylemek zordur.

2- Galen. Galen, Müslümanlar tarafından bilinen ve eserleri çevrilen bir filozof olmak bakımından, Stoa felsefesinin sonraki nesillere aktarılması hususunda son derece önemli bir pozisyona sahiptir. Galen'in özellikle, *Hipokrat ve Platon'un Görüşleri*

[95] Sellars, *Stoicism*, s. 136.
[96] Huneyn İbn İshâk, *Âdâbu'l-Felâsife, Muhtasaru Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Ensârî, s.*ed. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Ma'ahedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1975, s. 37.

Üzerine adlı kitabı, bugün erken dönem Stoa hakkında bizim için en zengin kaynaklardan birisidir. Eser, özellikle Khryssipos'un ve Poseidonios'un ruh ve egemen ilke görüşleri hakkında eleştiri mahiyetinde de olsa çeşitli bilgiler sunmaktadır.[97] İlgili eserde Galen, Stoacı görüşleri aktardıktan sonra, ya geçmiş otoritelere dayanmak ya da nispeten yeni teorileri benimsemek suretiyle Stoacı psikolojiyi eleştiriye tabi tutmakta ve natüralistik alternatif kuramlar geliştirmektedir.[98] Galen külliyatı, Arapça'ya çevrilen kaynaklar arasında en büyük paya sahip olduğundan,[99] yukarıda bahsi geçen eser Hubeyş el-A'sem tarafından "*Kitâbu'l-Ârâ'*" başlığıyla Arapça'ya çevrilmiş ve Kustâ b. Lûkâ ile Ebû Bekr er-Râzî tarafından alıntılanmıştır.[100] Ancak, İskender ve Plotinos'ta da karşılaşılacağı üzere, dikkat edilmesi gereken husus, Galen'in asıl amacının Stoacı fikirleri reddetmek ve onların yerine alternatif başka sistemler kurmaktır. Bu durumda, Stoacı merdud fikirler gelecek nesillere ulaşmış olmakla beraber, onların yeni kuşaklar gözündeki değerinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Dolayısıyla, geniş bir külliyat içerisinde Stoacı birkaç tikel görüşe yer verip onları eleştirmiş olan Galen'in eserlerinin, Stoacılığı İslâm düşüncesine tanıttığını veya aktardığını söylemek aşırı bir iddia olacaktır. Nitekim, Galen'in eserleri ve Arapça'ya veya Süryanice'ye olan çevirileri hakkında ilk monografik çalışmayı kaleme alan Huneyn b. İshâk da, Galen'in gerek Stoacıların gerekse de Sofistlerin meşrebini takip ederek kaleme aldığı eserlerden hiçbirine ulaşamadığını belirtmektedir.[101] Bu durum şaşırtıcı değildir, zira dönemin paradigması, Stoacılık ve Septiklik gibi felsefi anlayışları çoktan merkez dışına itildiğinden, bu felsefi anlayışı güçlü bir şekilde yansıtan her kaynak, aktif veya pasif bir tutumla elenmiştir. Dolayısıyla, Galen'in eserlerini tahrir ve tedvin etmeye çalışan Huneyn'in, Galen'in diğer eserlerinden birçok nüsha bulabilmesine rağmen, söz konusu eserlerine dair hiçbir şey bulamayışını anlamlandırmak mümkün olabilmektedir.

---

[97] Teun Tieleman, "Galen and Stoicism, C. Gill, Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism. Oxford: Oxford University Press, 2010.", *The Classical Review* 62, 2 (Ekim 2012): 457.
[98]Christopher Gill, "Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers?", *Phronesis* 52, 1 (2007): 88-120.
[99] Tam liste için bkz. Moritz Steinschneider, *Die Griechischen Aerzte in Arabischen Uebersetzungen*, Berlin: y.a.y., 1891, s. 268-296, 455-468.
[100] Steinschneider, *Die Griechischen Aerzte*, s. 286.
[101] İbn İshâk, *Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen.* çev. Gotthelf Bergsträsser. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1925, s. 51.

3- Afrodisyaslı İskender. Geç Antikite'nin bir diğer önemli ismi olan Afrodisyaslı İskender'in görüşleri ise, sadece İslâm flozoflarını tikel meselelerde etkilememiş, bugün İslâm felsefesi olarak adlandırılan düşünce sisteminin en temel bileşenlerini kurmuştur. Faal akıl teorisi, Tanrı'nın evrene dair bilgisinin sadece külli oluşu, Tanrı'nın salt varoluşuyla evreni yönetmesi vb. hususları örnek olarak vermek mümkündür.[102] İskender'in bir başka önemli yanı ise, Stoacıların maddi ruh anlayışlarını eleştirerek Aristoteles psikolojisini sistemleştirmiş olmasıdır. Zira Stoacıların ruhun, bedenin her tarafına nüfuz eden maddi bir cevher olduğu yönündeki görüşüne onun getireceği eleştiriler, Plotinos tarafından da kabul edilecektir.[103] İskender, Aristoteles'te olmadığı halde, Tanrı'nın evrene karşı ilgi ve inayetinin olduğunu savunmakta[104] ve böylelikle yeni paradigmanın önemli bir bileşeni olan tanrısal inayet fikri Aristotelesçi felsefe geleneğine de nüfuz etmiş olmaktadır. İskender inayet fikrine, inayet düşüncesini içeren Stoacılık veya Platonculuk gibi Yunan felsefi ekollerinden etkilenerek ulaşmaktan ziyade, dönemin ses getiren olayı olan yeni dinî hareketlerden etkilenerek kapı aralamış gibi görünmektedir. Nitekim Todd'un da belirttiği üzere, bugün elimizde olmayan *De Providentia* adlı eserini İskender, Aristoteles'in evrene anlık müdahalede bulunmaya açık olmayan Tanrı tasavvuruna yönelik, Hristiyanların getirdiği eleştirilere karşılık yazmış olmalıdır.[105] Dolayısıyla İskender'in yapmaya çalıştığı şeyin, Aristoteles'i olduğu gibi korumak olmadığını, aksine onu çağın ruhuna uygun düşecek şekilde yeniden yorumlamak olduğunu söylemek mümkündür.

Afrodisyaslı İskender, fizik ve etikle ilgili monografi türünden kaleme aldığı eserlerde, zamanının güçlü felsefi okulu olan Stoacılığa karşı eleştirilerde bulunmuş, Stoacıların çeşitli konulardaki görüşlerini eleştirirken aslında bir yandan da onları, Stoa'dan haberdar olmayacak olan gelecek kuşaklara tanıtmıştır. Öncelikle *De Fato* adlı eseri, Stoacı cebrî kader anlayışının eleştirisine ayrılmış, doğrudan bir Stoa etiği reddiyesi iken[106] *De Anima* adlı eseri ise ruhun maddi/cisimsel olduğunu iddia eden Stoacıları

[102] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 19-20.
[103] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 18.
[104] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 20.
[105] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, s. 16.
[106] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics,* s. xi, 16, 26.

eleştirmeye yöneliktir.[107] Bugün *Mantissa* olarak adlandırılan çeşitli risalelerinde[108] de İskender, Stoa fiziği, teolojisi ve etiğine yönelik spesifik konularda eleştirilerde bulunmaktadır.[109] İskender, *De Mixtione* adlı eserinde, Stoacı karışım (*krasis*) teorisi gibi spesifik bir konuyu işlese de, bu teoriyi Stoa'nın evrensel özdeşlik ve sempati, kader ve öngörü, etkin ve edilgin ilke, *pneuma* vb. görüşleri ile bağlantılandırarak konunun öneminin altını çizmektedir.[110] Bir cismin başka bir cisimle, kendi özlerini koruyarak birleşmesini savunan Stoacı karşım teorisini ve bununla ilintili olan *pneuma* teorisini detaylıca eleştiren[111] İskender'in bu metni bugün Stoa fiziğiyle ilgili elimizdeki en önemli kaynaklardan birisidir.[112]

Afrodisyaslı İskender'in eserlerinin Geç Antikite'deki tasnifi bugünküyle aynı olmamakla birlikte, Arapça kaynaklarda onun Arapça'ya çevrilen yirmiden fazla eserinden bahsedilmektedir. İskender'in *De Anima*'sı İshâk b. Huneyn tarafından *Kitâbu'n-Nefs* adıyla çevrilmiş olmakla beraber,[113] çevrilen diğer eserlerin başlıklarında "kader üzerine" veya "karışım üzerine" gibi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak, söz konusu eserlerin içeriklerinin, Aristoteles fiziğini temel alan "Renk Üzerine" ve "Görme Üzerine" vb. eserlerin Arapça çevirilerinde kendine yer bulması muhtemeldir. Aristoteles şarihi oluşu üzerinden tanınan ve daha çok eserlerinin bu yönüyle öne çıkarılan İskender'in[114] Stoa hakkında verdikleri fragmantal bilgilerin bir şekilde Arapça'ya ulaştığını kabul etmek gerekmektedir. Zira İbn Rüşd, Aristoteles'i anlama açısından İskender'den büyük oranda etkilendiğinden,[115] onun metinlerine hakimdir. Dolayısıyla, Stoacıların panteist oldukları yönündeki bilgiyi de[116] muhtemelen *De Mixtione*'de geçen ibarelerden[117] elde etmiş olmalıdır. Bir sonraki altbaşlıkta da değinileceği üzere, İbn

[107] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics,* s. 26 .
[108] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics,* s. 18 .
[109] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics,* s. 18-19 .
[110] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics,* s. 41 .
[111] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics,* s. 42 .
[112] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics,* s. xi.
[113] Moritz Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1893, s. 96.
[114] Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen,* s. 93-97.
[115] Averroès, *On Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-Called "Epitome"*, çev. Rüdiger Arnzen, Berlin: De Gruyter, 2010, s. 8, 11. Dipnot.
[116] Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986, s. 264.
[117] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, par. 224.32.

Rüşd'ün *Tehâfüt*'te Stoacılar için düştüğü bu kayıt, klasik Arapça kaynaklarda Stoa felsefesinin maddenin Tanrı olduğu ya da Tanrı'nın maddeye hulul ettiği yönündeki görüşüne dair elimize ulaşan tek fragmandır. Ayrıca; Stoacıların, Tanrı'nın inayetinin ay altı âlemi de kapsadığı şeklindeki bir başka görüşünü de İbn Rüşd *Metafizik* şerhinde İskender'den aktarmaktadır.[118] Eğer İbn Rüşd bu bilgileri başka bir kaynaktan almadıysa, Afrodisyaslı İskender'in Stoacı fragmanları içeren metinlerinin Arapça'ya aktarıldığı ve ilgili çevrelerce ulaşıldığı düşünülebilir.

Ancak, Stoacılara ait görüşleri eserlerine alan İskender'in metinlerinin Arapça'ya çevrilmiş olması, sonraki dönem düşünürlerin Stoa felsefesinden etkilendikleri anlamına gelmemektedir. Zira, Galen örnekliğinde işaret edildiği ve Plotinos'ta da bir benzeri görüleceği üzere, söz konusu eserlerin Arapça'ya aktarılması Stoa felsefesinin lehine değil aleyhine olmuştur. Zira İskender, bir yandan Stoacı görüşleri eleştirmiş, diğer yandan da Aristoteles sistemini Geç Antikite'ye güncelleyerek, felsefe alanında Stoanın o zamanki hakimiyetinin kırılmasına yol açacak şekilde yeni alternatif sistemler sunmuştur. Aristotelesçi-Platoncu çizgiye uygun olarak oluşturulan bu yeni sistem karşısında Stoacı görüşlerin sonraki nesillere ulaşmasının çok da bir anlamı kaldığını söylemek mümkün değildir. Zira sonraki kuşaklar hakim paradigmanın otorite saydığı Afrodisyaslı İskender'in kanaatlerinin tercih edilmesini sağlayacaktır.

Son olarak işaret edilmesi gereken bir başka husus ise, İskender'in, Stoacıları eleştirip Aristoteles sistemini açıklamak ve tahkim etmek için yine Stoacıların kendi kavramlarını ve terimlerini kullanmış olmasıdır.[119] Dolayısıyla Stoacı görüşler yok olsa da terimler ve kavramlar varlığını sürdürebilmiştir. Bu durum, ileride de örneği görüleceği üzere, bazı modern araştırmacıların sadece terimler ve kavramların benzerliği üzerinden, kelâm düşüncesinde Stoa etkisinin var olduğu yönünde intibanın uyanmasına neden olmuştur. Bu olgunun örneklerine üçüncü bölümde değinilecektir.

4- Plotinos. Geç Antikite dönemi paradigmasının kurucu isimlerinden olmasının, Plotinos'un eserlerinin ve görüşlerinin kıymetini bir hayli artırmakta olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Üstelik Plotinos, Yeni-Platoncu felsefi sistemini oluştururken, başta Platon ve Aristoteles olmak üzere; Afrodisyaslı İskender, Numenios ve Ammonios

[118] Averroès, *On Aristotle's "Metaphysics"*, par. 179.32.
[119] Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, s. 26-28 .

gibi çok sayıda filozoftan beslenmesinin yanında Stoa felsefesinden de bir hayli etkilenmiştir.[120] Hatta o derece ki, Plotinos'un öğrencisi Porfirios, hocasının *Enneadlar*'ının Stoacı doktrinlerle dolu olduğunu itiraf etmektedir.[121] Plotinos'un Stoa felsefesinden etkilendiği hususlara değinilecek olursa, duyusal dünyayı canlı bir organizma olarak gören evren anlayışı(vitalizm/hylozoizm); tüm varlıklarını birbirine bağlayan kozmik sempati görüşü; doğanın özü itibariyle iyi olup, tanrısal bir inayetin eseri olduğu yönündeki açıklamalar ve ahlak felsefesinde bilge ve erdem anlayışları örnek olarak gösterilebilir. Ancak bütün bunların yanında Plotinos'un Stoa felsefesine karşı çıktığı önemli noktalar da mevcuttur. Bunlar arasında en önemli mesele, Stoa felsefesindeki materyalizmdir. Stoa felsefesinin, Tanrı'yı bile uzamsal maddi varlıklarla özdeş kılacak kadar maddeci olması, maddeyi aşkın ruh, akıl ve Bir gibi kavramlara sahip olan Plotinos için kabul edilemezdir. Zira bu anlayıştaki materyalist bir sistemde, maddeyi aşkın ve dolayısıyla daha mükemmel olan bir şey, ondan daha bayağı olan maddeye bağımlı kılınmaktadır.[122] Sonuç olarak Plotinos, her ne kadar Stoa felsefesine ait birkaç öğeyi eserlerine derç etmişse de kurduğu maddeyi aşkın ontolojinin Stoa etkisini görünür kılmayacak derecede maskelediğini ve hatta kurduğu bu anti-materyalist sistemle Stoacılığın da içinde bulunduğu felsefi anlayışın terkedilmesine yol açtığını söylemek mümkündür.

Ayrıca Plotinos, İslâm dönemindeki kaynaklarda Yeni-Platoncu bir felsefi sistem kurucu filozof olmaktan çok Aristoteles'in bazı eserlerini şerh etmiş bir şarih olarak görülmektedir. İbn Nedîm ise Plotinos'u tabiatçı filozoflar arasında saymaktadır[123] ki bu doğru olmayıp muhtemelen bir isim karışıklığı veya bilginin kaynağının sorunlu oluşu söz konusudur. Mütercimlerin Plotinos'a bakış açılarını bu şekilde tavsif eden İbnu'l-Kıftî, onun eserlerinden birkaçının Süryanice'ye çevrildiğininin zikredildiğini, ancak Arapça'ya çevrildiği yönünde herhangi bir bilgisinin olmadığını kaydetmektedir.[124]

[120] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 13-25.
[121] Sellars, *Stoicism*, s. 136.
[122] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 18.
[123] Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Yusuf Ali Tavîl, 3. baskı, Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010, s. 414.
[124] Ali b. Yusuf İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ, Muhtasaru'z-Zevzenî, s.*ed. Julius Lippert, Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903, s. 258.

Dolayısıyla Plotinos'un menhul eseri *Enneadlar* dışında, herhangi bir eseriyle İslâm düşüncesinde "Flûtîn" olarak herhangi bir somut etkide bulunduğunu iddia etmek zordur.

5- Porfirios. Yeni-Platoncu okula mensup bir başka filozof olan Porfirios da İslâm düşüncesinde bilinen ve bugün bize ulaşmayan felsefe tarihine dair eseri, Stoa felsefesine dair bilgi içerdiği düşünülen Geç Antikite döneminin önemli kaynaklarından birisidir. Sellars, bahsi geçen eserin, Stoa felsefesi hakkında Araplara bilgi aktarma ihtimalinden bahsetmektedir.[125] Sellars'ın bu tahmininde doğru bir noktaya işaret ettiğini belirtmek gerekmektedir zira Porfirios, *İsaguci*'si ile fazlasıyla meşhur olmuş bir filozoftur. *İsaguci* dışında, *Kitâbu'n-Nevm ve'l-Yakaza* adlı bir eserinin de çevrildiği İbn Nedîm tarafından belirtilmektedir.[126](bunu ibn nedimden ver.) Yukarıda bahsi geçen felsefe tarihi ile ilgili metin ise, *Ahbâru'l-Felâsife* olarak İbn Nedîm'de ve İbnu'l-Kıftî'de[127] yer almaktadır. Ancak İbn Nedîm, eserin 4. Kitabının Süryanice çevirisini gördüğünü belirtirken;[128] Kâtip Çelebi (ö. H. 1067) ve İbn Ebî Usaybia (ö. H. 668) 1. Kitabın mevcudiyetinden söz etmektedir.[129] Zira İbn Nedîm başka bir yerde, İbn Hammâr'dan (ö. H. 410) naklen "Furfiryûs es-Sûrî tarih kitabında –ki Süryanice'dir- ilk felsefe hakkında konuşan ilk kişinin, yedi filozoftan ilki olan Tâlis b. Mâlis olduğunu iddia etmektedir" dedikten sonra, bu kitabın iki makalesinin Arapça'ya çevrildiğini söylemektedir.[130] Dolayısıyla Steinschneider'in yaptığı yorumla, Porfirios'un felsefe tarihi kitabının 1. ve 4. kitabının Arapça'ya tercüme edildiğini iddia etmek mümkündür.[131] Ancak, bugün elimizde olmayan bu metnin gerek Yunancasının gerekse de Arapçasının içeriğini bilmediğimizden ve anlaşıldığı kadarıyla eser bütünüyle Arapça'ya çevrilmediğinden, varsayımsal olarak bu eserde mevcut olan Stoa felsefesine dair bilgilerin klasik dönem İslâm düşüncesine mensup Arapça okurlara ulaştığı hususunun kuşkulu olduğu düşünülmektedir.

6- Simplikios. Geç Antikite'nin sonlarında yaşamış olan bir başka Yeni-Platoncu filozof olan Simplikios ise, yazdığı eserlerde Stoa hakkında bilgi içerip, İslâm düşüncesi

[125] Sellars, *Stoicism*, s. 138.
[126] Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen*, s. 99.
[127] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 257.
[128] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 412.
[129] Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen*, s. 99.
[130] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 400.
[131] Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen*, s. 99.

içerisinde izi sürülebilen önemli isimlerin en geç dönemde yaşamış olanı ve dolayısıyla İslâm düşüncesinin ortaya çıktığı döneme en yakın olanıdır. Kendisi Yeni-Platoncu olmakla beraber Aristoteles'in *Kategoriler*'i, *Gök Üzerine*'si, *Ruh Üzerine*'si ve *Fizik*'i üzerine şerhler yazmış, çağdaşı İoannes Philoponos (Yahyâ en-Nahvî) (ö. MS 570)'un Aristoteles'in âlemin ezeliliği düşüncesine karşı yazdığı eleştirilere cevap vermiş, felsefi çevrelerce oldukça tanınan bir filozoftur. Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan eklektik Platonculardan olup, söz konusu tutumunu etik alanında da benimseyen Simplikios, Yeni-Platoncu seleflerinin aksine felsefi etiğini mistikleştirmekten uzak tutup, geç dönem Stoa felsefesinin pür rasyonel etiğini yeterli görmüş[132] ve bunu destekler nitelikte de, Epiktetos'un *Enkheiridion*'una şerh yazmıştır. Bu eser, Stoacı bir metne yazılan ve günümüze ulaşan tek şerh olması açısından bugün çok önemlidir.[133]

Ancak Simplikios, felsefe tarihinde önemli bir yer tutan Geç Antikite dönemi filozofu olmakla beraber, onun klasik İslâm düşüncesindeki etkisi bir hayli tartışmalıdır. Öncelikle belirtmek gerekmektedir ki, Simplikios'un ismi Arapça kaynaklarda geçmekle birlikte (Sinbalikiyus/Samlis[134]) eserlerinin çevrildiği yönünde açık bir kayıt bulunmamaktadır. İbn Nedîm onu Aristoteles'in *Kategoriler*'i[135] ve *Ruh Üzerine*[136] adlı eserlerinin şarihi olarak görmektedir. İbnu'l-Kıftî ise eserinin bir yerinde onun, Aristoteles'in *Kitâbu'n-Nefs*'i üzerine Süryanice iyi bir tefsirinin bulunduğunu belirtip[137] onu sadece Aristoteles şarihi olarak kaydetmektedir.[138] İbn Usaybia ise onu Hipokrat şarihi olarak kaydedip, filozoflar arasında saymamaktadır.[139] Gätje'ye göre, İbn Usaybia onu, Hipokrat'ın çağdaşı olup Hipokrat'a şerh yazan ya da Galen'den bir önceki nesilde doğan Hipokrat şarihi Simplikios[140] ile karıştırmış olmalıdır. Ayrıca ona göre, İbn Nedîm'de geçen, onun Öklid'e şerh yazdığı şeklindeki kayıt[141] da, Aristoteles'ten sonra, MÖ 3-4. yüzyılda yaşamış olan matematikçi Simplikios ile karıştırılmasından

[132] Wikipedia contributors, "Simplicius of Cilicia," Wikipedia, The Free Encyclopedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Simplicius_of_Cilicia, erişim 17.06.2022).
[133] Sellars, *Stoicism*, s. 136.
[134] Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen*, s. 106-107.
[135] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 405.
[136] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 409.
[137] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 41.
[138] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 197.
[139] Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen*, s. 106-107.
[140] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 94.
[141] İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 431.

kaynaklanan bir hatadır.[142] İamblikhos(ö. MS 330) hakkında bilgi veren İbnu'l-Kıftî, onun Aristoteles'in bazı kitaplarına yazılmış şerhlere itiraz etmesiyle maruf olduğunu söylerken aslında Simplikios'tan bahsetmekte, ancak yaşanan karışıklıktan dolayı iki isim arasında gerçeği yansıtan bir ayrım yapamamaktadır.[143]

Sonuç olarak Simplikios'un yazdığı eserlerin Arapça'ya veya Süryanice'ye çevrildiğine yönelik bir ibarenin bulunması bir yana, MS 5.-6. yüzyılda yaşayan Simplikios hakkındaki bilgilerin son derece sınırlı ve hatalı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Stoa hakkında bugün bize değerli materyaller sunan Simplikios'un aynı işlevi İslâm düşüncesi için sunduğunu söylemek mümkün değildir. Gerek Müslüman gerekse de Hristiyan olsun, felsefi çevrelerin Simplikios'tan yalın bir şekilde faydalandığını söylemek mümkün gözükmemektedir.[144]

Genel olarak değerlendirildiğinde, Yunan felsefesi hakkında bütüncül bilgiler içeren doksografik eserlerin İslâm medeniyetine Stoa felsefesini tanıtmada somut bir katkısının olmadığı görülmektedir. Bu konunun detaylı incelemesi ise bir sonraki altbaşlıkta yapılacaktır. Geç Antikite'nin birçok Yunan yazarının ise, Stoacı öğretileri içermekle birlikte, söz konusu eserlerin Arapça'ya veya Süryanice'ye aktarıldığı hususu tartışmalıdır. Hem Stoa felsefesine dair bilgiler içerip, hem de Arapça'ya aktarıldığı kesin bir şekilde bilinen Galen ve Afrodisyalı İskender'in eserlerinin ise Stoa felsefesini olumlu anlamda tanıttığı söylenemez. Zira her iki düşünür de Aristotelesçi geleneğe mensuptur ve Stoa okulunu rakip bir felsefi sistem olarak görmektedir. Her iki filozof da, Stoacı terimleri veya kavramları zikretmekle birlikte onları eleştirmiş ve yanlışlamıştır. Bu durumun da Stoa felsefesinin sonraki kuşaklar tarafından ciddiye alınmasının önüne geçmesine neden olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak bu bakış açısına, eleştirmek amacıyla bile olsa söz konusu metinlerin Stoacı görüşleri meşhur ettiği yönünde muhtemel bir itiraza da değinmek gerekmektedir.

İslâm dönemi düşünürlerinin antik Yunan felsefesi hakkındaki temel bilgi kaynaklarının, doksografik eserlerdense hakim paradigmaya ait kurucu metinler olduğu düşünülmektedir. Özellikle Aristoteles'in kurucu metinleri, kendinden önceki felsefi geleneğe dair birçok fragman içerdiğinden, söz konusu metinleri okuyan İslâm dönemi

[142] Helmut Gätje, "Simplikios in der Arabischen Überlieferung", *Der İslâm* 59, 1 (1982): 12-13.
[143] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 60.
[144] Gätje, "Simplikios in der Arabischen Überlieferung", s. 15, 28.

düşünürleri bu vesile ile Aristoteles öncesi felsefi düşünce hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Dolayısıyla, Aristoteles'in *Fizik*'i veya *Metafizik*'i gibi kurucu metinlerinde herhangi bir filozofu eleştirmek kaydıyla bile zikrettiği takdirde, bu ismin ve görüşünün Aristoteles okurlarınca meşhur olacağı muhakkaktır. Örneğin İbnu'l-Kıftî, eski zamanlarda yaşamış Pavlus adında bir doktorun varlığından söz etmektedir. Bu tabip, "*daîfu'n-nazar*" olarak nitelendirilmesine rağmen sonraki tabibler tarafından nakledilmiştir. Bunun nedenini anlamak zor değildir; zira bir sonraki cümlede İbnu'l-Kıftî Aristoteles'in, *Fizik*'inde onun görüşlerine reddiyede bulunduğunu; Galen'in de bu eleştirileri takip edip onları açıkladığını belirtmektedir.[145] Benzer bir durum Rufus adlı bir filozof ve tabip için de geçerlidir. Tıpkı Pavlus gibi "*da'îfu'n-nazar*" olarak nitelendirilen Rufus'a Aristoteles doğa felsefesi kitaplarında reddiyeler yazmış ve yine Galen onu takip ederek reddiyelerde bulunmuştur. Ama ilginçtir ki Rufus'un eserleri Arapça'ya çevrilmiş ve meşhur olmuştur.[146] Dolayısıyla söz konusu yazarlar her ne kadar paradigma dışı kalıp, görüşleri otoritelerce eleştirilmiş olsa da, kazandıkları kötü şöhret onların en azından isimlerinin baki kalmasına yaramıştır.

Yukarıdaki iddianın haklılık payı olmakla beraber, inceleme derinleştirildiği takdirde esas argümana karşı olmayıp aksine onu desteklediği görülmektedir. Aristoteles'in bazı isimleri eleştirmek suretiyle de olsa zikretmesinin, o isimleri bir miktar meşhur ettiği doğrudur. Ancak aynı şeyi Galen için aynı şiddette söylemek mümkün değildir. Zira Aristoteles'in Galen'den daha belirleyici olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Galen veya Afrodisyaslı İskender her ne kadar Stoa felsefesini eleştirmek suretiyle zikretmiş olsalar da, bu durum Aristoteles'in kurucu metinlerinde yer almakla aynı seviyede değildir. Ayrıca, Pavlus ve Rufus en nihayetinde tabip olduklarından, tıbbın pratik bir ilim olması gereği, hakim geleneğe mensup olmasa da işe yarar görüldüğü için onların eserleri çevrilmeye değer görülmüş olabilir. Ancak Stoa felsefesi salt felsefi bir ekol olduğundan, paradigmaya uymadığı halde onların eserlerinin çevrilmesini beklemek anlamlandırılabilir değildir.

Dolayısıyla, İslâm döneminde konuyla ilgilenen entelektüel ilim insanları için Aristotelesçi metinler merkezde olup, Aristoteles geleneği dışındaki isimler ekoller ve

[145] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 95.
[146] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 185.

görüşler hakkında, büyük oranda yine bu gelenek içerisinde üretilen metinlerdeki atıflardan hareketle bilgi sahibi olduklarını söylemek mümkündür. Bu yüzden Tales, Anaksimandros (ö. MÖ 546) Anaksimenes (ö. MÖ 525) vb. presokratikler hakkında o dönemin düşünürleri, bugün de bizim yegane bilgi kaynaklarımızdan olan *Fizik* ve *Metafizik* kitapları aracılığı ile haberdar olmuş olmalıdırlar. Üstelik, Arapça kaynaklarda söz konusu isimler hakkındaki bilgilerin, bugün bizim sahip olduğumuz bilgilere (diğer filozoflara kıyasla) en yakın ve daha tam olmasının bir nedeni de bundan kaynaklanıyor olmalıdır.

Konunun Stoa felsefesi ile olan ilişkisine gelindiğinde ise, Aristoteles'ten sonra ortaya çıkmış olması ve dolayısıyla Aristoteles külliyatında yer edinememesi, Stoa felsefesinin en büyük talihsizliği olmuştur denilebilir. Zira Geç Antikite'de Stoacılık; Aristotelesçiler ve Platoncular tarafından dikkate alınıp eserlerinde yer almış olmasına rağmen, yukarıda da değinildiği üzere bu yeterli olmamış, bu yazarların doğrudan Stoa karşıtı metinleri yerine, Aristoteles külliyatı şerhleri daha dikkat çekmiş ve ilgi görmüştür. Örneğin İskender'in *De Mixtione*'si hiçbir zaman Aristoteles'in fiziği gibi temel/kurucu metin olamamıştır. Sonuç olarak, İslâm döneminde yaşayıp, Aristoteles'ten yüzyıllar önce yaşamış Yunan filozofları hakkında bir nebze de olsa bilgi sahibi olan çeşitli din, kültür ve düşünce ekolünden entelektüellerin, Aristoteles'ten sonra yaşamış, kendilerine zamanca çok daha yakın olan Stoacılar hakkında birkaç bilgi kırıntısı haricinde pek fazla bir şey bilmediklerini söylemek mümkündür.

1.3. Klasik Arapça Kaynaklarda Stoa felsefesi

Bir önceki altbaşlıkta, stoa felsefesine dair bilgileri içeren ikincil kaynakların İslâm medeniyetine aktarılmaları hususu irdelenmeye çalışılmış ve genel olarak da, birkaç istisnai isim ve eser hariç, Yunan kadim mirasının Arapça'ya tercüme faaliyetleri sürecinde Stoa felsefesinin ciddi bir varlık gösteremediği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak, ilgili yerde de belirtildiği üzere bu durum, elbette ki İslâm medeniyetinin Stoa felsefesine dair hiçbir şeyi bilmediği ya da Arapça kaynaklarda hiçbir bilginin yer almadığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Stoa felsefesinin Arapça kaynaklardaki varlığını inceleme altına alarak araştırmayı derinleştirmek ve Stoa felsefesinin İslâm düşüncesini etkileme yolundaki süreci noktalamak mümkündür. Stoa felsefesinin klasik

Arapça kaynaklardaki varlığını, Stoa felsefe okulu, bu okulun temsilcileri ve gerek okulun kendisine gerekse de temsilcilerine nispet edilen doktrinler başlıklarıyla incelemek yerinde olacaktır.

Stoa felsefesinin klasik İslâm medeniyeti tarafından ne denli ve ne açıdan bilindiği hususuna, Stoa felsefesinin ideolojik, coğrafi ve zamansal konumu problemini incelemekle başlamak yerinde olacaktır. Öncelikle, "Revâkiyyûn" ve "Ashâbu'l-Mizâl" olarak Arapça kaynaklarda geçen Stoa filozoflarına neden bu ismin verildiği, bu felsefe okulunun kurucuları ve bu ekole bağlı diğer filozofların adlarının ne olduğu, bu filozofların ne zaman ve nerede yaşadığına dair eldeki mevcut veriler incelenmelidir. Böylece, Stoa felsefesine veya Stoacı herhangi bir filozofa nispet edilen öğretiler analiz edilerek İslâm medeniyetinin ilk yüzyıllarında Stoa felsefesi imajına dair bir fikir edinmek mümkün olabilecektir.

Elimizde mevcut olan Arapça kaynaklarda Stoa felsefesine dair en eski pasajın, Huneyn b. İshâk'ın *Âdâbu'l-Felâsife* adlı eserinde yer aldığı tespit edilmiştir. Yoğunlukla Yunan olmak üzere, Hint ve Fars filozoflarının hikmetli sözlerinin derlendiği bu eserin girişinde, felsefi ekollerin (*furuku'l-felâsife*) tasnifi de yer almakta ve Stoa felsefesi ismen ilk kez kendisini burada göstermektedir. İbn İshâk'a göre filozoflar, felsefe bilgisine karşı yaklaşımları neticesinde fırkalara ayrılmışlar ve ona göre isimlendirilmişlerdir. Bu yaklaşımlardan birincisi, felsefe ve hikmetin bilinmesi hususunda geri duranlar (*Mütemenni'ûn*) yani Phyrrhon (*Fûrûn*) ve Sextus (*Secistus*) tarafından temsil edilen Septik ekoldür. İkinci fırka ise, felsefe eğitiminin amacından hareketle isimlendirilen ve Epikuros'a (*Efîkûruş*) atfedilen hedonist ekoldür (*Ashâbu'l-Lezze*). Üçüncü yaklaşım, felsefe bilgisini taşıyan kişinin ahlakını baz alarak isimlendirmede bulunmaktadır. Dolayısıyla, davranışları ve ahlakı köpeğe benzediği için Diogenes (*Ziyûcânis*) ve onun "köpekler (*el-Kilâb*)" olarak tanınan taifesi bu şekilde anılmaktadır. Dördüncü grup ise, felsefe ile uğraşanların fiillerinden hareketle isimlendirilmiştir. Bunlar, Platon (*Eflâtun*) ashabı olup, "Meşşâûn" olarak isimlendirilmekle beraber; Ksenokrates (*Kisânukîrâtîs*) ve Speusippos (*Sibûsîfus*)'un temsil ettiği Akademililer (*Akâdemiyyûn*) ve Aristoteles (*Aristâtâlîs*)'in temsil ettiği Lykeon ashabı (*Lûkiyyûn*) olarak alt dallara ayrılmışlardır.

İşte tüm bu sınıflamalar, filozofların doktrinlerine yahut başka iç nedenlere (*eşyâu'l-bâtine*) dayanmaktadır.[147]

İbn İshâk aynı zamanda, felsefi ekollerin zahir nedenlere dayanılarak da sınıflandırılğını ifade etmektedir. Bu tasnife göre ise, öğreti sahibinin isminden hareketle isimlendirilen Pisagor okulu, filozofun beldesinden hareketle isimlendirilen ve Aristippos (*Aristifûs*)'un kurucusu olduğu Kirene okulu ve son olarak, felsefe eğitiminin yapıldığı yere göre isimlendirilen Stoa okulu zikredilmektedir. Böylece dördü iç, üçü de dış nedenlere dayanmak üzere toplam yedi felsefe ekolü ortaya çıkmaktadır.[148]

Söz konusu yedi Yunan felsefe ekolü arasından sonuncu olarak zikredilen Stoa felsefesi ile ilgili İbn İshâk'ın aktardığı bilgiler son derece detaylı ama bir o kadar da şaşırtıcı niteliktedir. Diğer felsefe ekolleri ile ilgili detaylı açıklama yapmayan İbn İshâk, Stoa felsefesi ile ilgili şunları söylemektedir:

> Öğretim yapılan yerden hareketle isimlendirilene gelince, onlar, Elea (*Îliyyeh*) şehrinde Ashâbu'l-Mizalle ve'r-Revâk olarak bilinir. Onların gölgeliği (*mizalle*) dört sütun üzerinde yükselmekte olup, yağmur ve güneşten koruyan tarafları da bulunan bezden yapılmıştı. Oradaki çadırlar ve otağlar, gölgeliğe benzeyecek şekilde inşa edilmişti. Araplar buna *zulel* derler. Ayrıca Yahudi filozoflar da onlara benzemiştir. Ağaç dallarından ve üzüm yapraklarından gölgelikler edinmişledir. Onların filozofları, bayramda toplanır gibi her yıl orada toplanmaktadırlar. Bir hafta boyunca orada kalıp müzakere ve münazara ederler. (…) İşte böylece sütun ashabı (Ashâbu'l-Ervaka) içinde toplanabilecekleri sağlam yapılı sütunlar edinmiş, orada ilimlerini müzakare edip felsefelerini çalışmışlardır. Ve onlar sütunlar arasında gidip gelmekteydiler. Onlar, zihinleri keskinleşsin, onlarda oluşmuş olan garizi harareti harekete geçirsin ve onlardaki üç hissi, yani nefs, beden ve aklı bu hareketle keskinleştirsin diye böyle yapmaktaydılar. Hristiyanların ve Yahudilerin mabedlerinde sütunlar edinmelerinin nedeni budur.[149]

İlgili pasaj üzerinden Stoa felsefesi hakkında şu çıkarımlarda bulunmak mümkündür: Stoa felsefesi, henüz Huneyn b. İshâk'ın döneminde bilinmekte olup, Arapça bir karşılığa sahiptir. Huneyn b. İshâk, muhtemelen mütercim inisiyatifini kullanarak, sadece Stoa felsefesini değil, özel isimler dışında her türlü ifadeyi Arapça'ya tercüme etmiştir. Septik ekolü "Mütemenni'ûn", Epikuros okulunu "Ashâbu'l-Lezze", Kinik okulu "Kilâb" Platon-Aristoteles okulunu "Meşşâûn" ve Stoa okulunu ise

[147] Huneyn İbn İshâk. *el-Âdâbu'l-Felâsife, Muhtasaru Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Ensârî)*. Ed. Abdurrahman Bedevî., Kuveyt: Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1975, s.37-39.
[148] İbn İshâk, *Âdâbu'l-Felâsife*, s. 39-41.
[149] İbn İshâk, *Âdâbu'l-Felâsife*, s. 40.

"Ashâbu'l-Mizalle ve'r-Revak," ya da "Ashâbu'l-Ervaka" şeklinde Arapçalaştırdığı görülmektedir. İbn İshâk'ın Stoa felsefesinin Arapça karşılığını bulma yönündeki adımı diğer Arapça yazarlar tarafından da büyük oranda kabul görecektir. Dolayısıyla sonraki metinlerde Stoa felsefesi için ya "Ashâbu'l-Mizâl/Mizalle" ya da "Revâkiyyûn" tabiri kullanılacaktır.

Stoa isimlendirmesinde istisna görülebilecek bir isimlendirme ise "Ustuvâniyyûn" şeklindeki tabirdir. Mes'ûdî *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* adlı eserinde, insanların filozoflar hakkında ihtilafa düştüklerini, Pisagor, Tales, Empedokles, Aristoteles ve birçok başka meşhur Yunanlı filozofun Romalı mı yoksa Yunan mı olduğunu tartıştıklarından bahsetmektedir. Yunanlı olduğunun sabit olduğunu belirttiği filozoflar arasında ise Mes'ûdî, "Revâkiyyû"n ve "Ashâbu'l-Ustuvân" tabirlerini peşpeşe kullanmaktadır.[150] Esasında bu kullanım, Câhız'a nispet edilen *ed-Delâil ve'l-İ'tibâr* adlı metinde ilk olarak geçmektedir. Yunan filozoflarının göğün ve güneşin mahiyetinin üzerine görüşlerinin aktarıldığı bir pasajda iki ayrı yerde "Ustuvânikiyyûn" tabirini kullanmaktadır.[151] İlgili pasajın bağlamından, "Ustuvânikler" olarak adlandırılan kişilerin Yunan filozofları olması dışında bir çıkarımda bulunmak mümkün değildir. Ustuvânik tabirinin, bir yazım hatası olduğu kabul edilirse,[152] burada Stoa filozofları için "Ustuvânî" isimlendirmesinde bulunulduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu isimlendirme Mes'ûdî'ye kaynaklık etmiş olmalıdır. Her ne kadar Emin, *ustuvâne* kelimesinin Yunanca *he stoa* kelimesinin Arapçalaştırılmış olduğunu iddia etse de,[153] Mes'ûdî'nin diğer Yunan felsefi ekollerini Arapça hazır karşılıklarıyla kullanırken, Stoacılığı, Arapça karşılığı olmasına rağmen, yalın Yunanca halini kullanmayı neden tercih ettiğini mantıklı bir şekilde temellendirmek mümkün değildir. Dolayısıyla Mes'ûdî muhtemelen, Arapça'ya da geçmiş olan, Farsça kökenli *ustuvâne* tabirini, bize gizli kalan nedenlerden ötürü tercih etmiş olmalıdır. Ayrıca Mes'ûdî, aynı eserinin başka yerlerinde Stoa felsefesi için

[150] Ali b. Hüseyn el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, ed. Abdullah İsmail es-Sûfî, Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1938, s. 100.
[151] Ebû Osman el-Câhız, *Kitâbu'd-Delâil ve'l-İ'tibâr Ale'l-Halk ve't-Tedbîr*, ed. Ebû Selûm el-Mu'tezilî, Beyrut: Mektebetu'l-Külliyâti'l-İslâmiyye, 1988, s. 69.
[152] Emin, "Stoacılık ve İslâm Felsefesi", s. 245, 16. Dipnot.
[153] Emin, "Stoacılık ve İslâm Felsefesi" s. 245.

"Revâkiyyûn" tabirini yalın bir şekilde de kullanmaktadır.[154] Sonuç olarak, Mes'ûdî'nin "Ustuvâniyyûn" isimlendirmesinin altında farklı anlamlar peşine düşmek anlamsızdır.

İbn İshâk'ın pasajının değerlendirmesine devam edilecek olursa, Stoa felsefesi isimlendirilmesinin gerekçelendirmesi hususunda ileri sürülen görüşlerin de, sonraki kuşak nesillere ciddi etkileri olmuştur. Özellikle Stoacıların, sütunlar arasında gidip gelmek suretiyle felsefe eğitimi yapıyor oldukları yönündeki bilgi, sonraki yazarlar tarafından Stoa felsefesinin Meşşâîler ile karıştırılmasının önünü açacaktır. Zira Meşşâî filozofların böyle isimlendirilmelerinin nedeni de, felsefe eğitimi esnasında yürümeleridir. Bu durumda Platon ve Aristoteles ekolünün Peripatetikliği ile, Stoa felsefesinin sütunlar altında yürüyerek felsefe eğitimi vermesi hususu birbirine karıştırılmış ve ortaya Ashâbu'l Mizalle'nin Meşşâûn olarak tanıtıldığı ilginç örnekler ortaya çıkmıştır. Söz konusu hususa ilerleyen paragraflarda daha detaylı olarak değinileceğinden İbn İshâk'ın metninin analizine geri dönmek yerinde olacaktır.

İbn İshâk'ın Stoa felsefesi hakkında suskun kaldığı yerlerin de var olduğu görülmektedir. Öncelikle, diğer altı felsefe ekolünün kurucuları veyahut temsilcileri hakkında isim veren İbn İshâk, Stoa felsefesine dair verdiği onca malumata rağmen herhangi bir filozof adı zikretmemektedir. Ayrıca İbn İshâk, Stoa felsefesi öğretisine dair bir bilgilendirmede de bulunmamaktadır. Gerçi yazar, diğer felsefe ekollerinin de öğretilerine dair bilgilendirmede bulunmamaktadır; ancak en azından onların kurucularının veya temsilcilerinin adlarını vermektedir. Son olarak, sadece Stoa felsefesinin değil, diğer felsefi ekollerin de ne zaman teşekkül ettiğine veya en azından birbirlerine göre zamansal açıdan nasıl bir öncelik-sonralık ilişkisi kurduğuna dair hiçbir bilginin yer almaması, İbn İshâk'ın felsefe tarihi hususunda bilgi kaynaklarının kısıtlılığını göstermektedir.

Son olarak, İbn İshâk Stoacılarla ilgili, bugünkü bilgilerimize göre yanlış olarak değerlendirilmesi gereken bir malumatta bulunmaktadır. O da, Stoa filozoflarının edindikleri sütunların Elea şehrinde olduğudur.[155] Kuşkusuz İbn İshâk, Elealı doğa filozofları ile Stoacıları karıştırmış olmalıdır. Zira Atina'nın filozoflar şehri olarak nam saldığını, birçok felsefi düşüncenin oradan neşet ettiğini İbn İshâk'ın da bildiğini

[154] el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 7, 105.
[155] İbn İshâk, *Âdâbu'l-Felâsife*, s. 40.

varsaymak mümkündür. Nitekim İbnu'l-Kıftî öyle yapmış ve Khrysippos'un filozoflar şehri olan Atina'daki heykel sütununun altında ders verdiğini söylemiştir.[156] Dolayısıyla, hiçbir yer nispet etmemek veya ihtiyaten Atina'ya nispet etmek varken, İbn İshâk'ın Elea şehrini seçmesini başka türlü anlamlandırmak mümkün değildir. İbn İshâk'ın söz konusu tasarrufu, ilerleyen paragraflarda görüleceği üzere, daha sonraki kaynaklar tarafından gerek Stoa felsefe ekolünün gerekse de Zenon'un, Phytagorasçı geleneğe mensup ve dolayısıyla İtalya felsefi ekollerine bağlı olduğu yönünde bir kabulün ortaya çıkmasına zemin hazırlayacaktır.

Neticede, Stoa felsefesinin, Huneyn b. İshâk döneminde son derece kısıtlı seviyede bilindiği görülmektedir. Zira Huneyn b. İshâk'ın kendisi ve babası, tercüme faaliyetleri döneminde son derece aktif olup, çeşitli inisiyatifler alarak yüzlerce eseri Yunanca'dan Süryanice'ye veya Arapça'ya çevirmekle kalmamış, birçoğunu da şerh etmişlerdir. Yine Huneyn, hocası Yuhanna b. Maseveyh aracılığıyla Anadolu'daki çeşitli kütüphanelerden haberdar olmuş,[157] böylelikle Galen külliyatına ait nüshaları toplayabilmek için şehir şehir gezmiştir.[158] Ayrıca Halife Mütevekkil'in ona tercüme işinde ehil katipler tahsis ettiği, onun ise bu tercümanların çevirdiklerini redakte ve edite etmekle görevlendirdiği hatırlanacak olursa, Huneyn b. İshâk'ın Yunan kültürel mirası özelinde ne denli geniş bir bilgi ağına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, Huneyn b. İshâk gibi son derece geniş bilgi kaynaklarına sahip birisinin Stoa felsefesinin kurucuları veya temsilcilerine dair tek bir isim vermekten kaçınmasını anlamlandırmanın tek yolu, onun Stoa felsefesine dair hiçbir metinle karşılaşmaması olmalıdır. Üstelik buradan hareketle sadece birincil kaynaklar değil, ikincil kaynaklarda da Stoa felsefesinin temsilcilerine dair bilgiye sahip olmamış olduğunu da iddia etmek mümkündür.

Sonuç olarak, İslâm medeniyetinin ilk döneminde Stoa felsefesinin metinsel düzeyde bilinmediğini, Stoacı metinlerin Arapça'ya çevrilmediğini bu vesileyle tekrar söylemek mümkündür. Bu durumun altında yatan sebep ise, bir önceki altbaşlıkta ifade edildiği üzere, Stoa felsefesinin paradigma dışı bir ideoloji olarak görülüp, istinsah edilmemesi ve Stoacı metinlerin tedavülden kalkmasıdır. Tekrar vurgulamak gerekirse,

[156] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 265.
[157] Süleyman b. Hasan İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ*, ed. Fuad Seyyid, Kahire: L'institut Français D'archeologie Orientale, 1955, s. 65.
[158] Huneyn İbn İshâk, *Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*, çev. Gotthelf Bergsträsser, Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1925, s. 3.

bu yüzdendir ki Huneyn b. İshâk, çok sayıda Galen nüshalarını elde edebilmekteyken Stoa felsefesine dair bir metin onun eline ulaşamamıştır.

Diğer yandan, tüm ilmi birikiminin genişliğine rağmen, Huneyn b. İshâk'ın mevcut tüm bilgilere sahip olduğu, onda mevcut olmayan bilginin mutlak anlamda yok olduğu şeklinde bir iddiada bulunmaktan sakınılmalıdır. Zira Huneyn b. İshâk'ta bulunmayıp, sonraki Arapça metinlerde Stoa felsefesine dair farklı bilgilerle de karşılaşılmaktadır. Ancak, birazdan da gösterilmeye çalışılacağı üzere, bu tür bilgilerin büyük çoğunluğunun otantikliği sorunlu olduğundan, Stoa felsefesine dair sahih bilgi birikiminin çapının en nihayetinde fazla büyüdüğünü söylemek mümkün değildir.

Zenon'un düşüncelerinin veya genel olarak Stoa felsefesinin Elea'ya ya da İtalya felsefi geleneği ile bağlantılandırılmasının altında ise, ilerleyen pragraflarda daha detaylı gösterileceği üzere, kuşkusuz, İtalya'da bulunan Elea şehrine mensup Zenon ile Kıbrıs'ta bulunan Kition şehrine mensup Stoacı Zenon'un birbirine karıştırılması olgusu yatmaktadır. Aristoteles okulu, Elealı Zenon üzerinden İtalya okulu ve Platon okulu ile kurulan ağlardan başka, Stoa felsefesinin bir de Yeni-Platoncu okul ile ilişkilendirildiği görülmektedir. İlerleyen paragraflarda daha detaylı görüleceği üzere Fârâbî, Zenon'u "Şeyhu'l-Yûnânî" olarak çağırmış ve ona sudur teorisi başta olmak üzere çeşitli Yeni-Platoncu görüşler nispet etmiştir.[159] Aynı şekilde Şehristânî de, ilgili altbaşlıkta görüleceği üzere, Stoacıların doktrinlerini açıklarken tamamen Yeni-Platoncu görüşleri zikretmiştir.[160] Dolayısıyla, klasik Arapça doksografik eserlerde Stoa felsefesinin Yunan felsefe geleneğinde nereye konumlandırıldığı hususunun son derece belirsiz olduğunu söylemek mümkündür. Aynı belirsizliğin ve karmaşıklığın, Stoacı filozoflar ve öğretileri hakkında da söz konusu olduğu görülmektedir.

Birinci bölümde de değinildiği üzere, Stoa felsefesinin kurucu ismi Kitionlu Zenon olup, onun meşhur öğrencileri Kleanthes ve Khrysippos üzerinden Stoa felsefesi kendisini şekillenmiştir. İslâm medeniyetine Stoacı metinlerin ulaşmadığı, ancak ilgili ilmî camianın Stoa felsefesi hakkında bir takım malumata sahip olduğu ortaya çıktığına göre, Stoa felsefesinden hangi filozofların isimlerinin bilindiğini irdeleyerek araştırmayı

[159] Ebû Nasr el-Fârâbî, "Zenon Risalesi", *Farabi*, ed. Hilmi Ziya Ülken ve Kivamettin Burslav, Ankara: Kanaat Kitabevi, t.y., s. 108-113.
[160] Ebu'l-Feth eş-Şehristânî,. *el-Milel ve'n-Nihal*. 2. baskı. II, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1992, s. 394-395.

derinleştirmek yerinde olacaktır. Tabii ki bu durumda, Stoa felsefesinin kurucusu olan Zenon'un bilinirliği üzerinden başlamak öncelikle gereklidir.

Bilindiği üzere antik Yunan felsefesi denildiğinde iki Zenon akla gelmektedir. Bunlardan birincisi Kitionlu Zenon olup, MÖ 3-4. yüzyıllarda yaşamış ve Stoa okulunu kurmuştur. İkincisi ise Elealı Zenon olup, MÖ 5. yüzyılda yaşamış ve paradokslarıyla meşhur olmuştur. Klasik İslâm felsefe tarihi metinlerine bakıldığında ise söz konusu iki Zenon'un "Zeynûn el-Ekber" ve "Zeynûn el-Asğar" şeklinde adlandırıldığı görülmektedir. Ancak bu ayrımın iki Zenon'u ayırmak şöyle dursun, onların birbirlerine karıştırılmasına vesile olduğu görülmektedir. Zira kaynaklarda büyük ve küçük Zenon hakkında anlatılanlar son derece ihtilaflı olup, bütüncül bir anlatım oluşturmaya yetecek miktarda değildir. İbn Fâtik, Zeynûn el-Ekber olarak çağırdığı ismi, Tâlûtâğûras (Teleutagoras)'ın oğlu, İlyâtus (Elea) ehlinden, Empedokles'in hocası ve Megara okulunun fikirlerinin başlatıcısı olarak nitelendirmektedir.[161]

İbn Fâtik, Zeynûn el-Ekber olarak tanıttığı Elealı Zenon ile ilgili anlatımının sonunda, onun esmer ve orta boylu olup, basık burunlu olduğunu belirtmektedir. [162] Bu bilgi, aslında Fenike kökenli olup kara tenli olduğundan, "Mısır asması" lakabıyla çağrılan Kitionlu Zenon ile ilgili anlatımla[163] uyuşmaktadır. Fakat, normalde iki ayrı filozof olması gereken iki Zenon'un İbn Fâtik tarafından ısrarlı bir şekilde birleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Stoa felsefesinin Aristoteles'ten sonra ortaya çıkmış bir ekol olduğunun hiçbir surette bilinmemesi, meşhur filozoflar dışındaki tüm filozofların, presokratikler bağlamında Aristoteles'ten önce yaşamış olan doğa filozofları mesabesinde görülmesine neden olmuştur. Ayrıca bizzat Aristoteles'in kendisi, Elealı Zenon'u, "diyalektiğin kurucusu" şeklinde övdüğünden[164] bu durum Elealı Zenon'un hem meşhur olmasına hem de Aristoteles'ten önce yaşamış olmasının kesinliğine vesile olmuştur. Bu durumda da Arapça kaynaklar, Zenon denilince Elealı olan ve Aristoteles'ten önce yaşayan doğa filozofunu öncelikle anlamışlardır.

Fârâbî ise, yukarıdaki algının tam tersini oluşturan bir portre çizmektedir. Zira o, *Risâletu Zeynûn el-Kebîr* adlı apokrif eserinde, Aristoteles'in öğrencisi olan Şeyhu'l-

[161] Ebu'l-Vefâ Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim,*ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Osman Güman, 1. baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 97.
[162] İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem*, s. 99.
[163] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 1.
[164] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, IX, 25.

Yunânî Zeynûn el-Kebîr'in birkaç risalesini gördüğünü belirtmektedir. [165] Bu ifadelerden hareketle, Zenon'un sadece Aristoteles'ten sonra yaşadığı değil, bizzat onun talebesi olduğu bilgisi ortaya çıkmaktadır. Metin içerisinde "üstadım Aristoteles'ten işittim ki…'[166] şeklinde ibareler de mevcuttur. Üstelik, Zeynûn el-Kebîr için kullanılan Şeyhu'l-Yunânî lakabı ise literatürde esasında Plotinos için kullanılmaktadır.[167] Metnin içeriği de Yeni-Platoncu bir izlek içerdiğinden, Fârâbî için Zeynûn el-Kebîr'in son derece istisnai bir pozisyona sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun Zeynûn el-Kebîr anlayışının diğer yazarlar tarafından benimsendiğini söylemek zordur. Bu yüzden onun bu görüşünde yalnız kaldığını söylemek gerekmektedir.

Ayrıca Sicistânî gibi kaynaklarda ise, bazen Büyük Zenon (Zeynûn el-Ekber) bazen ise Küçük Zenon (Zeynûn el-Asğar) bazen Hakîm Zenon (Zeynûn el-Hakîm) ve Küçük Zenon (Zeynûn el-Asğar) bazen de yalın bir şekilde Zenon ibaresinin kullanıldığı görülmektedir. Fakat hiçbir kaynakta, Zenon'lardan birisine niçin "büyük", diğerine ise niçin "küçük" lakabı takıldığına dair bir bilgi yer almamaktadır. Buradaki büyüklük kıstasının, yaşça mı yoksa öğretisel anlamda mı olduğu hususu da belirgin değildir. Zenon'un hikmetli sözlerin aktarıldığı pasajda da Sicistânî iki Zenon'un bulunup bunların büyük ve küçük olmak üzere ayrıldıklarını, ancak onların sözleri içiçe geçmiş olduğundan dolayı bunları birbirinden ayırmanın zor olduğunu belirtmektedir.[168] Büyük İskender'in vefatının ardından, hikmetli sözler söyleyen filozoflar pasajında ise Sicistânî, Hakîm Zenon ile Küçük Zenon'un isimlerini ve sözlerini ardarda sıralamaktadır.[169] Dolayısıyla, Sicistânî'ye göre iki Zenon'un çağdaş olduklarını ve Büyük İskender'den sonra yaşadıklarını söylemek mümkündür.

Zenon'un hayatının ve görüşlerinin aktarıldığı kısımda[170] ise Sicistânî'nin hakîm, büyük veya küçük Zenon şeklinde bir ayrıma gitmediği, yalın bir şekilde tek bir Zenon'dan bahsettiği görülmektedir. Sicistânî bu başlıkta Zenon'u aslına uygun bir şekilde Manâvus (Mnaseas)'un oğlu, ve Kitiyus (Kition) ehlinden olan birisi olarak

[165] el-Fârâbî, "Zenon Risalesi", s. 108.
[166] el-Fârâbî, "Zenon Risalesi", s. 113.
[167] Cahid Şenel, "Yeni-Eflâtunculuk", *DİA*, XLIII, 425.
[168] Ebû Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî, "Sivânu'l-Hikme", *Sivânu'l-Hikme ve Sülüsü Resâil*, ed. Abdurrahman Bedevî, Tahran: Binâyı Ferhengi Îrân, 1974, s. 235.
[169] es-Sicistânî, "Sivânu'l-Hikme", s. 168.
[170] es-Sicistânî, "Sivânu'l-Hikme", s. 82.

tanıtmakta, ancak daha sonra onun fırkasının İtalya felsefe ekollerinden (İtâlikî) olduğunu söylemektedir.[171] Muhtemelen Sicistânî, İtalya'da bulunan Elea şehrinden olan Zenon ile, Kıbrıs'ta bulunan Kition şehrinden olan Zenon'u birbirine karıştırmıştır. Bu durum, İshâk b. Huneyn'in Stoacıların şehrinin Elea olduğu yönündeki yanlış bilgiyle örtüşmektedir. Tüm bu verilerden hareketle, İbn Fâtik gibi Sicistânî'nin de Elealı Zenon ile Kitionlu Zenon'u birbirine karıştırdığını söylemek mümkündür.

Bir diğer önemli kaynak olan, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde ise, Büyük Zenon'dan[172] başka; Şair Zenon,[173] Küçük Zenon[174] ve yalın olarak Zenon[175] isimleri zikredilmektedir. Ancak, söz konusu üç Zenon'un tek bir isim mi olduğu, Stoacı Zenon'un bu üç isimden birisi mi yoksa büyük Zenon mu olduğu hususları hakkında net konuşmak mümkün değildir. Üstelik Şehristânî'nin kendisi de, beslendiği kaynakları yanlış yorumlayarak kullandığı ve dolayısıyla çeşitli bilgi karışıklıklarına yol açtığı görülmektedir. Örneğin Şehristânî, Küçük Zenon ile ilgili fragmanı büyük oranda Sicistânî'nin *Sivânu'l-Hikme* adlı eserinden almış, ancak ilginç bir şekilde, *Sivânu'l-Hikme*'de hem Hakîm Zenon'un hem de küçük Zenon'un sözlerine yer verilmekteyken, Şehristânî Küçük Zenon'un vecizesini eserine almamış, Sicistânî'nin Hakîm Zenon'a atfettiği sözü ise Küçük Zenon'a atfederek aktarmıştır. [176] Dolayısıyla Şehristânî'nin de tıpkı İbn Fâtik ve Sicistânî gibi büyük Zenon ile diğer Zenon arasında net bir tasavvura sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

Arapça doksografik metinlerde, Stoacı filozoflarının isimleri ve tanınırlıklarından sonra, gerek onlara gerekse de genel olarak Stoa felsefe okuluna nispet edilen görüşleri incelemek yerinde olacaktır. İlgili kaynaklar tarandığında, Stoa felsefesine veya Stoacı filozoflara nispet edilen görüşlerin birbirleriyle tutarlı ve bütünlüklü bir yapı oluşturmaya yetmediği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla söz konusu fragmanlardan hareketle sistematik bir felsefi sistemin ortaya çık(a)madığını belirtmek gerekmektedir. Bundan dolayı, kaynaklarda Stoa felsefesi ile ilişkilendirilen görüşler, şartlar gereği kısmen dağınık olsa da mümkün olduğunca birbirine yakın konulardaki fragmanlar bir araya getirilmek

[171] es-Sicistânî, "Sivânu'l-Hikme", s. 82.
[172] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 418.
[173] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 394.
[174] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 471.
[175] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 439.
[176] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 471.

suretiyle önce serimlenecek, daha sonra ise ortaya çıkan tablo yorumlanmaya çalışılacaktır.

Stoa felsefesi ile ilgili en eski kaynağımız olan Huneyn b. İshâk'ın, Stoacı filozoflar veya Stoa felsefesi öğretisi hakkında hiçbir bilgi vermediğine daha önce değinilmişti. Ancak, erken kaynaklardan birisi olan Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Sivânu'l-Hikme* adlı eserinde de ise Stoa felsefesinin kozmolojine dair ufak da olsa bir fragman bulunmaktadır. Sicistânî'nin ilgili pasajında, Manâvus oğlu Zenon'a şu görüşler atfedilmektedir: O, Allah'ın yarattığı ilk şey olarak unsuru (*arkhe*) kabul ediyordu. Çünkü Allah, fail illet, unsur ise münfail illettir. Ustukussat ise dörttür.[177] Şehristânî aynı görüşü çok az farklılıklarla Plutarkhos'tan aktarmaktadır. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, Zenon'lar arasında büyük bir karmaşıklık olduğundan, Şehristânî buradaki görüşü "Büyük Zenon" başlığı altında zikretmektedir. [178]

Bazı kaynaklarda, Stoa felsefesinin doğa felsefesi ile ilgili alıntılarla da karşılaşmak mümkündür. Örneğin, Câhız'a nispet edilen *ed-Delail ve'l-İ'tibâr* adlı eserde, ilgili bağlamda görüşleri aktaran müellif; Ksenofanes, Anaksimenes, Platon ve Aristoteles gibi isimlerin güneşin mahiyeti hakkındaki iddialarını ayrı ayrı zikretmekte, bu görüşler arasında ise Stoacıların (Ustuvânikûn) göğün denizden yükselen *latîf* bir cevher olup, küre şeklinde olduğunu söylediklerini belirtmektedir.[179] Bu bilgi, Aetius (ö. MS 2. yy)'ta yer alan, Kleanthes'in, Güneş'in denizden yükselen bir ateş kütlesi olduğunu söylediği fragmanla[180] tamamen uyum içerisindedir. Klasik felsefi doksografileri içeren bir metin olan Aetius, Arapçaya kısmen kazandırılmış bir metin olduğundan,[181] bu bilginin doğruluğunun kuşku götürmez olduğunu söylemek mümkündür.

Stoa felsefesinin muteber Arapça kaynaklarda hangi görüşleriyle tanındığını gözler önüne serecek olan örnekliği ise Şehristânî'de bulmak mümkündür. Yukarıdaki alıntıdan başka, Stoa felsefesi öğretisine dair iki ayrı yerde geniş bilgilendirmede bulunan Şehristânî'nin fragmanları, tüm uzunluğuna rağmen zikredilmeye değerdir. Söz konusu

[177] es-Sicistânî, "Sivânu'l-Hikme", s. 82.
[178] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 418.
[179] el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 69.
[180] Cengiz C. Çevik, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları: Zenon ve Kleanthes*, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021, K: D19a.
[181] Hans Daiber, *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in Arabischer Überlieferung*, Wiesbaden: Steiner, 1980).

iki alıntıdan birincisi, Phytagoras'ın doktirininin anlatıldığı başlık altındadır. Şehristânî burada, Khrysippos ve Zenon'un yaratıcı ilke (*mübdi'*) ve yaratılan ilke (*mebde'*) konusunda Phytagoras'a tabi olduklarını ancak bazı noktalarda ondan ayrıldıklarını belirtmekte ve söz konusu noktaları zikretmektedir:

> İkisi şöyle demişlerdir: Bârî Teâlâ, nefs ve aklı tek seferde meydana getirmiş, onların altındaki her şeyi de o ikisinin aracılığıyla ortaya çıkarmıştır. Ve başlangıçta onları bozuluşu caiz olmayan iki ölümsüz olarak yaratmıştır. Ayrıca onlar (Stoacılar) eğer nefs tüm kirlerden arınmış ve temiz olursa, en yüce âlemde, kendisine benzeyen ve aynı cinsten olan meskenine ulaşacağını belirtmişlerdir. Hava ve ateşten olan cisimler, yukarı âlemden olduğundan her türlü ağırlıktan muaftırlar. Su ve topraktan olan cirimler ise yok olur ve fanidir. Çünkü onlar semâvî cisimlere benzemez. Semâvî cisim *latîf*tir, ağırlığı yoktur, dokunulamaz. Bu âlemdeki cisimler cirmlerde gizlidir; çünkü rûhânî açıdan daha güçlüdür. Bu âlem cisme benzemez. Aksine cirm, ona benzer. Hava ve ateş cüzlerinden mürekkep olan her şeyde cismiyyet daha baskındır ve o mürekkeptir. Toprak ve cüzlerinin baskın olduğu şeylerde ise cirmiyyet daha baskındır. Bu âlem, cirm âlemidir. Diğer âlem ise cism âlemidir. Çünkü nefs, o âlemde cismânî bir beden içerisinde haşr olunur, cirmani bir bedende değil. Onun (cismânî beden) için yok olma ve çözülme söz konusu değildir ve o, zatı gereği sürekli olur, onu tabiatlar ve nefsler usandırmaz.[182]

Şehristânî'den yapılan yukarıdaki hacimli alıntı, aynı zamanda Stoa felsefesinin klasik İslâm düşüncesindeki karşılığının ne olduğuna dair bolca bilgi verdiğinden, son derece önem arz etmektedir. İlgili pasaj genel olarak Allah Teâlâ'nın evreni nasıl yarattığıyla başlamakta, daha sonra ise âlemin özelliklerinde bahsetmektedir. Bu pasaja göre âlem, oluş bozuluşa konu olmayan akıl ve nefs aracılığıyla yaratılmakta ancak iki âlem arasında mutlak bir dikotomi kurulmaktadır. Akıl, nefs ve Bârî Teâlâ'nın bulunduğu âlem cismânî âlem, su ve toprak gibi bayağı varlıkların bulunduğu âlem ise cirm âlemidir. Burada cism ve cirm arasında detaylı bir karşıtlık oluşturulduğu görülmekte; dört unsur arasından ateş ve havanın semâvî âleme, su ve toprağın ise cirm âlemine ait olduğu vurgulanmakta, nefsin düşüşü motifi ile de cismânî varlığın cirmani oluşuna işaret edilmektedir. Ancak nefsin, tüm kirlerden arındığı takdirde, hemcins olduğu semâvî âleme ulaşıp, su ve topraktan oluşan bedeninden özgürleşerek, ateş ve hava cüzlerine sahip olacağı düşünülmektedir. Böylelikle bu anlayışa göre, öteki âlemde nefs, cirmani değil, cismânî bir bedenle haşrolur ve sonsuz mutluluğa erer.

