

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

MÂTÜRÎDÎ'DE MEKÂN VE ZAMAN

Doktora Tezi

**Hazırlayan
Yalçın TOPÇU**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ**

ARALIK 2025, ERZİNCAN

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

“Mâtürîdî’de Mekân ve Zaman” başlıklı “Doktora” tezim tarafımdan incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim. Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim.

Yalçın TOPÇU

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Program Adı : Doktora
Tez Başlığı : Mâtürîdî’de Mekân ve Zaman

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam sayfalık kısmına ilişkin/....../2025 tarihinde **IThenticate/Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 11’ dir.

Filtrelemeye **alıntılar dâhil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim, .../....../2026

Danışman: Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ

Öğrenci: Yalçın TOPÇU

KILAVUZA UYGUNLUK

“Mâtürîdî’de Mekân ve Zaman” başlıklı Doktora Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Yalçın TOPÇU

Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ



KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ danışmanlığında **Yalçın TOPÇU** tarafından hazırlanan “**Mâtürîdî’de Mekân ve Zaman**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Dalı’nda Doktora tezi olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

25/12/2025

JÜRİ:

Danışman: **Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ** İmza

Üye: **Prof. Dr. Muhammet YAZICI** İmza

Üye: **Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN** İmza

Üye: **Dr. Öğretim Üyesi Mustafa YALÇINKAYA** İmza

Üye: **Dr. Öğreti. Üyesi Mehmet Davut ÇOŞTU** İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu’nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır. /..... /

..... /..... /2026

Doç. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Zaman ve mekânın kuşatması altında olan insan, kendini anlamaya çalışırken etrafının da farkına varmıştır. Bu farkındalık çerçevesinde elde ettiği bilgi ile mekân ve zamanı anlamanın yanında ötesi olanı anlama problemiyle karşılaşmıştır. Bu problem sebebiyle ilk insan Hz. Âdem gerçek üzerinden bilgi üretmiş ve vahiy ile çözüm bulmuştur. Kur'an bu konuda İbrahim'in (a.s.) akılla Allah Teâlâ'yı aramasını örnek vermektedir. Bütün bu çözümler şüphe ve tereddüt oluşturmayacak şekilde Hz. Muhammed'le (s.a.s.) zirve noktasına ulaşmıştır.

Bilgi ile mekân ve zamanı anlama kayıtları önce Doğu Akdeniz havzasında başlamış ve kendisini koruyarak devam etmiştir. Bu bilgi, bilgiyi önemseyen İslam kültürüyle karşılaşınca Felsefe, Mutezile ile kendine has bir ilim ve görüş dünyası oluşturmuştur. Eş'arî'de biraz daha farklılaşarak devam ettirmiştir.

Bu çalışmamızda insanlığın ürettiği bilgi ve medeniyetin temel algısını oluşturan mekân ve zaman kavramlarını Mâtürîdî'ye göre inceleyeceğiz. Bu iki kavram günümüzde de kendi mecrasında güncelliğini ve gelişimini sürdürerek insanlıktaki bilgi ve medeniyet gelişimi ile insanın kendini tanımlamasına tesir etmektedir. Mâtürîdî, bilgi ile inancı anlama temelini esas aldığından dolayı biz de mekân ve zaman kavramlarını bu çerçevede inceleyeceğiz. Çalışmamızın günümüzde bilgi ve medeniyet alanına katkı yapması temennisindeyiz.

Mekân ve zaman kavramı hakkında felsefe ve ilahiyata dair eserlerde değerlendirmeler çok yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalar sonucunda mekân ve zaman kavramları geometri, felsefe, mimarlık, sanat ve inanç alanlarında kendine yer bulmuştur. Bu ilimler kendi amaç ve usulüne göre açıklamalar yapmıştır. Mekân ve zaman konularında bağımsız felsefi görüşler de oluşmuştur.

Kelam ilminin konusu ve gayesi diğer ilimlerden farklılık arz etmektedir. İmam Mâtürîdî'nin de ilim ve âlem anlayışı ile birlikte kelam ilmi anlayışı kendine özgü şekilde bulunmaktadır. Usul farklılığı inanç ve âlem anlayışını etkilemiştir. Çalışmamızda Mâtürîdî'nin farklı olan ilim ve âlem anlayışının sonucunda oluşan mekân ve zaman kavramlarını anlamaya çalışacağız. Çalışmamız bu alana katkı sağlayacaktır.

Yalçın TOPÇU, Erzincan, 2025

TEŞEKKÜR

Çalışmamızda dayanak ve destek olup bana yol gösteren tez danışman hocam Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ'e teşekkür ederim. Ayrıca tez izleme komisyonu hocalarım Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Davut ÇOŞTU ve Dr. Öğretim Üyesi Mustafa YALÇINKAYA'ya, çalışma sürecinde bana destek olan, katkıları bulunan diğer hocalarıma ve arkadaşlarıma da teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez savunmam sonrası sundukları katkıdan dolayı Prof. Dr. Muhammet YAZICI ve Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN hocalarıma teşekkür ederim.