[182] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 394-395.

Özetle aktarılmaya çalışılan söz konusu görüşlerden hareketle müstakil bir teoloji, psikoloji ve kozmoloji üretmek mümkündür. Başka bir deyişle, söz konusu alıntı son derece zengindir. Ancak, alıntılardaki ifadelerin, terimlerin, kavramların, öğretilerin tamamı Yeni-Platoncudur. Henüz metnin girişindeki Bir (*vâhid*) akıl ve nefs üçlüsü, Plotinos felsefesinin kurucu unsurudur. Nefs ve aklın iki ölümsüz ve fani olmayan iki cevher olduğu ifadesi sözde-Aristoteles'in *Esûlucya*'sında aynen mevcuttur.[183] Ayrıca, pasajdaki nefsin maddeleştikçe bayağılaşması ve arındıkça saflaşmasına dair aktarılanların da Yeni-Platoncu ifadeler olduğu söylenebilir. Neticede, Stoa felsefesinin anlatıldığı başlıkta, Stoa felsefesine dair tek bir izin dahi bulunmadığını söylemek gerekmektedir.

Stoa felsefesi öğretilerine dair otantik olmayan bilgilerin aktarıldığı bir başka metin ise, İbn Fâtik'in *Muhtâru'l-Hikem* adlı doksografik ve gnomolojik eseridir. İlgili eserde İbn Fâtik öğretisel anlamda Stoacılar hakkında şu bilgileri vermektedir:

> Bir grup filozof –ki onlar Stoacılar (Revâkiyyûn) diye bilinmektedir- bu konu hakkında ruh ve bedenlerin göç ettiğini (tenâsüh) ileri sürmüşlerdir. Onlar, kötü nefslerin, hayvanların ve böceklerin şekline bürüneceğini ve böylece kötülükleri nispetinde kendilerine alçaklık ve rezilliğin ilişeceğini iddia etmişlerdir. Daha sonra ise onların, insan yapısına geri döneceklerini, doğruluk ve dürüstlüğü benimseyeceklerini ve böylece kesin kurtuluşu elde edeceklerini ve üst âlem için münasip olacaklarını iddia etmişlerdir.[184]

Açıkça görüldüğü üzere yukarıdaki fikirler, tam bir reenkarnasyon düşüncesini yansıtmaktadır. Oysa bilinebildiği kadarıyla, orijinal Stoa felsefesinde ruh göçüne dair bir öğreti mevcut değildir. Ruhun bedenden sonra varlığını sürdürmesi, Yunan felsefe geleneğinde Phytagoras ve Platon tarafından savunulmakta olan bir düşüncedir; ancak, ruhların sürekli olarak beden değiştirmeleri şeklindeki bir fikrin söz konusu gelenekte somut bir şekilde karşılığının bulunduğu söylenemez. Dolayısıyla burada Stoa felsefesine atfedilen ruh göçü inanışının kesinlikle başka bir ideolojik geleneğe ait olması gerekmektedir. Tam bu noktada, Fehmi Jadaane'nin işaret ettiği bir noktaya da değinmek gerekmektedir. Onun iddiasına göre İbnu'l-Kıftî'nin müstensihleri, İbnu'l-Kıftî'nin

[183] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 70.
[184] İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem*, s. 168.

İbn Cülcül'den Stoa felsefesine dair yaptığı alıntısındaki, "Revâkiyyûn" ibaresini "Rûhâniyyûn" olarak aktarmışlardır.[185] Dolayısıyla Arapça kaynaklarda Rûhâniyyûn ile Revâkiyyûn arasında bir tür karmaşıklığın mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Aynı karışıklığın, İbn Fâtik metninde de mevcut olduğu düşünülmektedir. Zira yukarıda zikredilen görüşler, tamamen ruh göçü ile ilgili olduğundan ve bu görüşlerin gerçek Stoa felsefesi ile ilgisi olmadığından, muhtemelen Rûhâniyyûn'a nispet edilen söz konusu görüşler gerek müellif gerekse de müstensihler yoluyla olmuş olsun, sehven Revâkiyyûn'a nispet edilmiş gibidir.

Ancak, Arapça kaynaklarda Stoa felsefesine nispet edilen ruh ile ilgili görüşlerin tamamının bu şekilde olduğu söylenemez. Nitekim İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk* adlı eserinde, Aristoteles ve Galen başta olmak üzere, antik Yunan ekollerine atıflarda bulunmakta, iki yerde ise Stoacıların görüşlerine kısa da olsa yer vermektedir. Aşağıda yer alan birinci pasaj, insanın tabiatı gereği iyi olup olmadığı ve eğitim yoluyla kötü insanların iyi insan haline getirebilmesi ihtimallerinin tartışıldığı bağlamda zikredilmektedir. Daha sonra zikredilecek olan ikinci pasaj ise, mutluluğun yalnız nefste mi yoksa hem nefs hem de bedende mi olduğu yönündeki tartışma bağlamında yer almaktadır.

> Stoacılara (Revâkiyyûn) gelince; onlar, insanların tamamının tabiatı gereği iyi ahlaklı olduklarını; ancak sonradan, eğitimle giderilemeyen aşağılık arzulara meyilli kötülük ehli insanlarla beraber bulunmalarından ötürü onların kötü insanlara dönüştüklerini düşünmektedirler. (Bu insanlar) Daha sonra o kötü arzularla meşgul olurlar ve iyi kötü demeden onlara her yönden ulaşmaya çalışırlar.[186]

Bu pasajdaki fikirlerin Yunan düşüncesinde güçlü savunucuları olduğunu söylemek kolay olsa da, Stoacıların tam olarak böyle bir ifadede bulunduğuna dair bulguya rastlanmamıştır. Aksine, bu ifadelerde savunulan, insanların doğuştan iyi ve erdemli olduğu yönündeki görüşe karşıt bazı Stoacı fragmanların varlığından söz etmek mümkündür. Örneğin, Stoa felsefesinin kurucusu olan Zenon, bilge olan ve olmayan insanlar arasında net ve katı bir ayrım yapmakta, erdemlerin yalnızca bilgelerde,

[185] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 176.
[186] Ebû Ali Ahmed İbn Miskeveyh, *Kitabu Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, y.y.: el-Mektebetu'l-Huseyniyyetu'l-Mısriyye, 1329, s. 26.

erdemsizliklerin ise bilge olmayanlarda bulunduğunu belirtmektedir.[187] Bütün bunlara ek olarak Zenon, bazı aptalların bilgeliğe ulaşmasının imkânsız olduğunu, bazılarının ise emek sarf etmek suretiyle bilgelik peşinde koşabileceklerini ileri sürmektedir.[188] Geç dönem Stoacılarından olan Seneca da, hiç kimsenin rastlantıyla iyi olamayacağını, erdemin öğrenilmesi gerektiğini savunmaktadır.[189] Zenon'un ve Seneca'nın söz konusu fragmanlarından ortaya çıkan sonucun, İbn Miskeveyh'in ilgili pasajda Stoacılara atfettiği görüşle değil de, Galen'e atfettiği görüşle uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Zira İbn Miskeveyh'in aktardığına göre Galen, insanları; yaratılış itibarı iyi veya kötü olanlar ile, her ikisine de yatkın olanlar olarak üç gruba ayırmakta ve Zenon'un yukarıdaki fragmanları ile örtüşen düşünceler ileri sürmektedir.[190] Dolayısıyla, eldeki mevcut kaynaklar ışığında, İbn Miskeveyh'in Stoacılara atfettiği görüşün isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Stoa felsefesinin ruh öğretisi hakkında İbn Miskeveyh'te yer alan bir diğer pasaj ise şu şekildedir:

> Stoacılar (Revvakiyyûn) ve tabiatçılardan bir topluluk ise, bedeni insanın bir cüzü kabul etmişlerdir. Onu, daha önce açıkladığımız üzere nefsin bir aleti olarak görmemişlerdir. Bu yüzden, nefsteki mutluluğun, bedende veya beden dışında olup kader ve talihle gelen şeylerle oluşan mutlulukla birlikte olmadığı müddetçe tam olmayacağını söylemek zorunda kalmışlardır.[191]

Buradaki pasaj, Stoacıların bir takım tabiatçılarla hemfikir olduğu şeklindeki bir izlenimi öne çıkarması açısından önemlidir. Zira o dönemde Stoacıların presokratik doğa filozoflarıyla aynı kategoride düşünüldüğü de hatırlanacak olursa, bu şekildeki bir atfın normal olduğunu söylemek mümkündür. Üçüncü bölümde detaylıca tartışılacağı üzere, Stoa felsefesinin Arapça kaynaklarda tabiatçı olarak görülüşünün, modern dönemdeki bazı araştırmacılarda, tabiatçı filozoflardan etkilenen kelâmcıların Stoa'dan etkilendiği şeklinde bir anlayışın oluşmasına ön ayak olacağına işaret etmek gerekmektedir. Pasajın devamında yer alan, ruh yanında insan bedeninin de mutlu olması gerekliliği ve bu mutluluğun beden dışında, kader ve talih ile gelen şeylerle de oluşabileceğinin ifade

[187] Çevik, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, Z: D140-153.
[188] Çevik, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, Z: D156.
[189] Seneca, *Ahlak Mektupları*, kit. CXXIII.
[190] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 26.
[191] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 67.

edilmesi gibi hususlar ise Stoa felsefesi ile uygunluk arz etmektedir. Anlaşıldığı üzere İbn Miskeveyh ilgili görüşleri Galen gibi otantik bir metinden elde etmiş olmalıdır.

Stoa felsefesinin kader fikriyle öne çıktığına ve hatta bu konuda sert eleştiriler aldığına önceki başlıklarda değinilmişti. Kader veya yazgı anlayışı esasında İslâm medeniyetince bilinmeyen veya savunulmayan bir düşünce değildir. Felsefe ehlinden olup yazgıcı olarak görülen düşünürler de mevcuttur. Ancak birçok kaynakta, Stoa felsefesinin kaderci yönünün öne çıkarıldığına rastlanmamaktadır. Aksine kaderci görüş, başka filozoflara nispet edilmektedir. Örneğin Şehristânî, Platon'un altıncı bir ilke olarak kaderi (*baht*) kabul ettiğini ve onu akli bir nutk ve her şey için tabiî bir kanun olarak benimsediğini ifade etmektedir.[192] Burada söz konusu olan akli nutk ve tabiî kanun, elbette ki Stoacıların zenginleştirdiği anlamda *logos* kavramına denk düşmektedir. Çalışmanın ilgili bölümünde de işaret edileceği üzere evreni yöneten bir ilke anlamında *logos* fikri Stoacılardan önce çeşitli Yunan filozofları tarafından savunulmuştur. Stoacıların yaptığı şey ise daha çok bu kavramın tanrısallaştırılmasıdır. Ancak Şehristânî'nin alıntısında buna dair somut bir iz mevcut değildir. İfadelerinin devamında Şehristânî, Revvakiyyûn'un *baht*'ı, illetli şeylerin illetinin nizamı olarak tanımladığını ifade etmektedir.[193] Bu kısa bilgiden de, Stoa felsefesinin özgün kader anlayışının çıkarsanabileceğini söylemek mümkün değildir.

Stoa felsefesinin antik düşüncede öne çıktığı bir diğer düşünce de, Tanrı âlem birlikteliğini savunan panteizm düşüncesidir. Âlemin tanrısal bir öze sahip olduğu ya da Tanrı'nın âlemin tamamına veya bir kısmına hulul ettiği düşüncesi, İslâm medeniyeti tarafından gayet iyi bilinmektedir.[194] Ancak burada önemli olan husus, Stoa felsefesinin panteizm düşüncesi ile ilişkilendirilip ilişkilendirilmediğidir. Stoa felsefesinden veya Stoacı filozoflardan söz eden Arapça kaynaklarda panteizm düşüncesinin bahsedildiğine tanık olunmamıştır. Bunun tek istisnası İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ündeki bir pasajdır. İbn Rüşd Gazzâlî'nin, nedenselliği iptal edebilmek adına, Allah'ın varlıkları kendilerinde hareketi sağlayan bir güç yaratmaksızın hareket ettirdiği iddiasına karşılık olarak bu görüşün son derece çirkin olduğunu, bu görüşün eski filozoflardan Revâkiyyûn'un,

[192] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 412.
[193] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 412.
[194] es-Sicistânî, "Sivânu'l-Hikme", s. 279; eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 492-493.

"Allah Teâlâ her şeyde mevcuttur." sözüne benzediğini iddia etmektedir.[195] Böylelikle, Stoacıların düşünce tarihinde en öne çıkmş olan görüşü olan panteizmi, Arapça kaynaklar arasında ancak İbn Rüşd gibi geç bir kaynakta bulabilmek mümkün olabilmiştir.

Sonuç olarak, klasik Arapça kaynaklarda Stoa felsefesi Ashâbu'l- Mizâl/Mizalle ve Revâkiyyûn adıyla bilinmekte, Stoacı filozoflardan ise Zenon yaygın bir şekilde tanınmaktadır. Ancak, gerek metinlerdeki karışıklıktan gerekse de bizzat yazarların açık ifadelerinden hareketle, Stoa felsefesinin kurucusu olan Zenon ile Elealı Zenon'un birbirine karıştırıldığını ve dolayısıyla ortada büyük bir bilgi kirliliğinin olduğunu söylemek mümkündür. Stoa felsefesinin, bir yandan Phytagorasçı İtalya felsefi ekolleri ile bir yandan Meşşâî gelenekle diğer yandan da Platon/Yeni-Platon okulu ile bağlantılı olduğunun düşünüldüğü görülmektedir. Öğretisel anlamda ise, Stoa felsefesine veya Stoacı filozoflara dair aktarılan fragmanları, Jadaane'nin tasnifine uyarak üçe ayırmak mümkündür: Birincisi, Şehristânî örneğinde görüldüğü üzere Yeni-Platoncu olanlar, ikincisi, Plutarkhos'tan ve Aetius'tan yapılan alıntıda görüldüğü üzere otantik olanlar, üçüncüsü de, *ed-Delâil* ve *et-Tenbîh* adlı eserlerde görüldüğü üzere, heterojen unsurları dışarda bırakmayacak şekilde, Stoa felsefesine kısmen yakın olanlar.[196] Fakat tüm bu bilgi yığının bize anlamlı bir ontoloji, epistemoloji, etik vs. vereceği hususu tartışmalıdır. Eldeki mevcut parçalar birleştirildiğinde, Stoa felsefesinin sistematik bir felsefe okulu olarak tanıtacak yeterlilikte bir bütünlüğün mevcut olmadığı düşünülmektedir.

Stoa felsefesine dair yeterli bilginin bulunmaması esasında şaşırtıcı gelmemelidir. Nitekim önceki altbaşlıkta ve ilgili diğer altbaşlıklarda da ortaya çıkarılmaya çalışılan husus, Geç Antikite döneminin değişen paradigmatik koşulları altında Stoa felsefesinin nasıl elendiği ve merkez dışına itildiğidir. İslâm kaynaklarının yazıldığı dönem de tam olarak söz konusu paradigmanın hakim olduğu bir zaman dilimine tekabül ettiğinden, Stoa felsefesine dair bilgilerin bu denli eksik ve yanlış olması anlamlandırılabilirdir. Stoa felsefesi esasında Post-Helenistik döneme damga vuran bir ekol olmasına ve Aristoteles ve Platon'dan sonra gelmesine rağmen, bu sisteme dair klasik kaynaklarda yer alan bilgiler, Aristoteles geleneğine kıyasla yok mesabesindedir. Önceki altbaşlıklarda da gösterilmeye çalışıldığı üzere bu durumu oluşturan koşullar, henüz tercüme faaliyetleri

[195] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 264.
[196] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 73.

döneminde başlamıştır. Sadece Stoa felsefesinin değil, hakim paradigma dışında kalan diğer felsefi geleneklerin nasıl elendiğine dair bir gözlemi İbn Cülcül şu şekilde ifade etmektedir: "Onun (Galen) zamanında filozoflar mevcuttu. Ancak onun isminin yanında diğerlerinin zikri yok oldu ve onların isimleri dahi bilinmedi.'[197] Bu yüzdendir ki Şehristânî, hakim gelenek dışında kalan ve Stoacıların da dahil olduğu birçok Yunan felsefi ekolünü "usûl filozofları" olarak adlandırıp onlar hakkında, "birkaç dağınık ameli hikmet dışında, belirtilen konular hakkında (metafizik başta olmak üzere felsefenin diğer temel alanları) görüşlerini bulamadık" demektedir.[198] Şehristânî, ilgili filozoflar hakkında yeterli kaynak bulamamıştır; zira İbnu'l-Kıftî'nin de işaret ettiği üzere, Platon-Aristotelesçi Meşşâî felsefe çizgisi yerleşince, diğer felsefi okullar unutulup gitmiştir. İbnu'l-Kıftî, Aristippos'un Kirene okulu hakkında şunları söylemektedir: "Meşşâûn'un felsefesi tahakkuk edince, sonraki zamanlarda onların (Kirene ekolü) felsefeleri hakkında cahil kalındı.'[199] Sonuç olarak, ideoloji dünyasında da seçilim mekanizmalarının işlediğini, bazı felsefi düşüncelerin diğerlerine nispetle öne çıkarıldığını, bazılarının ise tarihin karanlıklarına terk edildiği gerçeğini tekrar hatırlamak gerekmektedir. Dolayısıyla, Stoa felsefesinin de, bu durumdan nasibini aldığını ve bir zamanlar sahip olduğu şöhrete kıyasla, klasik İslâm medeniyetinde ciddi bir tanınırlık kazanamadığını söylemek mümkündür.

[197] İbn Cülcül, *el-Etibbâ ve'l-Hukemâ*, s. 44.
[198] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 415.
[199] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 70.

İKİNCİ BÖLÜM: ANAHATLARIYLA SİSTEMATİK KELÂM

Arapça'da "*kelâm*" kelimesi lügavi olarak, "*k-l-m*" fiilinin mastarı olup, "anlaşılabilir bir şekilde konuşmak (*nutkun mufhim*) anlamına gelmektedir.[200] Bir terim olarak ise kelâm ilmi, Allah'ın zatının sıfatlarının ve ilk yaratılışlarından (*Mebde'*) son durumlarına kadar (*Meâd*) mümkün varlıkların ahvalinin İslâm kanunun üzere incelendiği ilimdir.[201] Tanımı aktaran Cürcânî, sonda yer alan "İslâm kanunu üzere oluş" kaydının, metafizik felsefe ile kelâmın birbirinden ayrılması amacına matuf olduğunu ifade etmektedir.[202]

Kelâm ilminin konusuna gelinecek olursa, Richard Frank, kelâm iliminin üç temel izlek üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir. 1. Gerekçelendirilmiş bilgi(*'ilm*) ve akıl yürütme faaliyeti (*nazar*). 2. Yaratıcının varlığının ispatı ve onun sıfatları. 3. Kaza, kader, nübüvvet ve ahiret.[203] Frank'in söz konusu sınıflandırması yerinde olmakla beraber, kelâm ilminin anahatlarıyla anlatılmasının hedeflendiği bu bölüme tam olarak uygunluk göstermediğini, dolayısıyla, temelde aynı kalmakla beraber biraz farklı bir eksen izlenerek kelâm ilminin tanıtılmaya çalışılacağını belirtmek gerekmektedir. Birinci genel altbaşlıkta, tıpkı klasik kelâm literatüründe olduğu gibi önce bilgi bahsi ile başlanacak ve bilginin tanımı, türleri ve kaynakları irdelenecektir. Daha sonra ise, özellikle Allah'ın varlığı hususunda sıkça kullanılacak olan, cevher ve araz gibi kavramların öncelikli olarak işlenmesi gerektiği düşünüldüğünden, erken dönem kelâmcılarının genel olarak alemle ilgili görüşlerine yer verilecektir. Son olaraksa, kelâm ilminin temel gayesi olan, Allah'ın varlığı, zatı ve sıfatları, nübüvvet ve meâd konuları işlenecektir. Böylelikle kelâm ilminin temel unsurları anahatlarıyla tanıtılmış olacaktır.

Kelâmın tanımı ve konusundan sonra, onun neliği ve neyi amaçladığı hususuna da kısaca değinmek yerinde olacaktır. Kelâm ilmi, geleneksel olarak genellikle İslâm teolojisi ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.[204] Ancak, Dhanani'nin de işaret ettiği üzere, her ne kadar kelâm ilminin bazı teolojik gayeleri olduğunu kabul etmek gerekse de,

---

[200] Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa*, V, ed. Abdurrahman Muhammed Harun, y.a.y.: Dâru'l-Fikr, t.y., "k-l-m" mad.
[201] Ali İbn Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985, "el-kelâm" mad.
[202] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "el-kelâm" mad.
[203] Richard M. Frank, "The Science of Kalam", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992): 12-13.
[204] Joseph Van Ess, *Anfänge Musilimischer Theologie. Zwei Antiqadaritische Traktate Aus Dem Ersten Jahrhundert Der Hiğra*, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977.; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam Atoms: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden: Brill, 1994, s. 2.

kelâmı bu kapsamla sınırlamak indirgeyici bir yaklaşım olacaktır. Zira kelâm ilmi; mantık, epistemoloji ve kozmoloji alanlarına giren meselelerle de uğraşmıştır.[205] Dolayısıyla kelâm ilmini ne basit bir teoloji geleneği ne de felsefi bir okul olarak görmek isabetli olmayacaktır. Zira bu ilim, İslâm'ın ilk yüzyıllarından beri, çeşitli etnik kültüre mensup Müslüman düşünürler tarafından inşa edilmiş, kendisine ait özgün tartışma alanları, terimleri ve literatürü olan bir disiplindir.

Kelâm ilminin bir diğer gayesi ise, İslâm dinine veya onunla ilgili herhangi bir hususa dair, gerek mülhitlerden gerekse de bid'at ehlinden gelen eleştirileri def etmektir.[206] Kelâm ilminin özellikle karşı durmaya çalıştığı husus, Yunan felsefesinden etkilenmiş, Helenistik kültürün Mezopotamya'daki devamcıları olan *felâsife* ekolünün, İslâm inançlarını yıpratmaya yönelik çabalarıdır. Bu yönüyle kelâmcıların, İslâm düşüncesi tarihinde *felâsife*nin karşısında pozisyon aldıklarını söylemek mümkündür.[207]

Kelâm ilmi çeşitli açılardan tanıtıldığına göre, onun metoduyla ilgili birkaç hususa değinmek yerinde olacaktır. Gerek kelâm ilminin metodunu gerekse de konuyu ele alış biçimini en iyi ortaya koyacak olan ıstılahlar, yine kelâm geleneğinde mevcut olan *celîlü'l-kelâm* ve *latîfu'l-kelâm*/*dakîku'l-kelâm* kavramsallaştırmalarıdır. Söz konusu terimlere net bir şekilde ise Mu'tezilî kelâmcı Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. H. 300) *el-İntisâr* adlı eserinde karşılaşmak mümkündür. Hayyât, özellikle *ğâmidü'l-kelâm* konusunda Mu'tezilîlerin adeta tekel oluşturduğunu, diğer mezheplerin bu konularda görüş ileri sürmeye liyakatli olmadıklarını söyleyerek, iki kelâm çalışma sahasının temel niteliklerinin farklılıklarına işaret etmektedir.[208] El-Hayyât'ta karşılaşılan bu ayrım, mezhepler tarihine dair eserlere de yansımış; Eş'arî *Makâlât*'ını temel olarak ikiye ayırıp birinci bölümünde imâmet, mürtekib-i kebîre, Allah'ın sıfatları vb konularını işledikten sonra, bu bölümün *celîl* konularını ihtiva ettiğini belirtmiştir (*hâzâ âhiru'l-kelâm fi'l-celîl*). Cismin mahiyeti, cevher-araz, hareket-sükun gibi kavramlar etrafındaki tartışmaların bulunduğu başlığa ise "İnsanların *Dakîk* Konularındaki İhtilafların Zikri

[205] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 2
[206] Veliyyü'd-Dîn İbn Haldûn, Mukaddimetu İbn Haldûn, II, ed. Abdullah Muhammed ed-Derûyiş, y.y.: y.a.y., 2004, s. 205.
[207] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 3
[208] Bulgen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015): 45.

(*Hâzâ Zikru İhtilâfî'n-Nâsi Fi'd-Dakîk*)" şeklinde başlamaktadır.[209] *Dakîku'l-kelâm celîlü'l-kelâm* şeklindeki bu ayrım, diğer alimler tarafından da benimsenmiştir.[210]

Son olarak, *dakîku'l-kelâm* ve *celîlü'l-kelâm* olarak ayrılan iki araştırma sahasının birbirlerinden ne yönde farklılaştığına da değinmek gerekmektedir. Öncelikle, *dakîku'l-kelâm* alanını *celîlü'l-kelâm* alanından ayıran temel husus, birincisi hakkında nass varid değilken, ikincisi hakkında bolca nassın mevcut olmasıdır denilebilir. Bu temel farktan hareketle, *dakîku'l-kelâm*ın doğrudan inanç esasları ile ilgili olmaması ve tâli konular olarak görülmesi nedeniyle bu alandaki farklı görüşlerin mezhep ayrılıklarına sebep olmadığı şeklindeki iddiaya[211] katılmak mümkündür. Söz konusu iddiayı destekleyebilmek adına, *dakîku'l-kelâm* ve *celîlü'l-kelâm* alanlarını yöntemsel açıdan kıyaslayabilmek için rey ve te'vil metotları arasındaki ayrıma başvurulabilir. Nassın varid olduğu konularda te'vilde bulunmanın, olmadığı konularda da rey yürütmenin mümkün olduğu kabul edildiği takdirde, *celîlü'l-kelâm* konularında kelâmcıların te'vile başvurdukları, *dakîku'l-kelâm* konularında ise reylerini yürüttüklerini söylemek mümkündür. Esasında ikisinde de akıl yürütme ve yorum söz konusudur ancak nassların te'vilinde uyulması gereken birçok husus söz konusu olup, hareket alanı sınırlıyken;[212] *dakîku'l-kelâm*da çok daha geniş bir düşünsel yorum alanı söz konusudur.

Kaynaklar açısından kıyaslamak gerekirse, *celîlü'l-kelâm* konuları temel tartışmalarını, terminolojisini ve dogmalarını nasslardan almaktayken, *dakîku'l-kelâm* konuları, o dönem Arap yarımadasında bulunmayan bilimsel ve düşünsel gelenekten almaktadır.[213] Fizik ve felsefe başta olmak üzere, ilk dönem kelâmcılarının etraflarındaki çeşitli dini, etnik ve felsefi kültür ve geleneklerden etkilendikleri, etkilenmeseler bile iletişim halinde oldukları hususu[214] göz önünde bulundurulacak olursa, erken dönem kelâmının *dakîk* konularında ne denli zengin bir içeriğe sahip olduklarını söylemek mümkündür.

---

[209] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn, Makâlâtü'l- İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri,* çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, 1. baskı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 426-427.
[210] Bulgen, "Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", s. 43-51.
[211] Bulgen, "Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", s. 313.
[212] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "te'vîl" mad.
[213] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 3-4
[214] D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation And Atomic Time in Moslem Scholastic Theology", *Isis*, 9 (1927): 342-345; Otto Pretzl, "Die frühislamische Atomenlehre", *Der İslâm*, 19 (1930): 129-130.

*Dakîku'l-kelâm*ın geniş rey yürütme yöntemi ile birlikte düşünüldüğünde, dışarıdan alınan söz konusu bilimlerin, kavramların veya düşüncelerin, kelâmcıların elinde yaratıcı bir şekilde dönüştürülmesinden bahsetmek de mümkündür. Böylelikle, dış tesirlerden kaynaklandığı rahatlıkla söylenebilecek olan bazı *dakîku'l-kelâm* kavramlarıyla -örneğin atomculuk- kelâm geleneğinde bambaşka bir hale dönüşmüş şekilde karşılaşmak mümkündür. Bu hususun detaylarına ilgili bölümde değinileceğinden, şimdilik sadece bu hususa işaret etmekle yetinilecektir.

Son olarak, bir teolojik gelenek olan kelâm ilminin hangi niyetle, doğa felsefesinin konusuna giren alanlarda çalışmalar yürütüp teoriler geliştirdiği hususuna değinmek gerekmektedir. Klasik anlayış, kelâmın apolojetik bir disiplin olduğunu, kelâm literatüründe doğa felsefesi kapsamında geliştirilmiş düşünceleri dinî gayelerle üretilmiş salt apoloji türünden çabalar olarak görmektedir.[215] Ancak yavaş yavaş bu peşin kanaatten vazgeçilmeye başlandığı, günümüz yazınında ilk dönem kelâmcıların entelektüel meraklarının neticesinde söz konusu tartışmaların başlayıp, düşüncelerin geliştiği yönünde yeni açılımlar görülmektedir.[216] Ancak bazı araştırmacıların da, merceği bu yöne yoğunlaştırıp büyük resmi görmezden gelerek bazı kelâmcıları bilim adamı veya fizikçi gibi lanse ettiği de söz konusudur.[217] Ancak diğer yandan Ess de, kelâmcıların bu konularda uzmanlaşması, tamamen yeni karşılaşılan topluluklarla girilen entelektüel tartışmaların sonucunda olduğuna dikkat çekmektedir.[218] İlk dönem kelâmcılarının doğa bilimleri üzerindeki çalışmaları salt apoloji olarak okumayan söz konusu yaklaşımın itirazları makul bir zemine dayanıyor olabilir; ancak kelâmcıların teolog oldukları gerçeği tüm zihinsel olanakları kapladığından, söz konusu doğa araştırmalarının salt felsefi-entelektüel bir niyetten çok, onların *celîlü'l-kelâm* inançlarına makul zemin hazırlaması yahut muhaliflerine karşı malzeme temin edilmesi niyetine matuf olduğunu itiraf etmek gerekmektedir.[219]

---

[215] İbn Haldûn, Mukaddime, II, s. 205.
[216] Bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).
[217] Bulgen, "Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", s. 40-42.
[218] Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014): 267-286.
[219] *Dakîku'l-kelâm* ve *celîlü'l-kelâm* kavramsallaştırmalarını farklı bir şekilde anlayan ve yorumlayan çalışmalar için bk. Muhammad Bâsil Al-Tâî, "The Scientific Value of Daqîq al-Kalâm", *Islamic Thought and Scientific Creativity,* 2 (1994): 7-18; Sa'îd Abdullatîf Fûde, *Risâle Fî Celîlü'l-Kelâm ve Dakîkihi*, Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015. Söz konusu kavramsallaştırmaların bu çalışmadaki içeriğe uygun bir şekilde

2.1. Dakîku'l-Kelâm

Gerekli kuramsal çerçeve oluşturulduğuna göre; Allah'ın varlığı ve sıfatları ile, kulun ahiret ahvali bahisleri gibi dini kaidelerin, nasslar ışığında açıklama çabasında olan kelâm ilminin[220] ilgili konularda ne tür düşünceler ileri sürdüğünü ve hangi konular üzerine tartışıklarını, *dakîku'l-kelâm-celîlü'l-kelâm* kavramları çerçevesinde ele almak mümkündür. *Dakîku'l-kelâm*'ın temel meseleleri olan varlık ve varlıkla ilgili bahislerden önce, yine *dakîku'l-kelâm*'ın kurucu unsurlarından olan bilgi bahsi ile başlamak yerinde olacaktır. Zira kelâmın bilgi sistemi, aynı zamanda varlık anlayışının temeli olacaktır.

2.1.1. Bilgi Bahsi

Klasik dönem kelâmcıları, bugün felsefi literatürde epistemoloji olarak adlandırılan düşünce alanını *hakîkatu'l-'ilm* olarak adlandırmışlardır.[221] Ancak ilim bahsiyle ilgili tartışmaların, âlemin yapısıyla ilgili tartışmalardan zamansal açıdan sonra geldiğine dikkat etmek gerekmektedir. Özellikle de, bilginin türleri ve kaynakları hakkındaki verilerin nispeten geç öneme ait olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, ilgili bahisler kaleme alınırken; Eş'arîlerden Ebû Bekr et-Tayyib el-Bâkıllânî'nin (ö. H. 408) *et-Temhîd* ve İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. H. 479) *el-İrşâd* adlı kurucu eserlerinin; Mu'tezile'den ise Kadı Abdulcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı kurucu eserinin izleklerinin takip edilmek durumunda kalındığına işaret etmek gerekmektedir. Ancak, her ne kadar yazılan metinler biraz geç bir tarihe ait olsa da, içeriklerinin yansıttıkları zihniyetin ilk dönem kelâmcılarına ait olduğunu, aradan geçen zaman dilimminde, iki nesil arasındaki ilim anlayışlarının büyük oranda aynı kaldıklarını söylemek mümkündür.

Kelâmın bilgi anlayışı esasında başlıbaşına geniş bir araştırma sahası olup, bu bölümde yalnızca belli başlı kavramlara ve yöntemlere anahatlarıyla değinilecek ve konu

---

anlaşılmasını sağlayan araştırma için bk. Mehmet Bulgen, "Science and Philosophy in The Classical Period of Kalām: An Analysis Centered Upon The Daqīq and Laṭīf Matters of Kalām", Kader, 19/3 (2021): 938-967.

[220] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "el-kelâm" mad.

[221] Ebû Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, ed. Ratsiru Yûsuf Mekârisî el-Yesû'î, Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, 1957, s. 6; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edille Fî Usûli'l-İ'tikâd*, ed. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyi", el-Mektebetu'l-Felsefiyye, t.y., s. 18.

hakkında fikir sahibi olunacak miktarla sınırlı kalınacaktır. Önce bilginin tanımı, bilgi kaynakları ve türlerine değinilecek, daha sonra ise kelâmın bilgi anlayışı hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunulacaktır. Böylelikle de, erken dönem kelâm ilminin epistemolojik kaynakları, temel karakteristikleri vb. hususlar ortaya çıkarılmaya çalışılacak ve nihayetinde kelâmın Stoa felsefesinden etkilenme tartışmalarındaki epistemolojiye yönelik iddialarda gerekli altyapı oluşmuş olacaktır.

2.1.1.1. Bilginin Tanımı

Kelâmcıların bilgi sisteminde bilginin nasıl adlandırıldığı ve tanımlandığı hususu, ilk olarak değinilmesi gereken bir hususdur. Bilginin tanımlanması söz konusu olduğunda da kelâmcıların farklı yaklaşımlara sahip oldukları görülmektedir. Eş'arîler ve diğer birçok kelâmcı ilmi/bilgiyi, "Bir şeyin olduğu hal üzere kani olunmasıdır (*İ'tikâdüş'şey'i alâ mâ hüve bih*)." [222] şeklinde tanımlamışlardır. Buradaki itikad ibaresinin, sanı anlamındaki bir inanç değil de, "doğru bilgi" türünden bir kanaat olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Esasında bu tanım, Mu'tezile'nin bilgi tanımının kısaltılmış halidir. Zira ilk Mu'tezilîler bilgiyi, "Bir şeyin olduğu hal üzere, nefs tarafından içselleştirilerek inanılmasıdır" (*İ'tikadü'ş-şey'i alâ mâ hüve bihi mea tavtînu'n-nefs*) şeklinde tanımlamışlardır. Ancak bu tanımı, mukallidin Sâni'in varlığını bilmesi durumu ihlal ettiğinden, sonraki Mu'tezilîler bu tanıma eklemede bulunmak durumunda kalmışlardır.[223] Bilgi tanımı böylelikle biraz daha uzayarak, "Zaruri yahut nazari yöntemle oluşmuş bilginin, olduğu hal üzere nefs tarafından içselleştirilerek inanılmasıdır."[224] halini almıştır. Cüveynî ise tüm bu eklemelerin istisnalar ileri sürülmek yoluyla geçersiz kılınacağına işaret etmiş[225] ve dolayısıyla Eş'arîler, bu Mu'tezilî tanımın baş kısmını esas alarak bilgiyi ek kavramlarla yeniden formüle etmişlerdir. Bâkıllânî ve Cüveynî'ye göre bilgi, "Bilinenin, olduğu hal üzere bilinmesidir (*ma'rifetü'l-ma'lûm alâ mâ hüve bihi*).[226] Fark edileceği üzere Mu'tezilî tanımdaki "şey" kavramı yerine Eş'arîler, "*ma'lûm*" kavramını

[222] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 941.
[223] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 19.
[224] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi,* çev. İlyas Çelebi, I, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 76.
[225] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 19.
[226] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 18.

yerleştirmişlerdir. Bâkıllânî bunun nedeni olarak, madumun "şey" olmadığı halde bilinebilir (*ma'lûm*) olmasını gerekçe göstermektedir. Zira Mu'tezile'ye göre madumun şey olarak adlandırılması mümkünken Eş'arîlere göre bu şekilde bir adlandırma mümkün değildir.[227] Tanımdaki "şey" ibaresi korunduğu takdirde, "şey" olmayanların bilinmesi mümkün olamayacaktır. Oysa Bâkıllânî madumun bilinebileceğini düşünmektedir.[228] Bilgi tanımlandıktan sonra ise geriye bilgisizlik ve türlerinin açıklanması kalmaktadır. Cüveynî, bilgi tanımını tersine çevirerek bilgisizliği (*cehl*); inananın, inandığı şeye olduğu halden başka bir şekilde inanması şeklinde tanımlamaktadır. İki inanç arasında tercih yapmayı mümkün kılmayan tereddüt durumunu *şekk* (şüphe), mümkün kılan tereddüt durumunu ise *zann* olarak adlandırmaktadır.[229] Cüveynî böylelikle kelâm epistemolojisinin temel kavramlarını ve tanımlarını ortaya koymaktadır.

Bilgi tanımlarında tanımlanan şeyin açıklanması için aynı kelimelerin kullanımından kaçınmak için bazı eş veya yakın anlamlı kelimelerin tercih edildiği görülmektedir. Örneğin marifet, ilim ve itikad kelimeleri bunlardan olup, söz konusu terimlerin birbirlerinden ayrımlarına işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle ilim ve marifet kelimelerinin ve buradan hareketle alim ve arif kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir.[230] Ancak itikad kelimesi, daha geniş kapsama sahip bir kavramdır. Nitekim Eş'arîler ve diğer mezheplerden kelâmcılar, ilim ve marifetin bir inanç (*i'tikâd*) olduğunu fakat her inancın ilim ve marifet olmadığını belirtmektedirler. Zira inançlardan doğruluğu kesin olanı marifet ve ilim ile ifade edilirken, kesin olmayanı zanna dayanan inanç olarak karşılanmaktadır. Her iki bilgi türü arasındaki epistemik değer farklılığının oluşumuna sebep olan doğruluğun kriteri ise *burhân*dır (kesin delil). Dolayısıyla her kim, delil olmaksızın, yani taklid yolu ile veya iradi bir temayül ile, bir şeyin mahiyetine dair inançta isabetli olursa, bu kişi alim veya arif olarak adlandırılmaz, *mu'tekid* (inançlı) olarak adlandırılır.[231]

Ehl-i sünnet kelâmcılarının üzerinde hassasiyet gösterdikleri hususlardan biri de, bilginin itikad olarak tanımlandığı takdirde, Allah'a ilim sıfatını nispet etme durumunda ortaya çıkacak olan zorluktur. Zira geleneksel anlayışa göre Allah'a Âlim demek caizken,

[227] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 15-16.
[228] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 6-7.
[229] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 21.
[230] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 941.
[231] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 941.

mu'tekid (inançlı) demek caiz değildir.[232] Bu yüzden yukarıda da işaret edildiği üzere her inanç ilim olmadığı gibi, her ilmin de inanç olmadığını söylemek mümkündür. Böylelikle, hâdis ilimler için söz konusu olabilecek olan itikad, Allah'ın ilmi için söz konusu değildir. Ancak Mu'tezile kelâmcıları, ilerleyen bölümlerde görüleceği üzere, Allah'ın zatına zaid ezelî bir ilim sıfatı kabul etmediklerinden, ilmin itikad olarak tanımlanmasında bir mahzur görmemişlerdir.[233]

Çeşitli bilgi tanımlarını aktardıktan sonra Cüveynî, mensubu olduğu Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin bilgi tanımına işaret etmektedir. Eş'arî bilgiyi, "*Mahall*inin alim olmasını gerektiren şey." olarak tanımlamaktadır. Cüveynî, tanımlamaktaki maksadın açıklayıcılık olduğunu ve tanımın açık seçik olması gerektiğine işaret ederek, hocasının bu tanımını kapalı bulmakta olduğunu belirtmektedir.[234] Esasında Eş'arî, Cüveynî'nin de taşıdığı bir gayeden dolayı böylesine kapalı bir tanım yapmaktadır. Cüveynî, ilmi tanımlarken amacının hem hâdis hem de kadim ilmi kapsayan bir tanıma ulaşmak olduğunu açıkça ifade etmektedir.[235] Nitekim bu yüzden İbn Hazm, Eş'arîlerin yüce Allah'ın ilmi ile insanların ilmini aynı tanıma dahil ettiklerinden yakınmaktadır.[236] Aslında, sadece Eş'arî'nin yaptığı bilgi tanımı değil, diğer kelâmcıların da yaptıkları bilgi tanımları doğrudan doğruya Allah'ın ilminin varlığı ve yokluğu tartışmalarıyla ilgili olduğununu da hatırda tutmak gerekmektedir.

2.1.1.2. Bilgi Türleri

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, kadim olan bilgiyi sadece Allah'a hasrettikten sonra, insanlara ait olan bilgileri zorunlu (*zarûrî*) apaçık (*bedîhî*) ve edinilmiş (*müktesep*) olmak üzere üç altbaşlığa ayırmaktadır. Zaruri bilgiler, kulun kudreti dışında, herhangi bir zaruret veya ihtiyaç durumunda meydana gelen bilgilerdir. Zaruri bilgiler, kendisinden kurtulması mümkün olmayan, kişinin asla şüphe edemeyeceği türden bilgilerdir.[237] Duyu

[232] Mehmet Bulgen, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği", *Marifetname*, 9 (2022): 23.
[233] Bulgen, "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği", s. 23.
[234] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 18.
[235] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 18.
[236] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 941.
[237] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*,I, s. 80; el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 7.

organlarıyla edinilen bilgiler bu türdendir. Bedîhî bilgiler ise zaruri bilgiler gibidir ancak aralarındaki fark, bedihi bilgide herhangi bir zaruret ve ihtiyacın bulunmamasıdır. İki zıddın bir araya gelemeyeceği, kişinin kendi varlığının bilincinde olması bilgisi türünden bilgiler bedîhî bilgiye örnektir.[238] Kişinin kendi nefsinde oluşan, hastalık sağlık, elem, ızdırap gibi durumlar, mütevatir haber ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi aklın temel ilkeleri de zaruri bilgilerdendir. Bâkıllânî, insanın dış dünyadaki oluş ve bozuluşa dair bazı temel nosyonların da zaruri olduğunu belirterek, bilgi ve âlem arasındaki kaçınılmaz ilişkiye işaret etmektedir. Zira ona göre insanın, cisimlerin var oldukları takdirde onların boyutlarının birleşik, temas eden veya ayrışık bağımsız olduğunu bilmesini de zaruri bilgilerdendir.[239] Dolayısıyla bilgi bahsinin, kelâmcıyı âlem konusunda bazı kabulleri benimsemeye zorladığını söylemek mümkündür. Zaruri bilgilerden sonra geriye kazanılmış(*kesbî*) bilgiler yer almaktadır. Bu tür bilgiler kişinin eylemleri sonucunda meydana gelmektedir. Kesbî bilgilerin tamamı ise, içinde sahih delilin bulunduğu akıl yürütmeye (*nazar*) dayanmaktadır.[240]

İnsan bilgisini zorunlu ve edinilmiş olarak ikiye ayıran hakim yaklaşımın karşısında, insan bilgilerinin tamamının zaruri, yani zorunlu olduğunu iddia eden kelâmcılar da bulunmaktadır. Mu'tezile'den çok önemli iki isim olan Câhız ve Ali el-Esvârî, (ö. H. 240) insan bilgisinin, özellikle de Allah'ın varlığına götüren akıl yürütme sonucunda ortaya çıkan bilginin zaruri olduğunu iddia etmekte ve buna dair çeşitli argümanlarda bulunmaktadırlar.[241] Literatürde Ashâbü'l-Ma'ârif[242] olarak adlandırılan bu yaklaşıma sahip kelâmcıların düşünüşlerinin altında yatan fikrin ise, tabiat fikri olduğu görülmektedir. Câhız'ın sisteminde açıkça görüldüğü üzere insanın tüm bilgileri tabiatı gereği zorunludur; insanın irade ve arzu etmek dışında bir fiili yoktur. Kendisinden sadır olan diğer tüm fiiller, insan bedeninin tabiatı gereği gerçekleşmektedir.[243] Elbette Câhız'ın ve Ali el-Esvârî'nin söz konusu iddiaları kelâmcılar tarafıdan kabul görmemiş

[238] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 20.
[239] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 10.
[240] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 20.
[241] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 91-93; eş-Şeyhu'l-Mufîd Ebû Abdillah Muhammed b. Nu'mân, *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibu'l-Muhtarât*, ed. İbrahim el-Ensârî ez-Zencânî, 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-Mufîd, 1993, s. 61.
[242] Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", *Kitâbu'l-Makâlât ve Meahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, ed. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018, s. 380.
[243] eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2. baskı, I, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1992, s. 65.

ve şiddetle eleştirilmiştir ancak, burada tekrar tekrar altının çizilmesi gereken hususun, kelâmcıların âleme dair yaklaşımlarının kendi bilgi anlayışlarını kaçınılmaz bir şekilde inşa ettiğidir.

Câhız ve Ali el-Esvârî'nin tüm bilgilerinin zorunluluğu çıkışının yanında Nazzâm'ın, haberi bilgi kaynağı olarak görmeyen alternatif bilgi sınıflaması yaklaşımına da değinmek gerekmektedir. Zira Nazzâm, gerek alemle ilgili görüşleriyle gerek Allah tasavvuruyla gerekse de bilgi anlayışıyla adeta kendi adına kelâm sistemi kurmuş olan bir kelâmcıdır. Ona göre bilgiler, mahsus ve gayrı mahsus olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mahsus olanlar, renk ve tatlar gibi cisimlere ait niteliklerin de bulunduğu cisimler olup, bunlar ancak duyumsama yoluyla idrak edilebilir. Gayrı mahsus bilgiler ise kadim ve araz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu iki türden bilgi, kesinlikle duyumsama veya haber yoluyla bilinememekte, ancak kıyas ve nazar ile bilinebilmektedirler.[244] Bu bilgileri aktaran Bağdâdî, Nazzâm'ın kadim ve araz bilgi ile tam olarak neyi karşılamak istediğine dair bilgi vermemektedir. Dolayısıyla ilk bakışta oluşan izlenim, kadim bilginin Allah'ın bilgisi olduğu, araz bilginin ise insanlara ait hâdis bilgi olduğu şeklinde olsa da, ek deliller olmadan yapılacak her türlü yorum spekülasyon seviyesinde kalacaktır.

İlk dönem kelâmının son derece çeşitli görüşlere sahiplik yaptığı olgusu hatırda tutulacak olursa, gerek tüm bilgileri zorunlu gören Ashâbü'l-Ma'ârif'in gerekse de haberi bilgi kaynaklarından saymayan Nazzâm'ın eleştirileri ve alternatif epistemolojik yorumları, kelâm epistemolojisinin belirli bir odakta şekillenmesinin önüne geçmemiştir. Kozmolojiye dair konularda olduğu gibi, belirli bir yaklaşım üzerinde anlaşıldıktan sonra tekrar ihtilafa düşülmemiş, ilim bahsi söz konusu olduğunda kelâmcılar anahatlarıyla yakın çizgi üzerinde yer almış ve insan bilgisini zaruri ve müktesep bilgi olarak ikiye ayırmış ve bilgi kaynakları olarak da duyuları, nazarı ve haberi kabul etmişlerdir. Şimdi söz konusu bilgi kaynaklarının daha detaylı incelenmesine geçmek yerinde olacaktır.

2.1.1.3. Bilgi Kaynakları

Bilgi türlerini tasnif eden kelâmcılar, daha sonra bilgi edinme kaynaklarını tespit etmişlerdir. Söz konusu bilgi kaynakları, detayları birazdan açıklanacak olan duyu

[244] Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti Minhum*, ed. Muhammed Osman el-Hoşt, y.y.: Mektebetu İbn Sînâ, t.y., s. 127.

organları, haber ve son olarak da nazar ve istidlaldir. Daha önce de belirtildiği üzere, bilgi kaynakları bahsi de esasında çok detaylı tartışmaların ve görüşlerin mevcut olduğu bir alandır. Ancak eserin hacmini makul ölçülerde tutmak ve tartışmanın mihverini kaybetmemek adına, okuyucuya kelâmdaki bilgi kaynakları hususunda genel bilgiler verilmekle yetinilecektir.

2.1.1.3.1. Duyular

İnsan bedenininde bulunan beş duyu organının anahtar bilgi kaynaklarından birisi olduğu üzerinde kelâmcıların büyük oranda ittifak ettikleri görülmektedir. Ebu'l-Huzeyl ve Muammer b. Abbâd tarafından temsil edilen yaklaşıma göre; görme, tatma, koklama, işitme ve dokunma olmak üzere beş temel duyu organı bulunup bunlar, arazlar olarak insan bedeninden başka bir varlığa sahiptir.[245] Ayrıca, Mu'tezile'nin çoğunluğu, beş duyu organının farklı cinsler olup, birbirinden başka olduklarını düşünmektedir.[246] Böylelikle her bir duyu organının kendine has arazı olup, kendisiyle ilgili duyu verilerini algılayabilme kabiliyetine sahip olmaktadır. Bu bakış açısına göre duyumsayan aktör duyu organının kendisi olmakta ve ruhun/nefsin veya kalbin bu duyumsama sürecinde herhangi bir dahli bulunmamaktadır. Câhız ise bu görüşe karşı çıkarak duyuların tek cins olduğunu, görme duyusunun diğer duyularla aynı cinsten olduğunu, duyumsananalar arasındaki farklılığının duyu oganlarında değil, duyumsananda veya duyu sahibinin engellerinde mevcut olduğunu savunmaktadır. Ona göre idrak eden nefs, duyu organlarını vasıta olarak kullanır ve onların değişmiş ve kendilerine karışmış olan engellerine bağlı olarak biri işitme, diğeri koklama vs. olacak şekilde duyumsar.[247] Böylelikle bir önceki görüşün duyu organı merkezli duyumsama anlayışına karşın, duyu organlarını araç olarak kullanan idrak edici nefs anlayışının mevcut olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

İdrakin oluşması için duyu organları ve bu organların duyumsayabileceği türden duyu verilerinin bulunması gerekliliği ortaya konulduğuna göre, söz konusu duyumsamanın nasıl gerçekleştiğine dair tartışmalara değinmek yerinde olacaktır. Atom

[245] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 473.
[246] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 475; Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, çev. Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, s. 113.
[247] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 475-477.

karşıtı varlık anlayışına sahip olan Nazzâm'ın görüşleri üzerinden konu hakkındaki tartışmanın haritasını çıkarmak mümkündür. Nazzâm, görmenin yani gören kişinin bir şeyi gözüyle idrak etmesi için, gözün görülen şeye sıçraması (*tafra*) ve onunla iç içe geçmesi (*müdâhale*/*ittisâl*) gerektiğini savunmaktadır. Varlıklar, sesler ve renkler ancak *müdâhale* yoluyla idrak edilebilir. Örneğin sesin idrak edilebilmesi için, sesin insan kulağına çarpması ve işitme gücüne (*sem'*) intikal etmesi gerekmektedir. Böylelikle işitme duyumu gerçekleşmiş olmaktadır.[248] Bu duruma örnek olarak Nazzâm, bir avuç suyu insanların üzerine serpen kişiyi gösterir. Bu örnekte suyu serpen kişinin elindeki su, insanın sesi olmakta, insanlar üzerine serpilen su taneleri de, insanın sesinin yayılımı ve onlar tarafından işitilmesine karşılık gelmektedir.[249] Görüldüğü üzere Nazzâm, bir sonraki bölümde detayları anlatılacak olan, alemle ilgili görüşlerinden olan *tafra* ve *müdâhale* gibi kavramları duyumsama teorisine yansıtarak, kendine özgü bir epistemoloji inşa etmiştir. Nazzâm'ın, insanın hareketten başka bir fiili olmadığını düşündüğü[250] de göz önünde bulundurulursa, bu takdirde insanın duyumsamalarının da birer hareket olduğu ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla bu bakış açısına göre insan, adeta duyuları ile dış dünyayı keşfe çıkmakta, karşılaştığı duyum nesneleriyle birleşerek onların bilgisini idrak etmektedir. Bu yönüyle Nazzâm'ın duyumsama anlayışının en kritik öğesinin, duyu organının duyumsanan nesne ile birleşmesi (*ittisâl*) veya iç içe geçmesi (*müdâhale*) olduğuna işaret etmek gerekmektedir.

Cisimlerin birbir içine geçmesini yahut başka bir tabirle doluşmasını reddeden kelâmcılar ise, haliyle Nazzâm'ın söz konusu duyumsama teorisini de kabul etmemişlerdir. Onlara göre duyular için *müdâhale*, *mücâvere* yahut *ittisâl* caiz değildir. Gözün sıçraması (*tafra*) da caiz değildir zira duyular birer arazdırlar. Arazların bulundukları *mahall*den intikali caiz olmadığından, tatma ve koklama durumunda tat ve kokunun intikal etmesi surtiyle tatma ve koklama gerçekleşmez. Tatma ve koklamanın gerçekleşebilmesi için, tat ve kokunun bulunduğu cüzlerin, tat ve koku duyularına doğru intikal etmesi gerekmektedir.[251] Fark edileceği üzere bu bakış açısında insan duyuları birer araz kabul edilip, *mahall*erine (insana) çakılı bulunmaktadırlar. Aynı şekilde

[248] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 533.
[249] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 453.
[250] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 577.
[251] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 533.

duyumsanacak olan nesnedeki duyu verileri de birer araz olup onlar da kendi *mahall*erinden ayrılamamaktadırlar. Söz konusu tasavvurda hareket etmesi yani intikal etmesi caiz olan tek şey cisim/cevher olduğundan, duyumsamanın gerçekleşmesi için hem duyumsayanın hem de duyumsananın birbirine yakınlaşması, temas etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla ancak duyu verilerini taşıyan cüzler, duyu organların intikal ettiğinde duyumsama gerçekleşmiş olur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, intikal eden şeyin tat veya koku gibi arazlar değil, söz konusu arazların taşıyıcıları olan cisimler/cüzler olması gerektiğidir. Burada cüz tabirinin kullanılmasının gerekçesi de muhtemelen uzaktan kokusu alınan bir cismin kokusunun, o kokuyu taşıyan görünmez küçüklükteki *cüz ellezî lâ yetecezzâ* tarafından taşınıyor olmasıdır. Böylelikle bu duyumsama teorisine göre insanın uzaktan bir şeyi duyumsaması bile, esasında uzaktaki şeyin küçük bir parçasının kendi duyu organlarına ulaşması yoluyla olmaktadır. Sonuç olarak, Nazzâm'ın teorisindeki aktif, keşfedici ve algılayıcı özneye karşın burada pasif ve alıcı bir duyumsama anlayışı ile karşılaşılmaktadır.

Kelâmın bilgi bahsinin ilerleyen tartışmalarında, artık Allah'ın sürece dahil edilip edilmemesi hususunda tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Öncelikle ilk ortaya çıkan tartışma, duyumsama sonucu oluşan idrakin (algı) kimin fiili olduğu sorunudur. Nazzâm, Muhammed b. Harb es-Sayrafi ve Ehlü'l-İsbât'ın birçoğunun oluşturduğu gruba göre idrak; idraki oluşturan araçların Allah tarafından yaratılmış olması nedeniyle yalnızca Allah'a aittir.[252] Bazı Bağdat Mu'tezilî kelâmcılarından oluşan ve bu görüşün karşıtı olan yaklaşıma göre ise idrak sadece kulun fiilidir, Allah'ın fiili olması imkânsızdır.[253] Söz konusu iki karşıt görüşe ek olarak, algılayan öznede oluşan idrakin ortaya çıkışını farklı sebeplere tabi kılmak suretiyle açıklayan bir anlayış da mevcuttur. Bu bakış açısına göre idrakin sebebi eğer duyu sahibindense onun fiilidir; Allah'tan ise Allah'ın fiilidir; ikisinden başka bir sebepten ise de o başka sebebin fiilidir. [254] Son olarak Dırâr b. Amr, idrak fiilini bir yandan kulun kesbi, diğer yandan da Allah'ın yaratığı olarak görmüştür.[255] Ancak her halükarda, idrakin sahipliği konusunda çeşitli yaklaşımlar söz konusu olup herhangi bir görüşün ilk dönem kelâmında baskın geldiğini söylemek mümkün değildir.

[252] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 531; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 478-479.
[253] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 531.
[254] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 531.
[255] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 531.

Duyumsama sonucunda bilen öznede oluşan idrak ile ilgili önemli bir başka tartışma ise, duyumsama sonucunda idrakin meydana zorunlu olarak gelip gelmeyeceği olgusudur. Tabiat fikrine sahip olan kelâmcılar, duyu organlarının doğası gereği duyumsadıklarını, gerekli şartlar oluştuğu takdirde idrakin ve dolayısıyla da bilginin oluşmasının zorunlu olduğunu ileri sürmektedirler. Duyumsamanın idraki zorunlu bir şekilde doğuracağını savunan kelâmcılar, gözün sağlam, ışığın ulaşır ve görülecek cismin hizada olduğu takdirde Allah'ın idraki yaratmamasının caiz olmadığını ileri sürmekte ve Allah'ın görme engelli bir insanda veya ölü bir bedende idrak yaratmasının da caiz olmadığını savunmaktadır. Bu görüşün tam karşıtını savunan Salih Kubbe ise, yukarıda zikredilen sahih görme şartları mevcut olsa bile Allah'ın istediği takdirde görme idrakini yaratmayabileceğini, görme engellilerde ve ölülerde idrakin yaratılmasının da Allah için caiz olduğunu ileri sürmektedir.[256]

2.1.1.3.2. Nazar ve İstidlal

Kelâmcılar, bilgi kaynağı olarak gördükleri aklın bilgi üretme yöntemini nazar veya istidlal olarak adlandırmışlardır.[257] Hatta bu yöntem kelâm ilmiyle o denli bütünleşmiştir ki, diğer ilim dallarında yazan alimler kelâmcıları "*Ehlü'n-Nazar*" olarak çağırmışlardır.[258] Daha önce de belirtildiği üzere nazar, esasında delillere dayalı bir akıl yürütme olduğu için istidlal ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu yaklaşıma göre insan, deliller üzerinde tefekkür ederek delilin götürdüğü sonuca ulaşmak suretiyle kendisinde bilginin hasıl olmasını sağlar. Söz konusu bilginin kişinin kalbinde oluşması için belirli bir sürecin gerçekleşmesi gerekmektedir. Ayrıca, nazar ve istidlalin dayandığı deliller, zaruri bilgiler olmak durumundadır.[259] Fakat bu deliller, duyularla algılanamayan ve zaruri olmayan bilgilere götürebilme özelliğine sahiptir. Örneğin, cisimlere bakılarak onların telif edilmiş olmalarının gerekliliği gibi zorunluluk durumlarını; cisimlerde çeşitli renklerin ve hareketlerin yaratılmasının olurluluğunu ifade eden imkân durumlarını ve son olarak siyahlık ve hareket gibi arazların bugünde olduğu gibi geçmişte de mekânsız

[256] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 531.
[257] Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 113.
[258] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 290; Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 127; Frank, "The Science of Kalam", s. 9, 11.
[259] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 7-8.

olarak var olmalarının mümkün görmeyen imkânsızlık durumları gibi bilgilere istidlal yoluyla erişmek mümkündür. Aynı şekilde, mucize gösterenin, haberinde güvenilir olduğu bilgisinin ortaya çıkması için de istidlalde bulunmak gerekmektedir.[260] Görüldüğü üzere, kelâm ilminin birçok temel dayanağı, nazar ve istidlal faaliyetinin gerçekleştirilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Kelâmcılar için yegane entelektüel bilgi üretme mekanizması olan nazar ve istidlal metodunun kelâm ilmi için olan önemi bir hayli büyüktür. Zira kelâmcılar bu mekanizma ile *ma'rifetullah*ın bilgisine ulaşabilmektedir. Bundan dolayıdır ki, nazar ve istidlal bahsi ilgili kelâm kitaplarında çoğunlukla *vucûdu's-sâni'* veya *isbâtu'l-vâcib* bağlamında tartışılmaktadır. Gerek, bilgiyi zorunlu ve kesbi olarak ikiye ayıran hakim ekolün, gerekse de tüm bilgileri zorunlu gören ekolün, nazar ve istidlal konusunu Tanrı'nın varlığının bilinip bilinmemesi hususu üzerinden tartışmalarını yürüttüğü görülmektedir.[261] Bu bağlamda nazar denilince, âlemin yaratıcısı ve varlığı zorunlu olan bir Tanrı'nın bilgisi, delil denilince de çoğunlukla da âlemin hudûsunun anlaşıldığı görülmektedir. İlgili konulara *celîlü'l-kelâm* altbaşlıklarında terkar değinilecektir.

2.1.1.3.3. Haber

Doğru bilgi edinme araçlarından üçüncüsünü oluşturan haberi ilk dönem kelâmcıları, "Hakkında doğru veya yalan olduğu geçerli olabilecek olan her şey." olarak tanımlamaktadırlar. Söz konusu haberin olumlu veya olumsuz oluşu, övgü veya yergi içermesi mümkün olmakla beraber; soru, emir yasaklama, yakınma ve istek cümleleri, haklarında "Doğrudur." veya "Yanlıştır." denilemediği için haber kapsamında değerlendirilmemektedir.[262] Haberi bu şekilde tanımlamakla birlikte, ilk dönem kelâmcılarının haberin objektif bir bilgi kaynağı olup olmadığı hususunda da tartışmalarda bulunduğu görülmektedir. Genel kanaat haberin bilgi kaynağı olduğu yönündeyken Nazzâm, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemektedir. Zira ona göre mahsus ve gayrı mahsus olmak üzere iki tür bilgi bulunup, gayrı mahsus bilgi sadece kıyas ve nazar ile bilinebileceğinden, onun ne duyuyla ne de haber ile bilinmesi mümkün

[260] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 12-13.
[261] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 65, 71, 91-93, 105.
[262] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 616.

değildir. Nazzâm, mahsus bilgileri idrak etmenin tek yolunun ise onları doğrudan hissetmek, yani duyumsamak olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla onlar hakkında verilen herhangi bir haber ile bilgi oluşmaz.[263] Nazzâm'ın söz konusu görüşünün kaçınılmaz olarak bazı teolojik sorunları orataya çıkaracağı açıktır. Söz konusu problemlere ve Nazzâm'ın cevaplarına ilgili yerlerde değinilecektir.

Haber verilen şeyler ise üç grupta ele alınmaktadır. Birinci grup, zorunlu bilginin haberidir. İnsanın halihazırda zaruri olarak bildiği, duyumsanan şeyler hakkındaki haberler bu türdendir. İkinci gruptaki bilgiler imkânsız durumlara dairdir. İki zıddın bir araya gelemeyeceği ve iki cismin aynı mekânı kaplayamayacağı (kuşkusuz bu ifade, *müdâhale*yi imkânsız gören bir kelâmcının perspektifini yansıtmaktadır) türünden bilgiler bu gruba örnek verilmektedir. Aynı şekilde doğru bir şekilde gerçekleştirilmiş nazar ve istidlal sonucu elde edilmiş olan, âlemin hâdis oluşu gibi bilgiler de bu kapsama girmektedir. Bu tür bilgilerin haber vericisinin niteliği, yani güvenilirliği, haberin kendi doğruluğundan bağımsızdır. Âlemin hâdis olduğu bilgisini ister mümin ister kafir, ister fasık ister fadıl bir kimse haber verebilir ve bu durum haberin doğruluğunu etkilemez. Üçüncü gruptaki haberler ise, aklın mümkün gördüğü şeyler hakkındadır. Örneğin filan beldenin başkanının öldüğü, fiyatların yükseldiği veya düştüğü şeklindeki bilgiler ve bunlardan çok daha önemlisi olan, din ve şeriat hakkındaki bilgiler de bu türdendir. Bu tür mümkün bilgilerin temel özelliği ise doğru veya yanlış olabilmesidir. Dolayısıyla doğru sayılabilmesi için kesinlikle delilin ikame edilmesi gereklidir. Eğer delil yoksa da, söz konusu haberin doğru sayılabilmesi için tevatür seviyesine ulaşması gerekmektedir.[264] Şimdi sırasıyla, önce delil ile sabit olan *haber-i vâhid* kavramını, daha sonra ise mütevatir haberi biraz daha detaylı açmak gerekmektedir.

2.1.1.3.3.1. Haber-i sâdık

Haber-i sâdık (doğru haber) ile ilgili bir kavram olarak, öncelikle *haber-i vâhid* kavramına ve *haber-i sâdık* ile olan ortak ve farklı yönlerine bakmak gerekmektedir. *Haber-i vâhid*, her ne kadar kelime anlamıyla tek bir kişinin haberini ifade ediyorsa da, kelâmcılar ve fakihler, bu kavrama terim anlamı kazandırıp, "Bilgiyi gerektirmeyen her

[263] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 127.
[264] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 379-382.

türlü haber." olarak tanımlamaktadırlar. Bu durumda söz konusu haberin bir veya çok kişi tarafından rivayet edilmiş olmasının bir değeri kalmamaktadır. Mütevatir seviyesine çıkmadıkça hiçbir haber bilgi oluşturmaz ve *haber-i vâhid* adını alır. Ancak kelâmcılar, *haber-i vâhid* her ne kadar bilgi oluşturmasa da, ravisi veya ravileri güvenilir olduğu takdirde amel gerektireceği hususunda kayıt koymayı da ihmal etmemişlerdir.[265]

Kelâmcılar, elbette ki *haber-i vâhid*ler arasında, din ve şeriat ile ilgili olanlarına ve onun delillerine odaklanmışlardır. Zira peygamberlik iddiasında bulunan bir kişi, Allah'tan vahiy alığını ve şeriat getirdiğini iddia etmekte, iddiasına inananların ve inanmayanların çeşitli akıbetlere tabi olacaklarını ileri sürmektedir. Doğruluğu ve yanlışlığı mümkün olan söz konusu durumda kelâmcıların aldığı pozisyon ise, objektif bir delilin muhataplara izhar edilmesinin gerekliliği yönünde olmuştur. Sübjektif bir bilgi olan vahyin, bu tecrübeye ortak olmayan kişilerce bilinmesi mümkün olmadığından, zaruri ve dolayısıyla objektif olan bir bilgiye dayanan bir delil olması gerekmektedir. Söz konusu delil, neredeyse tüm kelâmcıların ittifakla benimsediği üzere, mucize gösterilmesidir.[266] Kelâm ilminin mucize anlayışı, *celîlü'l-kelâm*'ın bir konusu olup, nübüvvet altbaşlığında anlatılacağından, tekrar etmemek amacıyla ilgili yere irca edilmesine işaret etmekle yetinilecektir.

2.1.1.3.3.2. Haber-i Mütevatir

*Haber-i sâdık*tan başka, kelâm epistemolojisinde doğru bilgi sunan diğer haber çeşidi ise mütevatir haberdir. Bu tür bilgi özellikle mümkün olaylar söz konusu olduğunda gündeme gelmektedir. Ehl-i tevatür olarak adlandırılan büyük sayıdaki bir insan topluluğunun aktardığı bilginin zaruri bilgi oluşturduğu hususu nispeten geç dönem kelâm metinlerinde görülebilmektedir.[267] Söz konusu insan topluluğunun müşahede edilen bir gerçekliği olduğundan farklı bir şekilde aktarması veya bu bilgiyi gizlemesi kelâmcılar tarafından imkân dışı görüldüğünden, yaşanan ve tevatür seviyesine ulaşan her olaya dair bilginin, duyan kişi için zorunlu bilgi oluşturduğu düşünülmektedir.[268] Çin,

[265] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 386.
[266] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 262.
[267] eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 89.
[268] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 382-383; eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 89.

Horasan, Kirman, Fâris gibi uzak memleketlerin varlığı ve onların ahvaline dair haberler ile Hz. Musa, Hz. İsa ve diğer peygamberlerin varlığına dair haberler özellikle bu tür bilgilere örnek olarak verilmektedir.[269]

Kelâmcıların mütevatir haber şeklinde bir bilgi kaynağı kategorisine işaret etmelerinin sebebi elbette coğrafyacı veya tarihçilerin bilgilerini tasdik etmek için değildir. Kelâmcılar söz konusu terimi, *haber-i sâdık* kavramını tamamlamak amacıyla ortaya atmışlardır. Zira doğru haberi getiren kişi her ne kadar mucize ile kendi getirdiği haberi desteklese de, söz konusu hüccet, sadece orada o an mevcut olan insanlar için geçerli olacaktır. Doğru sözlü kişinin getirdiği haber baki kalmakla beraber, insanlara sunulan tahaddi/mucize baki kalmadığından, o mucizeye muttali olmamış ve olamayacak insanların söz konusu haberin doğruluğu hakkında nasıl emin olacakları tartışma konusudur. Kelâmcılar, aradaki boşluğu kapatabilmek adına, doğru sözlü kişinin delilini görmüş insanların büyük bir kalabalık kitlesini oluşturduğunu, mucize olayına şahit olmayan insanlara ise, söz konusu kalabalığın aktardığı bilginin hüccet olduğunu savunmak durumunda kalmışlardır.[270] Böylelikle, haber-i sadığın tek bir dönemde ve coğrafyada yaşamış insanlar için hüccet oluşunu mucize ile açıkladıktan sonra, diğer dönemlerde ve coğrafyalarda yaşayan insanlar için hüccet oluşunu da mütevatir haber kavramıyla açıklayarak aradaki boşluğu tamamlamışlardır.

Diğer yandan, haberin bilgi kaynağı olmadığını söyleyen alternatif bir bilgi anlayışının, peygamberliğin sonraki nesillere aktarımı konusunda ileri sürdüğü açıklamaya da yer vermek gerekmektedir. Bölüm başında da belirtildiği üzere Nazzâm, haberin bilgi kaynağı olduğunu reddettiğinden, onun için vahid veya tevatür olsun, mahsusa dair herhangi bir bilgiye haber yoluyla erişmek mümkün değildir.[271] Ancak bu durumun kaçınılmaz bir şekilde itikadi sonuçları ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu yüzden, onun bu görüşlerini aktaran Bağdâdî, Nazzâm'ı tekfir etmenin eşiğine getirmektedir. Çünkü bu görüşe göre Allah'ın ve Rasulü'nün(s.a.v.) verdikleri haberler de bilgi vermemekte olup, bu son derece çirkin bir görüştür.[272] Haber bilgi kaynağı olmadığına göre, geçmişte yaşamış peygamberlerin ve kralların varlığının nasıl bilineceği sorusuna

[269] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 10; Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 113.
[270] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 247-248.
[271] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 971; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 127.
[272] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 127.

ise Nazzâm şu şekilde cevap vermektedir: "Peygamberi gören insanlar onu gördüklerinde ondan bir parçayı kendilerine almış (Nazzâm'ın teorisinde duyumsamanın, duyumsayan şeyle içiçe geçtiği *ittisâl* ve *müdâhale* teorisi) ve kendi aralarında paylaştırıp kendi ruhlarına ulaştırmışlardır (İnsanın ruhtan ibaret olduğu teorisi). Sahabe, Tâbiûn'a peygamberin varlığını haber verdiğinde ise ona ait olan parçanın bir kısmı onlardan çıkıp Tâbiûn'un ruhlarına geçmiştir.'[273]Ancak, her ne kadar kendi içerisinde tutarlı görünse de, Nazzâm'ın söz konusu açıklamalarının kelâm düşüncesinde ciddi bir yankı bulduğu söylenemez.

2.1.2. Evren (Âlem)

Kelâmcılar, Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları dışında kalan varlıkların bütününe âlem demektedirler.[274] Bu ifade aynı zamanda Arapça'daki *âlem* kelimesinin, işaret etmek anlamına gelmesinden[275] hareketle bu âlemin Allah'ın varlığına işaret etmesi yönüne de vurgu yapması[276] bakımından anlamlıdır. Dolayısıyla, bilgi bahsinden sonra, bilgi konusu olan âlemin ve onun unsurları olan, cisim, araz, insan, nefs, mekân vb. hakkında kelâmcıların sahip oldukları görüşlere ve gerçekleştirdikleri tartışmalara değinmek gerekmektedir. Böylelikle, ilk dönem kelâmcılarının nasıl bir âlem tasavvuruna sahip olduklarına dair bir fikir sahibi olmak mümkün olacaktır.

Kelâmcıların alemle iligili araştırma alanın teknik olarak *dakîku'l-kelâm* denildiğine ve kapsadığı alanın alemle ilgili olduğuna daha önce işaret edilmişti. Dolayısıyla kelâmcıların âlem tasavvuru, *dakîku'l-kelâm*ın temel eksenini oluşturmaktadır. Âlemin hangi unsurlardan oluştuğu ve bu unsurların mahiyetleri hususunda tartışmalar olsa da, kelâmcılar ittifakla, âlemin hâdis olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu yüzden Ebû Ali el-Cübbâî, şuanda yaratılmış olan her şeyin dünya olduğunu söylemiştir (*ve küllü mâ hüve mahlûkun fî hâzâ'l-vakt, fehüve'd-dünyâ*).[277] Dolayısıyla âlem denilince kelâmcıların zihnine her zaman yaratılmışlık gelmektedir.

---

[273] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 127-128.
[274] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 23.
[275] Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa*, IV, ed. Abdurrahman Muhammed Harun, y.a.y.: Dâru'l-Fikr, t.y., "'a-l-m" mad.
[276] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "el-'âlem" mad.
[277] Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 78.

Erken dönemde *dakîku'l-kelâm* denildiğinde ise akla ilk gelen husus, kelâm atomculuğudur. Detayları biraz sonra gösterilecek olan, cevher-i ferd veya *cüz ellezî lâ yetecezzâ* şeklinde adlandırılan atom kavramı, *dakîku'l-kelâm*a damgasını vurmuştur. Atomcu ekolün temsilcileri olan gerek Ebu'l-Huzeyl'in gerekse de diğer atomcu kelâmcıların atom fikrine nasıl ulaştıkları, bu görüşü Yunan atomculuğu veya Hint atomculuğu gibi başka bir kaynaktan mı aldıkları ya da kendi tasarrufları neticesinde mi geliştirdikleri hususu modern literatürde hala daha tartışılmaktadır. Daha öncel çalışmalar olmakla birlikte, bu alanda ilk ciddi çalışmayı kaleme alan Shlomo Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre* (İslâm Atom Teorisine Katkılar) adlı doktora tezinin 3. bölümünde konuyu ele almış ve kelâmcıların atom anlayışının gerek Yunan atomculuğu açısından gerekse de Caynizm, Budizm, Nyaya ve Vayşeşika gelenekleri bağlamında Hint atomculuğu açısından detaylı bir şekilde incelemiştir.[278] Ancak yine de kesin bir sonuca varmaktan kaçınan Pines,[279] Epikurosçu minimal parça teorisinin gerek atomun bölünmezliği açısından gerek zaman-mekân anlayışları açısından kelâmcıların sistemine benzediğini, hatta arazlar konusunda Epikurosçu anlayışın Demokritos'a nazaran kelâmcılara daha yakın durduğuna işaret etmiştir.[280] Fakat, özellikle Epikurosçuluğa dair kaynakların yetersizliğinden ötürü, aradaki benzerliklerden hareketle kesin bir hükme varmanın zor olduğunu belirterek,[281] nihai sonuca varmadan çalışmasını tamamlamıştır. Macdonald da benzer şekilde, Hint atomculuğunun İslâm atomculuğuna kaynak oluşturabilme ihtimalini dile getiren yazarlardandır. Budizm geleneğindeki Sautrintika ve Vaybhaşika ekollerinin sürekli yaratım anlayışlarından hareketle, kelâmdaki sürekli yeniden yaratım(*teceddüdü emsâl*) fikrinin muhtemel Hint kökenlerine işaret etmekle beraber, bu bağlantının kesin olarak ispatlanmasının zorluğunu dile getirmiştir.[282] Pines'ın işaret ettiği yoldan ilerleyen Dhanani ise, Kelâmdaki cevher-ferd/cism ayrımının Epikurosçuluktaki minimal parçalar-cisim ayrımına benzediğini söylemiştir. Ancak bu iddiasında temkinli bir tavır takınan Dhanani, söz konusu benzerliğin, kelâmdaki cevher-i ferd tasavvuru ile Epikurosçuluktaki minimal parça anlayışı ile sınırlı kaldığını, geri

[278] Shlomo Pines, *Mezhebu'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn ve 'Alâkatuhu Bimezâhibi'l-Yunân ve'l-Hunûd*, çev. Ebû Rîde, Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1943, s. 91-121.
[279] Pines, *Mezhebu'z-Zerre,* s. 120-121.
[280] Pines, *Mezhebu'z-Zerre,* s. 94-96.
[281] Pines, *Mezhebu'z-Zerre,* s. 95.
[282] D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation", s. 342-345.

kalan konularda iki düşünce sistemi arasında önemli farklılıkların bulunduğunu ifade etmiştir.[283]

Daha sonraki araştırmacılardan olan Harry Wolfson ise, *The Philosophy of the Kalam* (Kelâm'ın Felsefesi) adlı eserinin 6. Bölümünde, Demokritosçu atom anlayışının kelâm atomculuğunun kökeni olduğunu iddia etmiştir.[284] Onun bu yaklaşımı sonraki araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir.[285] Langermann ise, Galen külliyatının Epikurosçu atomculuk eleştirilerini içermesi bakımından, atomcu düşünceyi İslâm düşüncesine taşımada Galen'in etkisine işaret etmiş ancak, o da diğer yazarlar gibi nihai bir hükümde bulunmaktan kaçınmıştır.[286] Konuyla ilgili en geç ve en önemli isimlerden olan Van Ess ise, ister Demokritos ister Epikuros olsun, Yunan kökenlerin fazlasıyla uzak olduğunu belirttikten sonra, Hint kökenin de ulaştığı en yakın kaynak olan İran kültürünü alternatif adres olarak ileri sürmektedir. Ess; Deysânîlik, Berdesânîlik, Senevîlik, Mazdekîlik vb. çeşitli düşünce ve inanç sistemlerinin ilk dönem kelâmcılarıyla sürekli iletişim halinde olması gerçeğine işaret ederek bu ihtimale değinmektedir.[287] Gerek Pretzl'in[288] gerekse de Macdonald'ın[289] kelâm terimi olan "cevher" kelimesini Farsça "*gevher*" kelimesi ile ilişkilendirmesini, Ess'in işaret ettiği kaynağa destek olarak okumak mümkündür.

Sonuç olarak ise, bu konuda kesin karara varmanın hala mümkün gözükmediğinin altını çizmek gerekmektedir. Kelâm atomculuğun kökeni hakkında Dhanani'nin belirttiği üzere, Müslüman kelâmcılar, ödünç aldıkları bu teoriyi, kökenine dair hiçbir iz bırakmayacak şekilde kendilerinde özgünleştirmiş ve doğallaştırmışlardır. Oysa o yüzyıllarda gerçekleşen tercüme faaliyetlerinde İslâm düşüncesine intikal eden felsefi düşüncelerde Helenistik köken kendisini açıkça göstermiştir.[290] Dolayısıyla, entelektüel gelişimini felsefi eserlerin tercümelerine değil de, sözlü tartışma ortamı ile kendisini

[283] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 191-193; Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", çev. Mehmet Bulgen, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1): 255.
[284] Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, London: Harvard University Press, 1976, s. 472-486.

[285] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 191.
[286] Y. Tzvi Langermann, "İslâmic Atomism and the Galenic Tradition", *History of Science*, 47 (2009): 1-19.
[287] Josef. Van Ess, "60 Years After: Shlomo Pines's Beiträge", *Kleine Schriften by Josef Van Ess*, II, ed. Hinrich Biesterfeldt ve Sebastian Günther, Boston: Brill, 2018, s. 1131-1137.
[288] Pretzl, "Die frühislamische Atomenlehre", s. 122.
[289] D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation", s. 328.
[290] Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", s. 256.

zenginleştirerek gerçekleştiren kelâm geleneğinin, ne denli özgün ve müstakil bir düşünce sistemi olduğunun farkına varmak mümkündür.

2.1.2.1. Cisim

İmam Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, kendi döneminde kadar ki süreçte kelâmcıların cismin mahiyeti konusunda ileri sürdükleri görüşleri on iki fırkada toplayıp, bu on iki fırkayı da iki üst başlık altında ele almıştır. Eş'arî, birinci gruptaki cisim görüşlerinin en temelde parçalanamayan parça (*cüz ellezî lâ yetecezzâ*) fikri üzerine kurulu olduğunu, diğer grubun ise cisimlerin bölümlenebilmesi için herhangi bir sayısal sınırlama getirmeyen bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtmektedir.[291] Günümüz literatüründe ise, bu fırkaların daha sistematik bir şekilde üç gruba ayrıldıkları görülmektedir. Dhanani'nin tasnifine göre birinci grup, cisimlerin arazların bir araya gelmesi suretiyle meydana geldiğini savunmaktadır; ikinci grup, cisimlerin hissedilebilir başka cisimlerin birbir içerisine geçmesi suretiyle meydana geldiğini ileri sürmektedir; üçüncü grup ise, cisimlerin cevher ve arazlardan oluştuğunu düşünmektedir. Esasında bu tasnif, Otto Pretzl'in yaptığı üçlü tasnifi[292] baz almakla beraber, Dhanani'nin tasnifi daha anlaşılır ve basit olduğundan, onun tasnifi üzerinden devam etmek daha yerinde olacaktır. Dhanani, birinci grubun savunucuları olarak Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr'ı örnek vermektedir. İkinci grubun savunucuları ise Hişâm b. Hakem, Ebû Bekr el-Esamm ve Nazzam'dır. Üçüncü grup ise, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf başta olmak üzere, geriye kalan muteber kelâmcıların tamamıdır.[293]

Dhanani'nin de belittiği üzere, cisim söz konusu olduğunda ileri sürülen görüşler son derece muhtelif olup, özellikle ilk dönemde hakim bir cisim anlayışının olduğunu söylemek mümkün değildir.[294] Ayrıca, birçok cisim anlayışı, içerisine araz kavramını da dahil ettiğinden cisim kavramını araz kavramı ile birlikte düşünmek, cisim ve araz arasında yapılan gerek klasik gerekse de modern metinlerdeki ayrımın salt kategorik olduğunu da hatırda tutmak gerekmektedir. Erken dönem kelâmcılarının cisim konusunda

[291] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 429, 433.
[292] Pretzl, "Die frühislamische Atomenlehre", s. 120-121.
[293] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 4-5.
[294] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 187.

ileri sürdüğü görüşlerin tamamını ve ilgili tartışmaları bu altbaşlıkta zikretmek hacim açısından mümkün değildir. Dolayısıyla, söz konusu üç grubun öne çıkan temsilcileri olan; birinci gruptan Dırâr b. Amr, ikinci gruptan Nazzâm, üçüncü gruptan ise Ebu'l-Huzeyl ve Muammer b. Abbâd'ın görüşlerine değinilmekle yetinilecektir.

1- Dırâr b. Amr, cismin; birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlar olup, bu şekilde kaim ve sabit olduğunu savunmaktadır. [295] Böylece cisim, kendisinde arazları ve değişimi bulundurabilmektedir. Cisimler iki zıt arazın herhangi birinden soyutlanamazlar. Örneğin hayat ve ölüm arazlarından herhangi birisi, her cisim tarafından mutlak surette taşınmaktadır. [296] Renklerin, tatların, kokuların ölçülerin ve sair arazların, kendi cinslerinden bağımsız bir şekilde varlıkları yoktur. Çünkü bunlar, var olmakla birlikte cinslerinden ayrılmış olsalardı, renkli olmadan renk ve canlı olmadan hayat var olmuş olurdu. Bir cisimde mevcut olan arazların ayrılmaları caiz olmayıp, ayrıldıkları takdirde cismin varlığından söz edilemez. Son olarak, yerine zıddı getirilmek şartıyla, mevcut bir cismin bir kısmının yok edilmesi caizdir.[297] Son olarak cisimlerde yer alan söz konusu arazlar, cismin bir araya gelmesinden sonra tahayyüz sahibi, bir başka ifade ile hacim sahibi olmaktadırlar.[298]

Dırâr b. Amr'ın, teorisinde sadece cismin oluşumunun unsurlarını açıklamamakta, aynı zamanda cismin içyapısal bütünlüğünü nasıl koruduğunu ve aynı zamanda cismin mevcut kalarak nasıl değişebileceğini açıklamaya çalışmakta olduğu görülmektedir. Dırâr, ilk dönem kelâmcılarının birçoğunda olduğu gibi, sağduyusal gözlemci bakış açısıyla olguya yaklaşmış ve bunun üzerine teorik altyapı kurmuş gibidir. Cismin duyumsanan niteliklerini, yani onun uzamsal ölçülerini ve sertlik, yumuşaklık, renk, sıcaklık, tat vb. arazları, cismin kendisiyle özdeş görmüş ve tüm bu niteliklerin toplamının cismi oluşturduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla atomcu anlayıştaki gibi varsayımsal varlıklara veya kavramlara başvurulma ihtiyacı duyulmamış, doğrudan duyumsanan verilerin toplamına cisim denilmiştir. Ayrıca, yine atomcuların sıkça kullandıkları, atomlardan bağımsız araz fikrine karşı Dırâr, arazların cisimden bağımsız varlıklarının olmadıklarını, bir tümel olarak araz kavramının bulunmayıp, bunların ancak tikel

[295] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 446.
[296] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 443.
[297] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 433-435.
[298] İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 10.

arazların varlığıyla söz konusu arazın kavramsal karşılığının söz konusu olabileceğini ileri sürmektedir.[299]

2- İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm, esasında sadece atom konusunda değil, birçok başka görüşte de kelâmcıların genelinde muhalefet etmiş bir isimdir. Birçok konuda onun görüşlerinin, ilahiyatçı filozoflardan çok, tabiatçı filozoflara yakın olduğu yönünde Şehristânî'den[300] beri bir kayıt söz konusudur. Parçalanamayan parçanın olamayacağı hususunda filozoflara tabi olan Nazzâm'a göre her parçanın bir parçası, her yarımın da bir yarısı vardır. Cismi oluşturan cüzün sonsuza dek bölünmesi câizdir.[301] Atomların bir araya gelmesi suretiyle cisimlerin oluştuğunu iddia eden atomculara karşın Nazzâm, cisimlerin renk, tat, koku, ses, yumuşaklık ve benzeri şeylerin bir araya toplanması suretiyle meydana geldiğini iddia etmektedir.[302] Bu bilgileri aktaran Şehristânî, daha sonra onun, renklerin tatların ve kokuların cisim olduklarını savunan Hişâm b. Hakem'in görüşüne uyarak bazen cisimlerin araz, bazen de arazların cisim olduğuna hükmettiğini belirtmektedir.[303] Dolayısıyla, burada zikredilen araz, atomcuların kavramsallaştırdığı anlamda kullanılmamaktadır. Ona göre âlemdeki cisimlerin, hissedilir somut cisimlerin iç içe geçmesi suretiyle oluştuğu şeklinde anlaşılmalıdır.[304] Zira Nazzâm, özellikle hareket için istisnai bir şekilde araz ibaresini kullanmakta, onun dışında kalan ve atomcu kelâmcıların araz olarak nitelendirdikleri olaylara ise cisim dediğinin de altını çizmek gerekmektedir.[305] Eş'arî ise, Nazzâm'ın cismi; uzun, enli ve derin olan şeklinde tanımladığını, filozofların cisim tanımının da aynen bu şekilde olduğunu belirtmektedir.[306]

Nazzâm, söz konusu düşüncelerine, atomculukla karşılaştıktan sonra ulaşmış olmalıdır. Nitekim onun atom eleştirileri hususunda ve cismin tanımı konusunda atom karşıtı filozoflara meylettiği görülmektedir.[307] Dolayısıyla onun teorisinin atomculuk olgusundan bağımsız bir şekilde geliştiği söylenemez. Sonuç olarak Nazzâm'ın, atomcu

[299] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 444.
[300] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 150.
[301] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 449.
[302] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 453.
[303] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 49.
[304] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 4-5.
[305] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* 501; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 807.
[306] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 431.
[307] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 49.

sisteme karşı alternatif bir teori kurma amacında olduğunu da söylemek mümkündür. Onun söz konusu sistem düşünürü vasfını kazandıracak olan diğer yönlerini, biraz sonra değinilecek olan *i'timâd* ve *tafra* görüşlerinde de görmek mümkündür.

3- Kelâm literatüründe atomcu ekolün güçlü savunucusu olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre cisim; sağı, solu, dışı, içi, üstü ve altı olan bir şeydir. Her bir yöne karşılık gelen parçalanamayan parça bir araya geldiği takdirde cisim adını alır. Cisim olmadan önce atomlar(*el-eczâ elletî lâ tetecezzâ*), hareketli veya hareketsiz olabilir ve başka atomlarla birleşebilir (*te'lîf*). Onun için oluş (*kevn*) ve temas caizdir. Ancak, altı cüz bir araya gelinceye kadar renk, tat, koku ve diğer arazlardan herhangi birini bulunduramaz.[308] Ebu'l-Huzeyl'in cisim anlayışında göze çarpan ilk hususun, cisim-cevher ayrımı olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Zira iki unsur, birbilerinden farklı özelliklere ve tanımlara sahip oldukları gibi, cevherin cisimden bağımsız bir dışsallığı söz konusudur. Dolayısıyla ona göre atom, varsayımsal bir varlık türü değil, bizatihi var olan, oluş ve bozuluşa konu olan bir nesnedir.[309] Ancak atomu cisimden ayıran fark, cismin birçok arazı kabul edebilme kabiliyeti varken; atomun sadece temas, *te'lîf*, hareket ve sükun gibi sınırlı sayıda arazlara sahip olabilmesidir.[310] Cismin teşekkül edebilmesi için de en az altı atom gerekmektedir. Zira Ebu'l-Huzeyl, görünen dünyada cisimleri altı yön merkezinde tasavvur etmektedir. Son olarak, Pretzl'in de işaret ettiği üzere, atomcu anlayışta *cüz'* kelimesi için düşülen "*ellezî lâ yetecezzâ*" kaydının önemli olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Dolayısıyla yalın kullanımıyla *cüz'* terimi, atomdan daha genel olarak töz/*substanz* anlamına gelmektedir.[311] Sonuç olarak Ebu'l-Huzeyl'in sisteminde cisim-atom ayrımının var olduğunu, her ikisinin arazlarla farklı ilişkilerinin olduğunu ve cisim olmaklıktaki temel unsurun altı yöne sahip olmak olduğu görülmektedir.

Atomcu ekole mensup bir diğer Mu'tezilî kelâmcı olan Muammer b. Abbâd ise cismi; eni, boyu ve derinliği olan şey olarak tanımlamaktadır. Ona göre cismin meydana gelebilmesi için en az sekiz atom gerekmektedir. Bir atom başka bir atoma eklendiğinde bir uzunluk meydana gelir. Daha sonra bu iki atom başka bir atomla yan yana

[308] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 431.
[309] Ebû Muhammed Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, ed. Daniel Gimaret, Kahire: el-Ma'hedi'l-'İlmiyyi'l-Feransî li'l-Âsâri'ş-Şarkiyyeti bi'l-Kâhire, 2009, s. 59-64; eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 95.
[310] eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 96.
[311] Pretzl, "Die frühislamische Atomenlehre", 122.

getirildiğinde genişlik, düzlem formundaki dört atomun aynı formdaki başka dört atomun üzerine eklenmesi suretiyle de derinlilik meydana gelmektedir. Böylelikle uzunluğu, genişliği ve derinliği olan sekiz atomlu bir cisim meydana gelmiş olmaktadır. Muammer daha sonra, bu parçaların bir araya geldikleri takdirde arazları zorunlu olarak bulunduracaklarını ifade etmektedir. Zira onun sisteminde cisimler, arazları tabiatları gereği oluşturmaktadırlar. Her bir atom, kendisinde bulunması gereken arazı meydana getirmektedir.[312]

Muammer b. Abbâd'ın cisim tanımının da Ebu'l-Huzeyl'inki gibi cisim ile atom arasındaki ayrıma dayandığı görülmektedir. Ancak onun, arazlar hususunda Ebu'l-Huzeyl'den farklı düşündüğü görülmektedir. Zira Ebu'l-Huzeyl, cisim olmadan önce atomların sınırlı sayıda da olsa arazlara sahip olabileceğini ve oluş bozuluşa konu olabileceğini söylerken Muammer, ancak sekiz atomun bir araya geldiği durumda arazların söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca, cismin oluşması için gerekli atom sayısına ve bunun gerekçelendirilmesine bakıldığında da, Ebu'l-Huzeyl'in ve Muammer'in yaklaşımlarında ciddi farklılıkların olduğu görülmektedir. Ebu'l-Huzeyl, daha sağduyumcu bir perspektifle, dış dünyada altı yöne sahip bir şeyin cisim olduğunu ileri sürmüştür. Muammer'in yaklaşımı ise bu şekilde bir sağduyumculuğa dayanmamakta, tamamen geometrik ve hipotetik akıl yürütmeye yaslanmaktadır. Öncelikle Muammer, altı yönü dikkate almamıştır zira geometrik düzlemde bir noktadan sonsuz doğru geçebildiğinden, sonsuz sayıda yön söz konusudur. Dolayısıyla, tamamen geometrik bir bakış açısını yansıtır bir şekilde cisim; en, boy ve derinlik olarak tanımlanmıştır. Aynı şekilde, cismin oluşumu için gerekli hazırlık aşamalarında yer alan atomun, geometrideki nokta ile özdeş kılındığına da dikkat etmek gerekmektedir. İki noktanın çizgiyi oluşturması gibi, iki atom uzunluğu oluşturmaktadır. İki uzunluk yan yana geldiğinde iki boyutlu, iki düzlem üst üste konulduğunda da üç boyutlu koordinat sistemi meydana gelmektedir. Bu durumda tek başına atomun, tıpkı geometrideki nokta gibi; hiçbir uzunluğu, derinliği ve genişliği olmayan, varsayımsal bir kategori olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Muammer'in arazları yüklenebilme özelliğini sadece cisimlere özgü kılmasının altında da bu düşünce yatmaktadır. Son olarak, cisimlerin arazları kabul etme yönteminde de Muammer'in tabiat fikrine başvurduğu görülmektedir.

[312] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 431.

Atomcu anlayışın kendi arasında bunlardan başka daha birçok ihtilafı mevcuttur. Ancak onlara tek tek değinerek çalışma hacmini artırmak uygun görülmemektedir.

Sonuç olarak, ilk dönem kelâmcılarının cisim söz konusu olduğunda ileri sürdükleri teorilerin üç ana gruba ayrıldıkları görülmektedir. Bunlardan birinci grup, âlemi oluşturan cisimlerin, arazların bir araya gelmesiyle oluştuğunu söylerken; ikinci grup cisimsel özelliklere sahip bazı niteliklerin bir araya gelmesiyle halihazırda görülen cisimlerin meydana geldiğini iddia etmektedir. Son gruptakiler ise, âlemin bölünemeyen cevherlerden ve onlara ilişerek varlık sahasına çıkabilecek olan arazlardan meydana geldiğini savunmaktadır. Cevher-i ferd ve özellikleri bu başlık altında incelendiğinden, cisim denilince akla gelen bir diğer kavram olan araz ile ilgili tartışmalara ve görüşlere değinmek yerinde olacaktır.

2.1.2.2. Araz

Araz kavramı, esasında dış dünyadaki oluş bozuluşun veya bir başka deyişle her türlü değişimin insan perspektifindeki adlandırılmasıdır.[313] Kelâmcılar, başlangıçtan beri, varlıkta gerçekleşen söz konusu değişimin varlığından bahsetmiş ve araz terimi üzerinde ilk dönemden beri büyük bir icma oluşmuştur. Nitekim Cüveynî, İslâm çizgisindeki tüm düşünürlerin, her ne kadar detaylarında ihtilaf etse de, arazların genel anlamda varlığını kabul ettiklerini haber vermektedir.[314] Her ne kadar Hişâm b. Hakem gibi bazı isimler, her şeyin cisimden ibaret olduğunu söylemiş olsa da bu durum yukarıdaki icmayı ihlal etmemektedir. Zira Hişâm'a göre cisim kavramının mevcut ile eş anlamlı olarak kullanıldığını ve bu anlamda, diğer kelâmcıların araz olarak adlandırdığı *kevn*lerin var olduğunu ifade ettiğinden, Hişâm'ın onlarla aynı düşündüğünü söylemek bile mümkündür. Ayrıca, Hişâm'ın görüşlerinde revizyona gittiği de hatırlanılacak olursa, hareket türünden olan arazları cismin sıfatları olarak gördüğünü, bunların cismin kendisi de olmayıp, cismin dışında da bulunmadıkları yönündeki rivayeti[315] de anlamlandırabilmek mümkündür. Sonuç olarak her halükarda Hişâm, cisimlerdeki

[313] İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 125-128.
[314] İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil Fî Usûli'd-Dîn*, ed. Ali Sâmî en-Neşşâr, İskenderiye: Mektebetu İlmi Usûli'd-Dîn, 1969, s. 168.
[315] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 481.

değişiklikleri yani arazları, adına bazen sıfat bazen cisim demiş olsa bile yine de kabul etmektedir.

Kelâmcıların arazlarla ilgili görüşleri tahrir edildiğinde araz kavramının iki yüzünün olduğu görülmektedir. Birincisi, genel anlamda cisimlerin ikincil niteliklerinin varlığına işaret etmek için kullanılan araz; ikincisi de, atomcu ekolün cevherin karşısına konumlandırdıkları bir terim olan araz. Klasik dönem kelâm alimlerinin de bu ayrımı ifade edebilmek için müdrek ve gayrı müdrek arazlar şeklinde ayrım yaptıkları görülmektedir. Cisimlere ait olan ve beş duyu organı ile duyumlanabilen renk, tat, koku, sesler, sertlik, sıcaklık ve ağırlık gibi ikincil nitelikler müdrek arazlar olarak adlandırılmakta olup, bu tür arazların varlığına dair tartışma bulunmamaktadır. Zira tüm bunlar duyu organlarıyla doğrudan algılanabilir olduklarından, zaruri bir şekilde bilinmektedir.[316] Atomcu ekol, söz konusu niteliklerin araz olduğunu söylerken, karşıt görüştekiler ise onu cisim olarak görmektedir.[317] Atomcu ekolün güçlü temsilcisi Ebu'l-Huzeyl, arazlar hakkında şunları söylemektedir: "Cisimler görülür, aynı şekilde durağanlık, hareketlilik, renkler, kalkma, oturma ve yan yatma da böyledir."[318] Böylelikle Ebu'l-Huzeyl, söz konusu arazların da tıpkı cisimler gibi idrak edilebilirliğini vurgulamaktadır. Duyularla algılanamayan gayrı müdrek arazlar ise, oluşlar; cisimlerin bir araya gelmesi ve ayrışması, zihinsel durumlar; inançlar, iradeler, isteksizlikler ve düşünceler olarak sıralanmaktadır. Bu tür arazların ortak noktası ise, beş duyu organı ile doğrudan algılanamıyor olması olup, onların varlığı için çeşitli akıl yürütmelerin gerçekleştirilmesi gerekliliğidir.[319] Ayrıca bu tür arazların gerek sınıflandırılması gerekse de haklarında düşünsel faaliyetlerin ortaya konulması, daha çok atomcu ekolün deruhtesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, müdrek arazlar hususunda mevcut olan görüş birliğine karşın, müdrek olmayan arazlar hususunda, sadece atomcu olmayan kelâmcıların değil, atomcu kelâmcıların bile son derece ihtilaflı oldukları görülmektedir.[320]

---

[316] Jan Thiele, "A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtaṣar Fī Ithbāt al-Aʿrāḍ by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ", *Shii Studies Review* 2, 1-2 (30 Nisan 2018): 330; İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 125-128.
[317] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 453.
[318] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 501.
[319] Thiele, "A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents", s. 331-334; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 157.
[320] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 157.

Parçalanamayan parça (*cüz' ellezî lâ tetecezzâ*) görüşünü kabul eden kelâmcılara göre cevher, kendisini var eden arazdan *hâlî* (soyutlanmış) olamaz, diğer arazlardan ise *hâlî* olabilir. Atomcu kelâmcıların çoğunluğu, cevheri var kılan bu arazı "*kevn*" olarak isimlendirmişlerdir.[321] Cevherin bekâsı hususunda ise atomcu kelâmcılar arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Ebu'l-Huzeyl, bekânın ve fenânın müstakil varlıklarını kabul ederken Ebû Ali el-Cübbâî sadece bâkîyi ve fâniyi kabul etmiştir.[322] Bu kıyaslamadan hareketle, Dhanani'nin de işaret ettiği üzere Ebu'l-Huzeyl'in, arazların bâkî olmadıklarını ileri süren muhtemelen ilk kelâmcı olduğunu söylemek mümkündür.[323] Şeyh Müfîd ise, cevherlerin özlerinde bâkî olduklarını, onlardaki bekâ özelliği ortadan kaldırılmadıkça varlıklarını sürdürdüklerini ileri sürmektedir.[324] Dolayısıyla, Şeyh Müfîd'in de Ebu'l-Huzeyl'i izleyerek, cevherin dışında fenâ veya bekâ arazının varlığını kabul etmediğini söylemek mümkündür. Bu husus bizi, kelâm atomculuğunun en ilgi çekici teorilerinden birisi olan sürekli yaratım (*teceddüdü'l-emsâl*) teorisine götürmektedir.

Kelâm düşüncesinde sürekli yaratım teorisi ile kamil bir halde karşılaşılabilecek ilk isim Nazzâm'dır. Nazzâm, yukarıdaki bekâ-fenâ tartışmaları üzerine, bâkî olanın bekâsız bâkî olduğunu, fâni olanın da fenâsız fâni olduğunu ileri sürmüştür.[325] Bu da demektir ki cisimler, özlerinde varlıklarını sürürecek veya sonlandıracak niteliklere sahip değildir. Zira ona göre cisimler esasında bâkî değildir. Onun tasavvuruna göre bir cüz yok olur, yerine yeni bir cüz var olur. Bu işlem sürekli olarak devam eder.[326] Böylece Nazzâm, Allah Teâlâ'nın cisimleri her an yeniden yaratmış olduğu teorisini açıklamış olmaktadır.[327] Bu yüzdendir ki Macdonald, Nazzâm ve takipçilerini "zaman-atomcu" olarak adlandırmaktadır.[328] Zira bu tasavvura göre zaman, anlardan oluşmuştur ve varlık kendi varlığını ancak bu an içerisinde sürdürebilmektedir. İki zamanda varlığını sürdürebilmesi için Allah'ın ikinci yaratımına ihtiyaç duymaktadır.[329] Fenâyı müstakil bir araz olarak gören atomcu kelâmcılar ise, Allah'ın varlıkları yok etmek için onlarda fenâ

[321] İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 125-128; eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 96.
[322] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 52-53.
[323] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 41, 75. dipnot.
[324] eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 96.
[325] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 507.
[326] eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 203.
[327] eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 97-98.
[328] D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation", s. 341.
[329] D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation", s. 332.

arazını yaratmasını öngörmüşlerdir.[330] Ancak her halükarda, Allah'ın mutlak hakikat olup, geri kalan her şeyin fânî oluşu gerçeği üzerinden, tevhid inancı bir kez daha yerini bulmaktadır.[331]

Atomcu ekole göre arazların ispatının ise, *mahall* kavramsallaştırması üzerinden yapıldığı görülmektedir. Hâdis bir varlık eğer *mahall*e ihtiyaç duymuyorsa cevher, duyuyorsa araz kategorisi altında değerlendirilmektedir.[332] Hareketlilik, durağanlık, renkler vb. yukarıda zikredilen özellikler, cisimlere konuk olarak varlık kazanmış olup cisimlerden bağımsız bir şekilde varlıklarını sürdüremediklerinden, araz olarak kabul edilmektedir. Arazın tanımı olarak da bu sebeple "varlığı devam etmeyen" şeklindeki bir karşılık tercih edilmektedir. Bu tanım aynı zamanda araz kelimesinin, "geçici olan", "ârız olan" şeklindeki, dildeki kullanımıyla ve etimolojisiyle de bağlantılı olduğuna[333] da işaret etmek gerekmektedir. Ancak bu tanım Mu'tezile'nin, varlığını sürdüren araz anlayışına ters olduğu için onlar arazı "başkası ile kaim olan" şeklinde tanımlamaktadırlar.[334] Bu temel kabullerden sonra, arazların sayısı ve mahiyeti, arazların diğer arazlarla ve cisimlerle ilişkisi vb. daha birçok tartışma konusu olup, atomcu ekol kendi içerisinde çok çeşitli farklı görüşlere sahiptir. Ancak bu bölümün amacı söz konusu tartışmaların serimini yapmaktan ziyade kelâm ilminin âlem anlayışını atomcu ve atomcu olmayan perspektife göre tanıtmak olduğundan, atomcu ekolün araz anlayışları hakkında detaylı tartışmalara girilmeyecektir.

Atomcu ekolün araz tanımlarına karşılık, atom fikrine sahip olmayan ekolün araz anlayışına değinmek gerekmektedir. Renk, tat, koku, uzunluk, genişlik vb. niteliklerin var olduğu hususunda tartışmayan bu kelâmcılar, söz konusu niteliklerin birer cisim olduklarını, Nazzâm'dan aktarılan bir ifadeyle, *latîf* cisim oldukları görüşündedirler.[335] Bu konuda mücâvere teorisini benimseyenler ile, Nazzâm'ın savunduğu müdâhale teorisini benimseyenler arasında görüş birliği mevcuttur.[336] Atomu kabul etmeyen kelâmcıların, arazların ispatını nasıl yaptıkları hususunda ise İbn Hazm'ın konu

[330] İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 113; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 463-465.
[331] D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation", s. 335.
[332] el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 140.
[333] İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa*, IV, "'a-r-z" mad.
[334] el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 166-167.
[335] eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 351.
[336] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 453-454.

hakkındaki görüşlerine yer vermek yeterince aydınlatıcı olacaktır. Ancak başlamadan önce belirtmek gerekir ki, atomcu olmayan kelâmcıların özellikle müdrek olmayan arazların ispatı konusunda ne düşündüklerine dair elimizde yeterince veri olmadığından, onların görüşlerini temsil etmesi açısından İbn Hazm gibi nispeten geç döneme ait ve kelâmi kimliği pek de baskın olmayan bir tercih edilmek durumunda kalınmıştır. İbn Hazm, arazların ispatını şu şekilde yapmaktadır: Âlemde görülen varlıkların bir kısmının kendi başlarına var oldukları, bir kısmının ise kendi başlarına var olamayıp, başka varlıklar üzerinde varlıklarını gerçekleştirdiği görülmektedir. Bunlardan birinci kısım, ikinci kısmın aynı zamanda taşıyıcılığını yapmaktadır. Bu iki kısım varlığın birbirinin aynısı olamayacağı da apaçık ortadadır. Zira zorunlu olarak bilinir ki kendi başına var olup kendi mekânını kaplayan ile başkasıyla var olup mekân kaplamayan varlıklar birbirinden başkadır. Bu durumda bunlardan birincisine cisim, ikincisine de araz ismi verilmesi üzerine anlaşılmıştır. İbn Hazm devamında bu akıl yürütmenin, duyularla müşahede edilen burhânî bir beyan olduğunu dile getirmektedir.[337]

Anahatlarıyla anlatılmaya çalışıldığı üzere, ilk dönem kelâmcıları cisim kavramı ile ilişkili olarak, cisimlerin ikincil nitelikleriyle ilgilenmiş ve bunu âlem tasavvurunun bir parçası yapmıştır. Bazı istisnai kullanımlar olsa da cumhur, çok erken dönemden beri bu olguyu araz olarak isimlendirmiştir. Ancak, müdrek ve gayri müdrek olarak sınıflandırılan arazlardan birinci grupta olanlar beş duyu organıyla algılandığından dolayı, onların varlığı kesin bir şekilde kabul edilirken, ikinci grubu oluşturan gayrı müdrek arazlar kısmen varsayımsal olduklarından dolayı haklarında bir hayli ihtilafın mevcut olduğu görülmektedir. Arazların ispat şekli ile ilgili olaraksa, iki temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi Eş'arî kelâmına ait olup, arazı "iki zamanda baki kalamayan" olarak tanımlamakta ve bu anlayış üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. Eş'arîlikten önceki dönemde ise araz kavramının bu şekilde tanımlanmadığı, mekân veya *mahall* merkezli akıl yürütme ile arazların varlığına ulaşıldığı görülmektedir. Zira Mu'tezilîlerin araz için kullandığı "başkası ile kaim olan" tanımı ile, İbn Hazm'ın "başkası ile kaim olup, mekân kaplamayan" ibaresinin, aynı akıl yürütmeye dayandığı görülmektedir.

[337] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 806.

2.1.2.3. İnsan

Erken dönem kelâmcıları, âlemi oluşturan küçük unsurları inceledikten sonra, bir mevcud olarak insanı ve bununla da ilintili olarak ruhun mahiyetini ele almışlardır. Mükellef olduğu bilinen insanın, mahiyeti ve tanımı üzerinde çeşitli tartışmalar yürütmüşlerdir. İnsanın mahiyetinin ne olduğuna dair geliştirdikleri görüşler bir hayli çeşitlidir. Kelâmcıların insan konusundaki görüşlerine geçmeden önce ise, söz konusu dönemde hakim olan insan algılayışına değinmek yerinde olacaktır.

Kelâm ilmi ortaya çıktığı ve teşekkül ettiği Hicrî ilk 3 yüzyılda insan ve nefs konularında halihazırda mevcut muazzam miktarda görüşten bahsetmek mümkündür. Bunları dinî ve felsefi olanlar olarak ayırmak bile çoğu zaman mümkün olamamaktadır zira; söz konusu tasavvurlar birbir içine geçmiştir. Tüm bu tasavvurların ayrıştırılması ve tek tek anlatılması hacim açısından uygun olmadığından, ilgili dönemde ve coğrafyada hakim olan, Aristotelesçi ruh anlayışını ve bedenle ilişkisini, İslâmi kaynaklar gözünden aktararak, o dönemdeki insan tasavvuru hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. Söz konusu anlayışa göre insan, dört tabiatın kendisinde bulunduğu toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört elementten meydana gelmektedir. Daha sonra ise bu bedende üç nefs terkip eder. Birincisi; beslenen, büyüyen ve benzerini doğuran bitkisel/*nebâtî* nefstir. İkincisi ise hisseden ve irade ile hareket eden hayvânî nefstir. Üçüncüsü ise insanın insan olmasını sağlayan, düşünebilme, akledebilme ve bunları ifade edebilme yetisini içeren insânî nefstir. Söz konusu insânî nefs, insan bedenini hareket ettiren, duyular vasıtasıyla idraki mümkün kılan bir cevherdir.[338] İnsânî nefs, bir cevher olmakla birlikte asla cisim değildir. Bedenle aynı tabiata sahip olmadığı gibi ona hulul etmiş de değildir. Nefsin beden ile olan ilişkisi onu yönetmek ve onda tasarrufta bulunmak şeklindedir. Beden öldükten sonra ondan ayrılan nefs, baki kalarak varlığını soyut bir şekilde sürdürebilmektedir. Nefs bedenden ayrılınca rûhânî varlıklarla birleşir ve nihayetinde ilaha benzeyerek ilahın kemaline ulaşır.[339]

Kelâm geleneğinin insan tanımlarında değinilecek olursa, Mu'tezilî kelâmcı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. H. 235) insanın; iki eli, iki ayağı olan ve apaçık görülen şahıs

[338] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 309-10.
[339] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 460-63.

olduğunu ileri sürmektedir.[340] Burada insanın içeriden değil, dışarıdan bir duyulanımla, gözlemci perspektife dayanılarak tanımlandığı görülmektedir. Ebu'l-Huzeyl'in temsil ettiği bu görüş kelâmcılar arasında yaygın olup, insanın beden (*cesed*) ile özdeş veya eşanlamlı olarak görüldüğü, ruhun/nefsin ise insan tanımına dahil edilmediği anlayışı yansıtmaktadır. Bu konuda aynı çizgide duran İmâm Eş'arî, insan tanımı söz konusu olduğunda itibar edilmesi gereken otoritenin dilbilimciler (*ehlü'l-lüğa*) olduğunu belirtmektedir. Söz konusu dil uzmanlarına göre ise insan, özel bir yapıya sahip, gözlemlenen bedendir.[341] İnsan tanımı söz konusuyken dil uzmanlarına yapılan bu başvurunun, sadece bu meseleyle ve İmâm Eş'ar'î ile sınırlı olmadığını, erken dönem kelâmcılarının eşyâ ve hâdiselere yönelik hakikat araştırmalarını dil ekseninde yürütme çabası içerisinde olduklarının altını çizmek gerekmektedir.[342]

İnsanı, müşahede edilen fiziki beden olarak tanımladıktan sonra, bu anlayış içerisindeki kelâmcılar insan organları üzerine de görüş ileri sürmüşlerdir. Örneğin Ebu'l-Huzeyl, insan bedeninin parçalarından her birinin tek başına kendi fiilinin faili olduğunu ileri sürmektedir.[343] Bu bakış açısına göre, el ile yapılan fiilin faili sadece el olup, insan bedeninin geri kalanının, örneğin ayağın, bu fiilin faili olduğu ileri sürülemez. Ebu'l-Huzeyl bu görüşü ile, insanı ruh ve bedenden müteşekkil görenlerin, insan fiillerinin tamamını nefse/ruha nispet ettiği gibi insan fiillerini insan bedeninin tek bir parçasına nispet etmemek, böylelikle ruhçularla benzer bir pozisyona sahip olmaktan kaçınmak istiyor gibidir.

Bağdat Mu'tezile ekolünden Ebû Bekr el-Esamm'ın yaptığı insan tanımı ise, kelâmcıların bu konu hakkında geliştirdiği yaklaşımlar arasından en maddeci olanını yansıtmaktadır. Zira Esamm'a göre insan, görülen şeydir. Onun ruhu yoktur, o bir cevherdir. Bu ifadeleri aktaran Eş'arî daha sonra Esamm'ın mahsus ve müdrek olmayan şeyleri nefyettiğini belirtmektedir.[344] Böylelikle, Ebu'l-Huzeyl'de karşılaşılan, insanın zahiri bakış açısıyla tanımlanması hususunun Esamm'da daha kuvvetli bir şekilde kendisini gösterdiğini söylemek mümkündür. İnsanı tanımlarken onun ruhunun

[340] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 463; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 461.
[341] Muhammed b. Hüseyin İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, ed. Ahmed Abdurrahman es-Seyyah, Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 2005, s. 224.
[342] Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat*, 5/1 (2019): 46-52.
[343] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 463; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 461.
[344] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465.

olmadığının özellikle vurgulanması, insanın salt maddi bir varlık olarak görüldüğünün ciddi bir şekilde benimsenmesine işaret olarak yorumlanabilir.

Bazı kelâmcıların ise, insan tanımlarını, klasik ruhçu anlayışı atomcu anlayışla dönüştürmek suretiyle meydana getirdikleri görülmektedir. Örneğin Muammer (ö. H. 215) ve Sâlihî, İnsanın *cüz ellezî lâ yetecezzâ* olduğunu, görünen bedenin onun için yalnızca bir araç olduğunu, gerçekte herhangi bir mekânda olmayıp hiçbir surette hareket renk ve tat gibi fiziksel arazlara konu olamayacağını belirtmektedir. Ancak insanda ilim, kudret, hayat, irade ve kerahet bulunmasının caiz olduğunu; İnsanın, iradesiyle bu bedeni hareket ettirdiğini ve kullandığını, ancak ona temas etmediğini ileri sürmüşlerdir.[345] Sâlihî de tıpkı Muammer gibi, insanı *cüz lâ yetecezzâ* olarak tanımladıktan sonra, onun bedenin bir kısmına hulul etmiş cüz olduğunu ve meskeninin kalp olduğunu iddia etmektedir.[346] Görüldüğü üzere Muammer ve Sâlihî, söz konusu tanımlarında esasında ruhçuların savunduğu ruh-beden ilişkisini örnek alıyor gibidir. Farklı olarak ise, ruh yerine *cüz lâ yetecezzâ* kavramını yerleştirmekte ve tüm işletim sistemini söz konusu cüz merkezinden açıklamaktadırlar. Dolayısıyla Muammer, her ne kadar ruhu insan tanımında ismen dışarıda bırakmış olsa da, ruhun işlevlerini *cüz lâ yetecezzâ*ya devrettiğini söylemek mümkündür.

Atomcu olmayan ekolde de benzer bir materyalist yaklaşımın mevcut olduğu görülmektedir. Cisimlerin arazların üstüste ve birbirini çevreleyerek (*mücâvere*) bir araya gelmeleri suretiyle oluştuğunu savunan Dırâr b. Amr, insanın renk, tat, koku, kuvvet vb. birçok şeyden oluştuğunu ileri sürmektedir.[347] Neccâriye fırkasının kurucusu Muhammed b. İsa en-Neccâr el-Burgûs (ö. H. 230) da aynı görüşe kaildir.[348] Bu bakış açısına göre insan da tıpkı diğer maddi varlıklar gibi var olmuş olup, mahiyetinin diğer varlıklara nazaran herhangi bir hususiyeti yoktur. Zira yine Dırâr'ın belirttiği üzere, insan, varlıklardan bir varlıktır (*aynun minel a'yân*).[349]

Ancak, erken dönem kelâmcıları arasında ruh kavramına yakınlık gösteren bazı isimlerin varlığına da işaret etmek gerekmektedir. Bişr b. El-Mu'temir, insanın beden ve ruhtan meydana geldiğini ve fail olanın söz konusu iki unsurdan meydana gelen insan

[345] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465.
[346] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 467.
[347] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 443-444.
[348] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465.
[349] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 462.

olduğunu ileri sürmektedir.[350] Böylece Bişr'in, insanın kurucu unsurlarına ruhu da ekleme açısından ruhçuluğa yaklaşmakta olduğunu düşünülebilse de, failiyyet makamını ruha has kılmadığından, onun tam olarak maneviyatçı bir ruhçuluğu savunduğunu söylemek mümkün değildir. Hişâm b. Hakem ise, temel olarak Bişr ile aynı pozisyonda olmakla beraber, Bişr'den biraz daha ileri giderek ruh nosyonunu insan tanımının merkezine yerleştirmiştir. Hişâm'a göre de insan beden ve ruhtan oluşmaktadır ancak beden ölü, ruh ise fail, hisseden ve idrak edendir. Ruh ise, nurlardan bir nurdur.[351] Hişâm b. Hakem'in, bedeni aşağı görüp ruhu nur seviyesine yükselten yaklaşımıyla, mütekaddimin dönem kelâmındaki en ruhçu çizgiyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Fakat onun söz konusu ruhçu anlayışı, maddeyi aşkın bir ruh anlayışı benimsediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira yukarıda da geçtiği üzere, Hişâm b. Hakem için âlemde mevcut olan, Tanrı da dahil her şey cisimdir.

İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm da, insanı doğrudan ruh ile özdeş kılan bir yaklaşıma sahip olarak,[352] tanımsal perspektifte de olsa en ruhçu çizgiyi temsil ediyor görünmektedir. Ancak onun ruh ile ilgili görüşü, onun maneviyatçı bir spiritüalist olmadığını, insanı zahire dayanarak tanımlamaya çalışan geleneğe sadık kaldığını göstermektedir. Zira Nazzâm ruhun cisim ve nefes olduğunu söylemektedir.[353] Nitekim insan görüşünün aktarıldığı pasajlarda Nazzâm'ın ruhu ya bir cevher (*cevherun vâhidun*)[354] ya da bir cüz (*cüz'*) olarak gördüğü, onun nur veya zulmet olmadığını ileri sürdüğü belirtilmektedir.[355] Dolayısıyla Nazzâm, her ne kadar insan tanımında bedeni dışarıda bırakıp sadece ruh üzerinden insan tanımı yapsa da, Hişâm b. Hakem'de görüldüğü üzere ruhu manevi bir töz olarak görmemekte, hakim geleneğe uyarak onun maddi bir cüz olduğunu düşünmektedir.

Kelâmcıların tüm bu insan tanımlarının yanında, kelâmcıların tabiatçı olarak nitelediği düşünürlerin insan tanımlarına yer vermek ve böylelikle iki grup düşünürün insan anlayışlarında ne denli yakınlıklar olduğunu tespit etmek mümkündür. İmâm

[350] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 463; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 461-462.
[351] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 462.
[352] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 461; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 48.
[353] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 469; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 461.
[354] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 461.
[355] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465.

Eş'arî'nin aktardığına göre Tabiatçılar (*Ashâbu't-tabâi'*); insanın sıcağın, soğuğun, kurunun ve yaşın karışmasından oluştuğunu; insanın duyu organlarının da, bedeninin, etinin ve kanının da aynı şekilde bu yolla oluşmuş olduğunu; bütün bunların toplamına insan denildiğini savunmaktadır.[356] Tabiatçı yaklaşımın en öne çıkan özelliği, insan tanımında ruh veya nefs kavramına hiçbir şekilde yer vermeyip, onu tamamen maddi unsurların bileşiminden ibaret görmesidir. Aynı şekilde insanın duyumsaması ve idrak etmesini de söz konusu maddi unsurlarla açıklamakatadır. Görüldüğü üzere bu bakış açısında rûhânî/mânevî hiçbir unsur olmayıp salt cismânî bir perspektifle olgular açıklanmaya çalışılmaktadır.

Kelâmcıların insan ve insan özelindeki görüşlerine genel açıdan bakıldığında, İlk dönem kelâmcılarının düşünce ürettikleri zaman ve coğrafyada mevcut olan rûhânî ve cismânî insan anlayışları arasından, cismânî olanlara yakın düşünceler ürettikleri görülmektedir. İbn Hazm bu durumun bilinçli bir sürecin sonucunda oluştuğunu, insan tanımının cismânî bir perspektifte tanımlanışına, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan; insanın sudan, balçıktan ve meniden yaratıldığı yönündeki ayetlerin delil olarak kullanıldığını ileri sürmektedir.[357] Ancak ilgili literatürde, söz konusu ilk dönem kelâmcılarının görüşlerini ifade ettikleri yerlerde, onları bu görüşe iten herhangi bir nassın mevcud olduğuna dair bir işaret söz konusu değildir. Dolayısıyla, İbn Hazm'ın söz konusu adres göstermesini, her şeyi nassa ve zahirine dayandırmaya çalışan kendi anlayışına dayayan kurgusal bir temellendirme olarak görmek mümkündür. İlk dönem kelâmcılarının, bedenden ayrı, bağımsız, manevi bir cevher olan ruh/nefs anlayışına yanaşmamalarının altında, muhtemelen onların Tanrı tasavvurları yatmaktadır. Zira bir önceki altbaşlıkta işaret edildiği üzere birçok kelâmcı, Allah ile âlem arasında mutlak bir ayrıma gitmekte ve maddesel olanın bu dünyaya ait olup, maddedışılığın ancak Allah için söz konusu olduğunu düşünmektedir.[358]

Son olarak, yukarıda da belirtildiği üzere, kelâmcılar Tabiatçıların insan tanımından haberdardırlar. Ancak onların tanımları, Tabiatçıların tanımına benzememekte, hatta bu tanımdaki herhangi bir unsur dahi kelâmî tanımlarda yer

[356] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 467.
[357] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 802.
[358] Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 3. baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022, s. 169-174.

almamaktadır. Esasında her iki yaklaşım da insanı duyulur ve görülür (*zâhir*) üzerinden tanımlama niyetindedirler ancak dayandıkları temelin farklı olduğu görülmektedir. Öncelikle Tabiatçılar, özellikle Yunan felsefesi geleneğinin doğa filozoflarının madde anlayışından beslendikleri için, *arkhe* anlayışlarını insan tanımına yerleştirmişler ve sıcak, soğuk, kuruluk, yaşlık gibi ontolojik niteliklerin insanı oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir. Oysa kelâmcılar, kendi düşünce sistemlerini oluştururken felsefeyi değil, Bulgen'in de işaret ettiği üzere Arap dilini esas almışlardır. Zira erken dönem kelâmcılar için dil, bir iletişim aracından çok daha fazlası, "dış dünyaya yönelik kendine özgü ontolojik bir bakış açısının taşıyıcısıdır."[359]

2.1.2.4. Ruh/Nefs

İnsan tanımı söz konusu olduğunda, kaçınılmaz olarak tartışma gündemine gelen ve hatta bir yönüyle insan bedeninden daha önemli doktrinlere kapı aralayan bir başka unsur ise nefs veya ruh kavramıdır. İnsan nefsinin kelâmcılar nezdindeki karşılığına geçmeden önce, tıpkı insan tanımında yapıldığı gibi, ilk olarak kelâm sistematiğinin teşekkül ettiği dönemdeki nefs tanımlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle, insan ve nefsi denildiğinde özellikle tıpçı filozofların görüşlerine dikkat etmek gerekmektedir. Tıp geleneğinin nefs tanımını temsil eden en büyük isim, o yüzyıllarda da popülerlik seviyesi son derece yüksek olan Galen'dir. Galen; nefsin, bedenin çeşitli karışımlarından meydana gelen bileşik bir mizaç olduğunu savunmaktadır.[360] Onun temsil ettiği mizaç teorisi bedensel maddi sıvıları baz aldığından duyumcu ve dolayısıyla maddeci olmasına rağmen, kelâmcılar arasında bu şekilde bir mizaç teorisine meyleden bir düşünüre rastlanılmamaktadır. Aynı durum Aristoteles'in ruh tanımı için de geçerlidir. Eş'arî'nin naklettiğine göre Aristoteles'e göre nefs; idare, büyüme ve yıpranmaya tabi olmayan ve yok olmayan bir mana olup, her canlıda mevcut olan basit bir cevherdir. Ayrıca nefsin azlık veya çokluk sıfatının bulunması da caiz değildir.[361] Aristoteles'ten aktarılan söz konusu tanımdaki nefs unsurlarının neredeyse hiçbirinin kelâmcılar nezdinde karşılığı bulunduğu söylenemez. Birazdan görüleceği üzere kelâmcılar, insan nefsi ve ruhu

[359] Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", s. 52.
[360] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 831.
[361] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 471.

problemini, Aristoteles metafiziği ve Galenik tıp geleneğinden bağımsız bir şekilde ele almış ve farklı problematikler üzerinden düşünce geliştirmişlerdir.

İlk dönem kelâmcılarının nefs ve ruh üzerinde ileri sürdükleri görüşlere ve gerçekleştirdikleri tartışmalara bakıldığında, insan bedeninden ayrı olarak ruh veya nefsin var olup olmadığı, insan bedeninin canlılığını sağlayan şeyin hayat arazı mı yoksa ruh/nefs mi olduğu ve son olarak da ruhun/nefsin cisim mi yoksa araz mı olduğu konuları etrafında düşüncelerin geliştirildiği görülmektedir. Ancak ilginç bir şekilde, ruh ve nefsin birbirinden ayrı bir şey mi olduğu, yoksa aynı mı oldukları yönünde net bir tartışmanın varlığına rastlanılmamaktadır. Erken dönem kelâmcılarının konu hakkında ileri sürdükleri ifadelerden anlaşıldığı üzere, ruh ve nefs birbirinin müteradifi olarak anlaşılıyor gibi görünmektedir. Nitekim İbn Hazm da, ruh ve nefsin birbirinin müteradifleri olduklarını net bir şekilde dile getirmekte ancak bu konuda başkalarının görüşlerini hiç zikretmemektedir.[362] Sadece Nazzâm'ın tanımında ruhun aynı zamanda nefs olduğu yönünde vurgulu olmayan bir ibareye rastlanılmaktadır.[363] Dolayısıyla bu konu müstakil olarak tartışma konusu olmadığını, ruh ile nefsin aynı şey olduğuna dair üstükapalı bir icmanın mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu altbaşlıkta hedeflenen şey, spesifik olarak herhangi bir ruh-nefs görüşünün tüm kelâma teşmil edilmesi değil, ileri sürülen görüşlerin genel değerlendirmesini yapmaktır. Zira konu üzerinde çok çeşitli görüşler mevcut olup, herhangi birisi hakim bir şekilde baskınlığını hissettirebilmiş değildir.