Yalçın TOPÇU



MÂTÜRÎDÎ'DE MEKÂN VE ZAMAN

Yalçın TOPÇU

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Aralık 2025

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mustafa Sönmez

ÖZET

Bu tezde, insanın kendisini, etrafını, var olanı tanımlamada önemli olan mekân ve zaman kavramı Mâtürîdî açısından değerlendirilmiştir. Mekân, zaman anlayışı insan aklını, gözlemine ve inancını etkilemiştir. Aynı şekilde inanç, gözlem, aklı kullanma şekli de mekân ve zaman anlayışını etkilemiştir. Bu etkileşim insan bilgi ve medeniyet anlayışına katkı sağlamıştır. Mekân ve zaman kavramları İslam öncesi ve İslam anlayışı içerisinde farklı şekilde de anlaşılmıştır. İslam içerisinde etkilenmeyi, İslam öncesi anlayıştan etkilenerek nasları anlama ve İslam öncesi anlayış alanında İslam'dan etkilenerek özgün bilgi üretme şeklinde değerlendirebiliriz. Naslardan etkilenerek bu kavramları oluşturanlar akıl yürütme ve bilim oluşturmada yeni yöntemler belirlemişlerdir. Mâtürîdî'yi bu tasnif içerisinde naslardan etkilenip yeni akıl yürütme ve bilim üreten düşünürler içerisinde değerlendirebiliriz. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin mekân, zaman anlayışını akıl ve bilim anlayışı içerisinde nasıl değerlendirildiğini ortaya koyacağız. Ayrıca bu anlayış ile var olanı nasıl anladığını ve yan manaları nasıl açıkladığını da ortaya çıkarmış olacağız.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Mekân, Zaman, Tanrı, Yan Manalar.

MÂTÜRÎDÎ'DE MEKÂN VE ZAMAN

Yalçın TOPÇU

Erzincan Binali Yıldırım University,

Graduate School of Social Sciences

PhD Dissertation, December 2025

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ

ABSTRACT

This thesis evaluates the concepts of space and time, which are important in defining oneself, one's surroundings, and existence, from Mâtûrîdî's perspective. The understanding of space and time has influenced human reasoning, observation, and belief. Similarly, belief, observation, and the way reasoning is applied have also shaped the understanding of space and time. This interaction has contributed to the development of human knowledge and civilization. The concepts of space and time have been understood differently in pre-Islamic thought and within the Islamic worldview. We can interpret the influence within Islam as understanding Islamic texts through the impact of pre-Islamic thought and producing original knowledge in the pre-Islamic context influenced by Islam. Those who shaped these concepts by drawing from Islamic texts introduced new methods of reasoning and scientific inquiry. Mâtûrîdî can be considered among the thinkers who, influenced by these texts, developed new approaches to reasoning and science. In this study, we will examine how Mâtûrîdî's understanding of space and time is evaluated within the framework of reasoning and scientific thought. Additionally, we will explore how he comprehended existence and explained secondary meanings through this understanding.

Keywords: Mâtûrîdî, Space, Time, God, Secondary Meanings.

İÇİNDEKİLER

Mâtürîdî'de Mekân ve Zaman

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
KILAVUZA UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
TEŞEKKÜR	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	11
1. MÂTÜRÎDÎ'DE MEKÂN	11
1.1. Mekân Tasavvuru	11
1.1.1. Mekân Kelimesi	12
1.1.2. Mekân Kelimesinin Mâtürîdî'de Anlam Düzeyi ve Değişimi	14
1.1.3. Fizik ve Farklı İlimlerde Mekân	17
1.1.4. Felsefede Mekân	19
1.1.5. Tasavvufta Mekân.....	27
1.1.6. Kelam İlminde Mekân	31
1.2. Mâtürîdî'de Mekân Anlayışını Etkileyen Temel Etkenler	35
1.2.1. Mâtürîdî'nin Bilgi Anlayışında Mekân.....	36
1.2.1.1. Çoklu Bilgi Kullanımında Mekân	38
1.2.1.2. Duyu Bilgi Ötesinde Mekân	40
1.2.1.3. Önerme Kullanımına Göre Mekân	42
1.2.2. Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışının Mekân Anlayışına Etkisi	45
1.2.2.1. Mekânın Varlık ve Mahiyeti	48
1.2.2.2. Mekân ve Araz İlişkisi	52
1.2.2.3. Mekânın Var Oluşu	54
1.2.2.4. Var Oluşta Mekâna Muhtaçlık	57
1.2.2.5. Oluşla Var Olan Mekânın Devamlılığı.....	61
1.2.2.6. Mekânın Mahiyetinde Yön ve Parça Kavramları	63
1.2.2.7. Mekânın Sıfat Olma Özelliği.....	64
1.3. Mekânsız Var Olmak.....	68
1.3.1. Mâtürîdî'de Mekândan Münezzeh Olma Anlayışı.....	68
1.3.2. Mekânla Varlık Kazanan Âlemin Mekânı Olmayan Yaratıcısı Vardır.....	69
1.3.3. İlah Mekân Edinmemiştir	73
1.4. Mekân ve Mekândan Münezzeh Olan Arasındaki Değerlendirmeler	76
1.4.1. İsimlerin Mekân ve Mekânsız Anlamı Taşınması	77
1.4.2. Tekvin ve Mekân ilişkisi	81
1.5. Haber Bilgisinde Mekân İfade Eden Kavramlar	88
1.5.1. Allah Teâlâ Arşî Mekân Edindi mi?	91
1.5.2. Rû'yetullah Mekânda mı Olacak?	97
1.5.3. Mahiyet, Keyfiyet ve Kurb Kavramlarının Allah Teâlâ'ya Nispet Edilmesi	