Ruhun/nefsin mahiyetine yönelik tartışmalarda ilk olarak zikredilmesi gereken husus ruhun veya nefsin bedenden ayrı bir varlığı olmadığı yönünde, bir miktar radikal denilebilecek bir eğilimin mevcut olmasıdır. Yukarıda da değinildiği üzere Ebû Bekr el-Esamm, kelâmcılar arasında insan ve ruh konularında en maddeci yaklaşıma sahip olan düşünürdür. Esamm, insanın sadece müşahede edilen cisimsel görünümden ibaret olarak görmekte, hayatın veya ruhun bedenden başka bir şey olduğunu kabul etmemekte ve şöyle demektedir:

> Gördüğüm ve gözlemlediğim uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşan bedenden başkasını düşünemiyorum. Nefs denilen şey bedenin aynısıdır, başkası değildir. Bu isim ona bir şeyin

[362] İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 831.
[363] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 469.

hakikatini açıklama ve destekleme amacıyla verilmiştir, bedenden başka bir anlamı olduğundan değil.'[364]

Anlaşıldığı üzere Esamm, diğer kelâmcıların nefs ve ruh hakkında söylediklerini, bedenden ayrı tözsel bir varlığı bulunan bir varlığı oluşturacak düzeyde yeterli görmemiş, nefs ile ilgili söylenenlerin sadece bedenin bazı özel durumlarını sofistike bir şekilde açıklayabilmek için kullanıldığını söylemiştir.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ise, ruhun ve nefsin insandan bağımsız varlıklarının olduğunu söylemekle kalmamış, nefsin ruhtan başka bir mana olduğunu, ruhun da hayattan başka olduğunu söylemiştir. Fakat Ebu'l-Huzeyl'in insan tanımında ruhun veya nefsin herhangi bir rol almadıklarını da[365] bir yandan hatırda tutmak gerekmektedir. Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl'in, insanın uyku esnasında ruhunun ve nefsinin alınmasını caiz görmesi, ancak buna rağmen insanın canlılığı koruduğunu ileri sürmesi, onun söz konusu iki kavrama ne denli bayağı yaklaştığını gözler önüne sermektedir. Ebu'l-Huzeyl'in anlayışına göre insan, canlılığını ruh veya nefsle değil, hayat arazı ile sağlamaktadır[366] ve dolayısıyla onun için bu iki kavramın insan söz konusu olduğunda herhangi bir dikkate değer anlamı yok gibidir. Aynı izleği takip eden Ebû Ali el-Cübbâî, (ö. H. 303) ruhun cisim olduğunu, onun hayattan başka olup, hayatın araz olduğunu ileri sürmektedir.[367] Son olarak, İmâm Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de, ruhun rüzgar (*rîh*) olduğunu, insanın organlarında *latîf* bir cisim olarak gezindiğini, ancak insanın canlılığının ruh ile değil, hayat arazıyla gerçekleştiğini belirtmektedir.[368]

İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm'ın ruh hakkında ileri sürdüğü görüşlerini ise, onun kozmolojisiyle bütünlüklü bir şekilde ele almak ve algılamak en sağlıklı yaklaşım olacaktır. Zira Nazzâm, insanı ruh olarak tanımlamasıyla sanki bedeni dışlayan maneviyatçı ruhçulara yakın bir pozisyona sahipmiş gibi görünse de, Nazzâm'ın terminolojisindeki ve kozmolojisindeki incelikler, durumun göründüğünden daha farklı olduğuna işaret etmektedir. Öncelikle Nazzâm'ın ruhu bir cisim olarak görmesi,[369] her ne kadar onu maddeci bir çizgide tutsa da, yine de onun bu yaklaşımı ruhu cisim olarak gören

[364] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 471.
[365] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 481.
[366] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 471.
[367] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 469.
[368] İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 267.
[369] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 469.

diğer kelâmcılardan farklı bir mahiyet arz etmektedir. Zira Nazzâm daha önce de değinildiği üzere atomcu olmayıp, cisimlerin çeşitli niteliklerin birbir içlerine geçmesi suretiyle meydana geldiğini ileri süren atomculuk karşıtı bir kozmoloji anlayışına sahiptir. Ayrıca o, hareketten başka da bir araz kabul etmediğinden,[370] geriye kalan her şey onun bakış açısında cisim olmak durumundadır. Dolayısıyla Nazzâm, insanın ruh olduğunu söyledikten sonra onun *latîf* bir cisim olup beden ile içiçe geçtiğini ve karıştığını, her birinin diğerinin içerisinde olduğunu söyleyerek,[371] insanın, ruh ve bedenin karışımı ile bir araya gelmiş bir varlık olduğu ifade etmektedir.[372] Atomcu olmadığı için cisimlerin içiçe geçmesini (*müdâhale*) kabul eden Nazzâm için ruh ile bedeni birbirinden ayıran düalist bir şablona uyma zorununluluğu yoktur.

Ebû Bekr el-Esamm ve Ebu'l-Huzeyl'in söz konusu yaklaşımlarına ek olarak, ruhu bir araz olarak gören kelâmcıların varlığına da işaret etmek gerekmektedir. Câfer b. Harb (ö. H. 236)'e göre nefs, bir cisim olan bedende bulunan bir arazdır. Nefs, insanın fiil işlerken kendisinden yardım aldığı bir alettir.[373] Bu ibaresiyle Câfer b. Harb, klasik ruhçu anlayışın ileri sürdüğü gibi, bedeni kontrol eden bir ruh anlayışına mesafe koymakta, onun beden için sadece bir alet ve yardımcı olduğunu ileri sürmektedir. Klasik anlatıda nefs bedeni alet olarak kullanırken Câfer b. Harb'in teorisinde beden nefsi alet olarak kullanmaktadır. Zira en nihayetinde nefs bir araz olup, esas olan onun dayandığı cisimdir. Bu yüzden Câfer b. Harb, ruhun cevherlerin veya cisimlerin sıfatlarıyla vasıflanamayacağını belirtmiştir.[374] Zira bir araz olan nefs, yalnız cisimlerin sahip olabileceği üç boyutluluk vb. özelliklerle vasıflandığı takdirde kendisi bir araz olmaktan çıkacaktır. O, bu görüşüyle, nefsin sınırları rükünleri uzunluğu, eni ve derinliği olan bir mana olduğunu söyleyen Mennâniye'ye[375] karşı bir pozisyon almaya çalışmaktadır.

Sonuç olarak; kelâmcılar, içinde bulundukları dönemin ve coğrafyanın temel tartışma alanlarından birisi olan ruhun/nefsin mahiyeti tartışmalarına kayıtsız kalamamışlardır. Ancak onların tartışma alanlarının ve problematiklerinin, hakim Aristotelesçi anlayıştan veya Galenik tıp geleneğinden etkilendiği söylenemez.

[370] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 285.
[371] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 444, 461.
[372] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 48.
[373] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 471.
[374] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 471.
[375] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 471.

Kelâmcıların ruh-nefs kavramları etrafında ileri sürdükleri görüşlere genel olarak bakıldığında, ne Aristotelesçi veya anlamda nebâtî/hayvânî/insânî nefs anlayışının, ne de Galenci anlamda bedensel sıvıların karışımı ve mizaç teorisinin bir izini görmek mümkündür. Dolayısıyla, tıpkı insan tanımlarında olduğu gibi, kelâmcıların ruh anlayışlarının ve tanımlarının son derece özgün ve çeşitli olduklarını söylemek mümkündür.

2.2.1.5. Mekân ve Mekân Kavramı ile İlgili Tartışmalar

Kelâmcıların mekân söz konusu olduğunda zihinlerine gelen şeyin, cismin kendisinin kapladığı yer olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Abbâd b. Süleyman'a ait bir fragman, ilk dönem kelâmcılarının gözünde cisim ile mekân arasında ne denli ayrılmaz bir ilişkinin bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Abbâd; cismi, cevher ve ondan ayrılmayan arazlar olarak tanımladıktan sonra, cevherden ayrılan arazların cisimden olmadıklarını, zira cismin mekân olduğunu ifade etmektedir.[376] Bu perspektifte mekân, cisim ile özdeş olmakta, cisim üzerinde bulunmayan her şey, o cisimden başka sayılmakta ve dolayısıyla cisimden ayrı olan şeyler o cismin mekânını paylaşmamaktadır. Aynı anlayışa göre, örneğin bir kişi elini âlemin sonundan öteye uzattığında orası onun eli için mekân olur. Çünkü hareketli olan bir şey ancak bir şey içerisinde hareket eder.[377] Ka'bî'nin ilk zikrettiği görüş olan, "mekân cisimdir" görüşünü[378] de bu minvalde anlamak mümkündür. Aynı görüşe kail olanlar ayrıca, cisimlerin bir kısmının bir kısmına mekân olduklarını ileri sürmüşlerdir.[379] Bu yaklaşım, cisimlerin *mücâvere* meya *müdâhele* yoluyla oluştuğunu söyleyen atomcu karşıtı görüşeri anımsatmakla beraber, görüşleri aktaran Ka'bî bu hususun lehinde veya aleyhinde bir işarette bulunmaz. Fakat her halükarda bu anlayışın özetle, mekânı cismin içine endekslediğini, cismin kendisinden başka bir mekânı kabul etmediğini söylemek mümkündür. Nitekim bu görüşe kail olanlar ayrıca, âlemin herhangi bir mekânda olmadığını veya bir kısmının bir kısmına mekân

[376] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 433.
[377] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 601.
[378] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 483.
[379] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 483.

olduğunu söyleyerek,[380] âlem dışında herhangi bir mekânın bulunmadığını ifade etmiş olmaktadırlar.

Bu anlayış karşısında ise, mekânı cismin kendisinin dışına referans yaparak tanımlayanlar yer almaktadır. Örneğin bir kısım kelâmcıya göre mekân, kuşatılan cismin, kendisini her yönden başka bir cisim tarafından kuşatılmasıdır.[381] Bir başka görüşe göre ise cismin mekânı, üzerine dayandığı yerdir. Yalnız bu dayanma, sadece alt tarafa doğru olmalıdır, diğer yönelere doğru dayanma için mekân denilemez.[382] Basitçe ifade etmek gerekirse, bir cismin mekânı, o cisimin üzerinde durduğu yerdir. Söz konusu iki yaklaşımın temel özelliği böylelikle, cismin kendisi dışında başka bir varlığa atıf yaparak mekânı tanımlıyor olmalarıdır.

Mekân kavramını cismin kendisi olarak gören veya ister cismin bir yönden isterse de her yönden olsun, kuşatılan veya dayanılan şeye atıf yaparak tanımlayan bakış açılarına özetle değinildiğine göre, kelâmcıların mekân kavramı geliştirdikleri diğer teorilere ve geliştirilen bu teoriler etrafında cereyan eden tartışmalara değinmek yerinde olacaktır. Yine hacimden tasarruf edebilmek adına tüm tartışmalara yer verilmeyecek, sadece *Müdâhale*, *kumûn-zuhûr*, *cism-i latîf* ve *cism-i kesîf* ayrımı, hareket ve sükun, *i'timâd* ve *tafra* görüşlerine ve ilgili tartışmalara kısaca yer verilecektir.

İlk dönem kelâmında bir cismin, kendi mekânıyla özdeşleştirilmesinin ortaya çıkardığı ilk tartışmanın, bir mekânda birden fazla cismin bulunup bulunmayacağı (*müdâhale*/*tedâhül*) sorunu olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle de, atomcu olmayan İbrahim en-Nazzâm'ın varlık düşüncesi, içiçe geçme/doluşma (*müdâhale*) fikrini kaçınılmaz bir şekilde doğurduğundan, ilgili tartışmalar genellikle bu bağlamda cereyan etmektedir. Nazzâm, her şeyin zıddıyla ve hilafıyla içiçe geçtiğini, hafifin ağır ile, sıcağın da soğuk ile içiçe geçtiğini savunmaktadır. Nazzâm'ın ayrıca, rengin tat ve koku ile içiçe geçtiğini ve hepsinin cisim olduklarını, genel anlamda cisimlerin de bu şekilde meydana geldiğini düşündüğünü[383] de hatırlamak gerekir. Dolayısıyla bir mekânda birden fazla cismin bulunmasını ifade eden *müdâhale* kavramının, Nazzâm'ın

[380] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 483.
[381] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 484.
[382] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 484; İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 274.
[383] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 461; İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 46.

varlık ve cisim teorisinin kurucu unsuru olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Nazzâm'ın *müdâhale* fikri karşısında duran yaklaşım ise, tıpkı cisimlerin oluşumu konusunda da olduğu gibi, atomcu ekoldür. Ebu'l-Huzeyl ve diğer birçok kelâmcı, birden fazla arazın tek bir mekânda bulunabilmesini caiz görürken, bir mekânda birden fazla cismin bulunmasını caiz görmemektedirler.[384]

Atomcu görüşü benimsemeyen bir başka kelâmcı olan Dırâr b. Amr ise, cisimlerin *müdâhale* yoluyla değil de *mücâvere* (çevreleme) yoluyla bir araya gelmiş şeylerden oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre cismi meydan getiren söz konusu unsurlar birbirlerini en güzel şekilde çevrelemektedir. Dırâr, Nazzâm'ın aksine, aynı anda bir mekânda iki cismin, iki arazın veya iki şeyin bulunmasını, yani *müdâhale* fikrini açıkça reddetmektedir.[385] Esasında *mücâvere* fikrinin, *müdâhale*yi kabul etmeyen klasik atomcu yaklaşımdan pek bir farkının olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira atomcular da cisimlerin atomların bir araya gelmesi suretiyle meydana geldiğini söylemektedirler ancak söz konusu parçacıklar arasında temas ilişkisi söz konusu olup, *te'lîf* arazı ile nitelendirilebilecek bir durumdan söz etmektedirler.[386] Bu durumda Dırâr'ın çevreleme düşüncesi, unsurların birbir içlerine geçmesini değil de, sadece yüzeylerinin temas etmesini içerdiğinden, onun *mücâvere* fikri ile atomculara yakın durduğunu söylemek mümkündür.

Sadece Dırâr b. Amr değil, atom fikrini savunmayan İbn Hazm da, *müdâhale* fikrini benimsememektedir.[387] İlgili görüşler incelendiğinde, kelâmcıların büyük çoğunluluğunun *müdâhale* fikrine karşı çıktıkları görülmektedir. Nitekim Eş'arî, insanların hepsinin, bir vakitte bir yerde iki cismin bulunması düşüncesini reddettiğini belirtmektedir. "İnsanların hepsi" ibaresini kullanmasının nedeni ise, hem namaz ehlinden olup birbirlerinden farklı düşünenlerin tamamının hem de Nazzâm'ın mezhebine bağlı olanların dahi *müdâhale* fikrini reddetmiş olmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla, *müdâhale* fikri karşısında oluşan bu icmadan hareketle kelâmcıların

[384] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 461; İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 47.
[385] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 461; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 454.
[386] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 115, 445-47.
[387] Ali b. Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal,* çev. Halil İbrahim Bulut, 1. baskı, III, Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 789.

çoğunluğunun, maddenin ve mekânın sınırlılığı fikrini gizil de olsa taşıdıklarını söylemek mümkündür.

Mekânın birden fazla cisim tarafından aynı anda paylaşılması ve *müdâhale* fikri söz konusu olduğunda sıkça bahsi açılan bir diğer tartışma ise *kumûn-zuhûr* teorisidir. Özellikle Nazzâm'ın öncülüğünü yaptığı bu teori onun *tedâhül* fikrinin tamamlayıcısı mahiyetindedir. Zira ona göre cisimlerde, her şeyin zıddıyla ve hilafıyla iç içe geçtiğini, hafifin ağır ile, sıcağın da soğuk ile iç içe geçtiğini savunduğu hatırlanacak olursa, böyle bir durumda cisimlerin iki zıt özellikten hangi birisine göre varlık göstereceği tartışması gündeme gelmektedir. Nazzâm bu durumu, cisimlerde bulunan zıt özelliklerden bazılarının, miktar olarak zıddından az olabilse de kuvvet olarak ondan çok olabileceğini ve kuvveti çok olanın, az olanı işgal edeceğini ifade ederek açıklamaya çalışmaktadır. Böylelikle cisimler ya ağır ya hafif olur ya da ya sıcak ya soğuk olur.[388] İlgili ifadekere bakıldığında, cisimde galebe çalan özelliğin kendisini göstermesinin *zuhûr*, gizil kalan potansiyel özelliğin ise *kumûn* olarak adlandırıldığı görülmektedir.

Esasında *kumûn* ve *zuhûr* düşüncesinin, ilk dönem kelâmcıların büyük çoğunluğunda mevcut olan bir fikir olduğu görülmektedir. İmâm Eş'arî'nin Ebu'l-Hüzeyl, İbrâhim, Muammer, Hişâm b. Hakem ve Bişr b. Mu'temir'den aktardığına göre onlar; zeytinyağının zeytinde, susamyağının susamda ve ateşin çakmaktaşında gizli olduğunu düşünmektedirler. Aynı yerde Eş'arî, Ehlü'n-Nazar'ın çoğunun, çakmaktaşında ateşin gizli olduğunu (*Enne'n-nâra kâminetün fi'l-hacer*) dediğini belirtmektedir.[389] Dolayısıyla, ilginç bir şekilde, kelâmcıların Nazzâm gibi düşündüklerini, yani bazı cisimlerin bazı arazları/nitelikleri bir tür potansiyel şeklinde içlerinde bulundurduklarını (*kumûn*) gerekli şartlar olgunlaştığında da söz konusu potansiyel güçlerin aktive olarak kendilerini oluş sahasına çıkardıklarını (*zuhûr*) savunduklarını ileri sürmek mümkündür. Oysa Nazzâm, *kumûn-zuhûr* teorisi nedeniyle muazzam bir muhalefetle karşı karşıya kalmıştır. Anlaşıldığı üzere kelâmcıların genelinin Nazzâm'a itiraz etmelerinin sebebi *kumûn* ve *zuhûr* düşüncesinin kendisi değil, bu düşüncede mündemiç olan *müdâhale* fikridir. Zira Nazzâm'ın *kumûn-zuhûr* teorisini diğer kelâmcıların *kumûn-zuhûr* anlayışlarından ayıran hususun *müdâhale* düşüncesini içermesi olduğu görülmektedir. Bu

[388] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 461.
[389] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 461.

yüzdendir ki atomcu kelâmcılar zeytinde zeytinyağının ve susamda susamyağının bulunduğunu ikrar ederken bunun *müdâhale* yoluyla değil, *mücâvere* yoluyla gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.[390] Ancak Dırâr b. Amr, normalde cisimlerin arazların *mücâvere*si yoluyla meydana geldiğini savunmasına karşın, odundaki ateş ve zeytindeki yağ hususlarının ne *müdâhale* ne de *mücâvere* yoluyla gerçekleştiğini düşünmektedir. Ona göre bu örneklerde durumlarda ortaya çıkan yeni durum, tamamen yeni bir yaratımdır. Onun tasavvuruna göre, odunun yakılması anında Allah ateşi yaratmakta, zeytin ezildiğinde de zeytinyağını yaratmaktadır.[391]

Son olarak, cismin mekânla ilişkisine yönelik, yine Nazzâm ile ilgili görülen bir kavramsallaştırmaya da işaret etmek yerinde olacaktır. Nazzâm'ın cisim araz ayrımına gitmeyişi ve aynı mekâna birden fazla cismin doluşmasını (*tedâhül*) kabul etmesinin doğal sonucu olarak, onun, cisimlere geçirgenlik özelliği kazandırabilmek adına bazı cisimlerin *latîf* (saydam) olduğunu bazılarınınsa *kesîf* (opak) olduğu şeklinde bir tasnife ulaştığı görülmektedir. Nazzâm'ın bu kavramsallaştırmasının en net olarak görüldüğü konu esasında onun insan bedeni ve ruhu arasındaki ilişkide görülmektedir. Hatırlanacağı üzere Nazzâm insanı ruhtan ibaret görmektedir. Ancak insan ruhunun, *kesîf* olan insan bedenine *müdâhale* yoluyla girdiğini ileri sürmektedir.[392] Nazzâm'ın daha sonra, insan anlayışındaki söz konusu çerçeveyi diğer varlıklara da genişlettiği görülmektedir. Zira Nazzâm, renkleri tatları, kokuları, sesleri, elemleri, sıcaklığı, soğukluğu, kuruluğu ve yaşlığı *latîf* cisimler olarak kabul etmektedir. Rengin mekânı ile tadın ve kokunun mekânının aynı olduğunu, *latîf* cisimlerin aynı mekânı mekân edinebildiğini ifade etmektedir.[393] Tüm bu ifadelerden anlaşıldığı üzere esasında Nazzâm, tıpkı atomcu ekolün yaptığı gibi, cisimlerin ikincil niteliklerini farklı bir kavramla karşılamakta ve esasında bir mekânda birden fazla cismin olamayacağı hususunu altmetinde kabul ediyor gibidir. Zira Nazzâm'ın ileri sürdüğü *cism-i latîf* kavramı, atomcuların araz kavramına kabaca denk düşmektedir. Zira *cism-i latîf*in ve arazın en önemli özelliği, kendi başına bir mekânı olmayıp, başkasına (cevhere veya *cism-i kesîf*e) ilişmesi ve aynı mekânda birden fazla *cism-i latîf*in/arazın bulunabilmesidir. Nazzâm'ın *Cism-i latîf*e örnek olarak verdiği

[390] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 481.
[391] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 482.
[392] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 335; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 49.
[393] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 483, 557, 589.

durumlar da; renkler, kokular, tatlar vb. gibi[394] atomcuların araz olarak adlandırdığı durumlardır. Sonuç olarak Nazzâm'ın böylelikle, zahirde muhalefet ettiği atomcu ekol ile ortak bir noktada buluştuğunu iddia etmek mümkündür.

Ayrıca, Nazzâm'ın, renkler tatlar, kokular, ısılar gibi, atomcuların araz olarak adlandırdığı durumları *cism-i latîf* olarak nitelendirmesinin, diğer kelâmcıların düşüncelerinde de yankı bulduğu görülmektedir. Hişâm b. Hakem ve takipçileri de tıpkı Nazzâm gibi renklerin ve ısıların, aynı mekânda bulunan iki *latîf* cisim olduğunu ileri sürdükleri rivayet edilmektedir.[395] Atomcu kelâmcılar ise, *cism-i latîf* tabirini daha çok hava veya ruh[396] gibi, yine hissedilebilen ancak ince yapısı nedeniyle (*rakîk*) içinde hareket edilmesi mümkün varlıklar için kullanmaktadırlar.[397]

Aynı mekânı aynı anda iki cismin paylaşamayacağı hususundan başka, ilk dönem kelâmcılarının mekân kavramı ile ilişkili olarak tartıştıkları en temel meselenin hareket ve sükun konusu olduğu görülmektedir. İlgili fragmanlara bakıldığında, hareket ve sükunun var olup olmadığı, varsa ikisinden birisinin mi yoksa ikisinin de mi var olduğu, hareketin sükundan farkı, hareket ve sükunun bir manaya dayalı olup olmaması hususu ve daha bir çok detaylı tartışma ile karşı karşıya kalınmaktadır. Hacimden tasarruf edebilmek adına, hareket ve sükun konusunda fazla detaylı tartışmalara girilmeyecek, atomcu ekolün hareket ve sükun anlayışı ile, atomcu olmayan kelâmcılardan Nazzâm'ın *i'timâd* teorisi zikredilip, iki yaklaşım arasındaki fark ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ebu'l-Huzeyl, hareket ve sükunu, oluşlar ve temaslardan (birleşme ve ayrışma) ayrı bir cins araz olarak görmektedir. Ona göre cismin hareketi için en az iki mekâna ve iki zamana ihtiyaç vardır. Birinci zamanda birinci mekânda bulunan bir cisim, ikinci zamanda aynı mekânda bulunursa buna sükun, başka bir mekânda bulunursa buna hareket denir. Hareket vasfını kazanan mekân ikinci mekândır ve cisim ancak ikinci mekâna intikal ettiğinde hareketli olur.[398] Ebu'l-Huzeyl'in söz konusu hareket anlayışının tamamen mekân ve zaman bağımlı olduğu görülmektedir. İleri dönem Mu'tezilîlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ise, Ebu'l-Huzeyl'in mekân ve intikal merkezli hareket anlayışına alternatif bir teori ileri sürmüştür. Cübbâî'ye göre hareket ve sükun birer oluştur ve

[394] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 48-49.
[395] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 115.
[396] İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 267.
[397] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 482.
[398] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 493.

dolayısıyla da zevaldir (yok oluş). Hareket var olmadan önce madumdur, dolayısıyla zevaldir. Ebu'l-Huzeyl'in yaptığı gibi, henüz meydana gelmemiş bir mekânı ve zamanı, hareket kavramına bağlamak ve intikal olarak isimlendirmek doğru değildir. Cübbâî mekândan bağımsız ve doalyısıyla intikal bulunmayan bir hareket kavramına örnek olarak, tavana asılan ipin hareket ettirilmesini zikretmektedir. Bir insan bu ipe dokunup hareket ettirdiğinde ip için "Sallandı ve hareket etti." denildiğini ancak "İntikal etti." denilemeyeceğini ifade eden Cübbâî, bir cismin mekânı değişmediği takdirde de hareketli olabileceğine işaret etmektedir.[399] Fakat daha sonraki kelâm geleneğinde, Ebu'l-Huzeyl'in, iki zaman ve iki mekâna bağlı hareket ve sükun teorisinin daha geniş kabul gördüğü görülmektedir.

Atomcu yaklaşımın zaman ve mekân merkezli hareket anlayışına karşın, atomcu olmayan âlem tasavvuruna sahip Nazzâm'ın hareket olgusunu nasıl açıkladığına da değinmek yerinde olacaktır. Nazzâm'a göre dış dünyadaki cisimleri çeşitli özelliklerin – ki atomcu anlayış bunlara arazlar demektedir- bir araya gelmesi suretiyle oluştuğunu ve hareketten başka bir arazı kabul etmediğini[400] hatırlamakta fayda var. Nazzâm, atomcu kelâmcılardan farklı olarak, sükunu da kabul etmemekte, onun yerine *i'timâd* (yaslanma-dayanma) kavramını kullanmaktadır. Nazzâm'a göre iki çeşit hareket mevcuttur: *İ'timâd* hareketi ve *intikâl* hareketi. Bir cisim iki zamanda aynı mekânda kaldığı takdirde buna *i'timâd*, farklı mekânlarda olduğu takdirde ise *intikâl* hareketi söz konusudur.[401] Dolayısıyla Nazzâm'ın sistemine göre durmaktan değil bir oluş anlamı içeren "duruş"tan bahsetmek gerekmektedir. Aynı mekânı koruyan cisimler, bulundukları mekâna yaslanmak suretiyle hareket etmeye (oluşlarını sürdürmeye) devam etmektedir. Sonuç olarak da her halükarda cisimlerin ister *i'timâd* yoluyla isterse de *intikâl* yoluyla sürekli bir hareketlilik içerisinde olukları ortaya çıkmaktadır.[402] Nazzâm, *i'timâd* teorisi ile aynı zamanda, özellikle de atomcu kelâmcılarının açıklamakta güçlük çektikleri bir hususu açıklığa kavuşturabilmektedir. Allah Teâlâ'nın yarattığı anda bir cismin sakin mi yoksa

[399] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 493; İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 379.
[400] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 285.
[401] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 48; el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 490-493.
[402] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 483.

hareketli mi olduğu tartışmasında Nazzâm, ilk yaratım halinde cismin her zaman *i'timâd* hareketinde bulunduğunu ifade etmiştir. [403]

Gerek atomcu anlayışa göre, gerekse de atomcu olmayan yaklaşıma göre hareket olgusu mekândan bağımsız algılanamadığına göre, hareketin gerçekleşeceği mekânlar arasındaki ilişkiye matuf olarak yeni tartışmaların ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle iki hareketli cisimden birisinin daha hızlı oluşu ve daha çok mekân kat etmesi, birçok tartışmalara neden olmuş[404] ve düşünürlerin hareket teorilerinde revizyonda bulunmalarına sebebiyet vermiştir. Nazzâm, söz konusu olguyu açıklayabilmek adına, bazı cisimlerin, kendilerine bitişik olan mekâna uğramaksızın bir sonraki mekâna sıçrayarak hareket ettiğini ileri süren *tafra* (sıçrama) teorisini ortaya atmıştır. Böylelikle bir cisim, iki zamanda üç mekân kat edebilmektedir. Nazzâm, bu teorisini temellendirebilmek adına gözlemlenebilir olgulara da dayanmaktadır. Örneğin, dönen bir topacın geniş olan orta kısmı, dar olan üst kısmına göre daha fazla mekân kat etmektedir. Dolayısıyla topacın bütünü aynı zamanda dönüşe başlamış ve bitmiş olsa da, bazı kısımları daha fazla mekânı kat ettiği için, aradaki farkı ancak *tafra* teorisi ile açıklamak mümkün olmaktadır.[405] Ayrıca İmâm Eş'arî, Hişâm b. Hakem ve taraftarlarının da *tafra* görüşünü benimsediklerini belirtmektedir.[406]

Ancak Ebu'l-Huzeyl ve kelâmcıların çoğunluğu, bu görüşü reddetmişlerdir. Zira onlar, farklı hızda hareket eden cisimler arasındaki mesafe kat ediş farkını, gizli duraklamalar teorisi ile açıklamaktadırlar. Bu teoriyi benimseyenlerin de gözlemlenebilir olguları destek olarak kullandıkları görülmektedir. Örneğin at, koşarken ve yürürken ayağını indirip kaldırmakta ve bu esnada gizli duraksamalar meydana gelmektedir. Bunun için iki attan biri diğerinden daha yavaş olmaktadır. Aynı düşünürler, taşların yuvarlanırken de gizli duraksamalarda bulunduklarını iddia ederek söz konusu örneği genelleştirmeye çalışmışlardır.[407] Atomcu kelâmcılar bu teoriyle, "oluşlarda zamanın ve mekânın denkliği kanununu" korumuş olmaktadırlar. Zira bu durumda, Nazzâm'ın teorisinde kıyasla bir cismin iki zamanda üç mekânı kat etmesi söz konusu olamayacaktır.

[403] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 445.
[404] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 450.
[405] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 49; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 453.
[406] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 117.
[407] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 453; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 450; el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 507-508.

Hareketli cisim, yine usulüne uygun olarak bitişik mekânları kat etmek suretiyle hareketini tamamlayacaktır. Hızlar arasındaki fark ise, mekân kat etmekten değil, bir mekânda iki zaman kalmak suretiyle beklemekten ileri gelmektedir. Bu bakış açısının teorisinde hareket etmek ve durmak çift değerli olup, ara değer bulunmamaktadır. Bir başka deyişle bir cisim ya tam hareketlidir ya da tam hareketsizdir.

Sonuç olarak, mekân kavramı ve mekân kavramı ile ilgili tartışmalar, kelâmcıların gözünde tabiatın nasıl deruhte edildiği anahatlarıyla göstermektedir. Cismin yapısı ve özellikleri, araz kavramının içeriği ve isimlendirmesi, insan ve ruhun tanımlanması, mekân kavramı ile ilgili *kumûn-zuhûr*, hareket-sükun, *cism-i latîf- cism-i kesîf* ve birçok başka husus hakkında kelâmcıların gerçekleştirdikleri tartışmalar gerçekten muazzam çeşitlilikte ve özgünlükte olup, İslâmî ilimlerin henüz gelişmeye başladığı ilk yüzyıllar için hayret verici niteliktedir. Tüm bunlara ek olarak belirtilmesi gereken bir başka husus ise, âlem tasavvuru çerçevesinde gerçekleştirilmiş olan söz konusu tartışmaların ciddi anlamda teolojik bir zemine çekilmemiş olması, tarafların birbirlerini tekfir veya teb'îd çabası içerisine girmemesidir.

2.2. Celîlü'l-Kelâm

*Dakîku'l-kelâm*a dair gerekli incelemelerde bulunan kelâmcılar, artık temel meseleleri olan *celîlü'l-kelâm* konuları üzerinde düşünce faaliyetinde bulunmaya hazırdırlar. Zira *celîlü'l-kelâm*'ın temel meseleleri olan Allahın varlığı ve birliği gibi hususlar, belirli bir âlem tasavvuru olmaksızın sistematik bir şekilde incelenmeye müsait değildir. Dolayısıyla, *celîlü'l-kelâm*ın birçok konusunda, *dakîku'l-kelâm*a ait kavramların ve teorilerin kendilerini az veya çok hissettirdiği rahatlıkla görülebilmektedir. C*elîlü'l-kelâm* konular, kelâm ilminin tanımının yapıldığı yerde de belirtildiği üzere sadece Allah'ın zatı ve sıfatlarını değil, kulların var olmadan önceki durumlarını ve ahiret ahvalini de içermektedir.[408] Ancak, ölüm sonrası ahvale dair olan, kabir hayatı, haşr, mîzan, havz, a'raf, cennet-cehennem gibi hususların her birine değinmek, hacim ve kapsam açısından mümkün olmadığından, sadece temel bazı *celîlü'l-kelâm* bahislerine değinilerek okuyucuya genel bir fikir kazandırılmaya çalışılacaktır.

[408] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "el-kelâm" mad.

2.2.1. Allah

Bir itikadi gelenek olarak kelâm ilmi, Allah tasavvuruna bir hayli önem vermiş ve tüm sistematiğini söz konusu Allah tasavvuru çerçevesinde inşa etmiştir. Tanrı tasavvuru söz konusu olduğunda kelâmcıların üç ana ekole ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, tecsim veya teşbih ekolü olarak adlandırılan, Tanrı'nın cisimselliğini gündeme getiren yaklaşımdır. İkincisi ise maddeden tamamen aşkın ve maddeye ait özellikleri Tanrı'dan tamamen soyutlayan tenzihçi Tanrı tasavvuru yaklaşımıdır. Üçüncü yaklaşım ise, bu iki anlayışın ortasında bir yer almaya çalışan Sünni tutumdur.

Kelâmın Allah tasavvuru söz konusu olduğunda, varlık ve âlem anlayışına bakmak gerekmektedir. Allah'ı yaratıcı, âlemi de yaratılan olarak gören kelâm geleneğinin Dünya/âlem kelimesini Allah'ın yaratmış olduğu her şeyi kapsadığını düşünmektedir.[409] Benzer bir şekilde âlemi *mâsivallah* (Allah dışında kalan şeyler) şeklinde net bir şekilde ayıran kavramsallaştırmalar da mevcuttur.[410] Fakat bir yandan da, Allah-*mâsivallah* arasında katı bir ayrım yapmayıp, ikisini de varlık'ın alt kategorisinde ele alan yaklaşımın sönük de olsa varlığına değinmek gerekmektedir. Mezhepler tarihi metinlerinde tecsim/teşbih ekolü olarak adlandırılan söz konusu tasavvura sahip üç isimden söz etmek mümkündür. Şia kelâmının teşekkülünde önemli rol oynamış iki kelâmcı olan Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. H. 3. yy) ile, hakkında fazla bilgi bulunmayan Davud el-Cevâribî (ö. H. 3. yy)'nin sıklıkla tecsim/teşbih düşüncesine bağlı olduklarından söz edilmektedir.[411] Esasında elimizdeki metinlerde tecsim ve teşbih ehlinde dair daha geniş fragmanlar ve ihtilaflı düşünceler yer alsa da, hacimden tasarruf etmek adına, Hişâm b. Hakem'in sistemi üzerinden ilk dönem kelâmındaki tecsim ekolü anahatlarıyla anlatılmaya çalışılacaktır.

Hişâm b. Hakem; Allah'ın eni, derinliği ve boyu olan sınırlı bir cisim olduğunu iddia etmektedir.[412] Ancak ondaki en, boy ve uzunluk birbirine denk olup, hakiki değil mecazi bir anlamdadır. Devamla Hişâm, Allah'ın mekânsız mekândaki parlayan saf bir külçe gibi olduğu, pürüzsüz inci gibi olduğu şeklinde benzetmelerde bulunmaktadır. Ona

[409] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 617; Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 98.
[410] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 23.
[411] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 241-244; Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 60.
[412] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 241.

göre Allah'ın rengi, kokusu ve temas edilecek yerleri olmakla birlikte bunlar birbirinin aynıdır; yani rengi tadıdır, tadı da dokunulacak yeridir. Hişâm'a göre Allah kendi karışıyla yedi karış olup, kalkar ve oturur. Ayrıca Hişâm, Allah'ın temas etmediği şeyleri bilemeyeceğini düşündüğünden, ondan çıkıp yerin derinliklerine sirayet eden bir ışık ile yer altındaki varlıkları bildiğini, bu ışık olmaksızın Allah'ın onları bilemeyeceğini ileri sürmektedir.[413]

Hişâm b. Hakem'i bu şekilde cisimsel bir Tanrı tasavvuruna götüren saikin ne olduğunun irdelenmesi, o dönemde kelâmcılar arasında var olan bir çeşit düşünce tarzının ortaya çıkarılması açısından bir hayli önem arz etmektedir. Hişâm'ın tüm bu "skandal" görüşlerinin altında ise onun cisim anlayışının yattığını söylemek mümkündür. Zira o, cisim kelimesini "mevcut" ile eş anlamlı olarak kullanmakta; cisim sözcüğüyle onun mevcut, şey ve zatıyla kaim olduğunu kastettiğini belirtmektedir.[414] Bu durumda Hişâm b. Hakem'in sistemine göre Tanrı elbette cisim olmalıdır; zira o mevcuttur. Aynı şekilde, hareket ve renk gibi, diğer kelâmcıların araz olarak kabul ettiği kavramları da Hişâm b. Hakem cisim olarak kabul etmektedir.[415] Sonuç olarak gerek Tanrı, gerek maddi tözler, gerekse de bu maddi tözlerin birincil ve ikincil nitelikleri, Hişâm b. Hakem'in ontolojisinde cisim olarak görülmektedirler. Dolayısıyla Hişâm'ın düşüncesinde Allah'ın uzunluğu, eni ve derinliği olmalıdır veya o hareket etmelidir. Zira bu tür özellikler cisim olmanın temel şartı olup, aksi halde Allah yokluk kapsamına dahil olmak durumunda kalacaktır. Buradan hareketle Hişâm, Allah ile cisimler arasında belirli bir yönden benzerlik bulunması gerektiğini, aksi halde müşahede edilen âlemdeki varlıkların, onun varlığına delalet etmeyeceğini belirtmiştir.[416] Böylece, duyulur âlemden hareketle, duyumlanamaz varlık sahası olan Tanrı'yı birbiriyle ilişkilendirebilmek adına, iki alan arasına mesafe koymak yerine onları özdeşleştirmiş, kendisi hiçbir şekilde müşahede etmediği halde Allah'ın belirli bir uzunluğa sahip bir cisim olduğunu vs. söylemiştir. Fakat, Hişâm b. Hakem'in söz konusu anlayışı, kendi zamanında hakim olan tenzihçi ekol karşısında fazla dayanamamış ve Hişâm, görüşlerinde revizyona gitmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Eş'arî onun, rabbi hakkında bir yılda beş görüş ileri sürdüğünü,[417]

[413] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 77-79, 305-307, 685.
[414] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 433; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 242.
[415] İbn Hazm, *el-Fasl,* III, s. 773, 805-807.
[416] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 79; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 241-242.
[417] Ayrıca bk. el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 241.

Allah'ın mahiyeti hakkında en nihai görüşünün ise, onun cisim olup diğer cisimlere benzemediği şeklindeki yaklaşım olduğunu belirtmektedir.[418]

Amacı, gözlemlenebilir âlemden, gözlemlenemeyen âleme doğru bir köprü kurmak olan tecsim ehlinin karşısında, Tanrı ile onun dışındakileri mutlak surette ayrıştıran tenzih ekolü bulunmaktadır. Bu ekolün temellerini Cehm b. Safvân (ö. H. 128) atmış, daha sonra Mu'tezile geleneği bu anlayışı devam ettirmiştir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan Cehm b. Safvân'ın bazı fragmanları, onun teoloji anlayışını bir miktar da olsa gözler önüne serecek yeterliliktedir. Cehm öncelikle; Allah'ın, kendisi olmayanlara hiçbir surette benzeyemeyeceğini belirterek onun mutlak aşkınlığını dile getirmek istemiştir. Buradan hareketle o, Allah'a "şey" bile denemeyeceğini, zira bu durumda onun "eşyâ'ya benzeyeceğini ifade etmektedir.[419] Böylelikle Allah'ın tüm sıfatlardan arınması gerekliliği hususu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Cehm, kendi döneminde varlık gösteren, Allah'ın muhdes bir ilimle alim olduğu fikrine de şiddetle karşı çıkmaktadır,[420] zira bu durumda Allah'ın zatında hudûs alametinin bulunacağını düşünmektedir. Aynı şekilde Cehm, Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce ezelde bildiği düşüncesine de karşı çıkmaktadır.[421] Zira bu ibare, mahlukatın ezelden beri var olduğu ve dolayısıyla kadim olduğu fikrini zihinlerde uyandırmaktadır. Sonuç olarak, son iki iddiadan birincisine karşı çıkılarak, Allah'ın âlemden başka oluşu; ikincisine karşı çıkılarak da âlemin Allah'tan başka oluşu ispat edilmiş olmaktadır. Daha sonra Mu'tezile'nin *taaddüdü kudemâ* kavramsallaştırması üzerinden sistemleştireceği *ta'tîl* fikrinin Cehm'in söz konusu ilkelerinden hareketle geliştirildiğini söylemek mümkündür.

Tevhid ilkesine sıkı bir şekilde bağlı kalmayı hedefleyen Mu'tezile mezhebi, sıfatların kaynağı olan manaların mevcut olmadığını ileri sürmüştür. Örneğin Allah'ın Âlim ve Kâdir oluşunu kabul eden Mu'tezile, Allah'ın zatından başka olarak herhangi bir ilmin veya kudretin varlığını kabul etmemektedir. Zira söz konusu ilim ve kudret, Allah'ın zatındana ayrı iki farklı mana olup, bunlar ya hâdis ya da kadim olmalılardır. Bu manalar kadim olamazlar, zira bu durumda Allah'ın zatından başka varlıkların da kadim olması(*taaddüdü kudemâ*) söz konusu olacaktır. Söz konusu manalar hâdis de olamazlar

[418] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 79.
[419] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 407.
[420] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 407; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 254.
[421] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 407; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 254.

zira bu durumda her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duymasından ötürü, Allah'ın zatı da hudûsa konu olacaktır. Sonuç olarak, ana akım Mu'tezile, zatında muhdes manaların varlığını da kabul etmemiştir.[422] Bununla birlikte Mu'tezile içerisinde bu yaklaşımı daha teknik detaylarda açıklamaya çalışan kelâmcılar da mevcuttur. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî, Allah Teâlâ'nın zâtı gereği Kâdir, Âlim, Hayy ve Mevcûd olduğunu ifade eden dört sıfata sahip olduğunu iddia etmiştir. Onun bu görüşünü aktaran Kadı Abdülcebbar, Ebû Ali'nin bu görüşüyle Ebu'l-Huzeyl'i takip ettiğini ifade etmektedir. Zira Ebu'l Huzeyl, Allah'ın zatı ile aynı olan bir ilimle Âlim olduğunu ileri sürmektedir.[423]

Birisi Tanrı'yı cisimleştiren, diğeri de onu olabildiğince soyutlaştıran iki Tanrı tasavvurundan başka, ilk dönem selef alimlerinden itibaren dillendirilmiş ve daha sonra Sünni kelâm ekollerinin ortaya çıkışıyla sistemleşmiş olan üçüncü yaklaşım, "İsbâtiyye/Sıfâtiyye" mezhebi olarak adlandırılmaktadır.[424] Allah'ın hiçbir surette maddi eşyaya benzemediğini savunan selef alimleri, müteşabih ayetlerde Allah'a nisbet edilen el, yüz, oturma vb. ibarelerin hakikatini kabul etmişler ancak bunların keyfiyetine dair herhangi bir görüş ileri sürmekten de kaçınmışlardır. Kısaca *bilâkeyf* doktrini olarak bilinen bu yaklaşım, ilk dönem Sünni yaklaşımının temel tutumudur.[425]

Cehm b. Safvân'ın başlatmış olduğu, ilahi sıfatların tatili konusunda da Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hâdis, esasında dengeli bir Allah tasavvuru inşa etme gayreti içerisindedir. Zira onlar Hâricîler ve Mu'tezilîlerin dediği gibi Allah'ın sıfatlarını nefyetmemektedirler. Ehl-i Sünnet'e göre, Allah Teâlâ, nasslarda belirtildiği üzere Âlimdir, Kâdirdir, Mütekellimdir vb. Ancak bu isimlerin yanında, bu isimlendirmelerin kaynağı olan; ilim, kudret ve kelâm gibi manalara da sahiptir. Söz konusu manalar mevcuttur ancak bunlar Allah'ın zatından ne ayrı ne de gayrıdır. Fakat yine de sıfatların bizatihi kadim veya ezeli olduklarını söylemekten imtina ettiklerinden, "Allah Teâlâ sıfatlarıyla Kadîm'dir." demeyi tercih etmişlerdir.[426]

---

[422] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 249; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 244-260, 294-342; eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 51; Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 115.
[423] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 250; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 295.
[424] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 79-81.
[425] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 311, 415.
[426] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 254-266, 415-417, 425; el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 621-625; eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 52, 156.

Allah'ın zatına zait manalar isbat eden İsbâtiyye ekolü ile, bunu reddeden Ehl-i Ta'tîl ekolü şeklindeki iki karşıt yaklaşıma ek olarak, orta yolu bulmaya çalışan farklı teorilerin de ortaya atıldığı görülmektedir. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî, Allah'ın zatına zaid manaların kıdeminin veya hudûsunun itikadi açıdan sorun yaratacağını düşündüğünden, Allah Teâlâ'nın, zatında bulunan haller (*ahvâl*) nedeniyle sıfatlara sahip olduğunu iddia etmiştir.[427] Ebû Hâşim'in söz konusu teorisi, Bâkıllâni ve Cüveynî gibi bazı Eş'ârî kelâmcılarda da yankı bulmuştur. [428] Ahval teorisine göre, Allah'ın sıfatları, onun zatında bir hal olarak bulunurlar ve bu haller var olmakla nitelenemeyeceği gibi, yok olmakla da nitelenemezler.[429] Halleri savunanlar, bir cevherin tahayyüzünün, cevherin kendisinden farklı olmakla beraber, cevherden bağımsız bir varlığının olmadığı örneğini, hallerin varlığına delil olarak zikretmektedirler.[430] Fakat Ebû Hâşim'in söz konusu alternatif çözümü, Ehl-i Sünnet'i tatmin etmek şöyle dursun, onun mensubu olduğu Mu'tezile mezhebini bile rahatsız etmiştir. Örneğin Şeyh Müfid, Ebû Hâşim'in icad ettiği ahvâl teorisinin, tevhid ehlini Ehl-i İsbât'tan daha fazla böldüğünü söyleyerek, böylesine çirkin bir işi ortaya çıkardığı için onu kınamaktadır.[431]

Allah'ın zatı ve sıfatları ve özellikle de bu ikisi arasındaki ilişki hakkında kelâmcılar uzun uzadıya tartışmalarda bulunmuşlardır. Konuyla ilgili tüm tartışmayı burada tüketmek mümkün olmadığından, sadece ana meselelere temas edilerek konu açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat her halükarda, burada çıkarsanması gereken husus, tüm kelâmcıların İslâmi hassasiyet göstererek nasslara bağlı kaldıkları, dolayısıyla da ister İsbâtiyye'den olsun, ister Ehl-i Ta'tîl'den olsun, hepsinin Allah'ın Âlim, Kâdir, Hayy, Semî', Basîr, Mürîd olduğunu; Allah'ın bir olup herhangi bir eşinin veya ortağının olmadığını ikrar etmiş olmalarıdır.[432] Ancak, aradaki tartışmanın, nassın zahiri üzerine değil de, onun anlaşılması ve tevili üzerine olduğunun altını çizmek gerekmektedir.

---

[427] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 295; eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 56.
[428] el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 108-110; 642-646.
[429] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 78; el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 108-110; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 296.
[430] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 78-79; el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629-641.
[431] eş-Şeyhu'l-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 52.
[432] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 241.

2.2.2. Tevhid

Kelâm ilminin belki de en önemli sayılabilecek kaidesi olan tevhid, sadece bu ilmin temel karakteristiğini yansıtmamakta, aynı zamanda İslâm dininin de en ayırdedici özelliğini oluşturmaktadır. İslâm dininin en çok hassasiyet gösterdiği husus olan tevhid inanacına ve ilkesine, kelâmcılar da büyük bir ihtimam göstermişlerdir. Dolayısıyla tevhid ilkesinin, erken dönem kelâmcılarının tamamının ittifak ettiği yegane hususlardan birisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira kelâmcılar, diğer konulardaki tüm görüş farklılığına rağmen, İslâm dininin temel ilkesi olan tevhide büyük bir bağlılık göstermişlerdir. Zira aksi halde İslâm diniyle bağdaşık görülemeyeceğinden, tevhid ilkesini benimsemeyen bir düşünürün kelâmcı olarak addedilmesi mümkün olmayacaktır. Bu yüzdendir ki, gerek Haricîler, gerek Mürcie, gerekse de Mu'tezilî ve Sünni kelâmcılar Allah'ın bir olduğunda ve herhangi bir ortağının olmadığında ittifak etmişlerdir.[433]

Nazar ve istidlal bahsinde de değinildiği üzere, kelâmcıların nazarda bulunmasının bir nedeni de, tevhid ilkesini temellendirecek olan, Allah'ın varlığının ispatına odaklanmalarıdır. Henüz ilk dönemden beri bazı kelâmcılar, Allah'ın varlığını çeşitli yönlerden ispatlamaya çalışmışlardır. Örneğin Ebu'l-Hüzeyl, insanın hâdis varlıklar üzerine düşünmesini ve bunun üzerinden bütün bu hâdis varlıkların bir muhdisinin bulunmasının gerektiği sonucuna varmasını tavsiye etmektedir. Buna ek olarak Ebû Ali, muhdis varlığın, başka tüm varlıklardan farklı olarak, kendisine hiçbir şeyin benzemediği varlık olması gerektiği ilkesini (*muhâlefetun li'l-havâdis*) ortaya koymuştur.[434] İlk döneme ait metinlerin günümüze ulaşmayışları nedeniyle doğrudan onlardan aktarmak mümkün olmasa da, sonraki dönem kelâmcılar, Ebu'l-Huzeyl ve takipçilerinin peşinden giderek onların bu temel yaklaşımını benimsemiş ve argümanlarını detaylandırarak zenginleştirmişlerdir.[435]

---

[433] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 192, 230, 254; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* I, s. 244-252, 446-458; el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 241.

[434] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 107.

[435] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 22-23; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 23-27, 33-35; Sa'du'd-Dîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ed. Ali Kemal, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y., s. 40-47; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik, 2019, s. 128-131.

Kelâmcılara göre, Allahın varlığının ispatından önce gerçekleştirilmesi gereken mesele, âlemin hâdis olduğu ispatlanmasıdır.[436] Bu bahis aslında *dakîku'l-kelâm*a ait olup, âlem ve özellikleri ile ilişkili olmakla beraber burada işlenmesi uygun görülmüştür. Zira âlemin hudûsu meselesi kelâmcılar tarafından halihazırda ittifakla kabul edildiğinden, hem bir tartışma konusu olmaması hem de tekrardan kaçınmak adına, âlemin hudûsunun her daim birlikte zikredildiği mesele olan Sani'in varlığı meselesi ile birlikte ele almak daha yerinde olacaktır.

Öncelikle kelâmcıların, âlemin hâdis olduğunu ispat edebilmek adına, âlemin unsurlarından birisi olan araz kavramını bir araç olarak kullandıklarına işaret etmek gerekmektedir. Zira araz, kendi başına var olamadığı ve varlığını sürdüremediğinden, arazla ilişkili olan her şeyin değişime maruz kalması gerekmektedir. Değişen her şeye yokluğun sebkat etmesi zorunludur. Dolayısıyla, hareket ve sükun gibi en temel arazlardan hiçbir zaman hali olamayan bu âlem, bütünüyle hâdis olmalıdır.[437] Aynı argümantasyonu zikreden Ka'bî'nin, bu delili "muvahhidler"e nispet etmesi anlamlıdır.[438] Zira kelâm ehli, aralarındaki bir çok tartışmaya rağmen âlemin hâdis olup, onun muhdisi olan Allah'ın varlığı hususunda ittifak etmiştir.[439]

Fakat diğer yandan, Hişâm b. Amr el-Fuvâtî[440] ve Kadı Abdulcebbar gibi bazı kelâmcılar, arazların hudûsu üzerinden âlemin hudûsunun ispatlanmaya çalışılmasının zorluklarına işaret etmektedir. Zira Kadı'ya göre arazların varlığı, kelâmcılar arasında tartışma konusu olup, özellikle bazı arazların açıklığı da pek net değildir. Dolayısıyla ona göre, âlemin hudûsunun ispatlanmasının en muhkem yolu, âlemdeki cisimlerin hâdis olduğunun ispatlanmasıdır. Kadı, Ebu'l-Huzeyl ve onun takipçilerinin metodu olarak gördüğü akıl yürütmeyi dört aşamada açıklamaktadır: 1. Cisimler, içtima ve iftiraka konu olmaktadırlar. 2. Bu nitelikler yaratılmıştır. 3. Cisim, onlardan ayrı veya önce değildir. 4. Bu durumda cisimlerin de onlar gibi hâdis olmaları gerekmektedir.[441] Ayrıca, Kadı'nın işaret ettiği üzere, aslında bu argüman önceki argümanı da içerisinde kapsamaktadır.[442]

---

[436] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 23-27.
[437] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 22-23; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 23-27.
[438] Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, "'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât", *Kitâbu'l-Makâlât ve Meahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, ed. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018, s. 576.
[439] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 328.
[440] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 292.
[441] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 157.
[442] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 155.

Son olarak, tüm hâdislerin muhdisi olan zatın kendisinin de hâdis olmadığına işaret etmek gerekmektedir. Zira, aksi takdirde söz konusu hâdis-muhdis ilişkisi sonsuza kadar teselsül eder ki, bu aklen muhaldir.[443]

Esasında, sadece Ebu'l-Huzeyl'in değil, bu çeşit bir hudûs argümanını savunan tüm kelâmcıların asıl amacı, dünyanın nasıl yaratıldığını açıklamaktan ziyade, âlemin yaratıcısının olduğunu ispat etmektir. Ess'in de işaret ettiği gibi, söz konusu argümantasyonda Ebu'l-Huzeyl, atomcu anlayışıyla, Yunan atomculuğunu veya felsefi bir atomculuğu taklit etmemiş, bir kelâmcı hassasiyetiyle, dünyanın nasıl yaratıldığından ziyade kim tarafından yaratıldığına odaklanmıştır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'e göre oluş, Allah Teâlâ'nın "Ol!" emriyle gerçekleştiğinden, Ebu'l-Huzeyl, yaratımın bu yönüne vurgu yapmak istemiştir. Böylelikle Ebu'l-Huzeyl, materyalistik bir teori olan atomculuğu, tevhid inancını açıklayan ve destekleyen bir araç haline dönüştürmüştür. Onun açıkladığı sistemde, insan iradesi ve fiilleri hariç, her şey Allahın kudreti altındadır.[444] Ebu'l-Huzeyl'in bu tür bir çaba içerisinde olmasının nedeni, onun döneminde dehr inancına sahip çeşitli Senevî ve Zerdüştî düşünürlerin mevcut olmasıdır.[445]

Bununla beraber kelâmcıların bazılarının, bugünkü terminoloji ile "analojik argüman" denilen bir akıl yürütmeye de başvurarak Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlamaya çalıştıkları görülmektedir. Örneğin, Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî, her kitabın bir yazarının, her suretin bir musavvirinin, her binanın bir bânîsinin olması örneğinden hareketle, felekleri ile beraber âlemin hareketlerinin ve suretlerinin, önceki örneklere kıyasla çok daha hassas ve hayret verici olduğunu, dolayısıyla onlarında bir hareket ettiricisinin ve suret vericisinin bulunması gerektiğini ifade etmektedir.[446]

Âlemin hudûsu ve onun muhdisinin varlığı ve tekliği üzerinden, İslâm dinindeki tevhid ilkesini açıklayan kelâmcılar, bu ilkeyi son olarak vahdaniyyet ilkesi ile detaylandırmışlardır. Vahdaniyyet, Allah'ın bir ve tek olması, herhangi bir bölünmeye veya parçalanmaya müsait olmaması, ayrıca ona benzer veya denk hiçbir varlığın bulunmaması anlamına gelmektedir.[447] Ayrıca kelâmcılar, vahdaniyyet ilkesi ihlal

[443] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 25.
[444] Ess, "60 Years After: Shlomo Pines's Beiträge", s. 1132.
[445] Josef Van Ess, "Early İslâmic Theologians On The Existence Of God", *Kleine Schriften by Josef Van Ess*, II, ed. Hinrich Biesterfeldt ve Sebastian Günther, Boston: Brill, 2018, s. 1433.
[446] el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 23.
[447] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 55

edildiği durumda, birçok muhalin meydana gelmesinden ötürü, *burhân-ı temânu* olarak bilinen argümanla ilahın tekliği hususunun zaruri olduğunu ileri sürmüşlerdir.[448] İlahın birden fazla olması durumunda, örneğin iki ilah olması durumunda, ilahların isteklerinin zıtlaşması ihtimaline vurgu yapan kelâmcılar, her halükarda ilahların ilah olma özelliklerini kaybedip, noksanlıklarla malul olacağına işaret etmişlerdir.[449]

2.2.3. Ef'âlu'l-'İbâd

Allah'ın varlığı, zatı ve sıfatları hakkında yeterli tasavvuru inşa eden kelâm ilmi, daha sonra kulun veya bir başka deyişle mükellefin durumu hakkında da görüş ileri sürmüşlerdir. Allah ve kul ilişkisi söz konusu olduğunda en öne çıkan konu ise, kulun irade veya fiil özgürlüğü anlamına gelen, "*ef'âlu'l-'ibâd*" bahsidir. Tıpkı diğer konularda da olduğu gibi, bu konuda da detaylı tartışmalar mevcuttur ancak hacimden tasarruf edebilmek niyetiyle sadece ana akım görüşlere anahatlarıyla işaret edilecektir. *Ef'âlu'l-'ibâd* konusun klasik kelâm düşüncesi geleneğinde üç temel yaklaşımın mevcut olduğu görülmektedir.

Birinci ve belki de ilk olarak ortaya konmuş olan sistematik yaklaşım, kulun Allah'ın iradesinden bağımsız bir iradesinin ve dolayısıyla da fiilinin olmadığını ileri süren *cebr* görüşüdür. Bu görüşün en meşhur ve en eski savunucusu olan Cehm b. Safvân'a göre, Allah'tan başka hiç kimsenin hakikatte fiili yoktur, kulların fiilleri tıpkı rüzgar ile hareket eden ağaçlar[ın yaprakları] gibidir. Ne var ki Allah Teâlâ kullar için, fiillerini gerçekleştirecek kudreti ve o fiili isteyecek olan iradeyi insanlarda yaratmıştır. Bu durum tıpkı Allah'ın insanlar için yiyecek ve rızık yaratması, daha sonra ise bunlara karşı arzu ve haz yaratması gibidir.[450] Cehm'den bu görüşleri aktaran Ka'bî, Dırâr b. Amr'ın görüşünün de Cehm'in görüşü ile esasında aynı olduğuna işaret etmektedir.[451] Ancak, her ne kadar ilgili kaynaklarda Dırâr b. Amr'ın *cebr* görüşünü savunduğu belirtilse de[452] Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî onun bu görüşten rücû edip '*adl* (Mu'tezile) görüşüne

[448] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 55-56.
[449] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 56; el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 26.
[450] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 204-205.
[451] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 205.
[452] eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 77-78; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 407.

intisap ettiğini ısrarla vurgulamaktadır.[453] Son olarak, Hüseyin en-Neccâr'ın da, aralarda farklılık bulunmakla beraber, Cehm ve Dırâr'ın cebir anlayışlarına yakın bir pozisyona sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir.[454]

Kula irade ve fiil özgürlüğü tanımayan bu yaklaşımın karşısında ise, Mu'tezile mezhebi üzerinde tecessüm etmiş olan *'adl* görüşü yer almaktadır. İrade ve fiil hürriyeti/*Ef'alü'l-'ibâd* konusunda kendileri gibi düşünmeyenleri "*mücbire*" olarak adlandıran Mu'tezile, kendi görüşünün *'adl* mezhebi olduğunu savunup,[455] bu ilkeyi kendi mezheplerinin temelleri olan *usûl-u hamse* içerisine dahil etmektedirler.[456] Mu'tezile'ye göre kulların fiileri üzerinde Allah'ın hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Zira aksi takdirde kullardan sadır olan taat ve masiyet fiilleri Allah'a ait olacak olup, bu durumda insanın bu ikisinden dolayı ödül alması veya cezalandırılması caiz olmazdı.[457]

Üçüncü yaklaşım olarak görülebilecek olan *kesb* teorisi ise, İmâm Eş'arî'ye nispet edilmektedir. Onun *kesb* teorisine göre, Allah kulun fiilini yaratır, kul ise sadece onu *kesb* eder, bir başka deyişle "kazanır/sahip olur".[458] Bu durumda kulun *kesb*i de Allah'ın fiili ve yaratmasıdır.[459] Abdulkâhir el-Bağdâdî, bu ifade ile, kulun hiçbir *kesb*i yoktur." diyen Cebriyye ekolünden ve "Kullar kendi fiillerinin yaratıcısıdır." diyen Kaderiyye ekolünden ayrışarak Ehl-i Sünnet görüşüne intisap edileceğini belirtmektedir.[460] İmâm Eş'arî, kulun iradesinin muhdes olduğunu, araz olduğu için de bâkî kalamadığını da eklemiştir.[461] Macdonald'ın da işaret ettiği üzere, Eş'arîlikte mevcut olan, arazların bâkî olamaması ve sürekli yeniden yaratılması düşüncesi, Eş'arî'nin *kesb* teorisini büyük oranda etkilemiştir.[462] Esasında *kesb* teorisinin kökenini Dırâr b. Amr'a kadar götürmek mümkündür. Zira o, idrak fiilini bir yandan kulun *kesb*i, diğer yandan da Allah'ın yaratığı olarak görmekte olduğundan[463] onun bu görüşünü aktaran İmâm Eş'arî'nin bu

[453] Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 98-100.
[454] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 206.
[455] Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 104-106.
[456] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, s. 9-491.
[457] Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 106.
[458] İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 92; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 338; er-Râzî, *el-Muhassal*, s.171.
[459] İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 92.
[460] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 338-339.
[461] İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 70.
[462] D. B. Macdonald, "Continuous Re-Creation", s. 334.
[463] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 531.

yaklaşımdan ilham aldığı söylenebilir. Fakat bir terim olarak *kesb*e, Dırâr'dan daha eski olarak, İmâm Ebû Hanîfe'nin metinlerinde karşılaşıldığını, ancak *kesb*in oradaki kullanımın, Eş'arî'nin kastettiği anlamda olmadığının da altını çizmek gerekmektedir.[464]

2.2.4. Nübüvvet

Kelâm ilmi, İslâm dininin temel itikadi meselelerini incelediğinden, kelâmcılar da İslâm inanışının en temel dayanaklarından olan nübüvvet konusuyla da yakından ilgilenmişlerdir. Hatta o derece ki Cüveynî, nübüvvetin isbatının, dinin rükünlerinin en büyüğü olduğunu ifade etmektedir.[465] Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ın kulları için en iyiyi(*aslah*) yaratması ilkesini benimsediklerinden, insanın bu dünya ve ahireti için en iyi sonuçları doğuracak olan nübüvvetin yeryüzünde gerçekleşmesini, bir başka deyişle Allah'ın insanlara peygamber göndermesini Allah'a vâcip görümüşlerdir.[466] Ancak Eş'arî kelâmcılar ise, Allah Teâlâ'ya hiçbir şeyin vâcip olmadığını düşündüklerinden, peygamber göndermenin Allah'a zorunlu olmadığını, bilakis mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.[467]

Diğer yandan, nübüvvetin imkanı hususunda hangi yaklaşımı benimsiyor olursa olsun, tüm kelâmcılar, nübüvvetin imkansız oluşunu ileri süren Berâhime ve Sümeniyye gibi fırkaların argümanlarına cevap vermek durumunda kalmışlardır. Zira, Berâhime'ye göre peygamberlerin getirdiği mesajlar akla ya uygundur ya da değildir. Her iki durumda da peygamberliğin gereksizliği ortaya çıkmış olur. Cüveynî bu itiraza karşılık olarak, peygamberlerin aklın delillerini destekleyecek bir içeriğe sahip olmasının imkansız olmadığını ileri sürerek karşılık vermektedir. Ayrıca, peygamberin getirdiği hususların akla uygun olup olmadığına karar vermek her zaman aklın deruhtesinde değildir. Zira, doktora gidip ilaç isteyen hastanın, hangi ilacın faydalı veya zararlı olduğunu bilmeksizin, doktorun önerdiği ilacı kullanması örneğinden hareketle, insanın kendisi için neyin iyi neyin de kötü olduğu bilgisinin nassla tayin edilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.[468]

---

[464] Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA*, XXV, 304-306.
[465] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 242.
[466] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi,* çev. İlyas Çelebi, 1. baskı, II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 423; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 201.
[467] İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 180.
[468] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 243; ayrıca bk. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, s. 425.

Kelâm geleneğinde, nübüvvetin imkanından sonra, nübüvvetin nasıl gerçekleştiği hususu irdelenmektedir. Hâricî fırka olan İbâziyye ve birçok diğer Hâricî grup, peygamberliğin gerçekleşmesi için herhangi bir delil veya burhanı şart koşmamışlardır. Sümâme b. Eşres ise, peygamberin getirdiği şeriatın, sosyal ve siyasi hayatı düzene sokmasının en büyük hüccet ve delil olduğunu düşündüğünden, peygamberin bunlara ek olarak burhan getirmesini gerek görmemiştir. Ancak bu yaklaşımlar son derece marijinal olup, geri kalan tüm kelâm mezhepleri, nübüvvetin isbatı için mucizenin gerçekleşmesini şart koşmuşlardır.[469] Ancak detaylara inildiğinde, mezhepler arasında bazı görüş farklılıklarının da mevcut olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Mucizenin farklı kelâm sistemlerindeki karşılıklarını görmek adına, Eş'arî mezhebinden Cüveynî, Mu'tezile mezhebinden ise Kadı Abdülcebbar'ın görüşlerine kısaca yer vermek, konu hakkında yeterince fikir verici olacaktır.