1.6. Bölüm Değerlendirmesi	107
İKİNCİ BÖLÜM.....	109
2. MÂTÜRÎDÎ'DE ZAMAN	109
2.1. Zaman Tasavvuru.....	109
2.1.1. Zaman Kelimesi.....	109
2.1.2. Fizik İlminde Zaman	111
2.1.3. İslam Öncesi Araplarda Zaman Anlayışı.....	112
2.1.4. Dehrî Anlayışta Zaman.....	113
2.1.5. Felsefede Zaman Anlayışı	118
2.1.6. Tasavvufta Zaman	124
2.1.7. Kelam İlminde Zaman	127
2.1.8. Mâtürîdî'de Zaman	131
2.2. Mâtürîdî'nin Zaman Anlayışını Etkileyen Temel Etkenler	132
2.2.1. Bilgi ve Âlem.....	132
2.2.2. Akli ve Fiziki Zaman Anlayışı	134
2.2.3. Araz Kavramı Üzerinden Mâtürîdî'nin Zaman Açıklaması	136
2.2.4. Hareket Zaman İlişkisi.....	139
2.2.5. Âlemin Yaratılması ve Zaman.....	144
2.3. Zamandan Münezzehtir Olma	148
2.3.1. Âlemin Oluşum Teorilerine Göre Zaman ve İlâhi Tenzih	150
1.6.1. Zamanın Yaratılışı ve İlâhî Tenzih Etmek.....	152
2.3.2. Evvel ve Ahir Olan Allah Zamandan Münezzehtir	157
2.4. Zaman ve Zamandan Münezzehtir Olan Arasındaki Değerlendirmeler	160
2.4.1. Kâinat Neden Şimdi Yaratıldı?.....	160
2.4.2. Zaman İçinde Kendini Bilenin Zamandan Münezzehtir Rabbini Bilmesi.....	163
2.4.3. Kaza, Kader ve Zaman	165
2.4.4. Tekvin Sıfatının Zaman Aşkınlığı ve Zaman	170
2.4.5. Allah Teâlâ Ezeli ve Sonsuz ise Mahluklar Neden Değildir?.....	174
2.5. Haberlerde Zaman	176
2.5.1. Allah'a Sıfat-İsim Vermek ve Zaman	176
2.5.2. İstitaat-Zaman İlişkisi	180
2.5.3. Kulların Fiili ve Zaman	183
2.5.4. Ecel, Kıyamet ve Zaman	188
2.6. Bölüm Değerlendirmesi.....	191
SONUÇ	193
KAYNAKÇA.....	208
ÖZ GEÇMİŞ	220

KISALTMALAR LİSTESİ

A.s.	: Aleyhi's-selam
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Hız.	: Hazreti
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
EBYÜ	: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
Ed.	: Editör
İSAM	: İslam Araştırmalar Merkezi
MÖ	: Milattan Önce
MÜ	: Marmara Üniversitesi
MSKÜ	: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Ö.	: Ölümü
S.a.v.	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
YÖK TEZ	: Yükseköğretim Kurumu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Mekânın zamanın varlığı, mahiyeti felsefe ve kelam ilminde anlayış farklılıklarına göre farklı açıklanmıştır. Mâtürîdî'nin bilgi, âlem anlayışı kendisine mahsus özellikler taşımaktadır. Felsefe ve kelam ilmi içerisinde mekân ve zamanı farklı yorumlamıştır. Mâtürîdî'nin âlemin temel maddesi, oluşumu, yaratılması, devamlılığına dair farklı yaklaşımı vardır. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin mekân ve zaman açıklaması kendine mahsus olmuştur.

Çalışmamızda ilk olarak mekânın varlığını açıklayan usulün ortaya çıkması için Mâtürîdî'nin bilgi ve âlemin oluşum anlayışı ele alınmıştır. Bu şekilde mekânın varlığını, mahiyetini açıklayan oluşumu ve devamlılığı gibi konular da ortaya konmaya çalışılmıştır. Aynı yöntem, zaman kavramının anlaşılmasında da uygulanmıştır.