Mu'tezile kelâmının önde gelen isimlerinden olan Kadı Abdülcebbar, bir kelâm terimi olarak mucizeyi, "Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu gösteren delil." olarak tanımlanmaktadır.[470] Öncelikle, Kadı Abdulcebbar için mucizenin Allah'ın fiili olma şartının bulunmadığına işaret etmek gerekmektedir. Zira her ne kadar ölüleri diriltmek insan kudretini aşan bir fiil olsa da, akli mucize olan Kur'ân-ı Kerîm, insan kudreti dahilinde olan bir fiildir ve sestir. Dolayısıyla ona göre mucizenin Allah cihetinden oluşu şartını ileri sürmek uygun değildir.[471] Kadı Abdulcebbar, mucizenin temel şartının, olağanüstü olay olmak olduğunu düşünmektedir. İkinci olaraksa, söz konusu olağanüstü olayın, peygamberlik iddiasından hemen sonra gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Bu bakış açısında göre, aradan uzun bir zaman geçmesi durumunda mucize durumu iptal olmaktadır. Üçüncü şart ise, iddia sahibinin iddiasının doğruluğuna delalet eden bir mucizenin gerçekleşmesidir. Eğer iddia edilen olay gerçekleşmezse, bu durum o kişinin yalancılığına değilse de, iddiasında doğru olmadığına delalet eder. Dolayısıyla Kadı Addulcebbar için, yalanlayıcı mucize türünden olaylar söz konusu değildir. Müseyleme için anlatılan bir menkıbede, onun peygamberlik iddiası olarak, bir kuyuya tükürdükten sonra suyun fışkırmasını öne sürdüğünü, bunun akabinde ise Allah Teâlâ'nın bu kuyuyu tamamen kuruttuğu anlatılmaktadır. Kadı bu olayın asılsız olduğunu

[469] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 290.
[470] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, s. 431.
[471] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, s. 431.

belirterek, Allah'ın yalan iddia sahibi kullarını yalancı çıkarmak için yaratımda bulunmayacağını, bunun faydasız, abes bir iş olduğunu ifade etmektedir. Zira Allah, iddia sahibini desteklemek için herhangi bir şey yaratmadığı durumda iddia sahibi kaçınılmaz bir şekilde yalancı çıkacaktır.[472]

Eş'arî kelâmcılardan İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî ise mucizeyi, "acziyet durumunu yaratan." olarak tanımlamaktadır.[473] Söz konusu tanımında Cüveynî'nin birçok unsuru dışarıda bırakıp sade bir ifadeye ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Örneğin ona göre kendisine meydan okunan kişiler, esasında meydan okunan eylemi gerçekleştirmekten aciz değildirler. Tüm mucizeler insan kudreti dahilindedir. Ne var ki; meydan okumayı takip eden süreçte ortaya çıkan mucize, insanların o fiili ortaya koymasından alıkoymaktadır. Ayrıca Cüveynî, mucizeyi isbatî olarak değil de, nefyî bir anlamda kullanmanın da mümkün olduğuna işaret etmektedir. Tıpkı cehaletin ilmin yokluğu anlamına gelmesi gibi acz de, esasında kudretin yokluğu anlamındadır. Bu durumda mucize, her hangi bir şeyin yaratılması olarak değil de, insanlarda bulunan bazı fiillere yönelik kudretlerin onlardan soyutlanması olarak görülebilir. Son olarak, her ne kadar Cüveynî ve Kadi Abdülcebbar mucizenin iddia sahibi kulunun doğruluğunu ortaya koyan cinsten olduğunu düşünseler de, Kadı'nın aksine Cüveynî, mucize olayının failinin Allah olduğunu düşünmektedir.[474]

Cüveynî'nin sisteminde mucizenin şartları için öne sürülen ilk şart, peygamberlilk iddiasında bulunan kişinin, peygamberliğini iddia ettiği kimselere meydan okumada (*tahaddî*) bulunmasıdır. Zira önce mucize gerçekleşir, sonra iddia ortaya atılırsa burada peygamberlik isbatı söz konusu olmaz. Tahaddinin gerçekleşmesi için de iddia sahibinin iddiasını bir mucizevi olayla bağlantılandırması yeterlidir.[475] İkinci olaraksa mucize olayının, olağanüstü bir olay (*hârikun li'l-'âde*) olması gerekmektedir.[476] Üçüncü şart ise mucizenin, iddia sahibinin iddiasını doğrular nitelikte olmasıdır. İddia sahibini iddiasını açıkladıktan sonra, iddia edilen şey gerçekleşirse mucize gerçekleşmiş olur.[477] Dolayısıyla kişinin işaret ettiği olağanüstü olay değil de başka bir olağanüstü olay

[472] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* II, s. 433-435.
[473] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 245.
[474] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 245-246.
[475] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 251.
[476] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 247.
[477] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 250.

gerçekleşirse, mucize sabit olmaz. Son olarak, meydana gelen olağanüstü olay, peygamberin iddiasını yalanlayıcı nitelikte de olmamalıdır. Örneğin ellerinin konuşacağını iddia eden birisinin bu iddiası gerçekleşse ancak konuşan eller, iddia sahibinin yalancı olduğunu ifade etse, yine mucize sabit olmuş olmaz.[478] Son olarak, mucizenin peygamberlik iddiasından hemen sonra meydana gelmesinin, en azından Cüveynî için zorunlu bir şart olmadığına işaret etmek gerekmektedir. Zira ona göre iddia sahibi, mucizesini zaman tayin etmek suretiyle ileri vakte erteleyebilmektedir. Filan günün sabahında gerçekleşeceği haber verilen olaylar, gaybdan haber vermek niteliğinde olup, birer mucizedir.[479]

2.2.5. Meâd

Nübüvvet bahsinin girişinde de işaret edildiği üzere, peygamberler getirdikleri mesajla insan aklının bilmediği veya bilemeyeceği hususlar hakkında da haber vermişlerdir. Dolayısıyla, peygamber mesajına muttali olan bir âkil ve bâliğin, söz konusu içeriğe dikkat kesilmesi, kendisinin lehindeki ve aleyhindeki hususlara dikkat etmesi gerekmektedir. Aksi halde bu dünya veya öte dünya hakkında büyük zararlara maruz kalma tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktır. Her akıl sahibi, kendisinden tehlikeyi giderme içgüdüsüne sahiptir; böyle davranmayan insanlar âkil ve mükellef sayılamazlar.[480]

Tüm bunlardan hareketle, artık müminin gerek bu dünya hakkında gerekse de öte dünya hakkında, dinin getirdiği hususlara inanma konusunda mazereti kalmamıştır. Mükellefin ahiret ahvaline dair inanması gereken hususlara ise kelâmcılar, kısaca "meâd" adını vermektedirler. Meâd konu başlığı altında sıralanan hususlar; kabir azabı, haşr-neşr, mîzan, sırât, havz, ru'yetullâh, cennet ve cehennem ashabının nitelikleri ve bunun gibi daha birçok sem'iyyât bahsini içermektedir. Fakat çalışmanın kapsamı ilgili konularda detaya inmeye müsait olmadığından, ilgili konuların içeriklerine, mezhepler arasındaki görüş farklılıklarına, kullanılan ayetlere ve hâdislere ve daha birçok hususa maalesef değinmek mümkün değildir. Klasik kelâm eserlerinin meâd ve sem'iyyât bahisleriyle ilgili olarak, Eş'arî mezhebinden Bâkıllânî'nin *Kitâbü't-Temhîd*'inin ve Cüveynî'nin

[478] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 252.
[479] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 251.
[480] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 111-113.

Kitâbü'l-İrşâd'ının ilgili bölümlerine; Mu'tezile mezhebinden ise Ebû Ali el-Cübbâî'nin *Kitâbü'l-Makâlât*'ında kısmen yer alan bilgilere ve bilhassa Kadı Abdülcebbar'ın *El-Mecmu' Fi'l-Muhît Bi't-Teklîf* adlı eserinin ikinci cildine bakılabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: STOA FELSEFESİNİN KELÂM ÜZERİNDEKİ ETKİ İDDİALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Buraya kadar olan bölümlerde, Helenistik dönemde ortaya çıkıp Roma'da istikrar bulan ve inkıraza uğrayan Stoa felsefesinin Geç Antikite'deki varlığı farklı açılardan incelenmeye çalışılmış; daha sonra ise Hicrî 2. ve 3. yüzyıllarda teşekkül eden kelâm düşüncesinin kozmoloji ve epistemoloji anlayışlarına yer verilmiştir. Özellikle erken kelâmın temel düşünce sistemleri ve kurucu ilkeleri söz konusu olduğunda, Stoa felsefesine yönelik herhangi bir referansın bulunmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Zira araştırma sonucu elde edilen sonuç, kelâmın teşekkülünde Stoa felsefesin hatrı sayılır bir katkısı olmadığı yönündedir. Bu hususa bölüm sonunda daha detaylı değinilecek olup, şimdi, kelâmın Stoa felsefesinden etkilendiği yönündeki iddialar değerlendirilecektir. Ancak ilgili literatür mebzul miktarda etkileşim/benzeşim iddialarıyla doludur. Bu etkileşim iddialarının varacağı en yüksek seviyeyi göstermesi açısından Simon Van den Bergh'in iddialarını zikretmek yerinde olacaktır. Böylelikle, Stoa felsefesi ve Kelâm gibi, aslında birbiriyle çok ilişkili gibi görülmeyen iki düşünce geleneği arasında ne denli bir benzerlik olduğuna dair iddiaları gözler önüne sermek mümkün olacaktır.

Bergh'in, Eş'arîler'in; Stoa epistemolojisini, duyumculuğunu, nominalizmini ve materyalizmini aldığı;[481] Gazzâlî'nin Stoacı etki altında kalarak nominalizmi savunduğu ve bu tutumun Eş'arîlere teşmil edilebileceği;[482] Eş'arîlerdeki nefsani sıfatların, Stoa'daki *ennoemata*ya (sadece zihinde varolan tümeller) karşılık geldiği;[483] "zât" ve "şey" kavramlarının Stoacı "*ti*" teriminin tercümesi olduğu;[484] kelâmcıların duyumculuğunun, özünde Stoacılarınki ile aynı olduğu;[485] mantıktaki tasdik teriminin Stoacı *sunkatathesis* teriminin, *resm* teriminin de Stoa mantığındaki *hupographe*'nin tercümesi olduğu;[486] tasdik teriminin sadece mantıkla sınırlı kalmayıp, imanın cüzünü veya tamamını oluşturduğu tartışılan "tasdik" kavramının da Stoacı olduğu; Gazzâlî'nin mantıkta şartlı kıyasları tercih etmesinden hareketle onun Stoacıları takip ettiği[487] yönündeki iddiaları,

[481] Simon Van den Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut", the Incoherence of the Incoherence, Volumes I-II,* Facsim. ed. Cambridge: The trustees of the "E. J. W. Gibb memorial", 1987, I, s. x.
[482] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* I, s. xxxiii.
[483] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 137.
[484] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 110.
[485] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 201.
[486] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 84, 129.
[487] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 145.

onun mantık alanında Stoa felsefesinin kelâm üzerindeki etki iddialarına örnek olarak gösterilebilir.

Stoa felsefesi ontolojisinin, kelâm ontolojisi üzerindeki etkilerine yönelik iddialara ise Bergh'in; cevher, araz, keyfiyet ve nispet kategorilerinin kelâmcılar tarafından Stoacılardan alındığı;[488] kelâmcıların "hal" teriminin Stoacıların *pos ekhon* teriminin tercümesi olduğu ve "ma'na" teriminin Stoacı *lekton* kavramına karşılık geldiği;[489] Megaralıların ve Stoacıların süreksiz hareket kavramının "*tafra*" görüşü olarak karşımıza çıktığı ve bu fikrin sadece Nazzâm ile sınırlı kalmayıp İslâm kelâmının temel fikirlerinden birisi olduğu;[490] "Hâdis olandan ayrı kalamayan da hâdistir." şeklindeki Eş'arî ilkesinin Stoacı olduğu;[491] hâdis bir şeyin hulul ettiği her şeyin hâdis olduğu ilkesinin Stoa felsefesinden alınma olduğu;[492] Nazzâm'ın *kumûn* teorisinin Stoacı *logoi spermatikoi* kavramına karşılık geldiği;[493] "lüzûm/*epifora*" kavramının hem kavram hem terim olarak Stoacılara ait olduğu[494] yönünde ileri sürdüğü görüşler örnek verilebilir.

Stoa felsefesi etiğinin kelâma veya daha genel olarak İslâm dinî ve akidesi üzerindeki etkileri iddialarına gelinecek olursa; İslâm düşüncesindeki fatalizm ve determinizmin Eş'arîlik tarafından hem içerik hem de ifadelendirme açısından Stoacılıktan alındığı;[495] Eş'arîlerin irade, kader ve fiilin gerçekleştirilip gerçekleştirilememe imkânı görüşlerinin tamamen Stoa'ya dayandığı:[496] Kelâmdaki makdur teriminin Stoacı *heimarmenon* kavramına, mükteseb teriminin ise Stoacı *to ef'hemin* terimine karşılık geldiği;[497] iki ihtimalden birisinin gerçekleşmesini sağlayan "râcih" kavramının Stoacı kökene sahip olduğu;[498] imanla küfür arasında ara bir kategori olup olmadığı yönündeki kelâmi tartışmaların da Stoacılıktan esinlenerek meydana geldiği;[499] İslâm'daki teklif kavramının Yunan felsefesindeki *topos* kavramı etkisi altında

[488] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* I, s. xi.
[489] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 4, 60.
[490] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 30.
[491] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 118, 138, 142.
[492] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 56-57.
[493] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 48.
[494] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 147.
[495] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* I, s. xi.
[496] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 37.
[497] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 38.
[498] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 18.
[499] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 117.

incelendiği;[500] Mâtürîdîlerle Mu'tezilîlerin teklif anlayışlarının Stoacılarla uyum içerisinde olduğu;[501] geç dönem Stoacıların *orthos logos* kavramının, kelâmcılar tarafından fıtrat şeklinde kullanıldığı; hatta meşhur fıtrat hadisine etki edecek kadar, Stoa felsefesinin İslâm akaidindeki erken etkisini gösterdiği;[502] Stoacıların "Doğru akıl (*orthos logos*) yapılması gerekeni emreder, yapılmaması gerekeni de yasaklar." şeklindeki tanımının da Mu'tezile tarafından benimsendiği;[503] bir davranışın ahlaki değerinin, amelin niyetine göre takdir edilişinin Stoacı kökenlere sahip olduğu[504] yönünde Bergh'in ileri sürdüğü iddialar zikredilebilir.

Teoloji başlığı altında sayılabilecek türden iddialara ise; filozofların imkân teorisine karşı Gazzâlî'nin ileri sürdüğü argümanının geç Stoacı bir kaynaktan alındığı;[505] aktif yaratıcı Tanrı ve pasif yaratılan madde anlayışının, panteizmi çıkarmak kaydıyla Stoacı tasavvurdan alındığı;[506] Sünni kelâmdaki Allah'ın kelâmı tasavvurunun, fiziksel konuşma olmaksızın salt anlamlar olarak anlaşılmasının, Stoacıların *lekton* kavramıyla bağlantılı olduğu;[507] Tanrı'nın her zaman en iyiyi yaptığı şeklindeki Aristotelesçi ve Stoacı ilkenin kelâmda aslah kavramıyla kabul edildiği[508] gibi görüşleri örnek vermek mümkündür.

Bergh'in iddiaları sadece Stoa felsefesi ve kelâm arasında sınırlı kalmamaktadır. Kelâmcılarla beraber, İslâm felsefesi geleneğinin de Stoa felsefesinden etkilendiği yönünde görüşlere rastlamak mümkündür. Örneğin Bergh'in; Kur'ân-ı Kerîm'in din dilinin avama yönelik olup, muhayyileyi yansıttığı ve dinî metinlerin alegorik yorumu geleneğinin özellikle Stoacılar tarafından gerçekleştirildiğine işaret etmesi[509] ile; İbn Rüşd'de rastlanan, her kötülüğün altında bir iyiliğin yatması ilkesinin Stoacı olduğunu iddia etmesi bu duruma örnek olarak verilebilir. Ya da, İbn Rüşd'ün semâvî cisimlerin akılları ve hayatları olduğu zira akıllı ve ruh sahibi varlıkları içeren dünyanın kendisinin de bunları içermesinin evla olduğu yönündeki iddiasının; üst seviyedeki varlık, en iyi

[500] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 77.
[501] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 77.
[502] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 7.
[503] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 7.
[504] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* I, s. xi.
[505] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 45.
[506] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 38-39.
[507] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 4-5.
[508] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 18.
[509] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 126.

niteliklerden hali olamaz şeklindeki Stoacı bir prensibin dışa vurumu olduğunu iddia etmesi[510] de zikredilebilir.

Van den Bergh'in söz konusu etkileşim iddiaları son derece geniş kapsamlı olup, Kur'ân-ı Kerîm'in kendisinden başlamak üzere,[511] temel hâdislerde,[512] fıkıhta,[513] akaidde, kelâmda ve hatta rüya tabiri geleneğinde bile[514] Yunan felsefesinin izlerinin bulunduğu iddia edilebilmektedir. Böylelikle, sadece kelâm veya İslâm felsefesi geleneğinin değil, bütünüyle İslâm dininin ve temel İslâmi ilimlerin Yunan felsefesi menşeli olduğu yönünde, yine klasik oryantalist bakış açısını yansıtan bir portre çizilmeye çalışılmaktadır. Fakat, herhangi bir metodu takip etmediği için salt spekülasyon seviyesinde kalan söz konusu iddialar, sadece konunun taşınabileceği en üst noktayı temsil etmesi açısından zikredildiğinden, tek tek incelenmek yerine haklarında genel birkaç değerlendirme ile sınırlı kalınacaktır.

Bergh'in söz konusu etkilenim iddialarını ileri sürerken bir metoda sahip olduğunu söylemek kesinlikle mümkün değildir. Stoa felsefesi ve kelâm mezhepleri arasındaki zamansal ve ilgisel mesafe hiçe sayılmış, farklı dönemlerin mezhepleri aynı hükümde değerlendirilmiş, hatta fırsat bulunduğunda Mâtürîdîlik de buraya katılmıştır. Ayrıca, Stoa felsefesinden etkilenen alanlar arasında da sistematik sınıflandırılmanın uygulanmadığı görülmektedir. Bergh'in iddiaları genel olarak tasnif edildiğinde; mantıktan kozmolojiye, epistemolojiden etiğe, teolojiden astrolojiye, kısacası tüm alanlarda Stoa felsefesi, İslâm kelâmını veya İslâm düşüncesini etkileyebilmiştir. Oysa, ilgili bölümlerde gösterilmeye çalışılacağı üzere, Stoa felsefesinin teoloji ve mantığa dair görüşleri, diğer alanlardaki görüşlerine nispeten daha uzun yaşamış; bazı paradigma dışı kalan fikirleri taraftar bulmamıştır. Dolayısıyla Stoa felsefesinin bir bütün olarak sonraki yüzyıllara aktarıldığını düşünmek tarihi gerçeklerle hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır. Bu durumda, İslâm medeniyeti dönemine ulaştığı hususunda son derece kuşku duyulabilecek görüşlerin, Müslüman düşünürleri etkilediğini iddia etmek insaflı bir tutum değildir. Bergh'in, belki de en çok eleştirilebilir olduğu taraf ise, Stoa felsefesinden etkilenen aktörler arasında bir filtre uygulamamasıdır. İslâm medeniyeti son derece çeşitli usullere

[510] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 78.
[511] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 72-76.
[512] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* I, s. xi; II, 7.
[513] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 117.
[514] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 167-168.

ve mezheplere sahip olup, bunlardan yalnızca sınırlı bir kısmı Yunan felsefesine ilgi göstermektedir. Dolayısıyla kelâmcılar veya İslâm filozofları gibi, nispeten konuyla ilgili düşünürlerin Stoa felsefesinden etkilendiğini söylemek bir bakıma makul karşılanabilecek bir iddiayken, Yunan felsefesi ile herangi bir ilişki bulunduğunu iddia etmenin aşırı olacağı Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve ilk dönem fıkhı hakkında aynı iddiaları ileri sürmek hiçbir suretle anlamlı değildir. Bergh'i, Horovitz'den ayıran ve onun akademik saygınlığına gölge düşüren yönü tam da burasıdır. Zira, tartışmanın başlatıcısı olan Horovitz, her ne kadar iddialı ifadeler kullansa da; iddialarını, felsefeyle uğraştığı ve tabiatçı fikirlerle yakınlığı bilinen Câhız, Nazzâm ve Hişâm b. Hakem gibi kelâmcılarla sınırlı tutmuş, Stoa felsefesinin asla bilinmediği dönem olan Hicrî 1. yüzyılı kapsamına almamıştır. Oysa Bergh, makası olabileceğinin en yüksek seviyesine varacak şekilde genişletmiş, dönem ve coğrafya farketmeksizin, İslâmiyetin zuhurundan sonraki herhangi bir metin ile Stoacı metinler arasında tespit ettiği her türlü benzerliğin bir çeşit etkileşim olduğunu iddia edebilmiştir. Dolayısıyla Bergh'in iddialarının, artık bir seviyeden sonra, akademik araştırma sınırlarından çıkıp, ideolojik söylem üretme mahiyetinde çabalamalara dönüştüğüne işaret etmek gerekmektedir. Söz konusu akademik metotsuzluğu nedeniyle, Bergh'in ileri sürdüğü iddialar dikkate alınmayacak olsa da, onun zikrettiği iddiaların bir kısmı sonraki araştırmacılar tarafından delillendirilerek dillendirileceğinden, ilgili yerlerde söz konusu iddialar zımnen de olsa değerlendirilmiş olacaktır.

Bergh gibi, literatürde olumsuz bir yer edinmiş isimler yanında, yine çeşitli kusurlar taşımakla birlikte akademik ciddiyeti olan, Horovitz, Emin ve Jadaane gibi yazarların ve araştırmacıların da mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışma da, belirli bir seviyede bilimsel akademik kriterleri taşıyan ilgili literatürdeki iddiaları sistematik bir şekilde değerlendirmeyi kendisine amaç edinmiştir. Ancak, ilgili literatürdeki tüm iddialara yer vermek hacimsel açıdan mümkün olmadığından, iddialar arasından en temel ve kurucu olanlara değinilecektir. Ayrıca, "Araştırmanın Yöntemi" bölümünde de ısrarla vurgulandığı üzere, iddialar değerlendirilirken olumlayıcı veya olumsuzlayıcı bir yaklaşıma bağlanılmayacağı, ikisi arasında bir yol tutulmaya çalışılacağını da hatırlatmak gerekmektedir. Yine çalışmanın başında vurgulandığı üzere, çalışma kapsamını oluşturan literatür, ilk başta Yunan felsefesinin kelâma etkileri başlığıyla başlamış olsa da, zamanla bu kapsam İslâm felsefesini de içermiş ve

nihayetinde Stoa felsefesinin "İslâm düşüncesine" etkisi başlığına kavuşarak, iki alan arasında geçirgen bir bağlam yaratılmıştır. Dolayısıyla, her ne kadar Stoa felsefesi ve kelâmla sınırlandırılmış olsa da, ilgili iddiaları savunan yazarlar nezdinde bir bütünlük arz ettiğinden, yer yer İslâm felsefesine dahil olan iddialara da değinilmek durumunda kalınmıştır. Özellikle mantık başlığı altındaki iddialar bu kabilden olup, mantık ilminin sonraki dönem kelâm tarafından neredeyse tamamen olduğu gibi benimsenmesi nedeniyle, Stoa felsefesinin İslâm felsefesindeki mantık geleneği üzerindeki etkilerine odaklanılmıştır.

Stoa felsefesinin kelâm ilmi üzerindeki etki iddialarını iki temel başlık altında incelemek mümkündür. Bunlardan birincisi, Stoa felsefesine dair spesifik iddiaların yer aldığı temel etkileşim iddialarıdır. Bir diğeri ise, gerek felsefi gerekse de dinî düşünce dünyasında kazandığı yaygınlık nedeniyle artık anonimleşmiş olan fikirler aracılığıyla gerçekleşen etkileşime dair iddialardır. Birinci türden iddialar, araştırmacılar tarafından ileri sürülen mebzul miktardaki detaylı tartışmaları kapsamaktayken, ikinci türden iddialar ise daha genel perspektiften ele alınmaya çalışılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda ise, Stoa felsefesinin İslâm kelâmına veya düşüncesine olan etkisinin eğer varlığından söz edilecekse, birincil türden ziyade ikincil türden yani anonim, dolaylı ve bilinçsiz bir nitelikteki bir etkileşimden söz edilebileceği düşünülmektedir. Ancak bu sonucun nasıl yorumlanması gerektiğine ise ilgili bölümün sonunda değinilecektir.

3.1. Temel Etkileşim İddiaları

Temel etkileşim iddiaları, Stoa felsefesine ait bir terimin, kavramın veya görüşün, kelâm ilmindeki veya bir kelâmcının düşüncelerindeki herhangi bir kavrama veya fikre olan muhtemel etkisine yönelik iddiaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Doğrudan Stoacı karakteristik taşıyan bu iddialar, spesifik bir çerçeveye sahip olduğu için, Stoa felsefesinin kelâm üzerindeki etkisine dair güçlü bir kanıt oluşturabilme niteliğindedir. Bu yüzden ilgili literatürdeki birçok iddia bu kapsam altına girmektedir. Ancak bir yandan da bu tür iddialar, aşırı spesifik olduğu için ispatlanması zor ve tarihsel iz sürümünü ortaya koymak da kaynak eksikliği nedeniyle de meşakkatli olduğundan, araştırmacıları bir hayli zor durumlara düşürmektedir. Dağınık ve bir hayli çok miktarda

olan bu iddiaları epistemoloji, mantık, ontoloji ve etik altbaşlıkları altında incelemek daha bütüncül bir bakış açısına sahip olunmasını sağlayacaktır.

3.1.1.Epistemoloji

Stoa felsefesi ve kelâm arasındaki etkileşim bağlamında, epistemoloji açısından en sık zikredilen husus, her iki düşünce geleneğinin de duyumcu olduğu iddiasıdır. İlk olarak Bergh, Eş'arîler'in; Stoa epistemolojisini, duyumculuğunu, nominalizmini ve materyalizmini aldığını iddia etmiş,[515] Osman Emin de bu iddiayı genelleştirerek, kelâm epistemolojisinin dış duyu organlarını baz almasından ve dolayısıyla sağduyumcu olmasından hareketle, Stoacılık ile kelâm arasında benzerlik (*müşâbehe*) olduğunu ileri sürmüştür.[516]

Stoacı epistemolojinin ve kelâm bilgi anlayışının duyumcu oldukları hususunda doğruluk payı olmakla birlikte, her iki düşünce geleneğinin arasındaki benzerliğin, etkileşim olarak yorumlanmasına itiraz etmek gerekmektedir. Öncelikle, düşünce tarihinde duyumcu epistemolojiye sahip yegane ekoller Stoacılık ve kelâm olmadığına dikkat edilmelidir. Bilgi felsefesinde duyuları ve duyumsamayı öne çıkaran bir anlayışa sahip olmak, geçmişten günümüze birçok düşünce sisteminde rastlanması mümkün olan bir olgudur. Örneğin, insanın yegane bilgi kaynağı olarak duyu organlarını gösteren söz konusu deneyci/duyumcu epistemolojiyi, Stoacılıkla çağdaş olan Epikurosçuluk'ta da görmek mümkündür.[517] Dolayısıyla, kelâmcıların duyumsamacı epistemoloji anlayışını neden Epikurosçuluk veya başka felsefi düşünce gelenekleri yanında, Stoacılıktan almış oldukları sorusuna makul bir cevap vermek şimdilik mümkün değildir. Kelâm düşüncesinin Epikurosçu felsefeye benzeyen birçok yönünün olmasına,[518] hatta örneğin duyumcu epistemoloji hem Stoacılıkta hem de Epikurosçulukta yer almasına rağmen,[519] konuyla ilgilenen araştırmacıların, araştırma merceğini sadece Stoa felsefesine hasretmesi neticesinde, etkilenme iddiaları sürekli olarak Stoacılık-kelâm arasında

[515] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* I, s. x.
[516] Osman Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, Kahire: y.a.o., 1945, s. 229.
[517] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 49-63.
[518] Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 191-193; Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar".
[519] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 49-63, 239-248.

kurulmaktadır. Bilgi sosyolojisi açısından daha önemli bir veri olan bu olgunun ortaya çıkmasında, Horovitz başta olmak üzere Van den Bergh ve Santillana gibi öncü isimlerin attığı başlıkların araştırmacıların ufuklarına çizdiği sınırların belirleyici olduğu düşünülmektedir. Metot kısmında ısrarla vurgulamaya çalışıldığı üzere, görüşler arasındaki yüzeysel paralellikleri etkilenme olarak okumak son derece aceleci bir yaklaşımdır. Aradaki etkileşimin nasıl, ne zaman ve hangi yollarla gerçekleştiğine dair somut deliller ileri sürmeksizin, salt benzerlikten hareket ederek iki düşünce geleneği arasında etkileşim olduğunu ileri sürmek, *post-hoc* mantık safsatasının örneklemi altına giren önermelerde bulunmak anlamına gelecektir.

İlgili literatürde, kelâm ve Stoa epistemolojisinin duyumcu oluşundan başka, bilgi tanımlarındaki benzerliklerinin de bir tür etkilenim olduğu düşünülmüştür. Horovitz tarafından öne sürülen bu iddiaya göre ilk dönem Mu'tezilî kelâmcıları bilgiyi; "bir şeyin, olduğu hal üzere bilinmesi ve nefsin buna temayülü (*i'tikâdu'ş-şey'i alâ mâ hüve bihi mea tavtîni'n-nefs*)"[520] şeklinde tanımlarken, aslında Stoacıların bilgi teorisindeki sübjektif kritere vurgu yapmak istemişlerdir.[521] Ancak Horovitz'in söz konusu iddiasının sonraki yazarlarda pek yankı bulmadığına da işaret etmek gerekmektedir.

Horovitz'in söz konusu iddiasını çeşitli açılardan eleştirmek mümkündür. Öncelikle, tıpkı diğer iddialarda da olduğu gibi, Stoa felsefesi epistemolojisindeki bu spesifik tanımın kelâmcılara hangi yollarla ulaştığına dair hiçbir temellendirmenin yapılmadığına, üstelik Horovitz'in kendisin de Arapların Stoacıları bilmediğini itiraf ettiğine[522] ve ibarelerdeki salt benzerliklerden hareketle etkileşim iddiasında bulunulduğuna işaret etmek gerekmektedir. Bu ve benzeri etkileşim iddialarının malul oldukları metotsuzluklara daha önce yeterince değinildiği düşünüldüğünden, tekrardan kaçınmak adına değinilmeyecektir. İkincil olaraksa, etkilenildiği düşünülen kavramın, Horovitz tarafından hatalı algılandığını, dolayısıyla etkileşim bir yana, benzerliğin bile anlamsal düzeyde gerçekleşmediğini söylemek mümkündür. Zira, ilgili tanımda yer alan ve "*tavtîn*" olarak kavramsallaştırılan kısım, Horovitz'in gösterdiğinden farklı bir yöne işaret etmektedir. Bilindiği üzere kelâmcılar; hafıza, muhayyile, vehm, hissi müşterek

[520] el-Cüveynî, *el-İrşâd,* s. 19.
[521] S. Horovitz, *Über den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Farnborough: Gregg, 1971, s. 40.
[522] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 19-21.

gibi iç duyu organlarını kabul etmemekte, bilginin oluşma sürecinde insan zihninin/bilincinin olabildiğince pasif kaldığını düşünmektedirler.[523] Zira bu tür bir iç inşa, dış dünyadan gelen verinin aslına uygun olmayacak bir şekilde çarpıtılması anlamına gelecektir. Dolaysıyla tüm bilgi tanımlarına hakim olan nosyonlardan birisi, "şeyi olduğu hal üzere (*alâ mâ hüve bihi*)" veya "dış dünya ile uygunluk (*bi mutâbakati'l-hâric*)" şeklindeki şartlardır.[524] Ancak Stoacı epistemolojide özne, kelâm epistemolojisinde olduğu kadar pasif değildir. Dış dünyadan gelen veriler, duyu organlarıyla *pneumatik* bağlantı aracılığıyla kavrayıcı izlenime ulaşmaktadır. Burada kavrayıcı izlenimin rolü, her ne kadar balmumu örneğinde olduğu üzere pasifmiş gibi bir izlenim yaratsa da, esasında yapıcı ve inşa edicidir. Ancak nefsin bu inşa ediş sürecinin, objektif realiteyi çarpıtan bir faaliyet olmadığını ise balmumu benzetmesi gayet yerinde ifade etmektedir.[525] İlk dönem bazı Mu'tezilîlerin kayıt düştüğü "*tavtîni'n-nefs*" ibaresi ise, nefsin bir inşa sürecinde bulunduğuna değil, sadece bilginin bir konuma yerleştiğine işaret etmek için kullanılmış gibidir. Dolayısıyla Cüveynî'nin el-İrşâd'ında geçen ibareyi; "Bilgi, bir şeyin olduğu hal üzere, nefs tarafından içselleştirilerek inanılmasıdır." şeklinde çevirmek daha yerindedir. Sonuç olarak ise, Horovitz'in etkileşim olarak gördüğü hususun, esasında bir yanlış anlaşılmaya dayalı olduğu hususu ortaya çıkmaktadır.

Kelâmın bilgi anlayışının anlatıldığı bölümde işaret edildiği üzere, Mu'tezilî kelâmcı Câhız, insan bilgisinin tamamının zaruri olduğunu, bu bilgilerin insan tabiatı gereği oluştuğunu iddia etmekte ve dolayısıyla insanın Tanrı'nın varlığına dair bilgisinin de zaruri olduğunu düşünmektedir.[526] Horovitz, işte tam bu noktadan hareketle, Câhız'ın Stoa taraftarı olduğunu iddia etmektedir. Zira, Tanrı bilgisinin doğuştan olması hususu, Stoacıların da savunduğu bir görüştür.[527]

Tanrı'nın varlığı kanıtlamaları konusunda detaylıca gösterileceği üzere Stoacı filozoflar, Tanrı'nın varlığını, onun geniş halk kitleleri tarafından kabul edilişinden hareketle doğal bir bilişle bilebildiğimizi düşünmekte, dolayısıyla bugün fıtrat delili

[523] Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 30.
[524] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "el-'ilm" mad.
[525] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 45-46, 49, 54.
[526] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 65.
[527] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 62.

olarak adlandırılan argümana benzer bir görüş ileri sürmektedirler.[528] Ancak, burada dikkat edilmesi gereken husus, gerek Stoacıların gerekse de kelâmcıların, tüm bilgilerin zorunlu olduğunu ileri sürmeksizin, Tanrı varlığının insanlar tarafından doğal bir eğilim sonucu bilindiğini iddia etmeleridir. Özellikle de Ashâbu'l-Ma'rife'den olmayan kelâmcılar perspektifinden bakılacak olursa, söz konusu fıtrat, Tanrı'nın varlığına dair sadece bir yatkınlık olup, zaruri bilgi seviyesinde değildir. Oysa Câhız'ın *marifetullah*ın zaruriliği hususunda öne sürdüğü görüş tamamen onun tüm bilgileri zorunlu kılan epistemolojisinin gereğidir. Sonuç olarak, tüm bilgileri zorunlu görmeyen Stoacılar ve kelâmcıların fıtrat delili ile, onları zorunlu gören Câhız'ın *marifetullah*ın zaruriliği görüşü farklı dinamikler sonucunda gelişmiştir. Ayrıca, yine Tanrı'nın kanıtlamaları altbaşlığında görüleceği üzere, tüm insanlarda ortak bir Tanrı inanışı bulunduğuna dair meşhur kabulü ileri sürenler Stoacılar değil, Epikurosçulardır. Dolayısıyla, Câhız'ın etkilendiği kaynak olarak sadece Stoacılığın gösterilmesi tutarlı bir yaklaşım değildir. Bu hususun daha detaylı eleştirilerine ilerleyen altbaşlıklarda tekrar değinilecektir.

3.1.2. Mantık

Stoa felsefesinin İslâm düşüncesi üzerindeki en bariz etkisinin mantık alanında olduğu, birçok araştırmacı tarafından vurgulanmakta olup, diğer alanlardaki etkilenme iddialarına kıyasla ayakları çok daha fazla yere basan bir iddia niteliğindedir. Her ne kadar, tartışmanın başlatıcısı olan Horovitz bu konuya hiç değinmemiş olsa da, Emin, ilgili eserinde müstakil bir başlık açmış ve birçoğu Van den Bergh'te de bulunan bir dizi etkilenme/benzerlik iddialarında bulunmuştur.[529] Jadaane ise daha kararlı bir şekilde konuyu detaylandırmış, seleflerinde mevcut olmayan yeni iddiaları tartışmaya dahil etmiştir.[530] Son olarak, araya uzun bir zaman dilimi girmesine rağmen aynı konu üzerinde Çapak tarafından 2006 yılında, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi* başlıklı bir doçentlik tezi hazırlanmış ve söz konusu iddialar pekiştirilmiştir.[531]

[528] Marcus Tullius Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, 1. baskı, Kabalcı Yayınevi, 2012, kit. I, 44-45; II, 4-5, 12.
[529] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 231-234.
[530] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 95-128.
[531] Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî.*

Stoa mantığının Aristoteles mantığına etki ettiği, dolayısıyla bu mantığı benimseyen düşünürlerin dolaylı olarak Stoa felsefesinden etkilenmiş olduğu yönünde, ilgili araştırmacılar tarafında ileri sürülen bu iddia, belirtildiği üzere diğer iddialara kıyasen daha savunulabilirdir. Zira Aristoteles'in kendi kaleminden çıkan mantık külliyatı olan *Organon* ve sonraki Aristoteleçilerin mantık eserleri elimizde mevcut olduğundan; hangi kavramların, terimlerin ve metotların sonradan eklendiğini tespit etmek mümkündür. İlgili yazarlar da, Aristoteles mantık külliyatında bulunmayıp, Stoa mantığında bulunan bazı hususların, İslâm felsefesi mantık geleneğinde de yer aldığı örnekleri öne sürerek bu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Stoa mantığının İslâm mantık geleneğine etki ettiği yönündeki bu iddialara, detaylarda farklılaşmakla birlikte, genel anlamda katılmak mümkündür. İlgili yazarların iddialarına tek tek ele almadan önce, genel bir giriş olması ve görüş birliği içinde olunan kanaati desteklemek adına, gereken tarihsel altyapıyı inşa etmek uygun olacaktır.

Aristoteles'ten sonra, onun mantık külliyatı üzerine yapılan çalışmaların, İskenderiye merkezli Yeni-Platoncular eliyle gerçekleştiği görülmektedir. Hristiyanlığın baskısından dolayı çalışmalarını Platon'dan Aristoteles'e kaydırmak durumunda kalan geç dönem Yeni-Platoncularının Aristoteles üzerine olan çalışmaları sadece mantık alanıyla sınırlı kalmamış, Simplikios ve Damaskios gibi büyük Aristoteles şarihleri ve hatta savunucuları bu dönemde ortaya çıkmıştır.[532] Söz konusu İskenderiye okulu aynı zamanda Aristoteles mantığının doğuya aktarılmasında son derece önemli bir rol oynamıştır. Reşaynalı Sergius İskenderiye'deki Yunan okulunda eğitim almış, *Organon*'a girişler yazmış, *Kategoriler*'i, *İsaguci*'yi ve birçok başka Yunanca müstakil eseri Süryanice'ye çevirmiştir. Yakûbî Rahip ve hekim olan Sergius, bu çabalarıyla Süryanice konuşulan dünyaya Aristotelesçiliği tanıtmada büyük rol oynamıştır. Aristotelesçi mantığa yönelik ilgi ilerleyen dönemlerde de özellikle teolojik çevrelerde artarak devam etmiştir.[533] Yine 6. yüzyılda bu sefer Nestûrî bir teolog Proba'nın *Organon* çevirisi ve şerhi ile Aristoteles mantığı, Nestûrî teoloji okullarında düzenli bir şekilde çalışılmıştır.[534]

[532] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 467.
[533] Daiber, *İslâmic Thought in the Dialogue of Cultures*, s. 47.
[534] Daiber, *İslâmic Thought in the Dialogue of Cultures*, s. 46.

Aristoteles mantığını benimseyen İslâm felsefesi geleneği ise, Aristoteles *Organon*'unun, sonraki yüzyıllarda modifikasyona uğramış halini tevarüs etmiştir. Bilindiği üzere, Geç Antikite'deki Yeni-Platoncu otoriteler olan Ammonios ve İamblikhos'un çabaları neticesinde Aristoteles'in 6 mantık kitabına, yine Aristoteles'e ait olan *Retorika* ve *Poetika*'yı eklenmiş, Porphirios'un *İsagoci*'sinin de eklenmesiyle Aristoteles *Organon*'u İslâm dünyasında 9 kitaptan müteşekkil bir hale gelmiştir.[535] Geç Antikite'deki felsefi mirasın korunmasını ve İslâm düşüncesine aktarılmasında Süryani din adamlarının rolü hatırlanacak olursa, karşı karşıya kalınan *Organon*'un söz konusu yapıda olduğunu düşünmek gerekir.[536] Her ne kadar Fârâbî, Süryani kilise babalarının, Aristoteles *Organon*'unu sansüre varacak şekilde kısmen aktardıklarını ve öğrettiklerini iddia etse de, bu iddia günümüz araştırmacıları tarafından gerçeğe aykırı bulunmakta ve eleştirilmektedir.[537] Her ne olursa olsun, Fârâbî Aristoteles *Organon*'unun en güncel versiyonuna sahip olmuş ve mantığı Arapça ifade ederek İslâm düşüncesinde *el-Muallimu's-Sânî* unvanına layık görülmüştür. Fârâbî mantığı üzerine çalışma yürüten bazı araştırmacılar, Stoa mantığının Aristoteles mantığına yaptığı etkileri göz önünde bulundurarak, Stoa mantığının Fârâbî'ye,[538] Fârâbî üzerinden de İslâm düşüncesine[539] olan etkisinden söz etmişlerdir. Fârâbî'nin kurduğu mantık sistemi İbn Sînâ ile ideal formuna kavuşmuş, İslâm düşüncesindeki mantık, felsefe sahasından taşıp fıkıh ve kelâm disiplinlerinde de kendine yer bulabilmiştir. Bu yönüyle mantık alanındaki etkileşim iddiaları, eğer ispatlanabilir veya bu iddiaların doğruluğu yönünde güçlü deliller ortaya konabilirse, Stoa felsefesinin İslâmi ilimler bağlamında İslâm düşüncesi üzerine etkisinden söz etmek mümkün olabilecektir. Şimdi söz konusu temel etkileşim iddialarına değinmek yerinde olacaktır.

Stoacı okulun felsefeyi; fizik, mantık ve etik olarak üç bölüme ayırdığına ve Stoa mantığının salt önerme ve akıl yürütme sistemi olmayıp, dünyayı/varlığı anlamlandırma ve ifade etme tarzını yansıttığına birinci bölümde işaret edilmişti. Ancak felsefe

---

[535] Friedrich Solmsen, "Boethius and the History of the Organon", *The American Journal of Philology*, 65/1 (1944): 72-74.
[536] H. 3. asırda *İsaguci*'nin ve *Organon*'un içeriği ve yapısı hakkındaki detaylı tahliller için bkz. Ahmed b. Ebî Ahmed el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 6. baskı, I, Beyrut: Dâru Sâder, 1995, s. 127-130.
[537] Tony Street, "Arabic Logic", *Handbook of the History of Logic*, ed. Dov M. Gabbay, John Woods, ve Akihiro Kanamori, 1st ed, Amsterdam; Boston: Elsevier, 2004, s. 530.
[538] İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkis,*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
[539] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 113-115.

geleneğinin çok daha güçlü bir damarı olan Aristoteles felsefesinde ise mantık, felsefeye giriş olarak görülmekte ve bir alet ilmi mesabesinde kalmaktaydı.[540] Mantığın felsefe karşısındaki konumu üzerine yapılan tartışmalar ileriki yüzyıllarda da gerek Hristiyan skolastiğinde gerekse de İslâm felsefe literatüründe varlığını devam ettirmiştir. Çapak, Fârâbî'nin *el-Cem' ve Tahsîlu's-Sa'âde* adlı eserlerine atıf yaparak, onun tıpkı Stoacılıkta olduğu gibi mantığı felsefenin bir bölümü olarak saydığını, Stoacılık ile Fârâbî'nin mantığa yüklediği misyonun da aynı olduğunu iddia etmektedir.[541] Ancak Jadaane, Fârâbî'nin *Risâletu't-Tenbîh alâ Sebîlu's- Sa'âde* adlı eserinde mantığı pratik ve teorik felsefeye bir aracı ve giriş olarak görmesinden hareketle, filozofun mantık ve felsefe arasındaki ilişki hususunda, tıpkı Kindî gibi belirsiz bir tutuma sahip olduğunu iddia etmektedir.[542] Dolayısıyla Jadaane, İbn Sînâ öncesi İslâm filozoflarının mantığın felsefe ile olan ilişkisi hususunda net bir tutuma sahip olmadıklarını belirtmekte, mantığı felsefeye hem giriş hem de aracı olarak gören Meşşâî yaklaşımın ancak İbn Sînâ ile literatürde hakim kanaat haline geldiğine işaret etmektedir.[543] Jadaane, Medkur'dan aktararak,[544] İbn Sînâ'nın söz konusu çözümünün, Stoacılar ile Meşşâîler arasındaki derin ayrımı önemli ölçüde ortadan kaldırdığını, dolayısıyla tartışmada yer alan Stoacı nüansın kaybolduğunu belirtmektedir.[545]

Jadaane'nin iddiaları değerlendirilecek olursa; öncelikle yazarın bizzat kendisinin, İbn Sînâ öncesi filozofların mantık ve felsefe arasındaki ilişkiyi net bir şekilde konumlandıramadıklarını belirtmekte olduğu, konu hakkında literatürde hakim kanaatin ancak İbn Sînâ ile beraber geliştiği tespitinde bulunduğu görülmektedir. Her ne kadar Geç Antikite ve sonrasında mantığın felsefe karşısındaki tutumu hararetli tartışmalara neden olmuş olsa da, burada baskın gelen iki alternatif seçenek, mantığın felseye bir giriş olduğu veya onun aracı olduğu şeklindedir. Stoacılığın bir zamanlar şiddetle vurguladığı gibi, mantığın felsefenin bir bölümü olduğu yönündeki görüşünü ciddi bir şekilde savunan İslâm felsefesi düşünürüne rastlamak mümkün değildir. Bizzat iddia sahibinin açıklamaları bu tezi doğrular niteliktedir. Sonuç olarak Stoa felsefesinin, mantık-felsefe

[540] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 8. baskı, III, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020, s. 51-52.
[541] Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî*, s. 170-171.
[542] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 98-99.
[543] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 99-101.
[544] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 100.
[545] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 96-102.

ilişkisi bahsinde bir etkide bulunmaktan çok, tartışmayı başlatıcı olduğu, ileriki yüzyıllarda konu hakkında görüş beyan eden düşünürlerin de Stoa düşüncesinden bağımsız bir şekilde fikir yürüttüklerini söylemek mümkündür.

Araştırmacılar, Stoa mantığının sadece İslâm mantığı üzerine değil, genel olarak Aristoteles mantığı üzerine de önemli etkide bulunduğunu ifade etmişler ve çok güçlü bir şekilde bir etkileşim örneği olarak koşullu önermeler konusuna işaret etmişlerdir. Aristoteles'in *Organon*'unda yer almadığı için, Aristoteles dışı kaynaklardan geldiği vurgulu bir şekilde ifade edilen bu önerme türünün Stoacılara dayandığı bir takım araştırmacılar tarafından güçlü bir şekilde ileri sürülmektedir.[546] Stoa filozoflarının akıl yürütmelerinin duyumsal eksenli olduğu, dolayısıyla ussal çıkarımlarda bulunabilmek için dış dünyayı referans gösteren önermelerde bulunulmasının gerekliliğine, sonuç olarak da çeşitli bağlaçlarla şartlı önermeler kurarak bir tür önermeler mantığı geliştirdiğine ilk bölümde temas edilmişti. Ancak, Aristoteles'in öğrencileri olan Theophrastos ve Eudemos (ö. MÖ 290)'un da şartlı önermelerle ilgili çalışmaları mevcuttur.[547] Dolayısıyla, İslâm mantık geleneğinin, Stoacılar'ın mı yoksa Theophrastos ve Eudemos'un mu etkisinde kalarak şartlı önermeler konusunu bünyesine dahil ettiği sorusu gündeme gelmektedir. Jadaane, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-İbâre* şerhindeki bazı ifadelerden yola çıkarak, Müslüman mantıkçılarındaki koşullu önermelerin esasen Stoacılara dayandığını iddia etmektedir.[548] Çapak ise, yine Fârâbî üzerinden yola çıkarak, koşullu kıyaslar üzerindeki modellemeleri ve verilen örnekleri Stoa mantığıyla karşılaştırmış ve büyük oranda benzerliklerin mevcut olduğunu tespit etmiştir. Örneğin ayrık şartlı önermeyi açıkladıktan sonra Fârâbî, "Şimdi ya gündüzdür ya da gecedir" diyerek, Stoacılarla aynı örneği vermektedir.[549] Sonuç olarak, özellikle koşullu örnemelerin anlatıldığı örneklemelerin Stoa mantığıyla olan benzerliğini, bir çeşit Stoa etkisi olarak yorumlamak mümkündür.

İslâm mantık literatüründe ilk zamanlardan beri yerleşmiş ve kelâmcıları da kapsayacak şekilde kökleşmiş bir kavram çifti olan tasavvur ve tasdik teorisi, Stoa mantığının İslâm mantığı üzerindeki etkisini örneklendirmek için kullanılan en önemli

[546] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* 113-115; Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî*, s. 189.
[547] Madkour'dan akt. Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, s. 114.
[548] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 114.
[549] Fârâbî'den akt. Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî*, s. 191.

ikinci örnektir. Öncelikle Van den Bergh'te görülen bu iddia,[550] talebesi Osman Emin tarafından devam ettirilmiş,[551] ancak Jadaane bu iddiaya biraz ihtiyatlı yaklaşarak farklı bir açılımda bulunmuştur.[552] Bergh, mantıktaki tasdik teriminin Stoacı *sunkatathesis* teriminin tercümesi olduğunu iddia etmekte;[553] hatta bu terimin sadece mantıkla sınırlı kalmayıp, imanın cüzünü mü yoksa tamamını oluşturduğu tartışılan kelâmî tasdik kavramını da içerdiğini iddia ederek[554] Stoacı kökenlere işaret etmektedir.

Fakat, tüm bu güçlü iddialara rağmen farklı yaklaşımların da mevcut olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle, tasavvur-tasdik kavramsallaştırmasının ilk olarak kim tarafından yapıldığı hususunda tartışma söz konusudur. Bolay, Stoa mantığının duyumcu olmasını ve tümellerin harici varlığını reddettiğini öne sürerek, tasavvur-tasdik şeklinde bir kavramsallaştırmaya varmanın doğru olmadığını, dolayısıyla İslâm mantıkçılarının Stoa mantığından bu konuda etkilenmediğini düşünmektedir.[555] Bolay'ın itirazını iki açıdan düşünmek mümkündür: Stoacılar duyumcu olduklarından dolayı, tasavvur ve tasdik gibi salt zihinsel kategorizasyonlara yer açmaya müsait değillerdir; ya da, Stoa mantığı duyumculuğu, İslâm felsefesi mantığına yabancıdır, dolayısıyla aradaki uyumsuzluk, kavram aktarımına engel teşkil etmektedir. Birinci bakış açısına katılmak mümkün değildir, zira Stoa duyumculuğunun tüm varlığı beş duyu organının algıladıklarına indirgeyen, mantıksal pozitivizm türünden bir duyumculuk olmadığına ilk bölümde işaret edilmişti. Dolayısıyla bu itiraz tutarlı değildir. İkinci bakış açısından bakılacak olursa, İslâm mantık geleneği duyumcu epistemolojiye karşıt değil, aksine onu da kuşatan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla sırf duyumcu olduğu için Stoa felsefesi ile arasına mesafe koymuş olması son derece düşük bir ihtimaldir. Nitekim, tamamen duyumcu epistemoloji kaynaklı olmasına rağmen koşullu önermeler konusunda son derece geçirgenliğin söz konusu olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Dolayısıyla, Bolay'ın söz konusu itirazına, hangi veçheden hareket edilirse edilsin, hak vermek mümkün değildir.

---

[550] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 84, 129, 145.
[551] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 231-232.
[552] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 104-108.
[553] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 1.
[554] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 118.
[555] M. Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1989, s. 5-6.

Küyel ise, bilginin ikiye ayrılışının Aristoteles'te mevcut olduğunu ancak tasavvur ve tasdik terimleriyle beraber açıklanmasının ilk kez Fârâbî'de karşılaşıldığını iddia etmektedir.[556] Jadaane ise tıpkı Kraus, Medkur[557] ve Emin[558] gibi, bu kavram çiftinin Stoa felsefesinden alındığını düşünmekle beraber, kavramların açıklanmasının, örneklendirilmesinin ve içeriğinin Aristotelesçi olduğunu iddia etmektedir. Daha sonra yazar, yaptığı incelemeler sonucunda Müslüman mantıkçılarının tasavvur ve tasdik konusundaki açıklamalarının Aristoteles'in felsefesine uygun düştüğünü belirtip, Stoacıların *phantasia* (betimleme) ve *sunkhatetis* (onay) kavramsallaştırmalarından uzak kaldığını söylemektedir.[559]

Tasavvur ve tasdik kavramından sonra, mantık kitaplarının baş kısımlarında zikredilen ve Stoacılıktan alındığı iddia edilen bir diğer kavram çifti ise *hadd* (tanımlama) ve *resm* (betimleme)dir. Van den Bergh, *resm* teriminin Stoa felsefesindeki *hypographe*nin tercümesi olduğunu iddia ettikten[560] sonra Emin de onu takip etmiş,[561] Jadaane[562] de bu iddiada onlara katılmıştır. Goichon'un söz konusu kavram çiftini İbn Sînâ'nın Galen'den aldığını iddia etmesine karşılık Jadaane, Galen'in mantık kitaplarının İslâm dünyasında yaygın bir şekilde bilindiğini ve Galen'in söz konusu kavramları Stoacılıktan iktibas ettiğini iddia ederek, Galen'in metinlerinin Stoacı terimlerin aktarılmasında aracı rolü gördüğünü belirtmektedir.[563]

Birinci bölümün son kısımlarında incelenmeye çalışıldığı üzere, özellikle Galen, Stoacı birçok kavramın ve terimin taşıyıcısı olmuştur. Galen gibi meşhur ve yaygın bir ismin, eserleri aracılığıyla söz konusu terimi Arapça literatüre taşımış olması makul karşılanabilir bir iddiadır. Dolayısıyla bu etkileşim iddiası, diğer bazı iddialarda olduğu gibi salt benzerliklere dayanmamakta, arada kurulması muhtemel bağlantılara olumlu kapı açacak nitelik taşımaktadır. Ayrıca bu örneğin, Galen'in Stoacı fikirlerin İslâm düşüncesine aktarımında aracı rolü oynadığına dair verilmiş en net ve somut örnek olarak istisnai yerini korumakta olduğuna da dikkat çekmek gerekmektedir.

---

[556] Türker-Küyel'den akt. Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî*, s. 177.
[557] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 103-104.
[558] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 231-232.
[559] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 104-108.
[560] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* II, s. 84, 129.
[561] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 232.
[562] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 112.
[563] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 112.

Birinci bölümde Stoacı mantığın kısmen modern anlamda olguculuğa ve deneyciliğe benzer yönlerinin olduğundan bahsedilmişti. Bu sisteme göre dış duyu organları üzerinden yapılan gözlemler koşullu önermeler formuna dökülerek çıkarımlara varılmaktaydı. Dolayısıyla Stoa filozfoları, "Eğer bir kadın sütlenmişse, doğurmuştur." şeklindeki varsayımsal örnermeler yerine "Bu kadın sütlenmiştir, öyleyse doğurmuştur." şeklinde, tikelin duyumsanmasına dayanan önermeler kurmayı tercih etmektediler. Bu noktadan hareket ettiği düşünülen Emin, İbn Sînâ'nın delil ve alamet bahsinde, Stoacıların biraz önceki örneğini aynen kullanmasından ve delalet bahsinin Aristoteles'te bulunmamasından hareketle, Stoacı çıkarım mantığının İslâm mantığına etkisine işaret etmektedir.[564] Emin daha sonra aynı iddiayı Câhız ve Bâkıllânî gibi kelâmcılar için de dile getirmiştir.[565]

Emin'in İbn Sînâ için öne sürdüğü iddiada haklılık payı olsa da, aynı iddiayı kelâmcılara da teşmil etmesini ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Zira İbn Sînâ bunu bir mantıkçı olarak ve mantıkçı gözünden ele alırken kelâmcılar için delalet bahsi, öncelikle *istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib* metodunu temellendirmek ve bu metot ile madde dışı olan (*gâib* Tanrı'nın varlığını, varlığı kuşku götürmez sağduyumsal maddeye (*şâhid*) dayanarak ispatlamaktır. Gerek Stoacılar gerekse de İslâm filozofları söz konusu delalet teorisini Tanrı'nın varlığını ispatlatmak için değil, şahiddeki bir olaydan hareketle yine şahid hakkında başka bir hüküm çıkarmak maksadıyla kullanmaktadır. Sonuç olarak, kelâmcıların delalet konusundaki çıkış noktaları ve amaçları tamamen farklı olup, İslâm mantıkçılarından terminolojik anlamda kısmen etkilenmiş olsalar da Stoacı mantığın kelâm delalet metoduna/teorisine tesiri olduğunu iddia etmek aşırı bir iddia olacaktır.

Stoa felsefesi epistemolojisinin tamamen materyalist ve duyumcu olduğuna, dolayısıyla tümeller, Platoncu idealar ve formlar gibi soyut kavramların, ister cisimsel ister cisimsiz isterse de fantazik düzeyde olsun, herhangi bir varlığınının bulunmadıklarına dair detaylı açıklamalara birinci bölümde değinilmişti. "Hayvanı görüyorum ama hayvanlığı göremiyorum." diyen Anthistenes'in[566] izinden giden Stoacılar, tikel varlıklar dışında bir varlığın bulunmadığını düşünmekte ve net bir

[564] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 232-234.
[565] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 232-233.
[566] Cengiz C. Çevik, *Anthistenes-Diogenes: Kinik Felsefe Fragmanları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, A34.

nominalist duruş sergilemektedirler. Buna karşın Aristoteles mantığındaki tümellerin mahiyeti, özellikle Boethius'un açıklamaları sonrası tartışmaya açılmış[567] ve bu konu gerek Hristiyan gerekse de Müslüman düşünürler nezdinde ciddi yankı bulmuştur. İslâm felsefesi geleneğinde tümellerin mahiyetine yönelik yer alan tartışmalarda da, nominalizm olarak yorumlanan bazı görüşlerin kaynağı olarak Stoa felsefesinin adres gösterildiği görülmektedir.

Stoacı nominalizmin kelâma olan etkisinden ilk bahseden kişi Horovitz olup, Nazzâm'ın kudret ve acziyet hakkındaki görüşlerinin ardında Stoa filozoflarının nominalizminin yer aldığını iddia etmektedir.[568] Van den Bergh ise Gazzâlî'nin, filozofların tümel kavramını eleştiriye tabi tutarken Stoacı etki altında kalarak nominalizmi savunduğunu ve bu tutumun diğer Eş'arîlere de teşmil edilebileceğini savlamaktadır.[569] Emin, kelâmcıların sağduyumcu olmalarından hareketle onların tümellerin Hâricî varlığını kabul etmediklerini, *ide*lerin/zihni varlıkların hariçte var olmadıklarını düşündüklerini ve dolayısıyla kelâmcıların nominalist olup, Stoacılarla bu konuda ittifak ettiklerini iddia etmektedir.[570] Solomon Munk, Arap Aristotelesçilerin tamamının kesin bir şekilde adcılığı (nominalizm) savunduğunu ancak kelâmcılardan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. H. 321)'nin hal teorisininin kavramcılık (konseptüalizm) anlayışına daha uygun olduğunu düşünmektedir.[571] Buna karşılık Medkur, İslâm skolastik düşüncesinin tümeller tartışmasından bihaber olduğunu, bu konuyla ilgili hiçbir metnin mevcut olmadığını, tümeller tartışmasına benzetilebilecek tek tartışmanın, ilahi sıfatların zatın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu yönündeki kelâmi tartışma olduğunu söylemektedir.[572] Osman Emin ise kelâmcılar arasında nominalistlerin bulunduğunu, örneğin Fahreddin Râzî'nin, üçgenin varlığının hariçte bulunmayıp yalnızca zihinde bulunmasını ifade etmesinden hareketle onun Stoacı nominalistlerle uyuştuğunu iddia etmektedir.[573] Neşşâr da, Stoacı nominalizmin İbn Teymiyye üzerindeki tartışılmaz

[567] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 483-484.
[568] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 31-32.
[569] Bergh, *Averroes' "Tahafut al-Tahafut",* I, s. xxxiii.
[570] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 230.
[571] Munk'tan akt. Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 116.
[572] Medkur'dan akt. Jadaane, s. 117.
[573] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 230.

etkisine sıkça vurgu yaparak İslâm düşüncesinde nominalizmin kapladığı yere işaret etmektedir.[574]

Görüldüğü üzere modern araştırmacıların, gerek İslâm düşüncesinde tümeller tartışmasının neliğine yönelik, gerekse de nominalizmin hangi düşünür veye düşünce sistemi üzerindeki etkisine yönelik söylem birliği içerisinde olduklarını söylemek mümkün değildir. Tümeller tartışmasının İslâm düşüncesinde varlığı veya yokluğu gibi, çalışma kapsamını aşan konulardan ziyade, ilgili iddiaların sadece Stoacı nominalizmi ile ilgili yönlerine değinmek gerekmektedir. Şimdi bu perspektifle, söz konusu iddiaları tek tek ele almak yerinde olacaktır.

Horovitz, Nazzâm'ın Stoacı nominalizminden etkilendiğini delillendirmek için seçtiği konu, onun acziyet ve kudret gibi niteliklerin tözle olan ilişkisinde ileri sürdüğü düşüncelerdir. Kaynak olarak Abdulkahir el-Bağdâdî, Şehristânî ve İbn Hazm'daki fragmanlara dayanan Horovitz, Nazzâm'ın "Kudret/muktedirlik/ (*vermögen*) yoktur; kâdir ve muktedirin tözü (*vermögendes subjekt*) vardır." şeklinde bir prensibe sahip olduğunu çıkarsamaktadır. Bu çıkarsamadan hareketle söz konusu prensibin, tam aksi deliller olmasına rağmen, acziyet ve acizlik için de geçerli olduğunu iddia etmektedir. Daha sonra Horovitz, söz konusu prensibin en nihayetinde tüm kavramları içine alacak şekilde genişletmekte ve böylelikle Nazzâm'ın Stoacı nominalizmin etkisinde kaldığını iddia etmektedir. Nazzâm'ın söz konusu yargısını nominalizm ile bağdaştırabilmek adına, kudret ve acz gibi kavramların kâdir ve acizden başka bir şey olmayışlarını, tözlerinden ancak düşünsel olarak ayrı düşünülebildiğini, dolayısıyla da gerçekte varlıklarının olmadıkları şeklinde yorumlamaktadır.[575] Hayat ve kudret hakkındaki fragmanların bu okumayı tasdik etmesine rağmen, Şehristânî ve Bağdâdî'de acziyet hakkında, Nazzâm için onun bir cisim olduğu (Bağdâdî) veya *âfet* olduğu (Şehristânî) yönünde yer alan ifadeler de mevcut olduğundan, Horovitz söz konusu yazarların Nazzâm'ı doğru anlamayıp görüşlerini çarpıttığını iddia etmektedir.[576] Horovitz İbn Hazm'ı, söz konusu nominalist prensibi Nazzâm, Ali el-Esvârî ve Ebû Bekr el-Esamm'a nispet ettiği için takdir etmektedir,[577] zira bu nispet Horovitz'in kendi okumasını haklı çıkarmaktadır.

[574] Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs İnde Mütefekkirî'l İslâm*, 3. baskı, Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1974, s. 197, 200-201.
[575] Horovitz, *Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, s. 15.
[576] Horovitz, *Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, s. 14-15.
[577] Horovitz, *Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, s. 15.