Konu içerisinde ilahi irade ve insan özgürlüğü konuları bulunmaktadır. Mekân ve zaman konularının açıklanmasını gerektirmiştir. Çalışma alanımızda bu konular içerisinde bulunan mekân ve zaman gerçekliğini Mâtürîdî öğretisi açısından ortaya çıkarmak olacaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Mâtürîdî'nin mekân ve zaman anlayışı ortaya konulurken farklı görüşler ele alınarak yapılacaktır. Farklı görüşler içerisinde âlem sonsuz olarak açıklanmıştır. Bunların bazılarına göre cevher ve cismi kuşatan alan olmaktadır. Bu görüşte yer alanlar içinde araz tamamen yok sayılmış ya da cevherin zâtı özelliği olarak kabul edilmiştir. Bazıları da âlemin sonradan yaratıldığını belirtmekle birlikte mekân ve zamanı farklı açıklayanlar olmuştur. İslam felsefesi, tasavvuf ve Eş'arî ekolü âlemin oluşumu, cevher, cisim ve araz anlayışlarında farklı yorumlar getirmişlerdir. Bu farklı anlayışlar mekânı da farklı anlamaya götürmüştür.

Çalışmamızın amacında mekân, zaman kavramlarının Mâtürîdî tarafından nasıl ele alındığı ve bu yaklaşımların diğer konularla bağlantısının nasıl kurulduğu araştırılacaktır. Araştırma içerisinde ilgili kavramların varlığı, mahiyeti ve ilahın mekânsız oluşu açıklanacaktır. Devamında ilgili açıklamalara dayalı olarak mekânsız olan ilah ile mekânlı olan âlem ilişkilerine göre mekân ve zaman detaylandırılacaktır. Bu

bilgi üretim şekline göre haberlerde ilgili konuların açıklanma bilgileri ortaya çıkarılacaktır. Bunun sonucunda mekân ve zaman ile ilgili bütün değerlendirmelerine ulaşma amacımız sağlanmış olacaktır.

3. Araştırmanın Metodu

Bu çalışmamız nitel bir çalışma olup “doküman analiz yöntemi” ölçü alınmıştır. Nitel bir araştırma olduğundan dolayı kişisel tercih, kavram ve mantık kullanma ölçülerine bakılmıştır. Çerçeve içerisinde metinlere ulaşılarak araştırma yapılmıştır. Daha çok kaynak tarama, inceleme yoluyla elde edilen bilgileri özümseyerek bunlar ışığında konuların analize tabi tutulması yapılmıştır. Konumuz nitel bir yapıya sahip olduğundan kesin sonuçlara ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte temel kavramların gerçeği açıklamadaki iç tutarlılığı, yöntemin güvenilirliğini göstermektedir.¹

Çalışmamızda kelimeler, felsefe, tasavvuf, fizik ve ilgili disiplinlerin bilgileri ve kişilerin görüşleri çerçevesinde değerlendirilme yapılmıştır.

Mekân ve zamanla alakalı eserlerine DİB Kütüphanesi, internet ortamında yapılan taramalar sonucunda ulaşılmıştır. Tezler, makaleler elektronik ortamda YÖKTEZ ve İSAM sayfalarından elde edilmiş, incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Metodumuzu belirlemede, özellikle araştırmamızın ana eksenini oluşturan İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri temel alınmıştır, *Te'vîlâtü'l-Ehl-i Sünnet* tefsirinden de istifade edilmiştir.

Kaynaklarda Türkçe ve Arapça temel eserlere başvurulmuştur. Tez ve makalelerden de aynı şekilde faydalanılmıştır. Konumuzu dolaylı olarak etkileyen ilim ve dil anlayışlarına ilişkin çalışmalara müracaat edilmiştir. Tüm bu veriler ışığında, Mâtürîdî'nin mekân, zaman anlayışı, varlık, mahiyet, mekânsızlık ve haberlerde nasıl anlaşıldığı ortaya konmuştur.

Araştırmamızda ilk olarak farklı bilimsel disiplinleri yanında varlıkla ilgilenen ilimlerin mekân anlayışları ortaya konmuştur. Felsefe, tasavvuf, kelimeler, dil bilimleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kelam ilminde Mutezile, Eş'arî ve Mâtürîdî görüşleri yanında bireysel görüşlerde yer verilmiştir. Kavramlar açıklanırken ilgili kavramı

¹ Ramazan Sak, vd. “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 4/1 (2021): 229.

açıklayan âlimlerin görüşleri alınmıştır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda hiç çalışılmamış olan Mâtürîdî'nin mekân ve zaman kavramı ortaya çıkarılmıştır.

4. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırları

Bu çalışmamızda Mâtürîdî'nin mekân ve zaman kavramını nasıl anlayıp kullandığını ilk defa ortaya çıkarmaya çalıştık. Doğal olarak çalışmamız mekân ve zaman şeklinde ana başlıkları şeklinde olacaktır.

İlk ele alınan bölümde mekânın genel değerlendirilmesi yapılmıştır. Daha sonra Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* eserindeki sıralama esas alınarak dört farklı başlık altında ele alınmıştır. Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının mekân anlayışını biçimlendirmedeki rolü açıklanmıştır. Mekânın, zamanın öz ve mahiyetinin gerçekliğinin bilgi yolu ile anlaşılacağı görüşündedir. Bu bağlamda duyular, haber ve akıl yürütme temel ispat yollarını benimseyerek çoklu bilgi üretme ile açıklamıştır.

Mekân ve zaman konusunda yazılı olarak değerlendiren Aristoteles (ö. MÖ. 322) olmuştur. Fizik ve metafizik olarak iki ayrı açıdan ele almıştır. Bu ayrımı duyu bilgisi ve akıl yürütme ile açıklamıştır. Var olmayı geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı yapmadan tek varlık olarak “uzamsal” ifade etmiştir. Mekân, zaman geçmişi ve geleceği ile aynı şekilde vardırırlar. Onlardaki şimdi ve geçmiş gerçekte var olarak değil aklın tecrübesi ile ayırtılmıştır. Geçmişteki mekân ile şimdiki mekân veya zamanın varlığı aynıdır.

Mâtürîdî, var olmayı oluşum ile açıkladığından dolayı şimdi var olanı gerçekte var olarak görmüştür. Geçmişte oluşum ile var olan artık geçmişte var olmuştur. Anda var olanla önce var olan ayrı şeydir. Birleştireilerek tek varlık olarak görmez aksi halde şimdiki var olan açıklanamaz. Haber bilgisine dayalı bir yöntemle mekânın özünü, mahiyetini şimdi ve geçmişi ayrı var olan gerçeklik olarak anlamlandırmıştır.

İkinci olarak, âlem kavramı ele alınmıştır. Mâtürîdî'ye göre âlemin temel yapısı “ayn” ve “araz” unsurlarından oluşmaktadır. Bunların oluşumu ile nesne ve olayları gerçek olarak açıklamıştır. Ayrıca tümdengelim yöntemiyle âlemin her kısmını aynı ölçü ile değerlendirmiştir. Fakat bunlar kendilerinde devamlılığı olan öz ve mahiyet bulunduramazlar. Cevher, cisim bu unsurları mekânda oluşması ile meydana gelir ve bu temel özelliklere göre oluşarak mahiyet kazanır. Âlemdeki bu oluşum sürekli bir dış müdahaleye ihtiyaç duyar. Mekânda meydana gelen nesneler yönleri ve parçaları kendi içinde gerçek olarak bulundurur. Mâtürîdî, mekânın ve zamanın mahiyetini farklı

açıklamakla birlikte gerçekliğini de farklı ifade etmiştir. Mekân, sadece bir algı ya da öteki üzerinden anlaşılan zihinsel bir kavram değildir; aksine cevherin ve cismin ortaya çıkışında etkin bir unsur olmaktadır. Mâtürîdî'nin âlem anlayışı içerisindeki mekân ve zamanın fiziki var olduğu anlayışı ortaya çıkarılmıştır.

Üçüncü başlıkta, sonsuzluk ve mekânı olmayan ilah kavrayışı üzerinde durulmuştur. Aristoteles, değişime rağmen sürekliliği, metafizik dış etkiye bağlarken, Mâtürîdî bunu ilahın yaratması ile açıklar. Aklın tutarlılığı ve âlem gerçeği üzerinden ilahın zat ve sıfatının varlığı gerçek bilgi üzerinden açıklanmıştır. İlahın yaratmasını tekvin sıfatı ile açıklayarak herkesten ayrılmıştır. Bu açıklaması ile de mekânın ve zamanın sınırlılığı ile dış müdahale gereksinimi vurgulanmıştır.

Dördüncü ve beşinci başlıklarda ise, sınırlı mekân ve sonsuz ilah kavramlarının doğurduğu sonuçlar tartışılmış ve bölümün genel sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmanın zaman bölümünde zaman gerçeği kendi bağlamındaki ayrıntılarıyla ele alınmış bilgi, âlem ve ilah konuları birinci bölüme atfedilmiştir. Zamanın anlamını oluşturan farklı kavramlar bu bağlamda değerlendirilmiştir. Dört ve beşinci alt başlıklar kapsamında ilk üç konudan üretilen bilgilerin açıklamaları ve bazı sorulara verilen yanıtlar çerçevesinde anlam kazandırılarak sonuca ulaşılmıştır.

5. Literatür Değerlendirmesi

Mâtürîdî'nin kendi eserlerinin yanı sıra, hakkında yazılmış çok sayıda tez ve makale bulunmaktadır. Ancak, onun mekân ve zaman anlayışı üzerine yapılmış detaylı bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Mekânın, zamanın varlığı ve özellikleri ile ilgili yapılan kitap, tez ve makale araştırmalarında bu konuların genel olarak iki açıdan ele alındığı görülmüştür. İlki, bilgi (epistemoloji) ve âlem (ontoloji) açısından ele alınan çalışmalardır. Bu çalışmalarda mekân ve zaman konularına özel eserler yazmamışlardır. Genel eserleri içerisinde, ihtiyaç duydukları ölçüde konuların varlığı ve özelliklerine yer vermişlerdir. Bu bağlamda öne çıkan isimlerden biri Aristoteles'tir (MÖ 384-322). Aristoteles, *Kategoriler* adlı eserinde bilginin gerçeği ifade ediş biçimini açıklarken aynı zamanda mekân ve zaman

kavramlarını değerlendirmiştir.² Diğer çalışması olan *Metafizik* ise mekânı, zamanı varlık ve özellikleri açısından ele almıştır. Tasavvufta ise İbn Arabî'yi aynı şekilde görmekteyiz.