Ancak aynı Horovitz, Nazzâm'ın acziyetin bir *âfet* olduğunu düşündüğünü belirtmesinden dolayı da İbn Hazm'ı Nazzâm'ı yanlış anlamakla suçlamaktadır.[578] Horovitz'in tüm bu tasarrufları sonucunda ortaya çıkan sonuç, Nazzâm için acziyet ve kudret arasında bir fark olmadığı ve bunların her ikisinin de aciz veya kâdir tözden başka bir gerçeklikliğinin bulunmadığıdır. Bir başka deyişle arazların/ikincil niteliklerin gerçekliğinin olmaması, tüm kavramsal düşüncelerin harici varlıklarının olmadığını; sadece tözlerin var olduğu nominalist bir anlayışın söz konusu olduğunu göstermektedir.[579]

Nazzâm'ın hareket dışında arazları kabul etmediği[580] müsellem bir olgudur, ancak Horovitz'in bu düşünceyi tüm kavramlara teşmil ederek suni bir nominalist atmosfer yaratması, hatalı bir yorumlamadır. Zira nominalistlere göre kavramlar birer isimlendirmeden ibaret olup dış dünyada karşılığa sahip değildir ve hiçbir oluş ve bozuluşa etki etmez, varoluşsal bir rol oynamaz.[581] Oysa Nazzâm acziyet niteliğini, isabet eden bir *âfet* olarak görmekte ve isabet ettiği şeyde bir tür değişiklik yarattığını ifade etmektedir. Horovitz'in, kaynakların ittifakla zikrettiği bu hususta[582] aktarıcıları sorumlu tutup, Nazzâm'ı yanlış anladıklarını ve hatta görüşlerini çarpıttıklarını söylemesi, klasik kelâmi tabirle mükâbere ve tahakkümdür. Açıkça görülmektedir ki Nazzâm, acziyetin bir *âfet* olduğunu ve musteti'lere tasallut edebildiğini düşünmektedir. Nazzâm'ın görüşünü aktaran kaynakların aktarımlarında sadık olduklarını, kullanılan terminolojiye ve Nazzâm'ın diğer görüşlerle olan tutarlılığına bakarak test etmek de mümkündür. Her üç kaynak da; *âfet* ve *tedâhül* terimini kullanmaktadır. Acziyet için *âfet* denilmektedir; zira genel kelâmi yaklaşım kudret ve aczi araz olarak görür. Nazzâm ise hareketten başka bir araz kabul etmediğinden,[583] acziyet için bu terimi kullanmayı uygun görmüş olmalıdır. "*Dahale*" fiilinin kullanılması da yine genel akım atomcu kelâmcıların kabul etmediği ama Nazzâm'ın kabul ettiği *müdâhale* kavramına işaret etmektedir. Bir önceki bölümde

[578] Horovitz, *Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, s. 16.
[579] Horovitz, *Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, s. 16.
[580] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 285.
[581] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 6. baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, "Nominalizm" mad.
[582] "*Enne'l-insâne ya'cizu bi âfetin tedhulu aleyhi*" bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark*, 123. "*Kâlû, Ali el-Esvârî, Esamm ve Nazzâm, fi'l-'aczi ennehu leyse şey'en gayra'l-'âcizi, ille'n-Nazzâm, feinnehu kâle hüve âfetun dehalet ale'l-musteti*"' bkz. İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal,* çev. Halil İbrahim Bulut. 1. baskı. II, Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 296.
[583] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 285.

de gösterilmeye çalışıldığı üzere, *müdâhale* kavramı kabul edildiği takdirde cisimler, birbirleriyle karşıt olmaları sorun teşkil etmeksizin tüm özelliklerini tek bir mekânda bulundurabilmektedir ve bu durum da Nazzâm'ın son derece meşhur *kumûn-zuhûr* teorisiyle uyuşmaktadır. Sonuç olarak, ana akım kelâmcıların araz olarak kabul ettiği hareket hariç tüm ikincil nitelikleri Nazzâm'ın araz olarak görmemesi, onun bu kavramların zihin veya dil dışı varlığını inkar ettiği anlamına gelmemektedir. Zira ikinci bölümde de değinildiği üzere o, tüm bu nitelikleri birer *latîf* cisim olarak görmektedir. Ayrıca, Nazzâm'ın, istitaatin müsteti'den başka bir şey olmadığını iddia etmesinden hareketle, onun söz konusu kavramın dışsal varlığını yadsıdığını söylemek mümkünse de, onun sadece bu kavram için serdettiği ifadeyi cisimlere ait tüm ikincil niteliklere teşmil etmek, kişileri son derece yanlış okumalara vardıracak aceleci bir yorum olacaktır. Nitekim, istitaatin zıddı olan acz kavramını bile Nazzâm farklı bir statüde görmekte, onun aciz ile aynı şey olmadığını, müsteti'ye sadır olan bir *âfet* olduğunu söylemektedir. İstitaati müsteti' ile aynı görürken, acziyeti acizin aynısı olarak görmemesini, Nazzâm'ın nominalizmi olarak okumak yerine, bağlamın da izin verdiği gibi, yine Nazzâm'a ait olan, insan nefsinin temelde bizatihi hayy ve kâdir olduğu yönündeki görüşünün doğal bir sonucu olarak okumak çok daha yerinde olacaktır. Kaynakların belirttiği üzere Nazzâm, nefsin bizatihi kâdir ve hayy olduğunu düşünürken, insan nefsinin istitaat ve hayat gibi iki ayrık ikincil niteliklere ihtiyacının olmadığını, bu özelliklerin nefsin içine gömülü olduğunu ifade etmek istiyor gibidir. Ancak Nazzâm bu durumun, insan nefsine ait tüm özellikler için geçerli olmadığını vurgulamak için, acziyet ve hatta ölüm gibi bazı özelliklerin insan nefsine bir *âfet* gibi isabet ettiğini ve girişimde bulunduğunu ayriyeten belirtme ihtiyacı duymaktadır. Dolayısıyla Nazzâm'ın bu görüşlerinden hareketle nominalist olduğu veya Stoacı nominalizmden etkilendiğini söylemek son derece abartılı bir iddia olacaktır.

Munk, Medkur, Emin ve Neşşâr'ın iddialarına gelinecek olursa, Jadaane'nin söz konusu iddialar hakkındaki eleştirilerinin, İslâm düşüncesinde Stoacı nominalizmin yer bulamadığı yönündeki iddiaya dayanak teşkil edecek düzeyde yeterli olduğu düşünüldüğünden, onun yorumları özet bir şekilde verilecektir. Ancak, İslâm düşüncesinde nominalizmin var olduğu iddiasını yadsıyan Jadaane'nin; Bergh'in, Gazzâlî'nin Stoacı nominalizmin etkisinde kaldığı, hatta onun bu nominalizminin diğer Eş'arîlere de teşmil edilebileceği yönündeki iddialarını, bu kaynaktan haberdar olmasına

rağmen[584] hiç dillendirmemesi bir hayli dikkat çekicidir. Söz konusu eksikliği tamamlamak adına, Jadaane'nin diğer yazarların iddialarının eleştirisinden sonra, Bergh'in iddiası ele alınacaktır.

Jadaane, Munk'ın iddialarını aşırı bulmakta ve klasik Arapça metinlerde Platon, Anselm (ö. 1109) ve Champeauxlu Guillaume (ö. 1142) gibi realist fikirlere rastlanılmadığına; Tanrı'nın sıfatları yönünde geliştirilen teorilerin de salt teolojik kaygılarla üretilip, tümeller tartışmasıyla bir ilgisinin olmadığına işaret etmektedir.[585] Medkur'un iddialarını da aşırı bulan Jadaane, Arapça felsefi metinler arasında, gerek günümüze ulaşan gerekse de ulaşmayan, tümeller konusuna eğilen metinlerin yer aldığını vurgulamakta, ilk İslâm filozofu Kindî'den itibaren tümellerle ilgili düşüncelerin mevcut olduğuna işaret etmektedir.[586] Emin'in, Fahreddin er-Râzî'nin nominalist olduğu yönündeki iddiasına da mesafeli yaklaşan Jadaane, bu iddianın filozoflara ait olup Râzî'nin bunu sadece aktardığını, onun konu hakkındaki gerçek görüşünün, *Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de geçtiği üzere salt Aristotelesçi olduğunu düşünmektedir.[587] Neşşâr'ın İbn Teymiyye'nin nominalizmini de farklı bir okumaya tabi tutan Jadaane, İbn Teymiyye'nin tümellerin hariçte varlığını kabul etmemekle beraber zihinde varlığını kabul ettiği için yine de tam Stoacı nominalist çizgide olmadığını, esasında Aristotelesçi olduğunu iddia etmektedir.[588] Sonuç olarak Jadaane, Stoacılığın nominalizminin İslâm düşüncesi üzerine olan etkisi bir yana, İslâm düşüncesinde nominalizmin varlığını yadsıdığı, eserinin bütünüyle uyumlu olmayacak bir biçimde kuşkucu ve temkinli davrandığı görülmektedir.[589] Zira Jadaane, Gandillac'ı takip ederek Stoacı nominalizmin, ancak tümelleri seslerin çarpışmasına indirgeyen Ortaçağ düşünürü Joscelin (ö. 1152) ile gerçek anlamda varlık bulduğunu düşünmektedir.[590]

Jadaane'nin Gazzâlî gibi, İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip düşünürün konuyla ilgili görüşlerine yer vermemesi, bir hayli dikkat çekicidir. Zira meşhur *Tehâfüt*'e bakıldığında, Gazzâlî'nin filozofların tümel kavramının reel varlığını açıkça reddettiği ve

[584] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 13.
[585] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 117-118.
[586] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 118-121.
[587] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 122-123.
[588] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 123-126.
[589] Örneğin, Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 125'teki ifadeler.
[590] Jennings ve O'Toole, "The Megarians and the Stoics", s. 420.

nominalist bir çizgiye sahip olduğu rahatlıkla görülebilir.[591] Dolayısıyla İslâm düşüncesinde nominalizmin var olup olmadığından ziyade, Gazzâlî'nin, bir kelâmcı olarak nominalist olması, kitap başlığı açısından incelenmesi gereken bir hususdur. Ancak her ne kadar den Bergh'in, Gazzâlî'nin nominalist olduğu yorumuna katılmak mümkünse de, söz konusu nominalizmin Stoa felsefesinden alımlandığı iddiası tartışma götürür niteliktedir. Zira Stoacıların nominalizmi ile Gazzâlî'nin nominalizminin ortaya çıkış motivasyonlarının aynı olmadığı bir gerçektir. Stoacıların etkide bulunma veya etkilenme merkezli geliştirdiği cisimsel olan, cisimsel olmayan ve düşünsel varlık kategorilerinin doğal sonucu olarak, salt düşünsel formların, ideaların ve tümellerin, varlık sınıflamasına dahil olamaması son derece anlaşılır bir şeydir. Ancak Gazzâlî'nin nominalizminin arkasında daha çok, Aristotelesçi metafizik sisteminin eleştirisini sağlamak için, onun dayandığı temellerin yıkılmaya çalışılması (*tehâfüt*) çabasının yattığı görülmektedir. Aristotelesçi tümel anlayışı ise birçok açıdan Aristoteles metafiziğinde kullanıldığından, Gazzâlî'nin bu kavrama saldırması ve dolayısıyla, bu kavramın mantıksal değillemesi olan nominalizme bağımsız bir şekilde ulaşması, aklın doğasının bir sonucu olarak görülebilir. Zira, düşünce tarihindeki bazı fikirler bazı düşünürlerin zimmetli malı olmayıp, ortak aklın doğal mekanizmalarının işlemesi neticesinde birbirinin benzeri ve hatta aynısı düşüncelerin, farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda, birbirinden habersiz düşünürler tarafından düşünülmesi ve üretilmesi mümkündür. Sadece Gazzâlî ile sınırlı tutulmaması gereken bir hassasiyetle, özgün bir düşünce sistemi olan kelâmın temsilcilerinin de, kendi başlarına belli başlı düşünceleri üretebilme selahiyetlerini onlardan çekip almamak; antik Yunan filozofları kadar, onların da birer düşünür olduklarını teslim etmek gerektiği düşünülmektedir.

Buraya kadar olan, mantıkla ilgili temel etkileşim iddiaları genel olarak değerlendirilecek olursa, İslâm felsefesi geleneğinin, uzun süre bayraktarlığını yaptığı mantık ilminin, her ne kadar Aristoteles mantığına dayandığı herkesçe malum olsa da, süreç içerisinde meydana gelen ve gelişen bu ilmin içeriğinin pür Aristotelesçi olmadığı görülmektedir. Mantık üzerine ciddi bir şekilde eğilmiş olan Helenistik dönem felsefe okulu olan Stoa felsefesinin de mantık üzerine geliştirdiği düşüncelerden, terimlerden ve

[591] İsmail Hanoğlu, "Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikatı Sorunu", *Birey ve Toplum* 2, 3 (2012): 85-97.

metotlardan bazıları, sonraki kuşak Aristotelesçilerinin dikkatini çekmiş ve bu mantıkçılar özellikle tasavvur-tasdik, *resm-hadd* kavramları ve şartlı önermeleri Aristoteles mantığına dahil etmekten çekinmemişlerdir. Sadece Stoacı nominalizmin, bazı modern araştırmacılar tarafından İslâm düşüncesine ithal edilmesi gibi bir kaygı mevcuttur ki, söz konusu endişelerin Stoa felsefesi nominalizmiyle bağlantı kurmaya yetmediği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Stoa felsefesinden bir takım terimlerin alımlandığı tespitinin yanında bu olgunun nasıl yorumlanacağı hususu, bu tespiti yapmak kadar önem arz etmektedir. Örneğin, Stoa mantığının birçok yeni kavram üretip bunları başka mantık ekollerine ihraç etmesinden hareketle, onun Aristotelesçi mantık geleneğiyle çatışmaya veya rekabete girdiğini; dolayısıyla bir tarafta Aristotelesçi, diğer tarafta ise Stoacı mantığı savunan düşünürlerin bulunduğunu düşünmek, gerçeği yansıtmayacaktır. Zira Jadaane'nin de haklı olarak işaret ettiği üzere, Müslüman dünyasında Stoacıların mantığı Aristotelesçi mantığın bir bileşeni veya rakibi olmamış, Aristotelesçi mantığa karışıp onu zenginleştiren bir dolgu malzemesi olarak kullanılagelmiştir.[592] Nitekim Stoa mantığı sadece *resm-hadd*, tasavvur-tasdik ve şartlı önermelerden ibaret değildir. Stoa mantığının fizikle buluştuğu alan olan, varlık kategorilerinde Stoacıların Aristotelesçilikten ne denli farklı bir yöntem izlediği hatırlanılacak olursa, Aristoteles takipçilerinin Stoa mantığını alımlayışlarında ne denli eklektik oldukları görülecektir. Zira Stoacılar dörtlü bir varlık kategorisi geliştirerek Aristoteles'in kanon *Organon*'undaki onlu kategorik sisteme açıkça muhalefet ettiklerinden, sonraki dönem Aristotelesçi mantıkçıları Aristoteles'i yeterli görüp, Stoacıları görmezlikten gelmiştir. Ancak *Organon*; *resm-hadd*, tasavvur-tasdik, şartlı önermeler vb. hususlardan bahsetmediği için, sonraki mantıkçılar Aristoteles dışı kaynaklardan istifade etmekte mahzur görmemiştir. Tabiri caizse, nassın varid olduğu durumlarda Aristotelesçi mantıkçılar içtihada tevessül etmemiş, nassın hakkında konuşmadığı konularda ise reylerine başvurup çeşitli tasarruflarda bulunabilmişlerdir.

Ancak, Aristoteles mantığına yönelik Hristiyan teolojisinde güçlü bir eğilim ve kabul söz konusuyken,[593] ister hakim gelenek içerisinde bulunsun, isterse de marjinal kalmış olsun, ilk dönem kelâmcıları arasında Aristoteles'in kendisine veya mantığına

[592] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 128.
[593] David T. Runia, "Aristotle in the Greek Patres", *Vigiliae Christianae*, 43/1 (1989): 3, 15, 24.

yönelik dikkate değer bir ilgiye rastlanılmadığının altını çizmek gerekmektedir. Zira Aristoteles mantığının kelâm disiplini içerisine girmesi için Gazzâlî'yi beklemek gerekecektir.[594] Dolayısıyla, kelâm geleneğinin, içinde bulunduğu atmosferde mevcut olduğu halde Aristoteles mantığını benimsememesi, Aristoteles mantığı içerisinde kamufle olmuş olan Stoacı mantık kalıntılarından da azade kalması anlamına gelecektir. Mantık ilmi kelâma dahil olduğu dönemde de bir alet ilmi olarak görüldüğünden[595] dolayı kelâma bütünleştirilmemiş, İslâm felsefesi geleneğindeki mantık anlayışı ve birikimi büyük oranda kendisini koruyarak kelâma bir eklenti olarak iliştirilmiştir. Dolayısıyla, Aristoteles mantığı içinde gizlenmiş Stoa mantığının İslâm düşüncesi üzerinde etkisi kabul edilecek olsa bile aynı şeyi kelâm için aynı şiddette iddia etmek abartılı olacaktır.

3.1.3. Ontoloji

Stoa felsefesinin ontolojik bağlamda kelâm üzerindeki etkileri iddialarına geçmeden önce, literatüre hakim olan bir hususun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Horovitz'ten Jadaane'ye varıncaya kadar, konuyla ilgili kalem oynatmış araştırmacılarda, kelâm sistemindeki tabiatçı görüşleri doğrudan Stoacı materyalizmle ilişkilendirme yönünde yaygın bir kanaatin mevcut olduğu görülmektedir.[596] İkinci bölümde de açıkça gösterilmeye çalışıldığı üzere, bazı kelâmcıların; epistemoloji ve ontolojide bazı konularda maddeci ve duyumcu bir tutum takındığını söylemek mümkündür. Örneğin iç duyu kuvvelerinin kabul edilmeyip, dış duyu organlarının verilerinin öne çıkarılması veya Allah dışındaki tüm varlıkları cisim olarak kabul edilip, ruh ve nefs gibi varlıkların *cism-i latîf* olarak görülmesi gibi hususlar, bazı kelâmcıların maddeci yönüne bir işaret olarak anlaşılabilir. Ancak, tıpkı Stoa felsefesinde de olduğu gibi, bazı görüşlerde kendisini hissettiren maddeci anlayışın, 20. yüzyıl mantıksal pozitivizmi kapsamına sığdırılacak türden olmadığına işaret etmek gerekmektedir. Zira her iki düşünce geleneği de maddeüstü/maddedışı varlıklara da yer verebilir niteliktedir. Ayrıca, yine duyumcu

[594] Ömer Aydın, "Kelam-Mantık İlişkisi", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 0 (2012): 6-8.
[595] Aydın, "Kelam-Mantık İlişkisi", s. 5.
[596] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* 45; Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 167-168.

epistemoloji konusunda da olduğu gibi, maddeci özellikler taşıyan düşünce gelenekleri sadece Stoa felsefesi ve kelâmla sınırlı değildir.

Klasik kelâm metinlerinlerinde yer alan tabiatçılık/Tabî'iyyûn tabirinin, şemsiye bir kavram olduğunun altını çizerek konuya giriş yapmak isabetli olacaktır. Zira bu tabir felsefi ekollerden dinî mezheplere varıncaya kadar birçok düşünce veya düşünür için bazen yaftalayıcı nitelikte olmakla birlikte sıkça kullanılmaktadır. Tabiat fikrinin nasıl anlaşıldığını açıklamak için Şehristânî, Platon'un tabiat tanımını aktarır: Şeylerin hareket ve sükununun ilkesi, yani değişmenin ilkesi olan, varlıkların hareket ve sükununun kendisiyle sağlandığı, cisimlere içkin olan kuvvet.[597] Bu tanım takip edildiğinde, Yunan filozoflarının tamamı ve Mu'tezilîler başta olmak üzere birçok kelâmcı veya kelâm ekolü söz konusu tabiat fikrine, arada önemli nüanslar bulunmakla birlikte sahiptir. Ancak Eş'arîliğin domine ettiği Ehl-i Sünnet anlayışı, oluş ve bozuluşun tamamen Allah'a doğrudan nispetini ısrarlı bir şekilde iddia ettiğinden, [598] tabiat fikrine tamamen karşı bir pozisyon almıştır. Dolayısıyla Nazzâm ve Câhız gibi isimlerin, Şehristâni tarafından tabiatçı olmakla nitelendirilmesi anlamlandırılabilirdir.[599]

Stoacıların da dahil olduğu felsefi geleneğe gelindiğinde ise, Sünni yazarların onları temelde ikiye ayırdıkları görülmektedir: Tabî'iyyûn ve İlâhiyyûn. Yine Şehristânî'ye başvurulursa söz konusu sınıflamanın hangi amaçla üretildiği ortaya çıkacaktır. Duyulur âlemden başka bir âleme inanmayan; fikri ve zihni ölüm sonrasını düşünmeye ulaştırmayan, dolayısıyla da herhangi bir makul düşünce ortaya koymayan kişiler tabiatçılar ve dehrilerdir (Tabî'iyyûn ve Dehriyyûn).[600] Şehristânî'nin söz konusu tanımı tamamen ideolojik olup, kendi inançları merkezinde diğer görüşlerin tanımlanması niteliğindedir. Zira onun burada yaptığı tanım, aynı eserinde yer alan "tabiat" düşüncesinin tanımıyla[601] hiçbir benzerlik göstermediği gibi, tabiatçıların tanımlandığı bir açıklamada "tabiat" kelimesinin anlamsal veya lafzi açıdan hiç geçmemesi de bu durumu destekler niteliktedir. Dolayısıyla bu bağlamda, şeylerin oluş ve bozuluşlarının, kendilerine ait bir kuvvetle gerçekleştiğini savunan düşünce yerine, ahiret inancına sahip olmayan düşüncelerin tabiatçı olarak tanımlandığı görülmektedir. Geniş kullanımıyla

[597] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 413.
[598] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 158-159; el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 24.
[599] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 50, 65.
[600] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 287.
[601] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 413.

"tabiatçı" ibaresi çoğunlukla bu anlamda pejoratif bir çağrışımla kaynaklarda yer almaktadır. Sonuç olarak Tabî'iyyûn, Dehriyyûn ve Maddiyyûn tabirlerinin genel olarak, bu dünya hayatından başka bir hayatı kabul etmeyen düşünüş biçimleri için kullanılan şemsiye bir kavram olduklarını söylemek mümkündür. Tabiatçılığın, şeylerin bir doğasının olduğu yönündeki terim anlamı bağlamında ise genellikle Mu'tezilî düşünürler için kullanıldığı görülmektedir.[602] Ayrıca epistemoloji bağlamında Tabî'iyyûn ibaresinin, aklın verilerini değil de duyuların verilerini kabul edenler için kullanıldığı da görülmektedir.[603]

Şehristânî'ye göre; âlem için mebde ve mead isbat eden, gerçek saadeti ve şekaveti insanın kendi aklıyla ulaştıkları ve yaptıklarıyla sınırlayan, şeriat sahibi kimseleri vahib-i suverin desteğine mazhar olmuş ve toplumu imar ve ıslah eden kişiler olarak gören kimseler ise metafizikçi filozoflardır (*el-felâsifetu'l-ilâhiyyûn*).[604] Şehristânî'nin yaptığı bu tanımın ise, antik Yunan filozoflarından çok, onun çağdaşları olan İslâm filozoflarını işaret ettiğinde hiçbir kuşku yoktur. Zira onun yaptığı tarifteki her bir unsur, İslâm filozoflarının sahip oldukları görüşlere birebir karşılık gelmektedir. Özellikle peygamberlik ve şeriat hakkındaki düşüncelerin, İlahiyyûn grubuna ait görülen kadim Yunan filozoflarında bile karşılığı olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, Şehristânî'nin yaptığı bu tasnifin ne denli ideolojik olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbnu'l-Kıftî de felsefe ehlini Tabî'iyyûn, İlâhiyyûn ve Dehriyyûn olarak üçe ayırmakta, daha sonra ise her birisi için normatif değerlendirmede bulunmaktadır. İbnu'l-Kıftî, Dehriyyûn taifesinin, bu âlemin ezeli olup, herhangi bir yaratıcısının olmadığını iddia edenler için kullanıldığını ve bunların zındık olduklarını belirtmektedir. Tab'iyyûn tabirini ise, tabiatların fiillerini ve etkilenimlerini araştıran, hayvanların ve bitkilerin özelliklerini inceleyen, faili muhtar olan ve varlıkları ilmi doğrultusunda takdir eden Hakîm ve Âlim Allah Azze ve Celle'yi yüceltip öven, ancak insanın da diğer varlıklar gibi yok olup bozulacağını düşündüklerinden dolayı ahirete inanmayan, dinlerin ise ancak bu dünyadaki siyasi ve toplumsal düzeni korumak için işlev gördüğünü savunan sapkın ve saptıran düşünürler için kullanmaktadır. Üçüncü grup olan İlahiyyûn için ise; Sokrates, Platon ve Aristoteles çizgisini oluşturduğunu ancak, bu filozofların felsefeleri herhangi

[602] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 50, 65.
[603] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 289.
[604] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 287.

bir vahye dayanmadığından ve eskilerin birçok küfrünü içerdiğinden, bu gruptakiler ve onların sonraki takipçilerinin (Fârâbî ve İbn Sînâ isimleri örnek olarak zikredilmektedir) küfre düştüklerini belirtmektedir.[605] Esasında İbnu'l-Kıftî'nin bu tasnifi ve açıklamaları, İmâm Gazzâlî'nin *el-Munkız*'ının "Aksâmu'l-Felâsife" başlığında yaptığı açıklamaların[606] özeti gibidir. Tanımlamaların ideolojik boyutu açısından kaynaklar arasında bir farklılık olmamakla birlikte, İmâm Gazzâlî'nin yaptığı, Tab'iyyûn-Dehriyyûn arasındaki ayrım önemlidir. Bu yoruma göre Dehriyyûn tabirinin Tanrı'ya inanmayan materyalistler için, Tab'iyyûn ise Tanrı'ya inanan ancak ahiret gününe inanmayan materyalistler için kullanılmaktadır.[607]

Tüm bu açıklamalar sonucunda, şeylerin doğasının bulunduğunu ve oluş ve bozuluşun bu ilke aracılığıyla gerçekleştiğini kabul etmesi yönünden Stoa felsefesinin tabiatçı olduğunu söylemek mümkündür. İbrahimî dinlerdekine benzer bir ölüm sonrası hayata inanmadıkları için de onları Tab'iyyûn olarak nitelendirmek gerekir ancak, öldükten sonra ruhun baki kaldığını söyleyen Platoncu gelenek[608] hariç tutulursa, antik Yunan filozoflarının genelinde de bu fikrin bulunmadığına işaret etmek gerekmektedir. Aynı şekilde epistemoloji konusunda aklın bilgi ürettiğini savunarak entelektüalist bir pozisyon alan Platon ile duyu organlarından ve akıldan şüphe eden sofistler/Septikler hariç; duyu verilerinin bilgi üretimindeki vazgeçilmez rolüne işaret etmeyen felsefe ekolü yoktur. Stoa felsefesi epistemolojisinin, ne salt duyumcu ne de salt entelektüalist olmadığını, ikisi arasında bir konum almaya çalıştığı hususuna birinci bölümde yeterince işaret edildiğinden, onun bu anlamda tabiatçı sayılmaması gerektiğini; yahut sayılacaksa da kelâm dahil tüm yaygın düşünce geleneklerinin bu kapsama gireceğini belirtmek yeterli olacaktır. Sonuç olarak, klasik Arapça kaynaklarda geçen Tabî'iyyûn veya Maddiyyûn tabirinin veya nisbesinin, Stoacılıkla doğrudan ilişkilendirilmesinin[609] hatalı ve aceleci bir yaklaşım olduğu ortaya çıkmaktadır. Nazzâm ve Câhız gibi ilk dönem kelâmcıların tabiatçılık ile yaftalanmasından hareketle onların Stoacılıktan

[605] İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 49-51.
[606] Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, ed. Cemil Saliba, 7. baskı, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1967, s. 76-78.
[607] el-Gazzâlî, *el-Munkız,* s. 76-77.
[608] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 409-410.
[609] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* 45; Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 167-168.

etkiklendiklerini iddia etmek bizi, aradığını buldurmaya çalışan olumlayıcı yaklaşımın götürdüğü hatalı sonuçlara vardıracaktır. Dolayısıyla kelâmcıların materyalizm olarak algılanacak görüşlerini doğrudan doğruya Stoa ile ilişkilendiren anlayışa mesafeli davranmak gerekmektedir. Bu genel eleştiriden sonra, kelâm ontolojisinin Stoa fiziğinden etkilendiği yönündeki iddiaların değerlendirmesine geçmek yerinde olacaktır.

İlk olarak, kelâm atomculuğunun kökenleriyle ilgili önemli araştırmalar yapmış olan Pines'ın bir iddiası ile başlamak yerinde olacaktır. Pines ilgili eserinde, Müslümanlarda (Kelâmcılarda) mevcut olan ma'dumun "şey" olduğu görüşünün, Stoacıların en genel varlık kategorisi olarak "şey/*ti*" kavramını ileri sürmelerine irca edilebilme ihtimalinden bahsetmektedir.[610] Hatırlanacağı üzere Stoacılar, varlıkları cisimli ve cisimsiz olarak ikiye ayırmakta, en üste de, hem varlıkları hem de varlık olmayanları da kapsayan "herhangi bir şey" kategorisini yerleştirmekte ve bunu "hakkında düşünülebilen ve konuşulabilen" olarak tanımlamaktadırlar.[611]

Stoa'daki şey tanımı ile Mu'tezile'deki şey tanımlarının birbirinin aynısı olmasının altında bir etkileşim yatıp yatmadığını ortaya çıkarabilmek adına ise, her iki düşünce geleneğindeki kavramsallaştırmayı detaylıca inceleme altına almak gerekmektedir.

Kelâmcıların; bilinen, zikredilen ve haber verilmesi mümkün olan her şey için "şey" tabirini kullandıkları görülmektedir.[612] Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'a nispet edilen bir görüşte, onun bu noktadan hareket ederek şeylerin, var olmadan önce de şey olduklarını iddia ettiği dile getirilmektedir. Zira ona göre bir şeyin şey olması, onun vücudu değil, isbatı anlamına gelmektedir.[613] Bu ifadelerden yola çıkılarak varılan sonuç ise var olmayanın "şey" olduğu yönündeki, bir hayli tartışmaya sebep olmuş olan madumun şey'iyyeti görüşüdür. Bu bakış açısına göre, madum mevcuddan başkadır, dolayısıyla onun başkalığı düşünülebilmekte ve tıpkı şey tanımında olduğu gibi hakkında konuşulabilmektedir. Madumun şey'iyyeti meselesinin bu yönüyle ahval teorisinden farklılaştığına da işaret etmek gerekmektedir. Ayrıca, madumun şey'iyyeti meselesinin, müteahhir kelâmcıların tartışacağı zihni varlık probleminden de farklı bir mahiyete sahip

[610] Pines, *Mezhebu'z-Zerre,* s. 115-116.
[611] Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers. 1*, s. 164.
[612] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 719.
[613] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 719.

olduğuna da dikkat çekmek gerekmektedir. Düşün haritasında tartışmanın lokasyonu belirlendiğine göre; Stoacıların şey tanımı ile, madumun şey'iyyetini savunan kelâmcıların şey'iyyet anlayışlarını karşılaştırmak yerinde olacaktır.

Madumu kabul edenlerin de kendi aralarında ihtilaf ettiği görülmektedir. Birinci grup, cisimlerin madum durumdayken cisim olamayacaklarını, Sâni'in var kılması (îcâd) durumunda ancak cisim olababileceğini söylemektedir.[614] Bu yaklaşım, etkileme ve etkilenmeye konu olmayan varlıkların cisimsiz sayılmasını öngören stoacı öğretiye benzer olduğunu söylemek mümkündür. Ancak madumun şeyliğini kabul edenlerin bir kısmı ise, bu görüşün hilafına olarak, madum şeylerin, madum oldukları halde dahi cisim olabileceklerini ileri sürmektedirler. Yine bu görüşü kail olanlar, söz konusu cisim madumların hareket sükun gibi arazlara konu olamayacağı, muhdes veya mahluk da olamayacaklarını belirtmektedirler.[615]

Madumla ilgili tartışmanın bir diğer yönü ise, madumun bilinip bilinemeyeceğidir. Madumun şeyliğini savunanlar, aynı zamanda onun malum, bilinen/bilinebilir olduğunu da savunmuşlardır. Bununla beraber Allah'ın Âlim olduğunu da belirtmişlerdir.[616] Ka'bî'nin tüm bu anlatımlarından yola çıkaracak, madumun şeyiyyeti hakkında şunları söylemek mümkündür. Söz konusu tartışma, esasında bu konu Allah'ın hâdis olan varlıklara dair ilmi ile ilgilidir. Nitekim Ka'bî, madumla ilgili görüş zikredenlerin hemen hemen hepsinin, Allah'ın ilmi konusunda ne düşündüklerini de peşisıra zikretmektedir.[617] Zira hâdis olduğu kabul edilen âlemin, ezeli olduğu kabul edilen Allah'ın ilmine ne tür bir şekilde konu olacağı hususu kelâmcıların gündemini meşgul etmiştir. Madumun şeyliğini savunanlardan önce, bu görüşün karşısındakilerin görüşlerine değinmek, bu hususu daha da aydınlatacaktır.

Erken dönem kelâmında madumun şey olmadığını savunan kişilerin önderi olarak bilinen kişi Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'dir.[618] O ve ashabı, Allah'ın ezelde sadece kendisini bildiğini, geri kalan şeyleri bilmediğini ileri sürmüştür. Zira bu durumda söz konusu bilinenlerin (*eşyâ'*) ezeli olması söz konusudur. O yüzden o, varlıkların, ortaya çıkmadan

[614] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 441.
[615] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 442.
[616] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 443.
[617] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 441-443.
[618] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 442.

önce (*hudûs*) şey olmadıklarını, madumun şey olmadığını düşünmektedir.[619] Hatta daha da ileri giden bu anlayış, Allah'ın kıyamet vaktini şuan bildiğini söylemenin batıl olduğunu, gerçekleşmemiş herhangi bir olayın da Allah tarafından bilinmediğini iddia etmektedir.[620]

Hişâm ve taraftarlarının yukarıda zikredilen görüşlerinin birçok itikadi sorunu gündeme getireceği muhakkaktır. Söz konusu hassasiyetlerden ileri gelmiş olacak ki, bazı kelâmcılar madumun şey olduğunu ve malum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât'dan aktaran Ka'bî, ilim ehlinin çoğunluğunun madumun şey olduğu görüşüne kail olduğunu belirtmektedir.[621] Madumun şeyliğini savunanların, onun malum olduğunu söylemeleri yanında Allah'ın Âlim olduğunu da belirtmeleri[622] Allah'ın madumları bildiğine işaret etmek içindir. Böylelikle, hem Allah'ın kendisi dışındaki varlıklara dair ilmi isbat edilmekte hem de varlıkların ezeliyyetinin önüne geçilmektedir. Son olarak, kabinin kendi görüşü olan, madum kudrete konu olabilendir (*makdûrun aleyh*) görüşü[623] ile de, söz konusu madumların Allah tarafından yaratılabilmesi teorik olarak sağlanmış olmaktadır.

İşte tam bu noktada, madumun şey'iyyeti görüşü ile Stoacı "şey" kavramı arasındaki ilişkiyi irdelemek mümkündür. Özellikle, Ka'bî'nin son kaydı olan, madumun kudrete konu olması görüşünün, Stoacı cisimsizler kuramından bizi uzaklaştırdığına işaret etmek gerekmektedir. Zira Stoacılara göre cisimsizler, etki ve etkilenmeye konu olmayan şeylerdir.[624] Oysa Ka'bî'ye ve bağlamdan çıkarsandığı kadarıyla, madumun şey'iyyetini kabul eden diğerlerine göre, söz konusu madumlar Allah'ın îcadına ve ihdâsına, bir diğer deyişler etkilenmeye konudur. Dolayısıyla madumun şey'iyyeti teorisinin Stoacı cisimsizler kuramına benzediğini söylemek mümkün değildir.

Ayrıca, her iki düşünce geleneğinin söz konusu teorilerinin altlarında yatan temel dinamiklerin de birbirlerinden farklı olduğu görülmektedir. Stoacılar, söz konusu varlık kategorizasyonuna örnek olarak *lekton*, zaman, mekân, boşluk vb. kavramları örnek

[619] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 250, 442-443.
[620] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 442.
[621] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 441.
[622] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 443.
[623] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 442.
[624] Molacı, *Stoa Fiziği*, s. 105.

olarak vermektedirler.[625] Bunların bir kısmı onların ontolojisi veya fiziğini ilgilendirirken, *lekton* teorisi gibi salt dilsel ve mantıksal olanı da söz konusudur. Anlaşıldığı üzere Stoacılar bu kuramı inşa ederlerken kesinlikle teolojik veya kozmogonik/kozmolojik bir çerçevede değil; dil felsefesi, ontoloji ve epistemolojinin iç içe geçtiği, teolojiden tamamen arınmış olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz bir bağlamda kalmışlardır. Ancak kelâmcılar, söz konusu madumun şeyliği tartışmasını Allah'ın henüz yaratılmamış olan varlıklara dair bilgisi bağlamında tartışmaktadırlar. Oysa Stoacılıkta panteist bir Tanrı anlayışı hakim olduğundan, onun varlığa dair bilgisi söz konusu olmadığı gibi, âlem haddizatında ezeli olduğu için,[626] ezeliyyet-hudûs, kadimlerin çoğalması vb. sorunların Stoa felsefesinde hiçbir karşılığı yoktur. Sonuç olarak, Stoa felsefesinin ve kelâmın, madumun şeyliği hususunda tamamen farklı dinamiklere bağlı olduğu ve aradaki benzerliğin dahi esasında doğru olmadığı ortaya çıktığına göre, Pines'ın söz konusu iddiasını ciddiye almak mümkün değildir.

Stoa felsefesindeki cisimsiz kavramlarla ilgili başka bir etkileşim/benzerlik iddiası da Emin tarafından dile getirilmiştir. Osman Emin, kelâmcıların *hayyiz* kavramını, "cismin, boyutlarıyla beraber kendisine nüfuz ettiği boşluk" olarak tanımladığını ve bu tanımın Stoacıların mekân tanımıyla uygunluk içerisinde olduğunu iddia etmektedir. Onu bu benzerliğe götüren ipucu ise, Stoacıların karışım teorisindeki her iki cismin birbirinin mekânını kaplaması üzerinden, mekânın cisim olmayışı görüşüdür.[627] Ancak, mekân söz konusu olduğunda, bunu karışım teorisinden ziyade, herhangi bir etkileşime açık olmamaklık bağlamında cisimsiz varlıklar kategorisi ile ilişkilendirmek de mümkündür. Fakat gerek krasis teorisi gerekse de cisimsiz varlıklar teorisi bağlamında olsun, kelâmın mekân anlayışı ile Stoa felsefesinin mekân anlayışının benzerliği hususu tartışmaya açıktır.

İkinci bölümde de değinildiği üzere, mekân kavramıyla ilgili erken dönem kelâmcılarının çeşitli görüşleri mevcuttur. Ancak, konuyla ilgili en eski kaynak olan Ka'bî'nin, mekânla ilgili görüşlerin sahipleri için sadece "*kavm*" demesi ve hangi görüşün çoğunlukta olduğuna dair ipucu vermemesi, erken dönemde mekân tanımlarının hangisinin baskın olduğuna dair fikir yürütülmesini zorlaştırmaktadır. Zira Ka'bî'nin

[625] Molacı, *Stoa Fiziği*, s. 105.
[626] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 309-313.
[627] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 237-238.

zikrettiği görüşler arasında mekânın cisim olduğunu söyleyen de,[628] ne cisim ne de araz olduğunu söyleyen de; [629] onu cismin kendisine bağlı olarak tanımlayan da,[630] bu şekilde tanımlamayan[631] da mevcuttur. Dolayısıyla öncelikle, Stoa felsefesindeki mekân tanımının, bütün olarak kelâmdaki mekân tanımını etkilediği yönündeki genellemeci ifadeye itiraz etmek gerekmektedir.

İkincil olarak, Emin'in baz aldığı tanım Taftâzânî'de yer almakta olup[632] söz konusu tanımı müteahhir dönem kelâmının başka eserlerinde de görmek mümkündür.[633] Tüm bu tanımlarda kullanılan terimlere bakıldığında *ferâğu'l-mütevehhem*, *imtidâd*, *işğâlü'l-cism ve infâzihi*, *hayyiz*, gibi, ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Oysa söz konusu kavramlar müteahhirin dönem kelâmının, felsefeyle mezc olduktan sonraki durumunu yansıtır cinstendir. Zira ilgili bölümde işaret edildiği üzere, konuyla ilgili en eski kaynaklar olan Ka'bî ve İmâm Eş'arî'de, söz konusu terimlerin hiçbirisi mevcut olmadığı gibi, mekân konusu tamamen farklı bağlamlarda tanımlanmaya veya açıklanmaya çalışılmaktadır. Erken dönem kelâmının mekân konusunda ileri sürdükleri görüşler incelendiğinde, tartışmanın mihverinin cisimlerin hareketi ve arazlarla olan ilişkisi hakkında olduğu görülmektedir. Oysa memzûc dönem kelâmının, ilgilendiği konuları felsefi bir bakış açısıyla, bir başka deyişle varlığı var olmak bakımından incelediği[634] düşünülecek olursa, müteahhir dönem kelâmcıların mekân kavramını felsefi bir zeminde incelediğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle Emin'in iddiasını eleştirmek mümkündür. Zira, Stoa felsefesinin kelâm ilmini etkilemeye en müsait olan zaman diliminin erken dönem kelâmı olduğuna ve bunun nedenlerine giriş bölümünde değinilmişti. Dolayısıyla, Taftazânî ve Cürcânî gibi geç dönem isimlerine atıf yaparak Stoa etkisinden bahsetmek abes olacaktır. Çünkü bilindiği üzere müteahhir dönem kelâmı, Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden şekillenen Meşşâî felsefeden etkilenmiştir.

Tüm bu düşünsel ve fiziksel engellere rağmen, Emin'in benzerlik iddiasını dikkate alıp, içerik kıyaslaması yapmak suretiyle de söz konusu iddiayı eleştirmek mümkündür.

[628] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 484.
[629] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 484.
[630] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 485.
[631] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 485.
[632] Akt. Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 237.
[633] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "hayyiz" mad.
[634] İbn Haldûn, Mukaddime, II, s. 213-214.

Öncelikle, her ne kadar tanımlar birbirine benzese de, aradaki tanımsal benzerliğin altına inildiğinde, farklı parametrelerin devrede olduğu görülecektir. Stoacıları bu şekildeki bir kavrama iten hususun, yine Platoncu bir ilke olan, varlığın temel şartı olarak etkilenme veya etkileme prensibi olduğu, dolayısıyla mekânın cisimlere herhangi bir etkide bulunmadığı gibi kendisine de herhangi bir etkilenmenin meydana gelmediğinden hareketle mekânın söz düzeyinde bir varlık, yani "*lekton*" olduğu görüşüne[635] birinci bölümde değinilmişti. Ancak kelâmcıların mekânı bir mevhum olarak görmelerinin ardında Stoacılarınkinden farklı bir ilke, hatta onlarınkine zıt bir ilkenin yattığını söylemek mümkündür: *Müdâhale*'nin imkânsızlığı.

Bir önceki bölümde de işaret edildiği üzere, varlıkların, latif cisimlerin içiçe geçmesi suretiyle meydana geldiğini ileri süren anlayış haricinde kalan kelâmcılar *müdâhale*yi kabul etmemektedir.[636] Özellikle atomcu kelâmcıların, sonsuza kadar bölünemeyen yapıtaşlarıyla (*cüz ellezî lâ yetecezzâ*) inşa ettikleri maddi evreni stabil tutabilmek adına, aynı anda aynı cismin iki farklı yerde bulunmasını veya iki ayrı cismin aynı yerde aynı anda bulunmasına şiddetle karşı çıktıkları görülmektedir.[637] Eğer cismin kapladığı boşluk bir mevhum olarak değil de bir entite olarak görülecekse bu varlığın kategorisi ya cisim ya da gayri cisim olmak durumundadır. Gayrı cisim olan tek varlık Allah'ın zatı olduğuna göre mekânın cisimsel olması gerekir. Ancak bu durum cismin başka bir cisimle aynı yeri kaplaması anlamına geleceği için madde ve mekândan birisinin varlığı varsayımsal olmalıdır. Dolayısıyla, sonraki dönem kelâmcılar elbetteki maddeyi hâricî olarak var kabul etmiş, mekânı ise varsayımsal bir boşluk olarak görmüşlerdir.[638] Erken dönem kelâmcılar ise aynı hassasiyeti, ya mekân tanımını cismin kendisine özdeş kılarak ya da, onu cismin dışındaki başka bir cisme atıf yaparak göstermişlerdir. Herhalükarda, hâdis cisimlerden başka, soyut, maddeyi aşkın bir varlığın veya varlık kategorisinin söz konusu olamamasına dikkat edilmiştir. Stoacılar ise, birinci bölümde detaylıca anlatıldığı üzere, *krasis* teorileri ile, kelâmcılarla tamamen muhalif olarak iki cismin, kendi özelliklerini korumakla beraber aynı anda aynı mekânda var olabileceğini

[635] Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* s. 241.
[636] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 461; İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 47.
[637] İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 46-47.
[638] el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, "mekân" mad.

iddia etmektedirler.[639] Dolayısıyla Emin'in, kelâmcıların çoğunluğunun karşı çıktığı, iki cismin tek mekânı paylaştığını savlayan Stoacı *krasis* teorisini kendi iddiasına delil olarak göstermesi de son derece şaşırtıcıdır. Sonuç olark görüldüğü üzere, Stoacıların mekân tanımı ile müteahhir dönem kelâmcıların mekân tanımı benzer görülseler de, her iki ekolün yaklaşımları son derece farklı noktalardan hareket etmekte ve farklı gayeleri gözetmektedir. Dolayısıyla aradaki benzerliğin sadece ibareler seviyesinde kaldığını söylemek mümkündür.

Emin'in bir diğer iddiası da, Stoacıların ve kelâmcıların zaman kavramını mevhum olarak görmeleri üzerinden iki ekol arasında kurduğu benzerlik olduğu yönündedir. Emin; kelâmcılara ait olan, "Dış dünyada varlığı olmayıp âlemden sayılmayan bir mevhum." olarak yapılan zaman tanımının, Plutarkhos'un Stoacılara nispet ettiği görüş ile aynı olduğuna dikkat çekmektedir.[640]

Ancak, Emin'in burada zayıf kaldığı nokta, konuyla ilgili iddialarda bulunan birçok araştırmacının yaptığı gibi, bugün elimizde bulunan Yunanca/Latince kaynakların Müslümanların (özelde kelâmcıların) elinde de aynı otantisitede var olduğu yönündeki safça önkabuldür. Kelâmcıların Plutarkhos'un söz konusu eserine ulaşıp ulaşmadıkları hiçbir suretle tartışılmaksızın, bu bilgiye sahip olduklarını varsaymak, "Araştırmanın Yöntemi" bölümünde işaret edilen, *post hoc ergo propter hoc* şeklindeki bir mantık safsatasına düşmeye neden olacaktır. Söz konusu eserin Arapça'ya sahih bir tercümesinin bir kelâmcının eline geçmesi en nihayetinde imkânsız değildir. Ancak bu tür spekülatif ve uzak ihtimalli yaklaşımlara bel bağlamaktansa, daha yakın sebeplerle ilişki kurarak olguları açıklamak daha yerinde olacaktır.

Örneğin bu iddiasında Emin, tıpkı diğer başlıklarda da olduğu gibi, kelâmcıların konu hakkındaki fikirlerinin hangi saiklerle ve hangi amaçlarla şekillendiğini ya göz ardı etmekte ya da hatalı okuma yapmaktadır. Tanımlardaki yüzeysel benzerliklerden hareketle Stoacılara referans yapmaktansa, bizzat kelâm sisteminin kendisi, kelâmcıların zamanı neden bu şekilde tanımladığını yeterince açıklama gücüne sahiptir. Kelâmcıların; zamanı, varlığı olmayan bir mefhum olarak görmelerinin, onların cevher-araz dikotomisi üzerine kurulu olan âlem tasavvurundan ileri geldiğini ileri sürmek mümkündür. Söz

[639] Bourbon, "De La *Krasis* Présocratique à La *Krasis* Stoïcienne", s. 175-176.
[640] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 238.

konusu tasavvurda cevher, mekân ile kaim olurken araz, zaman ile kaim olmaktadır. Dolayısıyla araz, bir zamandan fazla varlığını sürdüremeyen bir entite olarak tanımlanmakta ve arazın varlığı birim zamana endekslenmektedir.[641] Bu durumda zaman, *müdâhale*nin imkânsızlığı nedeniyle cevher olamamakta; kendisiyle, arazın kendisi tanımlandığı için de araz olamamaktadır. Aksi takdirde zaman hem arazın tanımlayıcısı hem de arazın kendisi olurdu ki bu bir çelişki doğururdu. Ayrıca kelâmcıların zaman anlayışlarında sıkça gözlemlenen bir başka husus, hareketin sayımı olgusudur. Ebu'l-Huzeyl, cisimlerin hareketlerinin mekâna olduğu gibi zamana göre de bölümleneceğini ifade etmekte, böylelikle de zamanı hareketlerin toplamı olarak görmektedir.[642] Oysa Stoa felsefesindeki zaman anlayışının ne cevherle veya arazla, ne cisimlerin niteliklerine veya niteliksel değişmeyle, ne de hareket kavramıyla bağlantılı olması söz konusudur. Stoa felsefesinde zaman, bir *lekton* olarak görülmekte olup, bunun nedeni ise onun herhangi bir etkilemede veya etkilenmede bulunmamasıdır.[643] Sonuç olarak, Stoa felsefesinin ve hakim kelâm geleneğinin zaman tanımları benzer görünse de, her iki ekolün konuya yaklaşım tarzları ve ilkeleri tamamen farklı olduğundan Stoa ve kelâm arasında bu konuda bir etkileşimin olduğunu söylemenin aşırı bir iddia olacağı düşünülmektedir.

Bir başka iddiaya değinmek gerekirse, Saul Horovitz, Nazzâm'ın *i'timâd* teorisinin Stoacı kökenlere sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasına temel olarak Nazzâm'ın; insanın bütün fiillerinin hareketten ibaret olduğunu, insan bedeninin sükûnet halinin bir tür *i'timâd* hareketi, insanın istemleri (*irâdât*) ve bilgilerinin de insan nefsinin bir tür hareketi olduğunu savunmasını ileri sürmektedir. Ancak, ruhun devinimlerinin bir tür hareket olarak kabul edilmesi görüşü, Stoacı kökenlere sahip olmakla beraber, Platon'a ve Aristoteles'e nispet edildiğinden, yazar bu olguyu Nazzâm'ın Stoa'ya olan bağlılığına bir delil olarak sunmaktan imtina etmektedir. İnsan bedeninin ya da en genel anlamıyla cisimlerin durgunluk hallerinin bir *i'timâd* hareketi olduğu yönündeki görüşünü ise Horovitz, kesin olarak Stoa felsefesine dayandırmaktadır.[644] *İ'timâd* teorisinin Stoa felsefesi ile kurduğu bağlantı noktası ise Stoacıların *pneuma* kavramıdır. Yazar *i'timâd* kavramının, cismin merkezinden dışa doğru uzanıp tekrar geri dönmek

[641] İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*, I, s. 125-127.
[642] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 451.
[643] Long ve Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* s. 241.
[644] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 33-34.

suretiyle tamamladığı bir gerginlik hali olan Yunanca *pneuma* teriminin tercümesi olduğunu iddia etmekte[645] ve Nazzâm'ın bu anlamıyla bir *i'timâd* teorisini savunduğunu iddia etmektedir. Acziyet gibi kavramların Nazzâm tarafından, insan nefsine isabet eden bir *âfet* olarak görülmesini ise, *pneumatik* tansiyonun gevşemesi olarak yorumlamaktadır.[646]

Horovitz'in söz konusu iddialarını, daha önceki iddialarından bağımsız olarak düşünmemek gerekmektedir. Zira yazarın kendisi de her fırsatta Nazzâm'ın Stoacılığa olan bağlılığını vurgulayacak deliller arayışındadır.[647] Dolayısıyla, Nazzâm'ın Stoacı olduğu kabul edildikten sonra, Nazzâm'ın ileri sürdüğü her teorinin altında Stoacı izlerin bulunması, bulunmuyorsa bile icat edilmesi artık zor olmayacaktır. Oysa, birazdan açıklanmaya çalışılacağı üzere Horovitz'in *i'timâd* teorisi hakkında kurduğu Stoa bağlantısı tamamen kurgusal olup, aynı teoriyi, aşırı yorumlara başvurmaya gerek kalmaksızın çok daha farklı bir şekilde açıklamak mümkündür.

Öncelikle Stoacıların *pneuma* kavramının ne olduğu ve hangi bağlamlarda kullanıldığını hatırlamakta fayda var. Stoacılar *pneuma* kavramını üç bağlamda kullandıkları görülmektedir: Duyumları açıklamada, insan ruhunun mahiyetini açıklamada ve evrenin ontolojik yapısını ve işleyişini açıklamada. Sonuncusundan başlayacak olursak, evren kendisine nüfuz etmiş sıcak bir nefesle (*pneuma*) kaim olup, devingenliğini bu sayede korumakta ve bu *pneuma* asla yok olmamaktadır.[648] İkinci bağlamdaki *pneuma*nın ise, evrendeki *pneuma*nın insan ruhuna küçültülmüş versiyonu olduğu görülmektedir. İnsanın ruhunu da sıcak bir nefes olarak tanımlayan Stoacılar, onun sayesinde nefes alındığını ve hareket edilebildiğini söylemektedirler.[649] *Pneuma*nın duyumsamayı açıklamak için kullanılması da, evren ve insan ruhunda mevcut olan *pneumatik* enerjinin sinerjizmi olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan ruhunda mevcut olan *pneuma*, yönetici ilkeden duyu organlarına ulaşmakta, bu esnada da duyu organları dış dünyadaki nesnelerin kendi *pneuma*larını kendinde toplayarak dış dünya ile insan ruhu arasında *pneumatik* bir köprü oluştumaktadır. Herhangi bir engelle karşılaşılmadığı

[645] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 35-36.
[646] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 38.
[647] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 22, 24, 31, 33, 37.
[648] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 156.
[649] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 157.

sürece de, dış dünya hakkındaki bilgiler doğru bir şekilde yönetici ilkeye transfer edilmiş olmaktadır.[650]

Sonuç olarak, Horovitz, Stoacıların *pneuma* kavramındaki tansiyon boyutunu Nazzâm'ın *i'timâd* teorisine uyguladığı, böylelikle Nazzâm'ın gözünde cisimler, söz konusu *i'timâdî* hareket (artık bunu gerilim olarak anlamak mümkündür) sayesinde varlıklarını ve bütünlüklerini koruyabilmektedirler. Ancak, Horovitz'in, Nazzâm'ın teorilerine giydirdiği Stoacı elbiseye alternatif olarak aynı teoriyi başka şekilde okumanın imkânına yukarıda işaret edilmiştir. Şöyle ki; bilindiği üzere Nazzâm atomcu olmayıp, cisimlerin, arazların yoğunlaşması sonucunda ortaya çıktığını iddia etmektedir. Hatta ona göre, atomcu kelâmcıların-hareket hariç- araz olarak kabul ettiği nitelikler araz olmayıp *latîf* birer cisimdir.[651] Atomcu kelâmcılar, hareketi açıklamak için, cismin bir mekândan diğer mekâna intikal etmesini örnek verebilmektedirler[652] zira atom daha fazla bölünemediği için, mekân da minimum parçalara bölünmekte ve süreksiz bir uzay-zaman tasavvuru oluşmaktaydı. Atomcu olmayan Nazzâm ise hareket teorisini mekâna bağlı olarak değil de cisme bağlı olarak geliştirdiği görülmektedir. Zira hareket, mekâna bağlandığı takdirde bölümlenmiş olacak, hareketi bölümlenen şeyin kendisi de bölümlenecek ve nihayetinde bu durum *cüz lâ yetecezzâ* teorisine kapı aralayacaktır. Herakleitos'u güçlü bir şekilde çağrıştıracak şekilde Nazzâm, cisimlerin özünde hareketli/devingen olduklarını bu yüzden iddia etmiş olmalıdır. Bu yaklaşımı benimsediği takdirde Nazzâm; bir mekândan başka bir mekâna intikal şeklindeki hareketi de, cismin olduğu yerde devinimini de tutarlı bir şekilde açıklayabilmiş olmaktadır. Nazzâm, hareketin anlamının oluş (*kevn*) olduğunu düşündüğünden, cisimlerin gerek *i'timâd*, gerekse de intikâl cinsinden olsun, sürekli olarak hareket halinde olan bir evren tasavvuru inşa etmektedir.[653] Böylelikle, sükun halindeki cisimlerin dahi özünde hareketli olduğunu ileri sürerek, yine cevher-arazcı kelâmcıların sıkıca tutundukları "hareket-sükun" dikotomisini devre dışı bırakmış olmaktadır.

İç hareketliliği *i'timâd* ile açıkladıktan sonra Nazzâm, mekânlar arası intikali ise *tafra* teorisi ile açıklamaktadır. Nitekim onun bu görüşünü aktaran Bağdâdî de,

[650] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 243-244.
[651] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 285.
[652] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 493.
[653] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 491.

Nazzâm'ın *tafra* teorisinin *cüz lâ yetecezzâ*nın iptali üzerine kurulu olduğuna işaret etmektedir.[654] Görüldüğü üzere, örneği sunulan bakış açısı, Nazzâm'ın *i'timâd* teorisini, kavramın ortaya çıktığı dönemin entelektüel tartışma ortamına referansla ve Nazzâm'ın diğer teorilerine uygun düşecek bir şekilde açıklamaya çalışmakta, aşırı yorumlamalara – Horovitz'e kıyasla- başvurmamaktadır. Yalnız, bu açıklamada, Horovitz'in yorumundaki Stoacı bakış açısının yerine Herakleitosçu perspektifin konulduğu, Nazzam'ın görüşleri üzerindeki Stoa formasının çıkartılıp, yerine Herakleitos formasının giydirildiği yönünde bir itiraz gelebilir. İtiraz da haklılık payının olduğunu teslim etmekle beraber, bu yorumun temel gayesinin, Nazzâm'ın *i'timâd* teorisini makul sınırlar çerçevesinde kalarak zorlama yorumalamalara başvurmaksızın açıklamak olduğunu ifade etmek yeterli olacaktır. Birinci bölümün sonunda da işaret edildiği üzere, klasik dönem İslâm dünyası entelektüellerinin, Aristoteles üzerinden presokratik filozoflar hakkındaki bilgileri, Helenistik dönem felsefe okullarından hem nicelikçe daha çok, hem de nitelikçe daha otantiktir. Dolayısıyla, Nazzâm'ın *i'timâd* teorisini, Araplara meçhul olduğu Horovitz tarafından bile vurgulanmış olan Stoacıların[655] *pneuma* gibi son derece spesifik bir teorisine dayandırarak açıklamaktansa, Herekleitos'un ontolojik devingenlik teorisine dayandırmak daha makuldür.

İ'timâd teorisi *pneuma* kavramı ile özdeşleştirildiği takdirde bu bakış açısının, bazı durumlarda açıklaması güç bazı durumların ortaya çıkmasına neden olduğuna da işaret etmek gerekmektedir. Örneğin Horovitz, cismin bütünselliğini *i'timâd* (*pneumatik* tansiyon) ile sağlandığını iddia ederken, cisimin *i'timâd* dışındaki hareketi, yani bir mekândan diğer mekâna intikali esnasında yapısal bütünselliğini nasıl koruduğu sorusunu gündeme getirmemektedir. Eğer *i'timâd* hareketi dışında da cisim, bütünselliğini koruyorsa -ki Nazzâm'ın bu görüşün aksini savunduğuna dair bir kayıt yoktur- cismin bütünselliğini sağlayan *pneuma, i'timâd*dan bağımsız bir şey olmalıdır. Bu durumda da Horovitz'in iddiası temelsiz kalmış olacaktır.

Horovitz'in *pneuma* ve *i'timâd* arasında kurduğu ilişki neticesinde ortaya attığı son iddia, acziyetin insan nefsine isabet eden bir *âfet* olduğu yönündeki, Nazzâm'ın görüşünde yer alan *âfet* kavramının, *pneumatik* gerginliğin gevşemesi şeklindeki

[654] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131.
[655] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 19-21.

açıklamasıdır. Nazzâm'ın nominalizmi hususunda detaylıca tartışıldığı için, cisimlerin ikincil niteliklerini Nazzâm'ın nasıl açıkladığı ve acziyeti neden bir tür *âfet* olarak gördüğü hususuna terkardan değinilmeyecektir. Ancak burada önemli olan husus, cisimlerin ikincil niteliklerinin veya bütünlüğünün *i'timâdî* (içdevinimsel) hareket sonucunda kazandıkları yönündeki bir iddiadır ki, Nazzâm'ın böyle bir görüşe kail olduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur. Oysa bizzat Horovitz'in de vurguladığı gibi Stoacılarda cisimler sertliklerini veya yumuşaklıklarını, içlerindeki *pneumatik* gerilimin şiddetin azlığına veya çokluğuna göre kazanmaktadırlar.[656] Stoa felsefesindeki *pneuma* kavramının, Nazzâm'ın anlayışıyla bağdaşmadığı son derece açık olduğundan; *i'timâd* teorisini veya insan nefsine isabet eden bazı ikincil niteliklerin *âfet* olarak görülmesini Stoacı *pneuma* kavramıyla ilişkilendirmek temelsiz bir iddiadır.

Farklı alanlarda ve bağlamlarda kullanılmakla birlikte *pneuma* kavramı, Stoa felsefesinde çok önemli bir yeri haiz olmakla berebar, özünde panpsişizmi güçlü bir şekilde savunduğundan, *pneuma* kavramının sadece Stoacılara ait bir konsept olmadığının da altını çizmek gerekmektedir. Zira *Pneuma* kavramı, Parmenides[657] ve Empedokles[658] gibi presokratiklerde halihazırda var olan panpsişizm anlayışıyla ilişkilendirilmektedir. Nitekim, Stoacı *pneuma* anlayışının daha eski Yunan filozofları tarafından savunduğu düşüncesi, antik yazarlarca da vurgulanmıştır. Sextus Empiricus; Phytagoras, Empedokles ve İtalyan felsefi ekolün, canlı-cansız demeden tüm evrene sinen ve varlıkları birbirine bağlayan bir tinden/*pneuma*dan bahsettiğine işaret etmekte ve daha sonra bunu Stoacılıkla ilişkilendirmektedir.[659] Dolayısıyla, Stoacılıkta önemli bir yer tutan *pneuma* kavramının, esasında antik Yunan felsefesinde mevcut olan panpsişizm düşüncesinin bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür.

Stoa felsefesinin, kelâm fiziği üzerindeki etkisine dair verilen en meşhur örneklerden bir diğeri de, Nazzâm'ın *kumûn-zuhûr* teorisidir. Horovitz'in detaylı ve ısrarlı bir şekilde vurguladığı üzere Nazzâm, tabiatçı filozoflardan etkilenmiş ve onlardan *kumûn-zuhûr* teorisini almıştır. *Kumûn-zuhûr* teorisinin, varlıkların tek seferde yaratılmış olması ve varlıktaki değişikliklerin yaratılışta değil de ortaya çıkışta olduğu yönüne vurgu

[656] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 37.
[657] Jennings ve O'Toole, "The Megarians and the Stoics", s. 408.
[658] Bourbon, "De La *Krasis* Présocratique à La *Krasis* Stoïcienne", s. 166.
[659] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 126-128.

yapan Horovitz, âlemin sürekli aynı döngüsellik içerisinde olduğu, evren başa döndüğünde geçmişte yaşanılan olayların aynılarının tekrar yaşanacağı şeklindeki Stoacı bengi döngü teorisini de Nazzâm'ın ifadeleri ile ilişkilendirmektedir.[660]

Ancak bir yandan da yazar, varlıkların değişim geçirmiş hallerinin, değişim mahallinde daha önce gizlice bulunduğu yönünde özetlenebilecek olan *kumûn* görüşünün başka filozoflarda da bulunduğu yönünde Arapça kaynaklarda ifadelere rastlandığına işaret etmektedir. Örneğin Şehristânî, *kumûn-zuhûr* görüşünü ilk zikreden kişi olarak Anaksagoras (ö. MÖ 428)'ı adres göstermektedir.[661] Fakat Horovitz, Anaksagoras'ın *kumûn-zuhûr* teorisiyle Stoacılıktaki *kumûn-zuhûr* teorisi arasında anlamsal benzerliğin bulunmadığını düşünmektedir.[662] Âlemin ve dolayısıyla tüm varlıkların tek seferde yaratılmış olduğu fikri, her ne kadar Tevrat'ın altı günde yaratım söylemine açıkça aykırı olsa da[663] Horovitz söz konusu teorinin *Midraş*'ta ve Tevrat'ın *Bereşit* kitabında da var olduğunu[664] ve Nazzâm'ın bu kaynaktan etkilemiş olduğu yönündeki mevhum iddiaya da itiraz etmediğini belirtmektedir. İslâm kelâm düşüncesinin Yunan felsefi kaynaklarındaki izleri gün yüzüne çıkartılmaya çalışırken, çağın klasik oryantalizm hayaletinin aniden hortlaması ile birden referans adresin değişip, "*Agada*'nın birçok elementinde olduğu gibi, [*kumûn-zuhûr* teorisinin de] İslâm'ın zuhuruyla birlikte Arap çevrelerine nüfuz etmiş ve böylece Nazzâm'a da bilgi olarak ulaştığı (…)'[665] şeklinde tahminlerle, İslâm dininin Yahudilikten beslenerek müteşekkil olduğu yönündeki, o dönemin yaygın oryantalist söylemlerinin gündeme getirildiği görülmektedir. Nitekim, Hristiyan kilise babalarının da Tevrat'taki öğretiye sahip olmalarından hareketle Horovitz, Hristiyan faktörünü de İslâm kelâmının Yahudi kökenlerini vurgulayan bir tarzda yardımcı aktör olarak lanse etmektedir.[666]

Esasında *kumûn-zuhûr* teorisi, kadim felsefi ve dinî düşüncede, aralarında nüanslar elbette mevcut olmakla birlikte, çok derin köklere ve geçmişe sahiptir. İlgili felsefi ve teolojik tartışmalara bakıldığında *kumûn-zuhûr* teorisinin üç ontolojik sorunla

[660] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 40, 44.
[661] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 376.
[662] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 43.
[663] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 42.
[664] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 41.
[665] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 41.
[666] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 41.

ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür: Karışım, oluş-bozuluş ve yaratım. Karışım ile ilgili olan kısmına gelinecek olursa, bilindiği üzere Aristoteles'te yoğun bir şekilde tartışılan; karışım, harmanlama ve temas kavramları arasındaki ayrım Stoacılar üzerine de yansımış, Stoacılar Aristoteles'ten farklı olarak, karışımı meydana getiren unsurların hem niteliklerinin hem de tözlerinin birbirlerine nüfuz ettiklerini savunarak kendi *krasis* teorilerini inşa etmişlerdir.[667] Bu yönüyle karışım anlayışı, farklı, hatta zıt özellikleri içinde bulunduran töz anlayışına işaret ettiğinden, *kumûn-zuhûr* teorisini çağrıştırdığını söylemek mümkündür. İkincil olarak, *kumûn-zuhûr* fikri, doğa filozoflarının en esaslı olarak tartıştığı bir husus olan, doğadaki tözlerin niteliklerini nasıl değiştirdikleri, yani oluş ve bozuluşun nasıl açıklaancağı yönünde ileri sürülen bazı iddialarda kendisini göstermektedir. Örneğin Herakleitos, hayat ve ölümün, insan hem hayattayken hem de ölüyken var olduğunu, bu özelliklerin insan ruhunda gizli olarak bulunduğunu iddia etmektedir.[668] Bir kuşkucunun gözünden ise ateş, yakma doğasına sahip olmayıp, birleştiği tözdeki başka doğalarla etkileşime geçmek suretiyle yakıcılık özelliği kazanabilmektedir. Örneğin ateş taşı yakamamaktayken odunu yakabilmektedir. Ateşin odunu yakabilmesi, odunda bulunan yanabilme özelliğinin aktive olmasıyla gerçekleşebildiğinden, odunda bulunan gizil bir yanabilme gücünün varlığından söz edilmektedir.[669] Yunan felsefesinin en eski düalist ontoloji anlayışına sahip olan Empedokles'in gözünde ise oluş ve bozuluş sevgi ve nefret kuvveti arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır. Söz konusu iki kuvvet her şeye içkin olup, asla aynı anda var olamamakta, ancak ve ancak sırayla hüküm sürerek varlıklarını ortaya çıkarabilmektedirler. Bu anlayışın klasik açıklamadan farkı, baskın olduğu zaman bir kuvvetin diğer kuvveti tamamen yok etmemesi, çekinik kalan kuvvetin aynı tözde varlığını gizil bir şekilde sürdürmesini ileri sürmesidir.[670] Görüldüğü üzere oluş ve bozuluşun açıklanması amacıyla ileri sürülen çok farklı görüşlerde bile *kumûn* zuhurun izlerini bulmak mümkündür. Son olarak *kumûn-zuhûr* teorisinin yaratımı açıklamada kullanıldığı bağlam için Hristiyan ve İslâm teolojilerindeki örneklerine bakmak yeterlidir. Hristiyan teolojisinde Nyssalı Büyük Gregorios'un, o yüzyılda hararetli tartışma konusu

[667] Bourbon, "De La *Krasis* Présocratique à La *Krasis* Stoïcienne", s. 175-176.
[668] Empiricus, "Phyrrhonculuk III", par. 230.
[669] Empiricus, "Mantıkçılara Karşı II", par. 198-201.
[670] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 11. baskı, I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020, s. 271.

olan teslisin doğası ile ilgili pradigma kurucu görüşünün *kumûn-zuhûr* teorisini çağrıştırdığını söylemek mümkündür. Onun teslise olan yaklaşımı, Tanrı'nın ilk yaratımı olan kelâmın/*logos*un evrende meydana gelen her şeyin imkân ve kuvvesini içerdiği şeklindedir.[671] Bu görüş Augustinus dahil birçok teologu etkilemiştir.[672] İslâm teolojisinde de Nazzâm'a atfedilen, "Allah; madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak tüm mahlukatı bir defada yaratmıştır; Adem'in yaratımı, onun çocuklarının yaratımdan önce değildir."[673] şeklindeki görüş, *kumûn-zuhûr* teorisinin tanrısal yaratımı açıklamak için kullanıldığı bağlama örnek olarak verilebilir. Stoacıların gerek karışım teorileri, gerekse de evrenin tek bir akılsal varlık tohumundan neşet ettiği ve her varlığın bu sülbten geldiği yönündeki teorileri, *kumûn-zuhûr* anlayışı üzerine temellenmiştir. Bu durumunda Nazzâm ve Gregorios'un teorilerinin, Stoacıların *logoi spermatikoi*/*seminal reasons*/varlık tohumu anlayışıyla benzerlik gösterdiğine işaret etmek gerekmektedir. Nitekim söz konusu alıntıyı yaptıktan sonra Şehristânî, Nazzâm'ın bu konuda *kumûn-zuhûr* ehli diye bilinen filozofların düşüncelerini benimsediğini belirtmektedir.[674]

Şeylerin, göründükleri gibi olmayıp, içlerinde kendi zıtlarını da bir miktar barındırmaları ve varlığın söz konusu düalist döngüsellik içerisinde akıp gitmesi fikrini düalist doğu felsefi ve dinî sistemlerinde; Maniheizm, Taoizm vesairede bile görmek mümkündür. Bu düşünce çok kadim bir anlayış olup, çok farklı coğrafyalarda çok farklı düşünce sistemleri tarafından savunulmuş bir fikirdir. Anlatılmaya çalışılan husus, *kumûn-zuhûr* fikrinin Stoa'dan bağımsız olarak hem geçmişte hem de Geç Antikite sonrası dönemde yaşayan bir düşünce olduğudur. Aradaki nüanslar, ilgili zamanın ve mekânın koşullarına bağlı olarak değişen anlayış farklılıklarından ileri gelmektedir. Dolayısıyla incelenmesi gereken husus, gerek Nazzâm'ın gerekse de Şehristânî'nin *kumûn-zuhûr* teorisini o dönemin kaynaklarıyla nasıl algıladığıdır. Şehristânî'nin *kumûn-zuhûr* anlayışı de en az Nazzâm'ınki kadar önemlidir zira o, sonraki bazı araştırmacıların yaptığı gibi *kumûn-zuhûr* teorisini Nazzâm'a endekslememekte, bu fikri Nazzâm'dan bağımsız olarak, bir grup doğa filozofunun savunduğu teori olarak görmektedir.

---

[671] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 438.
[672] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* V, s. 438.
[673] eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1992, I, s. 50.
[674] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 50.

Şehristânî, *kumûn-zuhûr* teorisini ilk olarak ortaya atan filozofun Anaksagoras olduğu yönündeki ifadesini Porfirios'tan aktarmaktadır. İfadenin aktarıldığı bağlam, Anaksagoras'ın *arkhe* konusunda söylediği *apeiron* kavramının açıklanmasıdır.[675] Şehristânî'nin, Anaksagoras'ın *apeiron* teorisini *kumûn-zuhûr* şeklindeki yorumlaması, bağlam dışı aşırı bir yorum olarak görülse bile bize *kumûn-zuhûr* teorisinin o dönemdeki algılanışı hakkında yeterince bilgi vermektedir. Zira ilerleyen paragraflarda Şehristânî, Tales ile beraber Anaksagoras'ı, "bütün varlıkların ilk cisimde gizli bir şekilde mevcut bulunması" konusunda birbirine yakın düşündüğünü söyleyerek ikisini *kumûn-zuhûr* teorisini benimsemiş birer filozof olarak göstermektedir.[676] Bir kaç sayfa sonra bir diğer presokratik doğa filozofu olan Empedokles'i de *kumûn-zuhûr* teorisini benimser bir şekilde aktarmaktadır[677] ki biraz önce değinildiği üzere Şehristânî'nin bu yorumunda haklılık payı vardır. Anlaşıldığı üzere Şehristânî, *kumûn-zuhûr* teorisini, presokratik doğa filozoflarının *arkhe* tartışmalarının doğal bir uzantısı olarak görmekte ve bu teoriyi belli bir şahsın veya ekolün spesifik nazariyesi olarak değil de kollektif bir bakış açısı veya yaklaşım olarak görmektedir. Şehristânî'nin bu yaklaşımı isabetlidir zira *arkhe* arayışlarının özü olan, muhtelif oluş ve bozuluşların bir veya birkaç temel kaynağa indirgenmesi hedefi, *kumûn-zuhûr* teorisinin de temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Sonuç olarak Nazzâm'ın bu teoriyi gerek Stoacılar gerekse de Anaksagoras olsun, spesifik bir şahıs veya ekolden almak yerine, çokluğu tekliğe indirgeyerek açıklamaya çalışan *arkhe* arayıcısı doğa filozoflardan ilham alarak geliştirdiğini söylemek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Ayrıca; Horovitz'in, Anaksagoras'ın teorisi ile Nazzâm'ın *kumûn-zuhûr* teorisi arasında anlamsal benzerlik olmadığı yönündeki iddiasının da doğru olmadığının altını çizmek gerekmektedir. Nazzâm'ın teorisini Stoa veya Yahudi teolojisi dışına refere edilmemesi için ileri sürüldüğü düşünülen bu iddia son derece yanlış okumalarla maluldür. Zira Anaksagoras'ın ilgili fragmanlarına bakıldığında, Nazzâm'ın *kumûn-zuhûr* teorisiyle gayet uyumlu görüşlere sahip olduğu görülecektir. Presokratik doğa filozoflarının tartıştığı meselelerden birisi olan, şeylerin birbirlerinden nasıl ayrıldığı sorusuna Anaksagoras, "bir şeyin, kendinde en fazla bulundurduğu şeyin adını aldığı"

[675] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 376.
[676] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 377.
[677] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 383.

cevabını vermektedir.[678] Anlaşıldığı üzere Anaksagoras, tüm tözlerde birçok farklı niteliklerin aynı anda bulunduğunu (Hatta Nazzâm gibi, tözlerin bu niteliklerden müteşekkil olduğunu düşünmüş olmasının önünde bir engel yoktur.); söz konusu farklı niteliklerden bazılarının beraber görünüp, bazılarının ise aralarında bulunan zıtlık ilişkilerinden ötürü aynı anda ortaya çıkamadıkları; bazılarının baskın, bazılarınınsa çekinik olduğunu; sonuçta da tözün, baskın olan nitelikten hareketle diğer tözlerden ayrıştırılabildiğini iddia ediyor gibidir. Nitekim yine Anaksagoras'a atfen, "her şeyin içinde bir başka şeyin bir parçası vardır" ve "karın belli bir ölçüde siyah olduğu"[679] yönündeki fragmanlardada bu hususa işaret ediliyor gibidir. Görüldüğü üzere, Anaksagoras'ın fragmanları bu şekilde yorumlandığı takdirde onun bir çeşit *kumûn-zuhûr* teorisine sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kaldı ki, *kumûn-zuhûr* fikrinin izlerini presokratik doğa filozoflarından başka, sonraki meşhur Meşşâî felsefe geleneği içerisinde de bulmak mümkündür. Örneğin Meşşâî gelenekteki *bilkuvve* ve *bilfiil* dikotomisinin, *kumûn-zuhûr* ile aynı temel mantığa sahip olduğu söylenebilir. Belki de Nazzâm'ın yapmaya çalıştığı şey, Aristotelesçi felsefe aracılığıyla bir hayli meşhur olan bu iki kavramdan esinlenmek suretiyle oluş bozuluşu farklı terimlerle açıklamaktan ibaret de olabilir. Ya da kelâmcılar tarafından çok iyi bilinen Seneviyye ve Mâneviyye mezhebindeki nur-zulmet düalizminin de *kumûn-zuhûr* teorisine sistemsel altyapı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar Nazzâm, diğer birçok kelâmcı gibi Seneviyye'ye reddiyeler yazmış olsa da, Bağdâdî'nin haklı olarak işaret ettiği üzere Nazzâm'ın kendi teorilerinin Senevî izlerini yoğun bir şekilde taşımakta olduğu[680] da, kabul edilmesi gereken bir gerçekliktir. Özetle söylenecek olursa, Nazzâm'ın *kumûn-zuhûr* teorisine, Stoa'ya gelinceye kadar birçok başka felsefi ve dinî düşünce sistemlerinin kaynaklık etmesi daha mutemeldir. Sonuç olarak, Nazzâm'ın bu teoriyi gerçekten Anaksagoras'tan mı yoksa başka bir kaynaktan mı ya da tamamen kendi başına mı ürettiği konusu çalışma kapsamı dışında olmakla beraber; Nazzâm'ın söz konusu teorisinin altında Stoacı izler aramak ve ihtimalleri sadece bu kaynağa hasretmek son derece yanlı ve olumlamacı bir metotun ürünü olarak eleştirilmeyi hak edecektir.

[678] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* I, s. 294.
[679] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, s. 296.
[680] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 137-140.

Bir başka iddia olarak Horovitz, çok kısa bir cümle içerisinde, satır arasında Nazzâm'ın elementler arasında ateşe öncelik verdiğini ve bu önceliğin Stoacı anlayışı anımsattığını iddia etmektedir. Yazar, iddiasını temellendirebilmek adına, Bağdâdî'de bulunan bir fragmanda yer alan küçük bir detayı öne sürmektedir.[681] Fakat onun bu tikel iddiası hem cılız kaldığı hem de zorlama yorumlamaya dayandığı için sonraki araştırmacılar tarafından benimsenmemiştir.

İlgili iddianın değerlendirmesine gelinecek olursa, Stoacılığın *arkhe* konusunda Herakleitos'tan etkilendiği ve ateş elementine öncelik verdiği malum olmakla birlikte, Nazzâm'ın ateş elementine öncelik vermek bir yana dursun, onun bir *arkhe*sinin olduğu bile tartışmaya açıktır. Zira Nazzâm cisimlerin farklı özelliklerin bir araya gelmek suretiyle bir araya geldiğini savunmakta ve herhangi bir niteliği veya tözü, varlığın kurucu unsuru kılmamaktadır. Bu yönüyle Nazzâm'ın, presokratik doğa filozoflarındaki çoğul *arkhe* savunucularına veya varlığın çokluğunu savunan anlayışa yakın durduğu söylemek mümkündür. Horovitz'in kendi iddiasını temellendirmek için Bağdâdî'den yaptığı dipnot alıntısı ise, muhakkik kaynaklı yanlış okumanın ve bağlamı göz ardı etmenin getirdiği kusurlarla maluldür. İlgili pasajın, Horovitz'in kullandığı baskıdaki hali ile, bu çalışmada esas alınan Muhammed Osman el-Hoşt baskısındaki ibareleri karşılaştırıldığında söz konusu durum ortaya çıkacaktır.

> Onun[Nazzâm'ın] hatalarından altıncısı; "Ateşin tabiatı, her şeyin üzerine yükselmektir. Bu dünyada kendisini tutan engelleri kapsadığında (*izâ şemilet min şevâibi'l-hâbise*) gökyüzüne bitişik olanla aynı cinsten olmak için gökyüzünü aşar ve ondan hiç ayrılmaz" şeklindeki sözüdür. (Horovitz baskısı)[682]

> Onun[Nazzâm'ın] hatalarından altıncısı; "Ateşin tabiatı, her şeyin üzerine yükselmektir. Bu dünyada kendisini tutan engellerden kurtulduğu takdirde (*izâ selimet min şevâibi'l-hâbise*) gökleri ve arşı geçecek şekilde yükselir. Ve burada Arş'a bitişik olanlar ateş cinsinden olur ve ateş Arş'tan ayrılmaz." şeklindeki sözüdür.[683]

---

[681] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 38.

[682] Horovitz'in eserini Türkçe'ye aktaran Taşçı, Horovitz'in diğer birçok yerde yaptığı gibi el-Fark'ın hangi baskını kullandığını belirtmemesinden yakınmaktadır. Bk. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, s. 55, 89. Dipnot. Bize de meçhul kalan bu bilgi gereği, eserde kullanılan *el-Fark* baskısı, Horovitz'in kullandığı baskı anlamında, "Horovitz baskısı" şeklinde isimlendirilmiştir.

[683] el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 125.

Horovitz'in baskısında ilgili ifade "*şemilet*" şeklinde okunduğunda ateşin, bu dünyadaki diğer varlıkları beraberinde gökyüzüne götürerek onları kendi cinsine dönüştürmesi yönünde, Stoacı bir evrensel yangın fikrine kapı aralayacak bir okumayla karşı karşıya kalınması mümkündür. Ancak aynı ibare "*selimet*" şeklinde okunduğunda, ateş *arkhe*sinin diğer *arkhe*lerden/varlıklardan farklı bir tabiata sahip olduğunu, kendisinden başka hiçbir şeyin ona ittisal ederek onun tabiat özelliklerini kazanamayacağını, dolayısıyla her şeyin üzerine yükselebilmek özelliğiyle sadece ateşin gökleri ve arşı aşabileceği ve doğal mekânına ulaşıp oradan asla ayrılmayacağını ifade eden bir anlam kazanacaktır. Söz konusu okuma daha sahihtir zira bağlamın devamı bu yöndeki okumayı destekler niteliktedir. Nitekim Bağdâdî, Nazzâm'ın bu görüşü ile, ruh görüşü arasında ilişki kurmaktadır. Nazzâm'ın "ruh bedenle birlikte olduğu müddetçe yükselemez, ancak ve ancak bedenden kurtulduğunda yükselebilir" şeklindeki görüşünü aktardıktan sonra Bağdâdî, bu görüşün Seneviyye görüşünün aynısı olduğunu iddia etmektedir. Zira onlara göre nur, zulmetten bir parça ile kirletilmiştir ve bu kirden arınmadıkça nur âlemine yükselemez. Buraya kadar ki açıklamaların, ateşin engellerden arınması ve gökteki tabî pozisyonuna yükselmesi görüşüyle açıkça bağlantılı olduğu görülmektedir. Bağdâdî buradan hareketle iki seçenek sunar: Gökyüzü üzerinde bir nur âleminin veya aya bitişik ateş feleğinin mevcut olduğunun kabulü. Bağdâdî; birinci görüş kabul edildiği takdirde Nazzâm'ın Senevî, ikincisi görüş kabul edildiğinde de tabiatçı olacağına işaret eder. Sonuç olarak, çalışma kapsamı dışına çıkmamak adına ileri tartışmalara girilmeyip sadece, Nazzâm'ın söz konusu görüşünde Stoacı izler bulunduğu veya Stoacılığı çağrıştırdığı yönündeki iddiaların temelsiz ve spekülatif olduğuna işaret etmenin yeterli olduğu düşünülmektedir.

Ateş elementiyle ilgili olup, Stoa felsefesinin kelâma etkisi bağlamında değerlendirilebilecek olan bir diğer iddia da yine Horovitz'e aittir. Yazar; Câhız'ın, cehennem ehlinin azabının sonsuza dek sürmeyip bir süre sonra ateş tabiatına dönüşeceği yönündeki görüşünü,[684] Stoacı evrensel yangın teorisiyle ilişkilendirmiştir. Daha sonra ise, cehennem ehlinin ateşin tabiatına dönüş olayını günahkarlıktan arınma seremonisi olarak algılayarak bu görüşün yine Stoa kaynaklı olduğunu iddia etmiştir.[685]

[684] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 65.
[685] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 60-61.

Hatırlanacağı üzere Stoacılar ateş elementini *arkhe* olarak görmekte ve evrenin sonunun, tüm varlığın ateş tarafından ateşin kendisine dönüştürülmesi ile yani evrensel bir yangınla gerçekleşeceğini düşünmekteydiler. Bu iki görüş arasındaki benzerlik ilk bakışta göze çarpsa da, derinlemesine incelendiğinde durum farklılaşmaktadır. Câhız, tıpkı diğer bazı kelâmcıların yaptığı gibi oluş ve bozuluşu Tanrı'nın sürekli müdahilliğinden kurtarmak adına eşyanın bir tabiatı olduğunu ve değişimlerin tabiatlara göre gerçekleştiğini savunan tabiatçı bir kelâmcıdır. Kadim felsefi düşüncenin en köklü anlayışı olan bu ekolün bir uzantısı olarak Câhız, söz konusu tabiat anlayışını, tutarlılık ilkesi gereği, ölüm sonrası dünyanın durumlarına da yansıtmıştır. Örneğin amellerin mizanda tartılması hususunda, tıpkı bu dünyadaki ontolojik ilkelere sadık kalan Câhız, amellerin araz kabul edildiği takdirde tartılamayacağını iddia etmiştir. Zira ameller birer nitelik olup tartılamaz ve ancak niceliksel şeyler tartılabilir. Bu durumda Câhız'ın, tıpkı bu dünyada olduğu gibi, insan fiillerinin cisim olduğunu düşündüğü görülmektedir. Câhız'ın iki dünya arasında işleyecek olan ontolojik sistemin aynılığında ısrar etmesinin, ölüm sonrası dünyasının başat aktörlerinden olan ateş unsuru hakkındaki fikirlerine de yansıması gayet normaldir. Ateş, bu dünyada nasıl her şeyi yakıp, kendi tabiatına döndürüyorsa aynı durum cehennemde de geçerli olacaktır. Yine tabiatçı düşüncenin ayırt edici bir özelliği olan, "*cezbe*" teorisi de cehennemdeki ateş için geçerli olacaktır. Bu teoriye göre bir mıknatısın, içinde bulunan tabiat gereği, kendisine temas etmeyen metalleri kendisine çekmesi gibi, cehennem ateşi de ehlini, henüz ateşe temas etmeden bir cezbe ile kendisine çekecektir.[686] Böylelikle kimse ateşe kendi rızasıyla girmeyecek veya kimse cehennem ehlini ateşe girmeye zorlamayacaktır. Gerçekleşecek tüm olaylar, eşyanın tabiatı gereği gerçekleşecektir. Görüldüğü üzere tabiatçı Câhız sanıldığı üzere ne Stoacı evrensel yangın fikrine paralel görüş serdetmekte ne de günahkarların arınmasını sağlamak için nass karşıtı bir teolojik iddiada bulunmaktadır. Câhız'ın görüşlerinden anlaşılan şey, bu dünyada geçerli olan tabiat kanunlarının öteki dünya içinde geçerli olmasından hareketle meâd ile ilgili bazı fenomenlerin tabiatçı perspektifle açıklanmasından ibarettir.

Bir diğer iddiaya değinmek gerekirse, bazı kelâmcıların maddeci eğilimlere sahip oluşları gereği, özellikle nefs ve ruh konusunda gerek Mu'tezilî gerekse de Eş'arî

[686] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 65.

kelâmcıların ruhu *latîf* bir cisim olarak görmelerinin,[687] birçok araştırmacıyı[688] Stoa felsefesiyle kelâm arasında benzerlik kurmaya ittiği görülmektedir. Özellikle Jadaane, cismânî nefs konusunun fizik alanındaki Stoacı etkilerin açık bir şekilde ortaya çıktığını düşünmekte ve konuyu etraflıca tartışmaktadır. İbn Hazm'ın nefs teorisini ve nefsle ilgili tartışmalarını baz alan yazar, İbn Hazm'ın Kustâ b. Lûkâ'nın *el-Fark Beyne'r-Rûh ve'n-Nefs* adlı eserini mütaala ederek kendi görüşlerini oluşturduğunu düşünmektedir. Zira söz konusu eserde Kustâ b. Lûkâ, Platoncu ve Aristotelesçi manevi nefs/akli cevher teorilerine yer vermekte ve cismânî nefs anlayışını şiddetle eleştirmektedir. İbn Hazm ise, ruh/nefs konusunda farklı görüşler olduğunu belirtmekle birlikte kendisi cismânî nefs anlayışını savunmaktadır.[689] Tartışmanın sınılarının netleşmesi için, cismânî nefs teorisinden tam olarak ne anlaşıldığına da değinmek gerekmektedir. Galen'in temsil ettiği bu görüşe göre nefs, insan bedeninin ateş, su, toprak ve hava unsurlarının bir araya gelmesi sonucu oluşan bir mizaçtır.[690]

Nefsin/ruhun neliği, beden ve hayat ile olan ilişkisi, ölüm sonrası durumu vb. birçok husus üzerine felsefi gelenek bir hayli tartışmış ve çok çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Ruh ve nefs ayrımına gidildikten sonra Aristoteles-Platoncu geleneğin manevi nefs anlayışı hakim olmuştur. Bu anlayışın temel özelliği ise, nefsin/ruhun bedenden ayrı bir töz olmasıdır.[691] Bir önceki bölümde de detaylıca aktarılmaya çalışıldığı üzere kelâmcılar ise kendilerini bu tartışma içerisinde, çeşitli pozisyonlara sahip olmuşlardır. Bunlar arasında maneviyatçı nefs teorisinden etkilenen pozisyonlar olduğu gibi, cisimsel nefs anlayışına yakın olan görüşler de mevcuttur. Ancak onların bu görüşleri ileri sürmelerinin altında, kadim felsefi geleneğe karşı gelmek, Stoacılıktaki cismânî nefs anlayışını diriltmek veya Yeni-Platoncu aşkın bir ruh anlayışı geliştirmek gibi bir amacın bulunmayıp, kelâm düşüncesinin kendi kurduğu ontolojik sistemle ilgili sorunları çözme amacının yer aldığı düşünülmektedir. Öncelikle, insanın; nefs olduğunu, nefsin de cisim olduğunu söyleyen Nazzâm'ın[692] sistemindeki cismânîliğin, klasik kelâmdaki cismânîlik olmadığını tekrar hatırlatmakta fayda var. Zira Nazzâm, hareketten başka bir arazı kabul

[687] İbn Fûrek, *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 267.
[688] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 235-237.
[689] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 141-151.
[690] İbn Hazm, *el-Fasl,* III, s. 831.
[691] eş-Şehristânî, *el-Milel,* II, s. 409-410.
[692] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 469.

etmemekte[693] ve cisimlerin, çeşitli niteliklerin bir araya gelmesiyle meydana geldiğini düşünmektedir.[694] Bu durumda nefsin, müstakil bir töz anlamında cisim olduğunu düşünmek hatalıdır. Kaldı ki, hatırlanacağı üzere Nazzâm, yine kendi sistemiyle uyumlu olacak şekilde; insanın, ruh olduğunu söylerken, niteliklerin bir mekânda toplanıp cismi meydana getirmesi gibi, ruhun beden ile içiçe geçtiğini ve ona karıştığını belirtmekte[695] ve böylelikle nefs ile bedenin bir araya gelip insanı oluşturmasını anlatmak istiyor gibidir.

Nazzâm dışında kalan kelâmcılara gelinecek olursa, Ebû Bekr el-Esamm gibi, manevi bir ruhu tamamen inkar etmeye varacak şekilde duyumcu maddeci kelâmcılar için, cismânî nefs teorisinin bir ciddiyeti bulunmamaktadır zira bu bakış açısına göre ruh/nefs denilen nosyonun müstakil bir gerçekliği yoktur. İnsan için ruh veya nefs diye bir nosyonun varlığını kabul edip bunun maddi bir cevher olduğunu savunan kelâmcılara gelinecek olursa, bunlar için cismânî nefs teorisinin bir karşılığının bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak ilgili kelâmcıların, gerek Aristoteles'in nefs anlayışına gerekse de Galen'in nefs anlayışına yakın bulundukları söylenemez. Zira iki filozofun nefs tanımlarının kurucu unsuru olan, farklı unsurların bir araya gelip bir mizaç oluşturduğundan veya ruhun oluş bozuluşa tabi olmayan basit bir cevher oluşundan bahsedilmemektedir. Dolayısıyla kelâmcıların, nefs ve ruh hakkındaki tartışmalarını Galenik tıp veya Aristoteles-Platoncu geleneğinden bağımsız bir şekilde ele aldıklarını ve farklı problematikler üzerinden görüşlerini geliştirdiklerini tekrar vurgulamak gerekmektedir. Kelâmcıların cismânî nefs anlayışına getirdikleri açılımların da, tamamen kendi sistemsel iç tutarlılıkları korumak amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak, ilgili döneme damgasını vuran Aristeoteles-Platoncu gelenek ve Galenik tıp teorisinin nefs anlayışlarından etkilenmeyen kelâmcıların, Stoa felsefesinin ruh anlayışından etkilendiğini iddia etmek ise son derece zayıf ve temelsiz bir iddia olacaktır.

Yine benzer bir iddia olarak, Ali Sami en-Neşşar; Hişam b. Hakem ve Mukâtil b. Süleymân üzerinden, Ehl-i Sünnet ve Şia Mücessime anlayışının Stoacılıktan etkilendiğini iddia etmektedir.[696] Aynı şekilde Osman Emin de, kelâm geleneğinde

[693] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 285.
[694] el-Ka'bî, "Kitâbu'l-Makâlât", s. 444.
[695] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 465.
[696] Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 5. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, s. 149, 196, 244.

münferit ve mezmum bir yer işgal eden Müşebbihe ve Mücessime düşüncesinin, Stoacı materyalist Tanrı anlayışından kaynaklandığını ileri sürmektedir.[697] Ancak Jadaane'nin de haklı olarak işaret ettiği üzere, Stoacı filozoflar kesinlikle insanbiçimci bir Tanrı tasavvuruna sahip değildir. Evrenin işleyişini düzenleyen ilke olan *logos*, maddi olanla etkileştiği için maddi olmakla beraber, bu dünyadaki bayağı cisimlerden herhangi birisi de değildir. Dolayısyla, kelâm geleneğin Hişâm b. Hakem, Hişâm el-Cevalikî ve benzeri Müşebbihe veya Mücessime fikrini savunan düşünürlerin Stoa felsefesinden etkilendiğini söylemek mümkün değildir.[698]

Yine Tanrı tasavvuru ile ilgili ortaya atılmış bir iddia da Horovitz'e aittir. Horovitz, Stoa felsefesinin en özgün görüşlerinden birisi olan panteizmin kelâm düşüncesinde var olduğunu, İbn Hazm'ın, Ebu'l-Huzeyl'e nispet ettiği bir görüşten hareketle ileri sürmektedir. Yazar, ilgili fragman eğer doğruysa Ebu'l-Huzeyl'in panteist Stoa mezhebine dahil edilebileceğini söylemektedir.[699] Söz konusu alıntı ise şu şekildedir:

> Ebu'l-Huzeyl, "Allahu Teâlâ yarattıklarının hilafına değildir." diyordu (*innallahe azze ve celle leyse hilâfen lihalkihi*) ve Allah'ın, yarattıklarına hilaf olduğunu söyleyenleri tekfir ediyordu (*ve kane yükeffiru men kâle ennallahe hilâfen li halkihi*). Onun böyle büyük bir iddiadan sonra teşbihi inkar etmesi şaşılacak bir durumdur.[700]

Bağlamın devamında İbn Hazm, Ebu'l-Huzeyl'in kullandığı "*hilâf*" kelimesini zıtlık, karşıtlık olarak anlamaktadır ve Allah'ın, mahlukatının hilafı olmadığı takdirde onun misli olması gerekir diyerek, bu ifadenin *biaynihi* teşbih olduğunu iddia etmektedir.[701] Oysa bizzat İbn Hazm'ın da belirttiği üzere, teşbihi bu denli reddeden bir düşünürün bu yönde bir iddiada bulunması gerçekten şaşırtıcı bir durumdur. Dolayısıyla farklı bir durumun söz konusu olduğunu varsaymak gerekmektedir. Örneğin buradaki hilaf kelimesi cihet anlamında alındığı takdirde Allah Teâlânın arka-ön gibi yönlerde bulunmasının caiz olmadığı, ona yön isnad edenlerin teşbihe düştüklerinden, tekfir edilmeleri gerektiği şeklinde bir okuma yapmak hem mümkün hem de Ebu'l-Huzeyl'in

[697] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 234.
[698] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 151-53.
[699] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 65.
[700] İbn Hazm, *el-Fasl,* III, s. 491.
[701] İbn Hazm, *el-Fasl,* III, s. 491.

kelâm sistemi ile son derece uyumlu olacaktır. Zira hatırlanacağı üzere Ebu'l-Huzeyl cisim olmaklığı 6 cihet ile doğrudan ilişkilendirmekte ve cismin oluşması için 6 yönü temsil eden 6 atomun bir araya gelmesi gerektiğini ileri sürmekteydi. Dolayısıyla İbn Hazm'ın söz konusu yorumu son derece taraflı olup okuyucuyu şaşırtmaya yönelik olduğundan, böylesine muharref bir yorum üzerinden Ebu'l-Huzeyl'in panteist olduğu ve Stoacı kabul edilmesi gerektiği şeklinde bir iddiayı ileri sürmek temelsizdir.

Son bir iddia olarak, Jadaane, Mu'tezile'nin *kelâmullah*ın mahluk olduğu yönündeki ısrarcı görüşünün materyalist Stoacılıktan etkilendiğini söylemekte, bununla da kalmayıp bu görüşün aksini iddia eden Eş'arîlerin dayandığı *kelâm-ı nefsî* ve *kelâm-ı lafzî* ayrımının da yine Stoacılık etkisiyle oluşturulduğunu iddia etmektedir. İddialar değerlendirildiğinde; özellikle birinci iddiada, Kur'an'ın/*Kelâmullah*ın cisim olduğu yönündeki anlayışın Stoa felsefesindeki materyal *logos* kavramı üzerinden temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Sadece evrenin işleyişini sağlayan *logos*un değil; insan bilgisinde, akletme melekesinde ve konuşmasında kendisini gösteren *logos*un maddi oluşuna da değinilmiştir.[702] Stoa felsefesi materyalizminin epistemolojiye olan yansımaları ile, kelâm epistemolojisinin duyumcu yönleri üzerine daha önce uzun uzadıya açıklamalar yapıldığından, aynı cümleleri tekrar etmemek adına bu iddia detaylıca değerlendirilmeyecek; Stoa felsefesindeki *logos*'un, ne kavramsal olarak ne de işlevsel olarak kelâm ilminde bir karşılığının olmadığına, dolayısıyla arada herhangi bir benzerliğin kurulmasının temelsizliğine işaret edilmekle yetinilecektir.

Kelâmullah bağlamında ileri sürülen bir diğer iddia olan, *kelâm-ı nefsî* ve *kelâm-ı lafzî* ayrımlarının Stoacılıktan geldiği yönündeki görüşe gelinecek olursa,[703] Sünni kelâmcıların savunduğu bu tez ile Stoacılık arasında ilk bakışta büyük bir benzerlik olduğunu teslim etmek gerekir. Genel olarak *kelâmullah* tartışmalarının da İslâm dışı faktörlerden kaynaklandığına, gerek klasik yazarlar gerekse de günümüz araştırmacılar tarafından birçok vesileyle işaret edilmektedir.[704] Dolayısıyla kelâmcıların kelâmullah etrafında ileri sürdüğü görüşlerin dış kaynaklardan beslenmesi garip karşılanacak bir

[702] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* 59; Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 160-64.
[703] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 231.
[704] Bayram Çınar, "Kadim Bir Tartışma Olarak Allah Kelamının Neliği Sorunu ve İslâm Kelamcılarının Tartışmaya Katkıları", *Kalemname* 4, 7 (2019): 92-100.

durum değildir. Özellikle Hristiyan teologların kelâm/*logos* üzerinden kurdukları Kristolojinin İslâm teolojisiyle yüzleşmesinin bir tür etkileşim doğurması kaçınılmazdır. Bu etkileşime yönelik, klasik kaynaklarda yer alan en büyük örnek, Yuhanna ed-Dımeşkî'nin İsa'nın kelâmullah oluşu üzerinden ileri sürdüğü iddiadır.[705] Stoacılara ait, *logos endiathos*/*kelâm-ı nefsî* ve *logos propherikos*/*kelâm-ı lafzî* şeklindeki söz konusu formülasyonun, Patristik dönem Hristiyan teologlarını etkilediği de göz önünde bulundurulursa,[706] Müslüman teologların Hristiyanlık kanalıyla böyle bir Stoacı etkilenim altında kaldığını söylemek mümkündür.

Stoa fiziğinin kelâm ontolojisine etki ettiği yönündeki iddialar genel olarak değerlendirilecek olursa, diğer alanlardaki etkileşim iddialarına kıyasla bu başlık altındaki iddiaların niceliksel olarak daha fazla, niteliksel olaraksa da daha detaylı olduğu görülmektedir. Özellikle Horovitz'in kurucu metninin bu alana odaklanmış olması, sonraki araştırmacılar için bolca malzeme sunmuştur. Gözlemlenen bir başka önemli husus ise, erken dönem bazı kelâmcılarda hissedilen bazı maddeci eğilimlerin, doğrudan doğruya Stoa materyalizmi ile ilişkilendirilmesidir. Olumlayıcı yaklaşımın neden olduğu bu dar açılı perspektif sonucunda bir hayli etkileşim iddiasının üretildiğini söylemek mümkündür. Oysa klasik Arapça kaynaklara bakıldığında materyalizmin karşılığı olarak Tabî'iyyûn, Maddiyyûn ve Dehriyyûn tabirlerinin kullanıldığına ve bu isimlendirmelerin İlahiyyûn olarak nitelendirilen felsefi grubun karşısına koymak amacıyla yapıldığına dikkat etmek gerekmektedir. İdeolojik bir tanımla, herhangi bir öte dünya hayatı kabul etmeyen felsefi düşüncenin tabiatçı olarak nitelendirildiği söz konusu literatürde Tabî'iyyûn ibaresi herhangi belli bir ekole veya mezhebe değil, genel bir bakış açısına karşılık gelmektedir. Nitekim tabiat fikrinin, şeylerin oluş ve bozuluşunun kendilerine içkin bir ilke tarafından gerçekleştiğini ifade edip, Allah'ı bu âlemin deruhtesinden dışladığı için Sünni yazarlar tarafından genellikle Mu'tezilî düşünürleri yaftalamak amacıyla kullanıldığına ilgili yerde işaret edilmişti. Sonuç olarak, Nazzâm gibi bazı ilk dönem kelâmcılarının tabiatçı filozoflardan etkilendiğinin söylenmesinin, doğrudan Stoa felsefesinden etkilendiği şeklinde anlamak taraflı ve hatalı bir okuma olacaktır. Kelâmda

[705] Çınar, "Allah Kelamının Neliği Sorunu", s. 99.
[706] Colish, *The Stoic Tradition,* 2:134-35, 196.

veya kelâmcılarda karşılaşılan duyumcu veya maddeci görüşlerin/teorilerin benzerliğinin Stoa felsefesiyle değil, tabiatçılık genel fikriyle ilişkili olabileceği ileri sürülmelidir.

Kelâm ontolojisi esasında dinî metinlere veya İslâmi ilimlere dayanmayan bolca teorinin ve kavramın yer aldığı bir alan olması hasebiyle, dış tesirlere en açık kelâmi sahayı temsil etmektedir. Dolayısıyla araştırmacıların, yabancı etki ararken özellikle kelâm ontolojisini kazı alanı olarak seçmesi anlaşılabilir bir husustur. İlk dönem kelâmı kendisini herhangi bir kadim ideolojiye endekslemediğinden, karşılaştığı her türlü dinî veya felsefi sistemden kendisine yarayacak enstrümanlar tedarik etmesi doğaldır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu kaynakların çeşitli olması sebebiyle son derece muğlak bir portre ile karşı karşıya olunduğudur. Atomculuk anlayışının bile kökenleri bu denli tartışma götürürken; *kumûn-zuhûr*, *i'timâd*, cismânî nefs gibi, birçok farklı dinî-felsefi geleneğe irca edilmesi mümkün olan kavramların/teorilerin dar bir bakış açısıyla Stoa felsefesine endekslenmesi doğru değildir. Alternatif okumalar her zaman mümkündür. Nitekim bu bölümde yapılmaya çalışılan şey de, söz konusu kavramların Stoacı kökenlerini reddedip, yerine başka kökenler ikame etmektense; Stoa felsefesine referansta bulunmayan alternatif okumaların da pekâla mümkün ve makul olabileceğini göstermektir. Son olarak; zaman, mekân, boşluk vb. kavramların tanımlarına yabancı bir köken aramaktansa, artık sistemleşmiş bir disiplin olan kelâmın kendi iç dinamikleri çerçevesinde öncelikle açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışmanın çok daha akademik bir tutum olduğunun düşünüldüğüne işaret etmek gerekmektedir. Zira ikinci bölümün tamamında anlatılmak istenen husus, esasında kelâm ilminin bilgi teorisinden Allah ve ahiret tasavvuruna varıncaya kadar, bir yanda nübüvvetin mahiyet ve şartları, diğer yanda cisimlerin mahiyeti ve tanımları gibi, olağanüstü çeşitlikte ve zenginlikte bir yapıya sahip olan, son derece özgün bir disiplin olduğudur.

3.1.4. Etik

Stoa felsefesinin felsefeyi; mantık, fizik ve etik olmak üzere üçe ayırdığını ve etiği felsefenin amacı olarak gördüğüne ilk bölümde işaret edilmişti. Etik konusunda bir hayli öne çıkan Stoa felsefesinin kelâm üzerine etkilerine gelinecek olursa, fizik ve teoloji konularına kıyasla son derece az bir tartışma alanıyla karşı karşıya kalındığını söylemek gerekmektedir. Zira kelâm disiplini en temelde bir teoloji olup, kendisini Allah ve onun

gönderdiği din etrafında inşa eder. Bir felsefe ekolü olan Stoacılık ise, diğer felsefi ekoller gibi insanı merkeze alıp, insanın en temel özelliği olan düşünebilme ve bilgi üretebilme açısından mantık ile faaliyete başlar, insandan çıkıp etrafındaki doğayı inceler ve nihayetinde tekrar insana dönerek, ilk iki aşamada elde ettiklerinden hareketle insanın nasıl davranacağı üzerine düşünceler geliştirir. Felsefe geleneğinin etik başlığı altında tartıştığı konulardan bazılarının kelâm literatüründe karşılığı olsa bile, iki sistemin konuya bakış açısı, tıpkı diğer konularda da olduğu gibi, son derece farklıdır. Dolayısıyla; Stoa felsefesinde teoloji, etiğin bir parçasıyken kelâmda etik, teolojinin bir parçası gibidir. Ancak, tüm sınırlılığına rağmen, Stoa felsefesi etiğinin kelâmdaki tartışmalara olan etkisinin çalışma kapsamı gereği incelenmesi gerekmektedir.

Stoa etiğinin belki de en öne çıkan özelliği olan fatalizmin, kelâm etiğindeki cebrî düşünüş tarzıyla olan benzerliği, Stoa etiğinin kelâma etkisi söz konusu olduğunda ilk göze çarpan tema olduğu görülmektedir. Ancak, tartışmanın başlatıcısı olan Horovitz, geç dönem Eş'arî determiniziminin Stoa düşüncesinden etkilenip etkilenmediği hususunda, elinde bulunan kaynakların yetersiz oluşunu mazeret göstererek, bu konuda görüş beyan etmekten çekinmiştir. Ancak daha sonraki araştırmacılar, Stoa fatalizmi ile Eş'arî cebriliği arasında sıkı bir ilişki olduğunu güçlü bir şekilde iddia etmişlerdir.

Kader/yazgı/*fatum* anlayışını üç yönden incelemek mümkündür. Bunlardan ilki, geniş halk kitlelerinin inanç pratiği olan ve genelde sosyo-ekonomik veya politik şartların zorlaması sonucu içine düşülen psikolojik bir tutum ve davranış örüntüsüne sahip, sosyo-psikolojik kader anlayışıdır. Bu anlayış bilinçli ve sistematik bir düşünce faaliyeti sonucunda geliştirilmemiş olup; sorumluluğu başkasına atma ve dış etkenler karşısında acziyetin yarattığı çaresizlik gibi temel psikolojik güdüler sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu temel özelliklere sahip kader anlayışına hemen hemen her çağda ve her toplumda farklı tezahürlerle birlikte karşılaşmak mümkündür. İkinci kader anlayışı ise, dinî inançlar gereği var olduğuna inanılan teolojik karakterli kader anlayışıdır. Bu anlayışın oluşmasında ve şekillenmesinde dinî otoriteler söz sahibi olmakta olup, yeryüzündeki farklı dinlerde çok daha farklı boyutlarda kendisini gösterebilmektedir. Üçüncü anlayış ise felsefi temelli olup, rasyonel akıl yürütmeler sonucu varılan kader anlayışıdır ve felsefi sistemler arasında bir hayli farklılık göstermektedir.

Geniş halk kitlelerinin sahip olduğu kader anlayışı bir yana bırakılacak olursa, Stoa felsefesinin ve kelâm disiplininin sahip oldukları kader anlayışlarının sırasıyla felsefi

ve teolojik olduklarını söylemek mümkündür. Stoa felsefesinde fatalist bir anlayış vardır çünkü madde, bir *Logos*'a göre, yani determinist kurallara göre işlemektedir. Tüm varlığın *arkhe*si olan ateş ise zamanla tüm diğer varlıkları kendi tözüne dönüştürecek ve bu süreç aynı şekilde tekrar başlamak üzere sonlanacaktır.[707] Yunan felsefe geleneğindeki kader anlayışının, dinî temellerden tamamen arıtıldığını söylemek doğru olmaz zira Yunan toplumunun geleneksel inançları arasında Tanrıların insanlara kader biçmesi nosyonu halihazırda mevcuttur.[708] Ancak Stoa felsefesinde ise söz konusu dinî motiflerin daha sofistike bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür.

Kelâm ilminin tanrısal yazgı hususunda öne sürdüğü görüşler ise teolojik nitelikli olup, bir hayli farklılık arz etmektedir. İlk dönem kelâmcıları olan Gaylân ed-Dımeşkî (ö. H. 120) ve Cehm b. Safvân gibi düşünürlerden itibaren kendisini gösteren kader-cebir tartışmaları, Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerinde de çok ciddi yankı bulmuştur. Gerek Mu'tezile gerekse de Eş'arî kader anlayışlarına bakıldığında, her iki anlayışın da teolojik olduğu görülmektedir. Temel hareket noktalarının dinî metinlerdeki ifadeler olduğu, karşı çıkılamayacak denli bariz bir husustur. Ancak memzûc dönem kelâma gelindiğinde, nakli delillerin argümantatif değerinin kalmadığı, bu konuda ancak akli delillere dayanılacağı yönünde bir kanaat gelişmiştir.[709] Memzuc dönem kelâmındaki determinizm açıklamaları salt cevher-arazcı sistem üzerine kurulu olup, istitaatin araz oluşu gereği iki zamanda baki kalamaması nedeniyle insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı ispat edilmeye çalışılmaktadır.[710] İkinci bölümde değinilen, klasik dönemdeki kelâmda ise, ister *cebr* görüşü isterse Mu'tezile'nin *'adl* görüşü olsun, her iki taraf da merkeze Allah'ı ve dinini koymaktadır. Bir taraf Allah'ın iradesinin her şeye hakimiyetini temellendirmek ve tüm güç ve kudreti yalnız ona hasretmek istemekte, diğer tarafsa *cebr* görüşü benimsendiği takdirde Allah'ın kutsal kitabının kendisiyle çelişeceğini, dolasıyıla onun uluhiyetine halel geleceğini düşünmektedir. Dolayısıyla herhalükarda dini ve teolojik kaygıların ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak, her iki açıdan bakıldığında kelâmdaki *cebr* anlayışın Stoa felsefesindeki fatalizm ile düşünsel bir bağlantısının olmadığını; birisinin teolojik, diğerinin ise felsefi temelli olduğunu ve dolayısıyla bu

[707] Çevik, *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, Z: D51.
[708] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* I, s. 60.
[709] Sa'du'd-Dîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, ed. Ali Kemal, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y., s. 85; er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 177.
[710] Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 88.

konuda Stoacılığın kelâm üzerinde etkide bulunduğunu iddia etmenin doğru olmadığını söylemek mümkündür. Ancak, temel dinamiklerde yer alan tüm bu farklılıklara rağmen, yüzeysel benzerliklerin birer etkileşim olarak okunmak istendiğine de işaret etmek gerekmektedir.

İlk olarak Horovitz, her ne kadar Eş'arî cebriliğini Stoa fatalizmi ile bağdaştırmaya yanaşmasa da, Mu'tezile'den Câhız'ın tabiatçı fikirlerinden hareketle, onun deterministik görüşlerini doğrudan Stoa felsefesi ile ilişkilendirmektedir.[711] Zira Câhız, Sümame b. Eşres gibi, insanın fiillerinin *tab'an* gerçekleştiğini söylemekte, iradeden başka insana ait bir kesbin olmadığını iddia etmektedir.[712]

Öncelikle, her ne kadar Câhız'ın sistemine göre insanın fiillerinin tabii bir şekilde gerçekleşmesinden hareketle onun hür irade ve hür fiil arasındaki ilişkiyi baltalayarak kaderci bir anlayışı benimsediği düşünülebilse de, Şehristânî'nin de bellirttiği üzere Câhız, hayrın ve şerrin kuldan geldiğini kabul ettiği için Mu'tezile mezhebiyle uyum içerisindedir.[713] Câhız'ın bu görüşlerinin arkasında yatan temel ilke, tekrar vurgulamak gerekirse onun tabiatçılık anlayışıdır. İnsan da bir cisim olarak tabiata sahip olmakta, tabiata sahip olan tüm cisimler gibi, oluş ve bozuluş hareketlerini ve değişimlerini *tab'an* yapmaktadır. Dolayısıyla irade de Câhız'ın sisteminde bir araz cinsi olmayıp[714] insanın failiyeti denkleminden bu yüzden çıkarılmıştır. Sonuç olarak, Câhız'ın insan fiilleri anlayışında herhangi bir şekilde fatalizmi benimsediği söylenemez. Horovitz'in ileri sürdüğü bu iddia temelsiz kalmaktadır.

Horovitz'e benzer bir şekilde Emin ise, Stoa felsefesindeki fatalizm anlayışını Mu'tezile'deki tabiat fikriyle ilişkilendirmiş, ancak o Câhız yerine Nazzâm'ı adres göstermiştir. Şehristânî'den aktarıldığına göre Nazzâm, taşın hareketini tabiat fikri üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: Allah, taşı bir tabiat ile yarattığından, taş, atıldığında itiş kuvvetinin vardıracağı yere kadar gitmekte ancak daha sonra taşın tabiatı onu ilk pozisyonuna geri götürmektedir. Emin, daha sonra bu açıklamayı Khrysippos'un silindir örneğine benzeştirmektedir.[715]

---

[711] Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi,* s. 61.
[712] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 65.
[713] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 65.
[714] eş-Şehristânî, *el-Milel,* I, s. 65.
[715] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 241.

Hatırlanacağı üzere Stoacı filozof Khrysippos, silindirin doğası gereği yuvarlanabilmesine rağmen, dönmeye başlaması için bir itici kuvvete ihtiyacı olduğunu; ancak, bir kere itildikten sonra kendi başına doğası gereği yuvarlanabildiğini düşünmekteydi. Anlaşıldığı üzere Emin, Nazzâm'ın taşın hareketi üzerinden anlatmaya çalıştığı tabiat teorisini Stoa felsefesinin fatalizmi ile karıştırmaktadır. Bilindiği üzere Nazzâm ve genel olarak Mu'tezile, tabiatçı olmakla beraber insan irade ve fiil hürriyeti noktasında son derece özgürlükçü olup, Stoacıların vardığı şekilde tabiatçılıktan hareketle bir fatalizme varmamaktadır. Ayrıca Khrysippos'un silindir örneği, hemen hemen tüm Yunan felsefesinin kabul ettiği tabiat fikrini açıklamak için değil, söz konusu zorunlu tabiat anlayışı içerisinde insana ahlaki yükümlülük için yer açmaya yöneliktir.[716] Mu'tezile ise insanı hür iradeli, otonom fail olarak kabul edip diğer varlıklardan ayırdığından,[717] tabiat fikrinin doğuracağı fatalist sonuçlardan kendisini muaf tutmaktadır. Dolayısıyla, Nazzâm'ın açıklamalarındaki ve Khrysippos'un örneğindeki görüşler arasında herhangi bir yakınlık olduğunu iddia etmek bağlamları saptırılmış tezlerin savunulması anlamına gelecektir.

Her ne kadar Tanrı etiğini ilişkilendiriyor gibi görünse de, Stoa etiğiyle ilişki kurulmuş olmasından ötürü, Allah'ın kötülüğe kâdir olup olmadığı hususununun Stoa etiğinden etkilendiği yönündeki bir iddiaya da bu altbaşlık altında değinmek yerinde olacaktır. İddia sahibi Emin; Stoacılar'ın, doğadaki her şeyin onun yaratımı olduğunu kabul etmekle beraber Tanrı'nın dünyadaki kötülüğün varlığından mesul tutulamayacağını ileri sürmekte olduklarını, aynı şekilde Nazzâm'ın da Allah'ın şer ve masiyete kâdir olamakla vasıflanamayacağını, bunun Bârî Teâlâ'nın makduru dahilinde olmadığını ileri sürdüğünü belirtmektedir.'[718]

Ancak Emin'in ifadelerinde söz konusu benzerliğin diğer ucunda neden Stoa felsefesinin adres gösterildiğine dair ek açıklama ile karşılaşılmamaktadır. Oysa ki bilindiği üzere, Tanrı'ya kötülüğün nispet edilmemesi görüşü sadece Stoacılara ait olmayıp, birçok felsefi ekolün benimsediği temel bir teolojik kabuldür. Aynı kabul, Antikite sonrası şekillenden tüm dinî teolojiler tarafından da benimsenmiş ve neredeyse anonim bir şekilde üzerinde icma edilen bir husus olmuştur. Dolayısıyla, Nazzâm gibi

[716] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 340-341.
[717] Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 106.
[718] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 240.

erken dönem kelâmcısının, Stoacı metinlere ulaşması veya Stoacı fikirlere sahip kişilerle tartışıp bu fikri elde etmesi gibi ispatlaması son derece güç hususları kaynak olarak göstermektense, Nazzâm'ın da içinde bulunduğu dünyanın düşünce atmosferinin her yere sinmiş olan "Tanrı'nın kötülükle nitelenemeyeceği/kötülükten mesul tutulamayacağı" şeklindeki genel kabullerine atıf yapmak daha isabetli olacaktır. Kaldı ki Emin, Nazzâm'ın görüşünü Stoa felsefesinin görüşüyle benzeştirirken çok önemli bir nüansı kaçırmakta ve hata yapmaktadır. Zira ifadelere dikkat edilirse, Stoacıların evrendeki kötülükten Tanrı'yı mesul tutmamakla birlikte onun yaratıcısının Tanrı olduğunu kabul etmekteyken Nazzâm'ın, bizzat Allah'ın kötülük yapamayacağını iddia ederek onun kudretini sınırlamakta olduğu görülecektir. Nitekim, Allah'ın, dünyadaki kötülükten mesul olmadığı fikri tüm kelâmcılar tarafından kabul edilmiş genel bir kanaattir ancak; Allah'ın kudretini sınırlama anlamına gelen Nazzâm'ın görüşü üzerinde de bir hayli tartışma söz konusudur. Sonuç olarak, Stoacıların söz konusu ilkesi ile Nazzâm'ın görüşü arasında kurulan ilişki isabetli göndermelere sahip değildir.

Mu'tezile'nin adalet prensibi ile, Stoa etiği arasında kurulan bir başka bağlantı da, Mu'tezile'nin Allah'ın cehennem ehli olan bir kulun azabını artırması veya azaltmasını; aynı şekilde cennet ehli olan birisinin ise nimetini azaltması ya da cennetten çıkarmasını Allah'ın kudreti dahiline sokmamasıdır. İddia sahibi Emin, söz konusu ifadelerin, İslâmi görünüme sahip Stoacı görüşler olduğunu düşünmektedir. Mu'tezile'nin zikrediledilen görüşlerinin Stoacı karşılığı olarak ise, erdemin ve erdemsizliğin özdeğerlerini kendi içlerinde taşıdığını ve bunun değiştirilemez olduğu şeklindeki görüşü adres göstermektedir.[719]

Emin'in söz konusu ilişkilendirmelerinin son derece isabetsiz olduğu düşünülmektedir. Zira Mu'tezile'yi bu görüşe iten nedenin Allah'ın adaleti olduğu; Stoa felsefesini bu görüşe iten nedenin ise, Helen kültüründe kök salmış Sokrates-Platon-Aristoteles ahlak geleneği olduğu hususu dikkatten kaçırılmış gibidir. Mu'tezile etiğinin nasslar çerçevesinde rasyonel olan/davranan Allah tasavvuruna bağlı oluşunu; Yunan etiğinin ise Tanrı'dan bağımsız olup, insan merkezli ve son derece rasyonel temelli oluşunu dikkate almak gerekmektedir. Ayrıca, kelâmcıların görüşü ile Stoacıların erdem görüşü arasında bir benzerlik kurulacaksa, Seneca'nın merhamet üzerine düşüncelerinin

[719] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 241.

Mu'tezile'nin görüşlerine daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Seneca, merhamet etmenin erdemsiz davranışı affetmek, mazur ve dolayısıyla haklı görmek anlamına geleceğinden hareketle hiçbir otoritenin, erdemsiz davranışı affedip, cezasız bırakmasını tasvip etmemekte ve dolayısıyla merhamet etmenin bir tür erdemsizlik olduğunu iddia etmektedir.[720] Ancak yine de Mu'tezilî bakış açısıyla Seneca'nın bakış açısının tam olarak örtüştüğü söylenemez. Zira Mu'tezilîler, cehennem ehlinden birisinin azabının artırılmasını caiz görmezken, cennet ehlinden birisinin nimetinin artırılmasını caiz görmektedirler.[721] İslâm dinî açısından sorun teşkil etmeyen bu durum Seneca açısından sorun teşkil edecektir zira bir kişi hak etmediği bir takdiri görmektedir ki bu durum o takdiri hak eden diğer kişilere haksızlık olur. Sonuç olarak, Mu'tezile'nin cennet ehlinin nimetlerinin artırılması ve cehennem ehlinin azabının artırılıp-azaltılması hakkındaki görüşün, Stoacı özgül değerlere sahip erdemler ve etik hakkındaki görüşle benzer olduğunu söylemek, yukarıdaki nedenlerden ötürü isabetli bir iddia olmayacaktır.

Yine Tanrı ahlakıyla ilgili olmakla birlikte Stoa etiğiyle ilişkilendirilmesi mümkün olduğu için bu altbaşlık altında incelenmesi uygun görülen bir başka iddia daha söz konusudur. Osman Emin, Mu'tezile'nin aslah fikri ile, Stoacıların teodise anlayışları arasında benzerliğin söz konusu olduğuna işaret etmektedir.[722] Stoa felsefesinin dünyadaki kötülükleri açıklamak amacıyla yaptığı açıklamalara ve benimsedikleri ilkelere bir sonraki altbaşlıkta detaylıca değinileceğinden, burada sadece konunun aslah prensibi ile olan bağlantısı inceleme altına alınacaktır.

İslâm dini, her ne surette olursa olsun, Allah'ı kötülük yapmaktan veya onunla ilişkilendirmekten uzak olmuştur.[723] Ancak, kelâm ekolleri arasında özellikle Eş'arîlik ve Mu'tezile arasında, bu hususun anlaşılmasında şiddetli bir görüş ayrılığı mevcuttur. Zira her iki mezhep de Allah'a kötülük isnad etmemekte ancak yeryüzündeki kötülükleri farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Öncelikle her iki ekolün Allah'a kötülük nispet etmemesini, Stoacılıkla yakından bağdaştırmak doğru değildir zira bir sonraki altbaşlıkta açıklanacağı üzere bu anlayış çoktan anonimleşmiş ve felsefi-dinî tüm inanç ve düşünce sistemleri tarafından benimsenmiştir. Tartışmanın teodise ile ilgili olan kısmıyla bu kadar yetinmek

[720] Lucius Annaeus Seneca, "Hoşgörü Üzerine", *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, çev. Bedia Demiriş, 3. baskı, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2019, kit. I, blm. 2. par. 2.
[721] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 319.
[722] Emin, *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*, s. 241.
[723] İlgili ayetler için bk. Enfal/51, Tevbe/70, Hûd/101, Kâf/29.

yeterli olacaktır. Mu'tezile'nin aslah prensibi üzerindeki tartışmalara gelindiğinde ise, bu ilkenin Stoacı teodise anlayışından etkilendiğini söylemek mümkün değildir. Zira Mu'tezile'nin aslah anlayışı, teodise sorununu çözmekten çok, Allah'ın adaleti ve iyiliğinin insan üzerindeki yükümlülüğünü açıklamaya yönelik geliştirilmiş bir teoridir.[724]

Ayrıca Mu'tezilîler aslah prensibiyle teodiseyi çözmek şöyle dursun, Tanrı'nın kötü de olsa bazı fiilleri yapmak zorunda kalacağı yönünde birçok eleştiriye maruz kaldığı da malumdur.[725] Dolayısıyla, aslah prensibi teodiseyle ilgili görünse de esasında onun Allah tasavvurunun iç tutarlılığı gereği ortaya konmuş bir teori olduğu düşünülmektedir. Yeryüzünde kötülük hiç olmasaydı da aslah prensibi baki kalacağı gibi,[726] Stoacılar kötülüğün varlığını, doğanın işleyişinin zorunlu bir parçası olarak gördüklerinden bir miktar kötülüğü zorunlu bile görmektedirler.[727] Oysa aslah prensibini söz konusu anlayışla bağdaştırmak mümkün değildir. Aslah prensibine göre kötü görünen bir olgu, ya kul için iyi sonuçları olan bir şeydir ya da ahirette bedeli (*'ıvaz*) dengiyle veya fazlasıyla ödenecek olan bir tavizdir.[728] Dolayısıyla aslah prensibi dahilinde herhangi bir salt kötülüğün zorunlu bir şekilde bulunması veya Allah tarafından yaratılması mümkün değildir. Toparlanacak olursa, kötülüğün te'vil edilip yadsınması; bir sonraki altbaşlıkta gösterilmeye çalışılacağı üzere; Stoacılar, Yeni-Platoncular, Hristiyan ve Müslüman teologlar tarafından yaygın bir şekilde kullanılan bir metottur. Bu yönüyle Stoa felsefesi ve kelâm arasında son derece dolaylı bir etkilenim olmakla beraber, söz konusu yorumların detayları ve yaklaşım biçimleri arasında Stoa felsefesi ve Mu'tezile'nin aslah prensibi arasında bir etkileşim olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kader tartışmasından başka, Stoa etiğinin kelâma olan bir başka etkisi olarak Jadaane, ilk dönem İslâm düşüncesinin en temel tartışma konusu olan mürtekib-i kebîre hakkında ileri sürülen bazı iddiaların Stoa felsefesinden etkilendiğini çekimser bir şekilde de olsa iddia etmiştir. Örneğin Hâricîlerin, büyük veya küçük olsun, günah işleyen herkesi kafir saymalarını ve imanın cüzlerinin olup olmadığı hususunu Stoa etiğindeki erdemin bölünemezliği kavramıyla ilişkilendirmiştir. Ayrıca, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü *el-*

[724] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 353.
[725] el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 231.
[726] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 353.
[727] Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, s. 38.
[728] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 313, 315.

menzile beyne'l-menzileteyn kavramının, Stoacı *adiaphora* kavramıyla aynı olduğunu iddia etmiştir.[729] Yine Mu'tezile'ye ait olan, husun-kubuhun akliliğinin de Stoacılıkta aynı karşılığının olduğuna işaret etmekle birlikte, bu fikrin başka Yunan felsefe geleneklerinde de mevcut olduğunu hatırlatıp, Stoacı etki üzerinde çok iddialı olunmaması gerektiği kaydını da düşmektedir.[730]

Jadaane'nin söz konusu iddialarının, sadece yüzeysel benzerliklere yönelik olup, görüşlerin yaslandığı felsefi-teolojik ve politik zemini göz ardı etmekte olduğu göze çarpmaktadır. Mürtekib-i kebîre konusunda ortaya atılan fikirler muazzam çeşitlilikte olup, mantıksal ihtimallerin tamamını kapsayacak niceliktedir. Zira günah işleyinin mümin olduğunu söyleyen de,[731] kafir olduğunu söyleyen de, [732] ne mümin ne de kafir olduğunu söyleyen[733] de mevcuttur. Tüm mantıksal ihtimaller birer grup tarafından savunulduğuna göre, Stoacılıkla ilişkilendirilecek olan görüş elbetteki bir kelâmi fırkanın görüşüne karşılık gelecektir. "Ne yazık ki", günah işleyenin durumu hakkındaki görüşü Stoacıların anlayışıyla örtüşen fırka Hâricîler olup, hem zamansal hem de metot olarak ilkel olduklarından dolayı Stoa felsefesinden etkilenmesi son derece uzak ihtimallidir. Nitekim Jadaane de bu talihsizliğe dikkat çekmiş ve iddiasını savunabilmek adına, Stoacı erdem kavramsallaştırmasının Arap çevrelerine diğer kültür ve dinlerin mensuplarınca aktarıldığı yönündeki salt mantıksal ihtimale sığınmıştır. Oysa ısrarla vurgulanmaya çalışıldığı üzere, salt yüzeysel benzerlikleri doğrudan bir etkilenim şeklinde okumak, akademik olmayan, spekülatif bir faaliyetten öteye geçemeyecektir.

Stoa etiğinin kelâmdan başka, İslâm felsefesi ahlak yazımına da etki ettiğine dair uzun uzadıya örnekler ve iddialar mevcuttur. Bu iddiaların da gerek temellendirilme yöntemleri (yüzeysel benzerlik, daraltmacı bakış açısı ve olumlayıcılık vb.) gerekse de alternatif okuma biçimleri üzerinden eleştirisi, diğer alanlardaki iddialardan mahiyet olarak farklı değildir. Kelâm ile doğrudan bağlantılı olmadığı için kapsam dışında kalan bu iddialara detaylıca değinilmeyecektir. İyi kavramının üçlü taksimindeki *şerîf* kavramının Stoacı *honestum*'a karşılık geldiği, erdemin mutluluk için yeterli oluşu,[734]

[729] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 173.
[730] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 173.
[731] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 205-215.
[732] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 133.
[733] el-Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn,* s. 393.
[734] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 184.

erdemin doğuştan mı yoksa kazanılan bir şey mi olduğu,[735] üzüntüyle baş etme yolları, Fârâbî'nin devletinde kinik-Stoacı unsurların varlığı vb. hususlar bu tür iddialara örnek olarak verilebilir.

3.2. Anonimleşen Düşüncede Stoa Felsefesinin İzleğini Sürmek: Tanrı'nın Varlığı Kanıtlamaları ve Teodise

Stoa felsefesinin insanlık düşünce mirasına olan etkilerinin genel perspektifte olanlarına gelindiğinde ise, Tanrı kanıtlamaları argümanlarının ve kötülük problemini çözmek adına geliştirilen Tanrı savunularının (teodise) öne çıktığı görülmektedir. Bu düşüncelerin sonraki yüzyıllarda çeşitli düşünce sistemlerine olan etkisi, özel etkilere kıyasen bir hayli büyüktür. Ancak, söz konusu fikirler veya teoriler, aşırı önemli olduğundan olsa gerek, ironik bir şekilde Stoacı kökleriyle olan bağlarını bir şekilde kaybetmiş, gerek felsefi gerekse de dinî sistemler için son derece kullanışlı olduğundan geniş bir kullanım alanına girmiş ve en nihayetinde fazlaca yaygın olmanın getirdiği popülarite ile de anonimleşmiştir. Dolayısıyla, Tanrı kanıtlamaları ve teodise konularında Stoacı metinlerde karşılaşılan birçok görüşün, teorinin veya kavramın sonraki yüzyıllardaki dinî-felsefi metinlerde yer alışını doğrudan Stoa felsefesine atfetmek yerine, bilinçsiz etkileşim başlığı altında düşünmenin daha doğru bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir. Tüm bunlarla beraber, bazı kavramların özgün bir şekilde Stoacılara ait olmadığından hareketle, Stoacılığın bir etkileyiciden ziyade bir taşıyıcı olduğununun belirtilmesi gerektiği durumlara da işaret edilmeye çalışılacaktır.