Mâtürîdî'de bu düşünce yaklaşımına sahip isimlerdendir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* eserinde bilgi, âlem konusunu işlemiş, mekân ile zamanın varlık ve özelliklerine gereksinim duyduğu kadar yer vermiştir. Tefsir eseri olan *Te'vîlâtü'l-Ehl-i Sünn*e eserinde bu genel çerçeve ile uyumlu açıklamalar yapmıştır. Kavramları açıklaması ile bilinen fakat günümüzde nüshası bulunmayan *Kitâbü'l-Makâlât* eserinden de bahsedilmektedir.³ Mâtürîdî'nin metodunu kullanan takipçileri de bulunmaktadır.

Mâtürîdî'nin mekân ve zaman konusunu Rabia Tutarlı hudus ve zaman ilişkisi açısından yüksek lisans tezi olarak çalışmıştır. Bunun yanında bilgi ve âlem kavramlarını dakiku'l-kelam içerisinde ele alan çalışmalar bulunmaktadır. Osman Güven'in "*Mâtürîdî'de Allah Âlem İlişkisi*", Ayşe Canikoğlu'nun "*İmam Mâtürîdî'de Akıl Teorisi*" başlıklı çalışmalar da kısmi çalışma olarak değerlendirilebilir.

İkincisi, yalnızca mekân ve zaman konuları açısından yapılan çalışmalardır. Çalışmalar mekân ve zaman anlayışlarının temsilcilerini veya konuyu ele alarak açıklamalar yapmışlardır.

Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) "*Esasu't-Takdis fî İlmi'l-Kelam*" eserini Allah Teâlâ'nın cisim olmadığı, mekân ve mekâna bağlı yönlerle indirgenemeyeceği konusunu işlemiştir.⁴ Ancak bu eser mekân kavramını varlık veya oluş açısından değerlendirmemiştir.

Cağfer Karadaş'ın "*Zaman Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*" adlı eseri mekân, zaman üzerinden kader ve kaderciliği açıklamıştır.⁵ Eserde zaman anlayışı dil açısından değerlendirmiştir.

Molla Musa Celâlî'nin (ö. 2021) "*Nefyü'l-Ciheti ve'l-Hulûl ve'l-İttihad ve'l-Mekân Anillâhi'l-Vâhidi'l-Kahhârri'r-Rahman*" eseri de mekân ve hulul konularını ele

² Aristoteles, *Kategoriler-Önrmeler*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2017), 11.

³ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 28: 149.

⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı: Esâs't-takdis fî İlmi'l-kelam*, çev. İbrahim Coşkun, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 25.

⁵ Cağfer Karadaş, *Zaman Mekân İçinde İnsan ve Kaderi* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 29.

almıştır.⁶ Mekânın mahiyetine değinse de işleme yönteminden dolayı tezimizde yer almamıştır.

Henri Lefebvre'nin (ö. 1991) Mekân ile ilgili farklı eserleri bulunmaktadır. Eserleri mekânın varlığının ürettiği fizik ve geometri bilgisi dışında mekânın üretimi olduğundan bahsetmektedir.⁷ Mekân kavramını Aristoteles ve takipçilerinden farklı olarak değiştirme özelliği ile değerlendirmiştir.

Bunların dışında konu ile ilgili çeşitli tezler ve makale çalışmaları bulunmaktadır.

Uğur Eken, “*Aristoteles'te Mekân ve Hareket*” adlı doktora tezinde, Aristoteles öncesi mekân ve hareket anlayışını, ayrıca Aristoteles'e göre hareket ve mekân ilişkisini kategoriler ve fizik anlayışı ile ele almıştır. Bunların yanında yer ve boşluk kavramlarını da incelemiştir.⁸ Bu incelemesi ile Aristoteles'in mekân ve ona bağlı kabul ettiği hareket anlayışını fizik, metafizik ve doğa bilimleri bağlamında ortaya konmuştur.

Elif Kılıç'ın “*Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi*” tezi bulunmaktadır. Aristoteles'in mekân anlayışına göre öznel ve ortak olan mekân kavramlarını açıklamıştır. Tezde Fârâbî'nin mekân anlayışını değerlendirerek Aristoteles'ten ayrı olduğu görüşünü vurgulamıştır.⁹ Bu iki düşünürün farklı görüşlerini derinlemesine ele almıştır.

Salih Günaydın ise “*Fahreddîn Er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*” yüksek lisans tezini hazırlamıştır. Tez mekânın varlığı ve mahiyetini yüzey, boyut, boşluk, sonluluk ve süreklilik açısından incelenmiştir.¹⁰ Mekânın zatı varlığı ve buna bağlı özellikleri üzerinde durulmamıştır.

Şaban Haklı'nın “*İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki*” makalesi İlk Çağ ve İslam felsefesinin üzerinde en çok tartışılan mekân ve

⁶ Molla Musa Celâlî, *Nefyü'l-ciheti ve'l-Hulûl ve'l-İttihad ve'l-Mekân anillâhi'l-vâhidi'l-kahhârri'r-Rahman* (İstanbul: Sembol Yayınları, 2009), 6.

⁷ Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020), 40.

⁸ Uğur Eken, “Aristoteles'te Mekân ve Hareket”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.), 5.

⁹ Elif Kılıç, “Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 51.

¹⁰ Salih Sünaydın, “Fahreddîn er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

boşluk ilkesini ele almıştır.¹¹ Düşüncelerin açıklamalarına göre oluşan kavramlar ve ilişkileri mantıksal tutarlılık açısından açıklaması yapılmıştır.

Mahmut Karaçizmeli'nin “*Lefebvre ve Foucault'da Mekân: Kuramsal Bir Tartışma*” makalesinde ise Henri Lefebvre'in mekân kuramı üzerine derin bir inceleme yapılmıştır. Bu çalışma, Lefebvre'nin mekân anlayışının temel yapı taşı olan mekân üçlemesi üzerinde durmuştur.¹² Çalışma, mekânın insanla etkileşim kurduğu yönleri ele alarak, zaman ve mekânların birbirine geçmiş olduğunu ifade ederek ilişkili bir mekân anlayışını gözler önüne sermektedir.

Eyüp Aktürk'ün “*Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkılık' Sorunu*” makalesi bulunmaktadır. Bu makalede; Tanrı'nın bedensel varlığa sahip olup olmadığı ve her yerde bulunup bulunmadığı sorularına cevap aranmıştır.¹³

Abdullah Başaran'ın “*Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni*” makalesi mitolojik dönemdeki mekân anlayışları üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁴ Yazının harflerden önce şekillerle ifade edildiği dönemlerde, bu anlatım tarzının bilgi değil olayları aktardığı belirtilmiştir.

Kadir Recep Muhammed'in “*Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân*” makalesi, “Allah'a mekân nispet etme” meselesini Nesefî'nin (ö. 508/1115) perspektifinden ele almaktadır.¹⁵ Çalışma, mekânın dinî naslar çerçevesindeki İslami mezhep görüşlerine dayanarak bir açıklamada bulunmuştur. Mekânın varlığı ve mahiyeti üzerinden ilahla ilişkisi detaylı şekilde değerlendirilmemiştir.

Mehmet Bulgen “*Klasik Dönem Kelâmında Dakûku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü*” adlı makalesinde, kalamcıların tabiat felsefesi ve kozmolojiye ilgilenme sebebini incelemiştir.¹⁶ Çalışma ilgili kavramların varlık ve mahiyeti üzerine yoğunlaşmıştır.

¹¹ Şaban Haklı, “İslam Felsefinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2007): 58.

¹² Mahmut Karaçizmeli, “Lefebvre ve Foucault'da Mekân: Kuramsal Bir Tartışma”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 52 (2021): 177.

¹³ Eyüp Aktürk, “Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkılık' Sorunu”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 8/2 (Kasım-2016): 942.

¹⁴ Abdullah Başaran, “Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21/1 (2022): 569.

¹⁵ Kadir Recep Muhammed, “Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Allah ve Mekân”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008): 245.

¹⁶ Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Dakûku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015): 39.

Tez kapsamında bu makalelere ek olarak, ilahiyat alanında mekâna dair başka çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle mekânın kutsallığı ve hukuk anlayışında mekân gibi çalışmalar oluşturmaktadır. Bu konular farklı ilim dallarını ilgilendirdiğinden dolayı tezde her biri için ayrı değerlendirme yapılmamıştır. Bütün bu çalışmalar mekânın varlığı, özelliği ve bağlı kavramları olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmalar tezimizde de Mâtürîdî'nin mekânla ilgili bu alanlardaki görüşlerini ortaya çıkarmaya katkı sağlasada tezimizin esasına yönelik çalışmalar olmadığını ifade edebiliriz.

Zaman konusu da mekân gibi bilgi (epistemoloji) ve âlem (ontoloji) yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda Aristoteles ve İmam Mâtürîdî isimleri dikkat çeker. Zaman konusuna dair pek çok eser mevcuttur. Bu yazıda, konuyu farklı yönlerden ele alan beş çalışmaya odaklanacağız.

Adrian Bardon'un "*Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*" adlı eseri, zamanın Batı düşüncesindeki tarihî gelişimini ele alırken bu çerçevede çeşitli yaklaşımları incelemiştir.

Mehmet Dağ'ın derlediği "*Zamanın Öğretisi*" başlıklı çalışma ise, Aristoteles'in zaman anlayışını detaylı şekilde incelemekte ve ayrıca Yunan, İslam filozofları ve kelamcılarının eserlerinden çeviriler sunmaktadır.

Faiz Kalın'ın "*Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*" eseri vardır. Eser zaman kavramını kozmolojik, biyolojik ve süreksizlik açısından değerlendirmektedir.

Milay Köktürk'ün "*Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*" çalışması zamanı felsefi bir bakış açısı ile analiz etmiştir.