3.2.1. Tanrı'nın Varlığı Kanıtlamaları

Stoa felsefesinin Hristiyan ve İslâm teolojileri arasında belki de en güçlü kurulacak bağ, Tanrı'nın veya bir yaratıcının varlığı yönündeki argümanlardaki benzerlikte bulunabilir. Stoa felsefesi; panteist ve kişi olmayan bir Tanrı tasavvuruna sahip olmasına rağmen diğer yandan da dinin toplumsal ve dolayısıyla kültürel tezahürünü büyük oranda olduğu gibi kabul etmiş bir teolojiye sahiptir. Dolayısıyla Stoacı metinlerde bir yandan panteistik

[735] Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* s. 186-187.

ve kişi olmayan Tanrı tasavvurunu çağrıştıracak ifadelere rastlanırken,[736] diğer yandan da Yunan veya Roma dininin kabul ettiği Tanrıların, politeizmi tasdik edecek bağlamlarda zikredildiği görülebilmektedir.[737] Tüm bunlara ek olarak ise, Stoa felsefesi teolojisi, gelecek yüzyıllarda monoteistik dinlerin teolojilerinde sıkça görülecek olan bir konsepte, yani Tanrı'nın varlığını salt rasyonel argümanlara dayandırarak kanıtlama çabalarına da sahiptir. Stoacı filozofların Tanrı kanıtlamalarının; Yahudi, Hristiyan ve İslâm teolojilerindeki örneklerine bir hayli benziyor oluşu, calib-i dikkat bir diğer hususdur. İlgili dinlerin kutsal metinlerinde bu tür kanıtlamaların açık bir şekilde yer almıyor olmalarından ötürü, monoteistik dinlerin teolojilerindeki Tanrı kanıtlamalarının dış kaynaklara dayandığını iddia etmek abartılı olmayacaktır. Nitekim, Stoacılarda son derece açık bir şekilde gördüğümüz doğal teolojinin neredeyse aynısını Hristiyan teologlarda görmek mümkündür.

Her ne kadar Stoacılar panteistik bir şekilde, Hristiyanlar da teslis biçiminde olsa da en nihayetinde iki grubun da monoteistik bir Tanrı tasavvuruna sahip olması, Tanrı'nın varlığı konusundaki ispatlama çabalarının benzerliğine yol açmıştır. Dolayısıyla, Tanrı kanıtlamaları hususunda Hristiyan teologların Stoacılardan büyük oranda yardım aldıklarını görmek şaşırtıcı bir durum değildir. Daha ikinci yüzyılda Tertullianus'tan itibaren Tanrı kanıtlamaları çabalarına girilmiş ve Stoacı argümanlar kullanılarak Tanrı ispatlanmaya çalışılmıştır.[738] Stoacılarda da aynı şekilde yer alan; âlemde görülen düzenden hareketle nizam delili, Tanrı'yı kavrayacak nitelikteki zihinsel kapasiteye sahip olan insandan hareketle fıtrat delili ve yeryüzündeki insanlığın büyük çoğunluğunun Tanrı inanışına sahip olmasından hareketle geliştirilen icma delili gibi Tanrı kanıtlamalarının,[739] Stoacılık ile Hristiyanlığın en sorunsuz bir şekilde anlaşabildikleri temas noktaları olduklarını söylemek mümkündür.

Stoacı metinlerde yer alan Tanrı kanıtlamaları dağınık bir şekilde bulunup, birçoğu daha sonraki dönemlerde terimsel adına kavuşacak olan analojik, kozmolojik, ontolojik argüman ile; hareket, icma ve fıtrat delillerini kabaca kapsamaktadır. Söz konusu Tanrı kanıtlamalarının bazılarının, gelecekteki versiyonlarının ilkel halini

[736] Seneca, *Ahlak Mektupları*, kit. IX; Epiktetos, *Söylevler*, kit. I, blm. III; kit. I, XVIII; kit. III, XI.
[737] Seneca, *Ahlak Mektupları*, kit. IX; Epiktetos, *Söylevler*, kit. II, blm. VIII; kit. IV, XI.
[738] Colish, *The Stoic Tradition,* II, s. 29-47.
[739] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 353-356.

oluşturmakla onların kaynağı olduğunu iddia etmek mümkündür. Bir takım Tanrı kanıtlamalarının sonraki kuşaklar için daha cazipken bazılarının, aynı akıl yürütme faaliyeti sonucu ulaşılmış olmalarına rağmen terk edildiği de görülmektedir. Ayrıca, Stoacılar tarafından kullanılan bazı argümantasyonların, Stoa felsefesinin temel doktrinlerine bağlı kalınarak üretildiği; ancak bazılarının ise Stoa'dan önce de var olduğu ve dolayısıyla Stoacı kökene sahip olmadıkları görülmektedir. Stoacı metinlerdeki Tanrı kanıtlamaları aşağıda sıralanmaktadır:

Birincisi, evrenedeki düzenlilikten, parçalar arasındaki uyumdan ve bazı şeylerin adeta bazı şeylere uygun bir şekilde yaratıldığı izleniminden hareketle, evrenin sanatkar bir yaratıcıya sahip olduğu şeklindeki kanıtlamadır.[740] Söz konusu kanıtlama temelde analojik olup, bu dünyada küçük bir yapının bile sanatçıya muhtaç olmasından hareketle, evren gibi büyük bir sistemin bir hayli sanatkar ve muktedir bir yapıcıya muhtaç olduğunu savlar ve dolayısıyla evrende kaosun ve tesadüfün dışlanmasını sıkça vurgular. Stoacı metinler teolojik sistematiği çok geniş bir şekilde ele almadığından, birçok argüman iç içe geçmekte, bir pasajda birden çok argüman birbirini tamamlayacak şekilde aşamalı bir şekilde yer alabilmektedir. Dolayısıyla, evrendeki uyumluluğun ve uygunluluğun farkına varıldıktan sonra bu tespitin, bazı şeylerin bazı şeyler için yaratıldığı fikrine götürülerek gayeci bir kanıtlamaya varıldığı görülmektedir. Söz konusu gayelilikte genel olarak insan merkeze oturtulmakta, diğer varlıkların -özellikle de hayvanların- çeşitli yönlerden insana hizmet ediyor oluşu, onların sırf insan için yaratıldığına, buradan hareketle de insanın varlığının gayesinin Tanrı'yı bilmesi ve tanıması olduğuna varılarak aynı akıl yürütme devam ettirilmektedir. Daha sonra ise, aynı gayeci anlayışın insan merkezliliğinden yola çıkılarak, evrenin sanatkarının tüm bu düzeni insan için kurmuş olduğu, dolayısıyla onun evrenle ve insanla ilgilendiği kabul edilerek inayet düşüncesine ulaşılmış ve düşünce döngüsü tamamlanmış olmaktadır.[741]

Bir başka argüman, evrendeki hareketliliğin açıklayıcı ilkesi olarak Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan ve Stoa fiziğinden hareketle geliştirilen bir akıl yürütmeye dayanmaktadır. Söz konusu kanıtlamaya göre evren; ya doğa, ya arzu gereği, ya sarmal/girdap hareket ya da zorunlulukla hareket etmektedir. Demokritos'un iddia ettiği

[740] Epiktetos, *Söylevler*, kit. I, 6; Lucius Annaeus Seneca, *De Providentia: Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, 3. baskı, İstanbul: Alfa, 2019, kit. I, 2.
[741] Epiktetos, *Söylevler*, kit. I, 16.

üzere, atomların sahip olduğu dönme hareketi olan sarmal hareket, evrendeki hareketliliğin nedeni olamaz. Zira bu hareket tamamen tesadüfi olup, evrendeki düzenliliği açıklayamamaktadır. Aynı durum zorunluluk için de söz konusudur. Evren, algı sahibi olmayan bir doğa tarafından da hareket ettiriliyor da olamaz çünkü zeka sahibi doğa, böyle olmayan bir doğaya üstündür. Bu durumda ortaya çıkan sonuç, evrenin kendinde zeka sahibi bir doğa olduğu ve bu bağlamda düzenli bir biçimde hareket etmekte olduğudur. Böyle bir doğa hiç kuşku yok ki Tanrı'dır.[742] Doğadaki fiziksel hareketlilikten hareketle geliştirilen bu Tanrı kanıtlaması ilk başta muharrik-i evvel argümanını çağrıştırsa da, iki argüman arasında "hareket" ten başka bir ortak noktanın olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira ilk hareket ettirici argümanı Stoacı fizikten elde edilmiş değil, bizzat Aristoteles'in fiziğinden, kendi kavramsallaştırılmasıyla ortaya çıkarılmış bir sonuçtur.[743] Aristoteles hareketleri neden sonuç zinciri içerisinde geriye doğru sonsuza kadar götürmeye çalışmış ve teselsülü ortadan kaldırmak için hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığı sonucuna varmıştır.[744] Ancak buradaki alıntıda yer alan Stoacı Tanrı kanıtlaması, ne determinizmi ne de geriye dönük varsayımı merkeze almaktadır. Demokritos'un oluş ve bozuluşu atomların sarmal hareketleriyle açıklayarak tamamen tesadüfi bir evren tasavvuru çizmesine[745] karşılık Stoacılar bilinçli bir düzeni merkeze aldıklarından, evrendeki oluş ve bozuluşu zeka sahibi bir doğa ile açıklamaktadırlar. Ayrıca dikkat edilecek olursa, burada hareket ettirici olan evrenden bağımsız veya onun dışında yer almamakta, devindirici olan doğa, devinen evrene içkin bir yapı arz etmektedir. Buradaki otodinamizm, Stoacı hareket kaynağı olan doğa ilkesini, Aristotelesçi hareket ettirilmeyen hareket ettirici kavramından tamamen farklı kılmaktadır. Sonuç olarak, argümantasyonun temelinde hareket nosyonu yer almakla beraber Stoacı ve Aristotelesçi hareket argümanlarının birbirleriyle ortak bir bağa sahip oldukları söylenemez. Monoteistik dinlerin teolojilerindeki kozmolojik Tanrı kanıtlamalarında ise Stoacı versiyonun değil, Aristotelesçi muharrik-i evvel argümanının kullanılmasından hareketle, bu Stoacı Tanrı kanıtlamasının ileriki yüzyıllarda teolojik literatüre etkide bulunduğu söylenemez.

[742] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 111-114.
[743] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* III, s. 204-207.
[744] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* III, s.196-197.
[745] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, s. 320.

Stoa fiziğine has kavramlardan hareketle evrendeki kozmolojik işleyişi Tanrı'nın varlığı yönünde açıklamaya çalışan bir başka argüman da, tıpkı bir önceki argüman gibi teolojik literatürde tedavüle girememiştir. Söz konusu argüman Stoacıların fiziksel evrenin bileşikliğini açıklamak için kullandığı *pneuma* kavramını merkeze almaktadır. Argüman şu şekilde ilerlemektedir: Evrendeki cisimler ya birleşik, ya bitişik ya da ayrıktır. Evren de bir cisim olduğundan o da bu üç halden birinde olmak durumundadır. Evren bitişik veya ayrık bir cisim olamaz çünkü bitişik veya ayrık cisimlerin parçaları birbirlerine etkileşimde bulunamaz. Oysa; gelgitlerin aya bağlı oluşu, atmosferdeki olayların salgın hastalıklara neden oluşu gibi doğa olayları, evrenin parçaları arasında etkileşimin olduğunu dolayısıyla onun birleşik bir cisim olduğunu göstermektedir. Evren organik, inorganik ve akılsal varlıkları bünyesinde bulundurmakla beraber, aralarındaki en güçlü penumatik gerilime sahip olan akılsal ruh (*logike psükhe*) ile bir arada tutuluyor olmak zorundadır. Akılsal organik şeyleri de içinde bir arada tutan bu yapının bütünü de akılsal olmalıdır zira bütünün parçadan daha aşağı olması mümkün değildir. Evreni yöneten bu yapı en iyi ise, o zaman bu yapı sahibi erdemli ve ölümsüz olmalıdır ve böyle olmak da Tanrı olmaktır.[746] Ancak, Stoacı fizik içerisinde son derece tutarlı ve makul görülen bu argümanın sonucu her ne kadar iyi, ölümsüz ve erdemli bir Tanrı inancına götürüyorsa da, bu sonuca giderken kullanılan kavramlar ve ideolojik altyapı tamamen Stoacı olduğundan, bu ekole bağlı olmayan düşünürler için bu argümanın pek kullanışlı ve cazip olacağı söylenemez.

Bir diğer kanıtlama ise, Aziz Anselmus'tan, Descartes'a kadar Hristiyan teolojisinde yankı bulup Kant ile de bir hayli tartışmalara sebep olmuş ve literatürde de ontolojik argüman olarak bilinen[747] akıl yürütmedir. Sextus Empiricus'un Kleanthes'ten aktardığına göre, eğer bir doğa başka bir doğadan daha iyiyse, demek ki en iyi olan başka doğalar vardır. Bu akıl yürütme Tanrı'nın varlığına şu şekilde uygulanmaktadır: Doğada bazı varlıkların bazı varlıklardan daha iyi oldukları gözlemlenmektedir. Örneğin bir boğa bir eşekten daha iyi, bir aslan da bir boğadan daha iyidir. İnsan ise tüm hayvanlardan daha iyidir ancak onun da bazı eksiklikleri mevcuttur. Dolayısıyla insan mükemmel değildir ancak, insandan daha iyi olan, tüm mükemmelliği kuşatıp hiçbir kötülüğü içinde

[746] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 83-86.
[747] Ağca, Fatma Nur. "Kant ve Ontolojik Argüman". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4, 8 (2021): 250-252.

barındırmayan bir varlığın olması gerekir ki bu varlık Tanrı'dan başkası olamaz. Öyleyse Tanrı vardır.[748] Tanrı'nın varlığını apriori bir şekilde ispatlamaya çalışan bu argüman, gerek Hristiyan teolojisinde gerekse de İslâm felsefesinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır.[749] Ancak Kelâm metodolojisi ontolojik kanıtlamalardan ziyade kozmolojik kanıtlamalara meylettiğinden,[750] söz konusu argümanın ancak Şehristânî ile beraber kelâm metinlerinde imkân delili başlığı altında görülebildiğini de hatırlatmak gerekmektedir.[751]

Son olarak Stoacı Tanrı kanıtlamalarının diğer kanıtlamalara kıyasla daha retorik, hatta eristik akıl yürütme seviyesinde kalan örneklerini de zikrederek bahsi tamamlamak mümkündür. Literatürde fıtrat ve icma delili olarak tanınan bu argüman, Tanrı kavramının her insanın zihnine işlenmiş olmasından ve Tanrı inancına sahip olmayan insan toplumu bulunmamasından hareketle bu inanacın karşılıksız olmadığını, bağımsız bir gerçekliğinin varlığını savlamaktadır.[752] Felsefi argümantasyon yönü biraz zayıf kalan bu açıklamadan başka, Stoacı okulun kurucusu Zenon'un ve onun öğrencisi Kleanthes'in eristik akıl yürütme seviyesinde kalan argümanlarını da zikretmek gerekmektedir. Zenon, bir kimsenin makul biçimde tanrılara saygı gösterebildiğini, ancak tanrıların yokluğu durumunda saygı gösterilemeyeceğinden, tanrıların var olması gerektiğini savlamakta;[753] benzer şekilde akıl yürütmede bulunan Kleanthes ise, kehanet gibi tanrısal olayları yorumlayanların varlığından hareketle tanrıların da var olmaları gerektiğini iddia etmektedir.[754] Her halükarda bu argümanların ortak olarak işaret ettiği husus, Tanrı inancının ve onunla ilintili olan diğer dinî nosyonların (kehanet, rüya tabiri, vs.) hem insanda hem de insanlıkta ortak olarak bulunduğu yönündeki sosyolojik gerçekliktir. Felsefi argümantasyon yönü zayıf olduğundan olsa gerek, söz konusu argüman gelecek nesillerin metinlerinde diğerlerine kıyasla daha az kullanılmış ve merkezi bir yer tutmayıp, adeta teberrüken zikredilmiştir.

---

[748] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 88-91.
[749] Majid Fakhry, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", çev. Ömer Mahir Alper, *İ.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002): 141-150.
[750] Fakhry, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", s. 142.
[751] M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, XXII, 495-96.
[752] Cicero, *Tanrıların Doğası*, kit. I, 44-45; II, 4-5, 12.
[753] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 133.
[754] Cicero, *Tanrıların Doğası*, kit. II, 12.

Stoacı Tanrı kanıtlamalarının sadece monoteistik teolojilerle örtüşen kısmına bakılarak hüküm vermek kısmen yanıltıcı olabilmektedir. Zira buraya kadar zikredilen argümanlar ile teolojik literatürdeki argümanlar arasında, Hristiyan ve Müslüman teologların neredeyse tüm Stoacı argümantasyonlara ulaşıp onları bütünüyle alımlamış gibi düşünülmesine yol açabilecek miktarda benzerlik bulunmaktadır. Oysa Stoa felsefesi teolojisi, fiziği ve etiğiyle bütüncül bir yapı arz edecek şekilde Tanrı kanıtlamalarına başvurmuştur ve bunların bir kısmı materyalist Tanrı tasavvuruna ya da panteizmle bütünleşen Tanrı anlayışına varacak niteliktedir. Temelinde yine analojinin yattığı, ancak monoteistik gelenek tarafından kabul görmeyecek olan bir argüman şu şekildedir: Doğa tarafından düzenlenen her çok parçalı cisimde bir yönetici unsur vardır; örneğin insandaki yönetici unsurun kalpte ya da beyinde olduğu, bitkilerde ise köklerinde veya gövdesinde olduğu şeklinde görüşler vardır. Sonuç olarak, evren de çok parçalı olduğundan ve doğa tarafından düzenlendiğinden, onun da hareketlerini düzenleyen bir yönetici unsurun bulunması gerekir ki bu unsur Tanrı'dır. O halde Tanrı vardır.[755]

Söz konusu argümantasyonun diğer analojik akıl yürütmelerden yapısal olarak bir farklılığının olmadığı, Stoacı panteistik fizik-teoloji anlayışına uygun olarak üretildiği rahatlıkla fark edilebilmektedir. Ancak bu kanıtlama, diğerlerine kıyasla panteistik bir Tanrı tasavvurunu gündeme getirdiğinden, monoteistik dinlerde ortaya çıkacak olan Allah-*mâsivallah* şeklindeki katı ayrımı çok ciddi bir şekilde ihlal etmekte olup, bu tür bir Tanrı kanıtlamasının dinî teolojik literatürde karşılığını görmek bu yüzden mümkün değildir. Dolayısıyla, Stoacı Tanrı kanıtlamalarına karşı da, tıpkı Stoa felsefesinin geri kalanında olduğu gibi, bir tür filtreleme sürecinin uygulandığına dikkat etmek gerekmektedir.

Stoacı Tanrı kanıtlamalarına genel olarak bakıldığında, bunların monoteistik dinlerin teolojilerinde önemli bir karşılığının olduğu görülmektedir. Zira söz konusu sistemler birer din oluşlarının getirdiği doğal mesuliyetle, Tanrı kanıtlamalarına fazladan önem vermektedirler. Daha önce de vurgulandığı üzere, dinî metinlerin söz konusu rasyonel argümantasyonlar hususunda fazla elverişli olmaması nedeniyle, teologların ihtiyaç duyduklarını dinî metinler dışında aramaya yöneltmesi kaçınılmaz olmuştur. Ancak, belirtilmesi gereken belki de en önemli husus, dinî teolojik metinlerde yer alan

[755] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 119-120.

söz konusu argümantasyonların, pagan felsefesine ait kökenleriyle bağlantısının hiçbir şekilde kurulmuyor oluşudur. Elbette ki bu durumu din adamlarının duyarlılığına ve kasıtlı tasarruflarına bağlamak mümkündür ancak alternatif açıklamalara da ihtimal tanımak gerekmektedir. Şöyle ki, Stoacıların üretmiş oldukları Tanrı kanıtlamalarının, hakim olacak olan paradigmaya son derece müsait malzeme sunduğundan, kısa sürede yaygınlaştığını ve bu yaygınlaşmayla beraber anonimleştiğini ileri sürüp, birkaç yüzyıl sonra sistemleşecek olan dinî teolojilerin mensupları için genel kültür mahiyetine büründüğünü öne sürmek de mümkündür. Stoa felsefesinin ileriki yüzyıllara ismen ulaşmakla beraber cismen pek ulaş(a)madığına dair bilgiler tekrar hatırlanacak olursa, Tanrı kanıtlamaları bağlamında da Stoa felsefesi varlığını ismen sürdürememiştir. Zira bu konuda içerik, kaynaktan daha önemli olduğundan, kaynağın adı zamanla unutulmuş ve anonimleşmiş olabilir. Anlaşılan o ki, dinî meseleler söz konusu olduğunda, fikirsel olarak yardım alınan kaynak o dinin dışından ise, teologlar o kaynağı zikretmekten imtina etmektedirler. Bir teolojik sistemde o dönemler için anlayışla karşılanabilecek olan bu durumun elinizdeki araştırma ile olan ilgisine değinilecek olursa; Stoacı Tanrı kanıtlamalarının, monoteistik dinlerle uyuşanlarının bazılarının, sonraki yüzyılların dinî teolojilerinde somut bir şekilde yer bulabildiğini söylemek mümkündür. Ancak bunlar arasında, Stoa felsefesine özgü fiziksel veya ontolojik kavramları veya teorileri varsayılan olarak kabul etmeyi gerektirecek olan kanıtlamalar, -örneğin Stoacı hareket ve *pneumatik* gerilim kavramları üzerinden geliştirilen argümanlar- sonraki düşünürler tarafından, her ne kadar sonuçları tatmin edici olsa da, benimsenmemiştir. Dolayısıyla, Stoacı karakteristikleri üzerinde taşıyan iki grup argümanın (monoteistik Tanrı tasavvuruna uygun olmayan ve Stoacı fizik kavramlarına dayanan argümanlar) sonraki literatür üzerinde etkide bulunduğu söylenemez. Ontolojik argüman hariç, geriye kalan argümanlar ise, aşağıda açıklanmaya çalışılacağı üzere, Stoa felsefesine özgün olmayıp, öncel kaynaklara dayanmaktadır. Hatta bu bağlamda, ilgili Tanrı kanıtlamalarının henüz o dönemde popülerleşmeye başlayıp, herhangi bir filozof veya felsefe okuluyla sınırlı kalmayarak anonimleşme sürecine geçtiğini düşünmek bile mümkündür. Zira, Helenistik sonrası dönemde hem dinlerin hem de pagan felsefi okullarının ortak kaygısı olan Tanrı kanıtlamalarının kökenleri Sokratesçi Ksenofanes'e kadar geri götürülebilir. Sextus Empiricus'un aktardığı kadarıyla Ksenofanes, Sokrates'e atfettiği şöyle bir akıl yürütmede bulunmaktadır:

> -Söyle bakalım Aristodemos, (…) [I]Eğer Polykleitos'un heykeli bir de canlı olsaydı, bu sanatçıyı daha fazla beğenmez miydin? -Kesinlikle. -[II]Peki, Eğer bir heykel gördüğünde o heykelin bir sanatçı tarafından yapılmış olduğunu söylüyorsan, iyi bir ruha ve iyi bir donanıma sahip bir insan gördüğünde ve onun bedeninin parçalarının düzenini ve işlevini gözlemlediğinde, yani onun dik durabildiğini, [III]görülür şeyleri görmesi için gözlerinin ve duyulur şeyleri duyması için kulaklarının olduğunu gözlemlediğinde, onun da mükemmel bir zihin tarafından yapılmış olduğunu düşünmez misin? [IV]Eğer bu zihin insana burun delikleri vermeseydi, insan nasıl koku alırdı ya da insanın dili olmasaydı tatları nasıl edinirdi? [V]Ve yine, sen (…) zihnini şans eseri nereden edindiğini düşünüyorsun, eğer saf halde bir zihin hiçbir yerde var değilse?[756]

Yukarıdaki alıntı, anolojik argüman ağırlıklı olacak bir akıl yürütmede bulunuyor olsa da, ontolojik argümanı, inayet ve son olarak gaye ve nizam argümanlarını gizil bir şekilde içermektedir. Öncelikle alıntının birinci kısmında[I], cansız heykelin canlı olması durumunun varsayılması ve bunun daha iyi olduğu düşünülmesi, her varlığın daha iyisinin varlığını düşündürmesi açısından ontolojik argümana kapı aralayacak nitelikte bir düşünce sezinlenmektedir. İkinci kısımda[II] ise açık bir biçimde analojik argüman kullanılıp, üçüncü kısımda[III] da insana bahşedilen organların belirli bir gaye ile yaratıldığına, buradan hareketle dördüncü kısma[IV] geçilerek Tanrı'nın insan üzerindeki inayetine işaret edilmektedir. Beşinci kısımda[V] ise yine bir tür analojik argüman kullanılmakta ancak burada evrenin sadece bir sanatkarının varlığı değil, onun niteliklerinin de tespit edilmesi söz konusudur. Zira insanda bulunan zihinsel kapasitenin, yeryüzeyinde bulunmadığı gözleminden hareket edilerek insandaki bilişsel kapasitenin evren tarafından insana verilmiş olduğu; dolayısıyla, insana bu kapasiteyi bahşeden evrenin de aynı zihne sahip olduğu şeklinde gizil bir akıl yürütme söz konusudur. Nitekim Sextus Empiricus, Stoa felsefesinin kurucusu olan Kitiumlu Zenon'un söz konusu argümanı Ksenofanes'ten hareket ederek şu formüle döktüğünü belirtmektedir: Akıllı olan şeyin tohumunu tasarlayan şeyin kendisi de akıl sahibir. Dolayısıyla evren akılsal olan bir şeydir.[757]

Yukarıdaki Ksenofanes fragmanından anlaşıldığı üzere, Stoa teolojisinde mevcut olan birçok Tanrı kanıtlaması, köken olarak öncel kaynaklarda halihazırda mevcut ve ulaşılabilirdir. Stoacı düşünürlerin bu görüşlerden etkilememiş olduğunun düşünülmesi için neden yoktur. Yukarıdaki pasajda bulunmayıp, Stoa felsefesinde olan Ranrı

[756] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 93-94.
[757] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 101.

kanıtlaması ise fıtrat delili olarak adlandırılan argümandır. Söz konusu argümanın aidiyetinin de Stoa felsefesine hasredilmesinin tartışılır olduğu görülmektedir. Nitekim Cicero, fıtrat argümanı sahiplerinin biraz ironik bir biçimde de olsa bu görüşü Epikuros'a borçlu olduklarını ifade etmektedir. Zira her insanda Tanrı kavramının varlığının bir önbilgi (*prolepsis*) olarak var olduğu tespitini ilk olarak Epikuros'un yaptığını söylemektedir.[758]

Monoteistik dinlerin teolojik metinlerinde sıkça kullanılacak olan belli başlı Tanrı kanıtlamaları, ilk dönem Hıristiyan teologlarına muhtemelen Stoacı ve Platoncu metinler üzerinden ulaşmış, daha sonra ise felsefi-teolojik entelijensiya aracılığıyla da İslâm düşüncesine aktarılmış olmalıdır. Ancak, yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı üzere, Sokratesçi Ksenofanes'in fragmanları bile, söz konusu Tanrı kanıtlamalarının Stoa'dan önceki kaynaklara dayandığını, dolayısıyla onların Stoa felsefesine atfının doğru olmayacağını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla bu gruptaki Tanrı kanıtlamalarında Stoacılığın bir etkide bulunduğunu söylemekten çok, antik miras ile Geç Antikite arasında bazı fikirlerin taşıyıcılığını yaptığını söylemek daha gerçekçi bir iddia olacaktır.

Bir istisna olarak zikredilen ontolojik argümana gelinecek olursa, Kleanthes'e[759] atfedilen bu argümanın öncü aşamaları Stoa öncesi Yunan filozofları tarafından kat edilmiş olsa da, eldeki kaynaklara dayanılarak ontolojik argümanı hala daha Stoa felsefesine nispet etmenin en hakkaniyetli tercih olacağı düşünülmektedir. Ontolojik argümanın gelecek dönemlerdeki teolojik metinlerde yer almasını da, Stoacılığın bir etkisi olarak görmek mümkündür. Ancak ne yazık ki Stoacılık, paradigma dışı kalan bir öğreti haline geldiğinden, tıpkı mantık alanındaki katkılarında olduğu gibi ontolojik argüman konusunda da hak ettiği itibarı görememiş ve dolayısıyla anonimleşen bu etki, genel etkilenim başlığı altında değerlendirilmek durumunda kalmıştır.

Stoacı metinlerde yer alan Tanrı kanıtlamalarının erken dönem Hristiyan teolojisi üzerindeki etkilerine yeterince değinildiğine göre, İslâm felsefesi ve teolojisine ait metinlerdeki karşılıklarına geçilebilir. Stoa felsefesine ait metinlerin İslâm medeniyetine ulaşımında yaşanan sorunun, ilgili Tanrı kanıtlamalarının haberdar olunduğu kaynağın, Stoacı olmayan kaynaklar olduğunu tereddütsüz bir şekilde varsaymaya vardıracak kadar

[758] Cicero, *Tanrıların Doğası*, kit. I, 44.
[759] Empiricus, "Fizikçilere Karşı I", par. 88.

büyük olduğundan; Tanrı kanıtlamalarını İslâm düşünürlerine aktaran aktörün, İslâm coğrafyasında yaşayan Hristiyan entelijensiya olduğunu söylemek mümkündür. Nestûrî veya Yakûbî olsun, Hristiyan din adamı-filozof isimler aracılığıyla muhtemelen şifahi yollarla edinilmiş bilgiler neticesin ulaşılan Tanrı kanıtlamalarının İslâm düşüncesindeki karşılığının ise, İslâm felsefesi ve kelâm ayrı ayrı düşünülecek olursa, değişiklik gösterdiği görülmektedir.

Gaye ve nizam delili, inayet ve ihtira delili, fıtrat ve icma delili ve son olarak analojik delil klasik İslâm düşüncesini oluşturan metinlerde yer almakla birlikte, bu argümanların Stoacılara özgün bir şekilde ait olmadığı, dolayısıyla Stoacıların bu durumda meçhul birer fikir aktarıcısı olarak kaldığı göz önünde bulundurulacak olursa, söz konusu argümanların klasik İslâm düşüncesi metinlerinde yer almasını Stoacılığın İslâm düşüncesine doğrudan etkisi olarak okumak doğru değildir. Stoa felsefesine aidiyetiyle öne çıkan ontolojik argümana ise, henüz erken dönem İslâm felsefesinde Fârâbî'de[760] ve İbn Sînâ'da imkân delili olarak karşılaşıldığı görülmektedir. Ancak belirtildiği üzere, tıpkı Anselm'in metninde Stoacılığın izinin kaybolması gibi İslâm felsefesi metinlerinde de tarihsel kökenler ve taşıyıcılar yer almadığından, İslâm düşüncesinin ontolojik delil bağlamında bilinçsizce etkilendiğini söylemek mümkündür.

Kelâm düşüncesine gelindiğinde ise durum bir hayli farklıdır. Erken dönem kelâm ilminin temel dayanaklarının anlatıldığı ikinci bölümde gösterilmeye çalışıldığı üzere, kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatlamada temel olarak dayandıkları argümanın hudûs argümanı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Stoacıların zikrettiği Tanrı kanıtlamalarının hiçbirinin, kelâmın teşekkülünü tamamladığı dönemde kelâm metinlerine girmediğini açıkça belirtmek gerekmektedir. Müteahhir dönemde kelâmcılar, belki de filozoflara biraz öykünerek, felsefi metinlerde yer alan Tanrı kanıtlamalarını da isbat-ı vacib bahislerine eklemek istemişlerse de,[761] merkezde yer alan temel argüman her zaman hudûs argümanı olmuştur.[762] Zira ilgili döneme bakılacak olursa, Allah'ın varlığı haddizatında tartışma konusu değildir ve bu, tüm akıl sahipleri tarafından kabul edilen bir gerçek olarak görülmektedir. Dolayısıyla, dinî teolojilerin sistemleştiği söz konusu

[760] Fakhry, "İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", s. 145-146.
[761] er-Râzî, *el-Muhassal*, s.127-132.
[762] er-Râzî, *el-Muhassal*, s.126.

yüzyıllarda önemli olan husus Allah'ın varlığına ispat etmekten ziyade o sonuca nasıl ulaşıldığı ve hangi yöntemin izlendiğidir.[763]

Gerek Aristotelesçiliğin gerekse de Stoacılığın, sundukları Tanrı kanıtlamalarına kendilerine özgü fizik-metafizik ve ahlak sistemlerini yansıttıkları hatırlanacak olursa, bir kelâmcının da Allah'ın varlığına ulaşmak için kuracağı argümanda belli başlı kabullerini işletmek durumunda kalması şaşırtıcı olmayacaktır. Mu'tezile'nin kurmaya çalıştığı ve Eş'arîlik ile Mâtürîdîliğin bu konuda Mu'tezile'ye katıldığı kelâm ilminin, Allah'ın varlığının isbatının hudûs argümanı çerçevesinde, cevher-araz dikotomisi ile kozmolojik bir şekilde ispatlamayı amaçladıkları görülmektedir. İlerleyen yüzyıllarda kelâm metinlerinde görülen, hudûs dışı argümanlar teberrüken yer almış olup, bu kanıtlamaların, Stoacı kaynağa sahip olsalar bile kelâm ilimini kayda değer bir biçimde etkilediğini söylemek mümkün değildir. İslâm felsefesinde önemli bir yer tutan ve Stoacı kökene sahip olduğunu kabul edilen ontolojik argümanın da bu kapsama dahil olduğu düşünülmektedir.

3.2.2. Teodise

Tanrı kanıtlamalarında gerçekleşen anonimleşme sürecinin bir benzerini kötülük problemi çözüm yollarında da görmek mümkündür. Öncelikle kötülük probleminin, Hristiyanlıktan önce de, Yunan felsefe geleneği içerisinde var olan bir kavram olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Bu konuda teologlardan önce, Yunan filozofları akıl yürütmüş ve çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Özellikle Platon'un teodise yaklaşımları, gerek filozof gerekse de teolog olsun, sonraki nesil düşünürler için önemli bir kaynak olagelmiştir.

Platon teodise sorununu felsefesinde üç argümanla çözülmeye çalışmaktadır. Birincisi; evren, ideaların örneği alınarak Demiorgos tarafından oluşturulmuştur, oluşturulan örneğin mükemmel olması için, örnek alınanı bütünüyle yansıtması gerekir. Dolayısıyla canlılığın da, iyisi ve kötüsüyle ortaya çıkıp, bütün çeşitliliğiyle canlılık ideasını tastamam karşılayacak çeşitlilikte olmalıdır.[764] İkincisi; insan ruhunun erdemi ve

[763] Ess, "60 Years After: Shlomo Pines's Beiträge", s. 1132.
[764] Viktor Ilievski, "Plato's Theodicy in the Timaeus", *Rhizomata* 4, 2 (15 Ocak 2016): 206-208.

erdemsizliği kendisi kazanması için, ruhun iradesine Tanrı'nın karışmaması gerekir.[765] Üçüncüsü; Demiorgos, doğanın zorunluluklarına itaat ettiğinden, doğal şartlar gerektiriyorsa eğer, doğal kötülük kaçınılmazdır. Bu anlayışa göre Demiorgos, iyi niyetli olduğu ve zorunluluktan kaçamayacağı için kötü olarak adlandırılamaz görülmektedir.[766] Görüldüğü üzere Platon, doğadaki canlıların kötülüğü veya eksikliği hususunda ya da diğer türlerin yaratılışı konusunda insanı hiç dikkate almayan bir perspektifle olguyu ele almaktadır.[767]

Platon'a ait tüm bu Tanrı savunmalarından birincisi; Stoa felsefesinin insan merkezli inayet anlayışına ters düşmekte, ikincisi ise hür iradeyi merkeze aldığından Stoa'ya pek yakın durmamaktadır ancak üçüncü bakış açısı bir takım revizyonlardan sonra Stoa felsefesinde yer bulacaktır.[768] Stoacıların kendi geliştirdikleri teodise anlayışının ise iki temele dayandığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi, insanın başına gelen kötülüklerin sorumlusu olarak Tanrı'nın değil de, insanın kendisinin görülmesini savlayan bakış açısıdır.[769] İkincisi ise, evrendeki her kötülüğün, esasında içerisinde bir takım iyilik bulundurduğu şeklindeki kabuldür. Bu kabüle verilen tipik örnek, hasta insanların tedavi olmak amacıyla acı ilaçlar içip, sancılı tıbbi operasyonlara maruz kalmaları gerektiği gerçekliğidir.[770] Hatta Seneca, daha da ileri gidip, kötü görünen olayların aslında iyi olup, insanlığın yararına olduğu yönünde bir düşünceye de varmaktadır. Ona göre Tanrılar, tikel insanlardan ziyade insan soyunun çıkarını düşünür.[771] Dolayısıyla bir takım insanların başına gelen kötü olaylar, insanlık perspektifinde düşünüldüğünde aslında faydalı ve iyi olaylar olarak görülmektedir. Ayrıca, iyi insanların başına kötü olayların gelmesini de ele alan Seneca, bu durumu iyi olmanın özünün gereği olarak görmektedir.[772] Seneca, Kinik filozof Demetrius'un şu sözünü aktarır: "Başına hiçbir felaket gelmemiş insandan daha talihsizi yoktur."[773] Tüm bunlara ek olarak, doğaya uygun bir şekilde yaşamayı ahlak felsefesinin merkezine

[765] Ilievski, "Plato's Theodicy in the Timaeus", s. 213-215.
[766] Ilievski, "Plato's Theodicy in the Timaeus", s. 218-221.
[767] Ilievski, "Plato's Theodicy in the Timaeus", s. 206-208.
[768] Ilievski, "Plato's Theodicy in the Timaeus", s. 221.
[769] Epiktetos, *Söylevler*, kit. I, 6.
[770] Seneca, *Tanrısal Öngörü*, kit. III, 2-3.
[771] Seneca, *Tanrısal Öngörü*, kit. III, 1.
[772] Seneca, *Tanrısal Öngörü*, kit. III, 1.
[773] Seneca, *Tanrısal Öngörü*, kit. III, 3.

yerleştirmiş olan Stoacılar, hayatın iyilikler yanında kötülükleri de barındırdığını dolayısıyla bazen kötü ve acı olayları deneyimlemek gerektiğini düşünmektedirler. Bunun üzerine Seneca, sürgit refah içerisinde ve mutlu olmanın, doğanın bir yanına yabancı kalmak anlamına geleceğini belirterek,[774] gerek insan gerekse de Tanrı açısından olsun, evrendeki kötülüğün nasıl anlamlandırılacağını ortaya koymaktadır.

Yukarıda yer alan Stoacı teodise yaklaşımlarının her birini farklı oranlarda ve şiddette, farklı teologlarda görmek mümkündür. Özellikle Hristiyan teolojisinde, yukarıdaki açıklamalarla örtüşen birçok teodise anlayışıyla karşılaşmak mümkündür. Örneğin, Yunan kültürü ve felsefesiyle tanışık Hristiyan teolog Origenes, zararlı vahşi hayvanların ve yırtıcıların neden yaratılmış olduğunu açıklamak için Khrysippos'tan yardım almakta ve onun kullandığı argümanı kullanmaktadır. Khrysippos, böceklerin yaratılışının amacının insanları fazla uyumaktan alıkoymak olduğunu, vahşi hayvanların yaratılışının amacının ise insandaki cesaret duygusunu beslemek olduğunu ileri sürmüş,[775] teodise sorunundaki en temel çözüm noktalarından birisi olan, kötülüğün aslında kötülük olmadığı veya her kötülüğün içerisinde bir miktar iyiliğin bulunduğu şeklinde klasikleşecek olan anlayışı henüz Helenistik dönemde güçlü bir şekilde temsil etmiştir. Kötülüğün içerisinde iyilik bulunmasının yanında, Stoa felsefesinde de karşılaşıldığı üzere, büyük iyilikleri gerçekleştirmek için küçük miktarda kötülüklerin tolere edilebilir olduğu şeklinde bir yaklaşımın da söz konusu olduğu görülmektedir. Origenes bu durumu açıklamak için, mobilya üreten bir marangozun, üretim sürecinin kaçınılmaz bir sonucu olarak talaş ortaya çıkarmasını örnek vermektedir.[776] Sık karşılaşılan bir diğer argüman ise, yine Stoa felsefesinde örnekleri görülen, insanın başına gelen kötülüklerin, insanın kendi iradesinden ileri geldiğini öne sürmektir.[777]

Hristiyan teolojisinin Stoacı teodise anlayışından etkilendiğini söylemek mümkün olduğu gibi, aynı anlayışın klasik kelâmın teodise yaklaşımına da etki ettiğini söylemek mümkündür. Özellikle Mu'tezile mezhebinin, adalet ve aslah ilkesi gereği, evrendeki kötülükleri açıklamada Stoacılarınkine benzer açıklamalarda bulunduğu gözlemlenmektedir. Hem Stoacıların hem de Mu'tezilîlerin ittifak ettiği iki husus

[774] Seneca, *Tanrısal Öngörü*, kit. IV, 1-2.
[775] Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, s. 38.
[776] Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, s. 38.
[777] Colish, *The Stoic Tradition*, II, s. 107.

mevcuttur: Allah/Tanrı kötülükten münezzehtir; gözlemlenen kötülüklerde bir çeşit hikmet/fayda mevcuttur.

Kadı Abdülcebbâr, her türlü kötülüğün Allah'a izafe edilmesini küfür olarak gördüğünü belirttikten[778] sonra, evrendeki bütün acıların kötü, bütün lezzetlerin de iyi olduğunu kabul etmediğini ifade etmektedir. Zira ona göre, bazı elemler içerisinde iyi olanlar olduğu gibi, bazı lezzetler içerisinde kötü olanlar da mevcuttur. Örneğin ilim ve kazanç elde etmek için yolculuk meşakkatine katlanmak, hacamat yaptırmak ve kan aldırmak aklen hayır addedilirken, çalıntı maldan faydalanmak aklen kötüdür.[779] Görüldüğü üzere Kadı, kötülüğün esasında kötü olmayıp iyi olduğunu savlamak için, Stoacıların da kullandığı, sağlığı geri kazanmak adına tıbbi operasyonlara maruz kalma örneğini kullanmaktadır.

Kadı Abdülcebbâr, bazı mülhidlerin; yılan akrep aslan vb. yırtıcı ve zararlı hayvanların yaratılmasının kötü olduğunu iddia etmelerine karşın, yine benzer bir argümanına başvurmaktadır. Zira ona göre bu tür hayvanlardan dünyevi ve uhrevi birçok menfaat elde edilmektedir. Kadı Abdülcebbâr'ın uhrevi menfaat olarak dile getirdiği örnekler ise Khrysippos'un bakış açısına fazlasıyla benzemektedir. Zira Kadı, bu tür vahşi hayvanlara bakarak insanların Allah'ın azabından korunmaya daha çok dikkat edeceğini söylemektedir.[780] Khrysippos'ta, Stoa ahlakına göre dört erdemden birisi olan cesaret duygusunu geliştirmek öne çıkarılırıken, bir teolog olan Kadı'da insanın dinî erdemlerinde birisi olan takva duygusu öne çıkarılmaktadır. Sonuç olarak, her ne kadar ideolojik perspektif farklı olsa da, vahşi hayvanların yaratımı hususunda her iki düşünürün de düşünüş şeklinin aynı olduğunu söylemek mümkündür.

Evrende gözlemlenen ve hissedilen kötülüğün açıklanmasında Stoacı anlayışa yaklaşan veya onunla benzeşen ifadeleri sadece kelâmcıların metinlerinde değil, bütün bir İslâm dinî literatüründe de görmek mümkündür. Geçmişten günümüze yazılmış olan bu literatürün tamamına yayılmış bir şekilde bu izleri görmek mümkündür. Söz konusu yazında ilgili ifadeleri tek tek tespit edip incelemek araştırma için yararsızdır. Önemli olan husus, Stoacı teodise anlayışı ile, İslâm teoloji litaratüründe görülen teodise anlayışları arasındaki tüm bu benzerlikleri nasıl yorumlamak gerektiğidir.

---

[778] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 205.
[779] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, s. 465.
[780] Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 333, 335.

Açıkça görüldüğü üzere iki teodise anlayışı büyük oranda benzeşmektedir. Stoa felsefesinden sonra sahaya hakim olmuş olan Hristiyan teolojisi de büyük oranda Stoacı teodise anlayışından etkilenmiştir.[781] Yine bir teoloji geleneği olan İslâm teolojisinin de, çeşitli yollardan Hristiyan teolojisinden bu bağlamda etkilenmiş olması mümkündür. Zira evrendeki kötülüklerin varlığı sorunu, sadece dinî teolojilerin değil, birçok felsefi geleneğin de temel problemlerinden bir tanesidir. Anlaşılan o ki, Stoacı teodise anlayışı, gerek Hristiyan gerekse de İslâm teoloji anlayışıyla büyük oranda uyum gösterecek olan bir yaklaşım ortaya koyduğundan, bu iki dinin teolojileri tarafından suhuletle benimsenmiştir. İki dinin teolojik literatürü incelendiğinde, ortaya çıkan teodise anlayışlarının büyük oranda Stoacı anlayışla örtüşmesi de bu hususun delilidir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, açıklamalarda bulunan teologların, bu fikirleri nereden elde ettiklerini zikretmemeleridir. İslâmi literatürde, teodise açıklamalarında bulunan hiçbir yazar, görüşlerini Stoacılardan aldığı yönünde bir bilgi vermemektedir. Önceki bölümlerde anlatılmaya çalışıldığı üzere de, bu konuda bilgi vermeleri mümkün de değildir; zira onlar Stoacı kaynaklara ulaşamamışlardır. Bu durumda bu olguyu iki şekilde açıklamak kaçınılmaz olmaktadır: Ya, ilgili yazarlar teodise açıklamalarına kendi düşünce egzersizleriyle ulaşmışlardır ya da; Stoacı teodise anlayışı anonimleştiği için bilinçsizce bir etkileşim söz konusudur. Fakat, Tanrı kanıtlamaları hususunda olduğu gibi, bu konuda da teologların, görüşlerin kendisinin ehemmiyetinden ve kaynağın pagan olmasından ötürü, faydalandığı kaynağa ismen atıf yapmaması, sonraki kuşaktakilerin de aynı örüntüyü takip ettirmesi sonucunda, Stoacı teodise açıklamalarının anonimleştiğini ve bu görüşlerin Stoacılara ait olduğunun unutulduğunu söylemenin daha muhtemel bir seçenek olduğu düşünülmektedir.

[781] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* IV, s. 361-362.

SONUÇ

MÖ 4. - MS 3. yüzyıllar arasında etkili olmuş, bir Helenistik dönem felsefe ekolü olan Stoa felsefesi, kelâm düşüncesinin teşekkül etmeye başladığı MS 8. yüzyıla kadar kendi orijinal dokusunu koruyarak varlığını sürdürememiştir. Dolayısıyla kelâm disiplinini sistematize eden kelâmcıların düşünce dünyasında Stoa felsefesinin ciddi bir etki oluşturması için gerekli şartlar hiçbir zaman söz konusu ol(a)mamıştır. Dolayısıyla Stoa felsefesinin İslâm kelâm geleneğini doğrudan etkilediği söylenemez. İkincil olarak, en nihayetinde Stoa felsefesinin kendisi, kendi karakteristiğini taşıyan görüşleriyle (panteizm, materyalizm ve fatalizm) var olamayıp, halihazırda savunulan fikirlerin yüksek sesle dile getiricisi olmak bakımından varlığını ancak sürdürebildiğinden, Stoa felsefesinin Geç Antikite'deki kalıntılarını etkileşime açık etkenler olarak görmek doğru değildir. Üçüncül ve sonuç olarak da, İslâm kelâmı ile Stoa felsefesi arasında dolaylı bir etkileşim söz konusu olsa bile bu etki Stoa felsefesi adı altında değil de, anonimleştirici ara faktörler aracılığıyla gereçekleştiğinden, bilinçsizce gerçekleşmiş bu etkileşimi Stoa'ya atfetmek isabetli değildir.

Stoa felsefesinin İslâm medeniyetinin zuhûr ettiği yüzyıllara hem fiziksel olarak hem de düşünsel olarak ulaşamamış olmasına rağmen, özellikle klasik oyantalizm düşüncesinin hakim olduğu zaman aralığında kaleme alınmış bazı eserlerde ve bu eserlerin etkisinde kalmış bazı Arap yazarlarda görülen, Stoa felsefesinin kelâm ilmine bazı açılardan etkilediği yönündeki iddialar, gösterilmeye çalışıldığı üzere ya zayıf ya da temelsizdir. Stoa felsefesinin Müslümanlarca öğrenildiği kaynaklar olarak ileri sürülen Galen veya Afrodisyaslı İskender'in metinlerinin, ilgili iddialar çerçevesinde hemen hemen hiç zikredilmemesi de, söz konusu yazarların, Stoacılığın kelâm ilmini etkilediği yönündeki iddialarını desteklemek için kurdukları teorik altyapının ne denli temelsiz ve kurgusal olduğunu gözler önüne sermektedir.

Buraya kadar zikredilen sorunların tümünün yanında, varılmak istenen sonucun dayanacağı bir başka gerçekliğe de işaret etmek gerekmektedir. Kelâm ilmi, detaylıca anlatılmaya çalışıldığı üzere, Hicrî 2-3. Yüzyıllarda son derece münhasır bir ortamda neşet etmiş; Allah'ın varlığı ve birliğinden, cismin oluşması için gerekli atomun sayısına; nübüvvetin ve mucizenin şartlarından, doğru bilginin oluşması için gerekli şartlara varıncaya kadar, son derece zengin ve çeşitli problematiklere ve tartışma alanlarına sahip

olmuştur. Dolayısıyla, indirgemeci ve ideolojik bir yaklaşımla, söz konusu ilmin orijinalliğine gölge düşürecek asılsız ithamlarda ve iddialarda bulunmak, gerek ilmi kriterlere gerekse de vicdani hakkaniyet ölçüsüne sığmayacaktır.

KAYNAKLAR

Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi.* Çev. İlyas Çelebi. 1. baskı. I, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

———. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi.* Çev. İlyas Çelebi. 1. baskı. II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Adamson, Peter. "The Arabic Reception of Greek Philosophy". *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, Ed. James Warren ve Frisbee C. C. Sheffield, 672-688. Routledge philosophy companions. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2014.

Ağca, Fatma Nur. "Kant ve Ontolojik Argüman". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4, 8 (2021): 248-265.

Al-Tâî, Muhammad Bâsil. "The Scientific Value of Daqîq al-Kalâm". I*slamic Thought and Scientific Creativity*, 2 (1994): 7-18.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5. baskı. IV, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020.

———. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 6. baskı. V, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020.

———. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 11. baskı. I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020.

———. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 8. baskı. III, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020.

Averroès. *On Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-Called "Epitome"*. Çev. Rüdiger Arnzen. Berlin: De Gruyter, 2010.

Aydın, Ömer. "Kelâm-Mantık İlişkisi". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 0 (2012): 1-14.

Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciyeti Minhum*. Ed. Muhammed Osman el-Hoşt. y.y.: Mektebetu İbn Sînâ, t.y.

Bâkıllânî, Ebû Muhammed b. Tayyib el-. *Kitâbu't-Temhîd*. Ed. Ratsiru Yûsuf Mekârisî el-Yesû'î. Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, 1957.

Bergh, Simon Van den. *Averroes" "Tahafut al-Tahafut", the Incoherence of the Incoherence (Volumes I-II)*. Facsim. ed. Cambridge: The trustees of the "E. J. W. Gibb memorial", 1987.

Bolay, M. Naci. *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. İstanbul, 1989.

Bourbon, Marion. "De La *Krasis* Présocratique à La *Krasis* Stoïcienne : L'émergence d'un Modèle Organique de L'individualité". *Elenchos* 41, 1 (2020): 165-180.

Boz, Mustafa. Kelâm İlminin Stoa Felsefesi İle İlişkisi Hakkındaki İddia ve Tartışmalar, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2022.

Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. Çev. Medar Atıcı. 7. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 3. baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

———. "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015): 39-72.

———. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat*, 5/1 (2019): 37-79.

———. "Science and Philosophy in The Classical Period of Kalām: An Analysis Centered Upon The Daqīq and Laṭīf Matters of Kalām". Kader, 19/3 (2021): 938-967.

———. "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlamanın (İsbât-ı Vâcib) Kelâm Bilgi Teorisindeki Yeri: Kâdî Abdülcebbâr Örneği". *Marifetname*, 9 (2022): 13-53.

Câhız, Ebû Osman el-. *Kitâbu'd-Delâil ve'l-İ'tibâr Ale'l-Halk ve't-Tedbîr*. Ed. Ebû Selûm el-Mu'tezilî. Beyrut: Mektebetu'l-Külliyâti'l-İslâmiyye, 1988.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 6. baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.

Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*. Second ed. Oxford [N.Y.]: Oxford University Press, 1984.

Cicero, Marcus Tullius. *Tanrıların Doğası*. Çev. Çiğdem Menzilcioğlu. 1. baskı. Kabalcı Yayınevi, 2012.

Colish, Marcia L. *The Stoic Tradition From Antiquity to the Early Middle Ages*. II, Leiden: E.J. Brill, 1985.

Cübbâî, Ebû Ali el-. *Kitâbü'l-Makâlât*. Çev. Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Cürcânî, Ali İbn Muhammed eş-Şerîf el-. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn el-. *eş-Şâmil Fî Usûli'd-Dîn*. Ed. Ali Sâmî en-Neşşâr. İskenderiye: Mektebetu İlmi Usûli'd-Dîn, 1969.

———. *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâti'i'l-Edille Fî Usûli'l-İ'tikâd*. Ed. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyi'. el-Mektebetu'l-Felsefiyye, t.y.

Çapak, İbrahim. *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Çevik, Cengiz C. *Anthistenes-Diogenes: Kinik Felsefe Fragmanları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

———. *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları: Zenon ve Kleanthes*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Çınar, Bayram. "Kadim Bir Tartışma Olarak Allah Kelâmının Neliği Sorunu ve İslâm Kelâmcılarının Tartışmaya Katkıları". *Kalemname* 4, 7 (2019): 79-107.

Daiber, Hans, *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in Arabischer Überlieferung*. Wiesbaden: Steiner, 1980.

———. *İslâmic Thought in the Dialogue of Cultures: A Historical and Bibliographical Survey*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

Dhanani, Alnoor. "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar". Çev. Mehmet Bulgen. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1): 245-258.

———. *The Physical Theory of Kalam Atoms: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden: Brill, 1994.

Dürüşken, Çiğdem. "Stoa Mantığı". *Felsefe Arkivi* 0, 28 (1991): 287-308.

Emin, Osman. *el-Felsefetu'r-Revâkiyye*. Kahire: y.a.o., 1945.

———. "Stoacılık ve İslâm Felsefesi". *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, Çev. Ece Ergin. y.y.: Albaraka Yayınları, 2020.

Empiricus, Sextus. "Fizikçilere Karşı". *Kuşkuculuk*, Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, I, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017.

———. "Mantıkçılara Karşı". *Kuşkuculuk*, Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, I, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017.

———. "Mantıkçılara Karşı". *Kuşkuculuk*, Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, II, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017.

———. "Phyrrhonculuğun Ana Hatları". *Kuşkuculuk*, Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, I, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017.

———. "Phyrrhonculuğun Ana Hatları". *Kuşkuculuk*, Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, II, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017.

———. "Phyrrhonculuğun Ana Hatları". *Kuşkuculuk*, Çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, III, y.y.: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Epiktetos. *Söylevler*. Çev. Yahya Kurtkaya. y.y.: Şule Yayınları, 2019.

Ess, Josef van. “60 Years After: Shlomo Pines’s Beiträge”. *Kleine Schriften by Josef Van Ess*, II, Ed. Hinrich Biesterfeldt ve Sebastian Günther. Boston: Brill, 2018.

———. *Anfänge Musilimischer Theologie. Zwei Antiqadaritische Traktate Aus Dem Ersten Jahrhundert Der Hığra*, Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1977.

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

———. “Early İslâmic Theologians On The Existence Of God”. *Kleine Schriften by Josef Van Ess*, II, Ed. Hinrich Biesterfeldt ve Sebastian Günther. Boston: Brill, 2018.

Eş’arî, Ebu’l-Hasen el-. *Makâlâtü’l- İslâmiyyîn: İlk dönem İslâm mezhepleri: (çeviri - metin)*. Çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. 1. baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Fakhry, Majid. “İslâm Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği”. Çev. Ömer Mahir Alper. *İ.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002): 139-150.

Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Fârâbî Külliyatı. 2: Fârâbî’nin “Şerâ’itu’l-Yakîn”i*. Çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990.

———. “Zenon Risalesi”. *Farabi*, Ed. Hilmi Ziya Ülken ve Kivamettin Burslav. Ankara: Kanaat Kitabevi, t.y.

Fûde, Sa’îd Abdullatîf. *Risâle Fî Celîlü’l-Kelâm ve Dakîkihi.* Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 2015.

Frank, Richard M. “The Science of Kalam”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992): 7-37.

Gätje, Helmut. “Simplikios in der Arabischen Überlieferung”. *Der İslâm* 59, 1 (1982).

Gazzâlî, Ebû Hamîd el-. *el-Munkız Mine’d-Dalâl*. Ed. Cemil Saliba. 7. baskı. Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1967.

Gill, Christopher. “Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers?” *Phronesis* 52, 1 (2007): 88-120.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca - Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. Çev. Lütfü Şimşek. 1. baskı. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Hanoğlu, İsmail. “Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikatı Sorunu”. *Birey ve Toplum* 2, 3 (2012): 85-97.

Horovitz, S. *Über den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*. Farnborough: Gregg, 1971.

Horovitz, Saul. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. Çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Ilievski, Viktor. "Plato's Theodicy in the Timaeus". *Rhizomata* 4, 2 (15 Ocak 2016): 201-224.

İbn Cülcül, Süleyman b. Hasan. *Tabakâtu'l-Etibbâ ve'l-Hukemâ*. Ed. Fuad Seyyid. Kahire: L'institut Français D'archeologie Orientale, 1955.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa*, IV, Ed. Abdurrahman Muhammed Harun. y.a.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.

İbn Fâtik, Ebu'l-Vefâ Mübeşşir. *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim*. Ed. Abdulkadir Coşkun. Çev. Osman Güman. 1. baskı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hüseyin. *Makâlâtu'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, ed. Ahmed Abdurrahman es-Seyyah, Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 2005.

İbn Haldûn, Veliyyü'd-Dîn. Mukaddimetu İbn Haldûn. II, Ed. Abdullah Muhammed ed-Derûyiş. y.y.: y.a.y., 2004.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *El-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Çev. Halil İbrahim Bulut. 1. baskı. II, Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

———. *El-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Çev. Halil İbrahim Bulut. 1. baskı. III, Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn İshâk, Huneyn. *Âdâbu'l-Felâsife (Muhtasaru Muhammed b. Ali b. İbrâhîm el-Ensârî)*. Ed. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye, 1975.

———. *Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*. Çev. Gotthelf Bergsträsser. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1925.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Ahmed. *et-Tezkira fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l'Arâz*. I, Ed. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedi'l-'ilmiyyi'l-Feransî li'l-Âsâri'ş-Şarkiyyeti bi'l-Kâhire, 2009.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed. *Kitabu Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*. y.y.: el-Mektebetu'l-Huseyniyyetu'l-Mısriyye, 1329.

İbn Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Ed. Yusuf Ali Tavîl. 3. baskı. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

İbnu'l-Kıftî, Ali b. Yusuf. *Târîhu'l-Hukemâ (Muhtasaru'z-Zevzenî)*. Ed. Julius Lippert. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. Çev. Ece Ergin. y.y.: Albaraka Yayınları, 2020.

Jennings, Raymond E., ve Robert R. O'Toole. "The Megarians and the Stoics". *Handbook of the History of Logic*, Ed. Dov M. Gabbay, John Woods, ve Akihiro Kanamori, 1. baskı. Amsterdam; Boston: Elsevier, 2004.

Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-. "Kitâbu'l-Makâlât", *Kitâbu'l-Makâlât ve Meahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Ed. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018.

———."'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât", *Kitâbu'l-Makâlât ve Meahu 'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Ed. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 2018.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Langermann, Y. Tzvi. "İslâmic Atomism and the Galenic Tradition", *History of Science*, 47 (2009): 1-19.

Long, Anthony A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. 2. baskı. London: Duckworth, 2001.

Long, Anthony A., ve David Sedley. *The Hellenistic Philosophers. 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Macdonald, D. B. "Continuous Re-Creation And Atomic Time in Moslem Scholastic Theology". *Isis*, 9 (1927): 326-344.

Madkour, Ibrahim. *L'Organon d'Aristote Dans Le Monde Arabe*. Paris: J. Vrin, 1934.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyn el-. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Ed. Abdullah İsmail es-Sûfî. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1938.

Molacı, Melike. *Stoa Fiziği*. y.y.: Çizgi Kitabevi, 2020.

Neşşâr, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Osman Tunç. 5. baskı. I, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

———. *Menâhicü'l-Bahs İnde Mütefekkirî'l İslâm*. 3. baskı. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1974.

Özervarlı, M. Sait. "İsbât-ı Vâcib" *DİA*. XXII, 495-97.

Pines, Shlomo. *Mezhebu'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn ve 'Alâkatuhu Bimezâhibi'l-Yunân ve'l-Hunûd*. Çev. Ebû Rîde. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1943.

Platon. *Sofist*. Çev. Cenap Karakaya. 2. baskı. İstanbul: İletişim, 2018.

Pretzl, Otto. "Die frühislamische Atomenlehre". *Der İslâm*, 19 (1930): 117-130.

Râzî, Fahreddin er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. Çev. Eşref Altaş. Vefa, İstanbul: Klasik, 2019.

Runia, David T. "Aristotle in the Greek Patres". *Vigiliae Christianae*, 43/1 (1989): 1-34.

Sellars, John. *Stoicism*. Durham: Acumen, 2010.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlak Mektupları*. Çev. Türkan Uzel. 3. baskı. İstanbul: Jaguar Kitap, 2019.

———. *De Providentia: Tanrısal Öngörü*. Çev. Çiğdem Dürüşken. 3. baskı. İstanbul: Alfa, 2019.

———. *Doğa Araştırmaları*. Çev. Cengiz C. Çevik. 2. baskı. y.y.: Jaguar Kitap, 2018.

———. "Hoşgörü Üzerine", *Hoşgörü Üzerine-Ruh Dinginliği Üzerine*, Çev. Bedia Demiriş, 3. baskı. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2019.

———. "Mutlu Yaşam Üzerine". *Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısalığı Üzerine*, Çev. Cengiz C. Çevik, 6. baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Sharvy, Richard. "Aristotle on Mixtures". *The Journal of Philosophy*, 80/8 (1983): 439-457.

Solmsen, Friedrich. "Boethius and the History of the Organon". *The American Journal of Philology*, 65/1 (1944): 69-74.

Sicistânî, Ebû Süleyman el-Mantıkî es-. "Sivânu'l-Hikme". *Sivânu'l-Hikme ve Sülüsü Resâil*, Ed. Abdurrahman Bedevî. Tahran: Binâ-yı Ferheng-i Îrân, 1974.

Simko, Ivan. "Parallels of Stoicism and Kalam." Diplomarbeit. Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft Betreuer der Universität Wien. 2008.

Steinschneider, Moritz. *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1893.

———. *Die Griechischen Aerzte in Arabischen Uebersetzungen*. Berlin: y.a.y., 1891.

Street, Tony. "Arabic Logic". *Handbook of the history of logic*, Ed. Dov M. Gabbay, John Woods, ve Akihiro Kanamori, 1st ed. Amsterdam; Boston: Elsevier, 2004.

Şehristânî, Ebu'l-Feth eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. 2. baskı. II, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1992.

———. *el-Milel ve'n-Nihal*. 2. baskı. I, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1992.

Şenel, Cahid. "Yeni-Eflâtunculuk", *DİA*, XLIII, 423-427.

Şeyhu'l-Mufîd, Ebû Abdillah Muhammed b. Nu'mân eş-. *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibu'l-Muhtarât*, ed. İbrahim el-Ensârî ez-Zencânî. 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-Mufîd,1993.

Taftâzânî, Sa'du'd-Dîn et-. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Ed. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Thiele, Jan. "A Zaydī Treatise on the Proof of Accidents: The Mukhtaṣar Fī Ithbāt al-Aʿrāḍ by al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ". *Shii Studies Review* 2, 1-2 (30 Nisan 2018): 319-335.

Tieleman, Teun. "Galen and Stoicism - C. Gill Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism. Oxford: Oxford University Press, 2010." *The Classical Review* 62, 2 (Ekim 2012): 457-459.

Todd, Robert B., ve Aphrodisias Alexander. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*. Philosophia Antiqua, v. 28. Leiden: Brill, 1976.

Ware, Timothy. *Ortodoks Kilisesi*. Çev. Mehmet Katar ve Arif Gören. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Kalam*. London: Harvard University Press, 1976.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ahmed el-. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 6. baskı. I, Beyrut: Dâru Sâder, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb", *DİA*, XXV, 304-306.

Zachhuber, Johannes. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden ; Boston, Mass: Brill, 2000.