Feyza Ceyhan Çoştu'nun "*İki Zaman Düşüncesi Öznel ve Nesnel Zaman*" eseri, zamanı genel şekilde değerlendirdikten sonra öznel ve nesnel zaman kavramlarını ayrıntılı şekilde açıklamıştır. Zamanla alaklı olan eserlerin ortak yönü Batı'nın Yunan düşüncesine dayalı zaman anlayışını kapsamlı bir şekilde ortaya koymalarıdır.

Zaman üzerine gerçekleştirilen çeşitli tez ve makale çalışmaları da bu kapsamda önem taşımaktadır. İSAM veri tabanında "zaman" ile ilgili farklı alanlarda çok sayıda teze rastlanmıştır; sadece zamanın varlığı ve mahiyeti üzerine yaklaşık otuz çalışma tespit edilmiştir. Bu çalışmalar genellikle felsefe, Kur'an, İslam düşüncesi ve kelam alanlarını

kapsamaktadır. Özellikle Gazzâlî, İbn Sina ve Fahreddin Râzî'nin zaman anlayışlarına yönelik araştırmalar dikkat çekmektedir. Ayrıca Aristoteles ve Martin Heidegger'in (ö. 1976) zaman kavrayışı üzerine de akademik çalışmalar gerçekleştirilmiştir.¹⁷

Bu bağlamda Aynur Yetmen'in "Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine" adlı doktora tezi, zamanı bilinç ve fizik açısından iki temel kategoride ele almıştır. Çalışmada, geleneksel sınırların ötesine geçilerek yeni bir zaman anlayışının gerekliliği vurgulanmıştır.¹⁸

Mâtürîdî ile ilgili olarak ise Rabia Tutarlı'nın "*Hudûs Teorisinde Tanrı-Zaman İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği*" adlı yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu çalışmada varoluş, yaratılış-zaman ilişkisi ve Mâtürîdî'nin yaratılış ile Tanrı-zaman ilişkisi farklı açılardan değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, kelam literatüründe konuyla ilgili kayda değer çalışmalar olsa daha derinlemesine incelenmeye uygun potansiyel taşıdığını ifade etmiştir.¹⁹

Kazım Sarıkavak'ın "*Mutezile'de Zaman*" makalesi, zamanı hareket-sükûn, mekân-tafrâ ve kümün-yaratma anlayışı üzerinden çalışmıştır. Ancak bu konulara dair bilgilerinin net olmadığı sonucuna varmıştır.²⁰

Caner Oktav'ın "*Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri*" makalesi, zaman kavramının tarihsel sürecini incelemiştir. Zamanın nesnel olma özelliğini öznel olma ihtimalinden daha olası açıklamıştır. Bunun temel nedenini mutlak zamanın düşüncesinin reddedilmemesine dayandırmıştır.²¹

Necdet Çağıl'ın "*Zaman ve Zamansallık Üzerine: Zamanın Başı ve Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?*" başlıklı makalesi anın varlığına odaklanarak zamanın sonsuz olup olmadığına odaklanmıştır.²²

¹⁷ <http://ktp.isam.org.tr/> (10.01.2024).

¹⁸ Aynur Yetmen, "Zamanın Felsefi Temelleri", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 207.

¹⁹ Rabia Tutarlı, "Hudûs Teorisinde Tanrı-Zaman İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği", (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 54.

²⁰ Kazım Sarıkavak, "Mutezile'de Zaman", *Felsefe Dünyası*, 32/2 (2000): 20.

²¹ Caner Oktav, "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri", *Kader*, 15/3 (2017): 742.

²² Necdet Çağıl, "Zaman ve Zamansallık Üzerine: Zamanın Başı ve Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?", *Atatürk Üniversitesi Yayınları*, 58. (2022): 2.

Cevher Şulul'un "*İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru*" makalesi bulunmaktadır. Kindî zaman kavramını kullanarak âlemin sonlu olduğunu açıklamış ve bu şekilde Tanrı'nın varlığını ispat etmeyi amaçlamıştır.²³

Teoman Durak "*Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları*" makalesinde mekân konusunu Aristoteles'in fizik ve kategoriler kapsamında açıklamıştır.²⁴

D. B. Macdonald'ın "*Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma*" eseri Mehmet Bulgen tarafından tercüme edilmiştir. Bu eser klasik dönem atomculuğu anlayışı çerçevesinde zamanı açıklamaktadır.²⁵

Mekân ve zaman konularına odaklanan bu çalışmalar, bu iki kavramın varlık ve mahiyetine dair açıklamalar getirmişlerdir. Her biri kendi bağlamı ve amacı doğrultusunda yorumlar sunmuştur. Biz ise, çalışmamızda Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* eseri doğrultusunda bu konuları değerlendireceğiz. Mâtürîdî'nin bilgi, gerçeklik ve tanrı anlayışı kendisine has bir yapı arz etmektedir. Kelam ve tevil sahasında eser kaleme almış olmasından dolayı mekân ve zamanı çok konular içerisinde farklı açıklamıştır.

Görüldüğü üzere mevcut çalışmalar zamanın varlığı ve mahiyeti ile ilgili alanları ele almışlardır. Mâtürîdî'nin mekân ve zaman anlayışını doğrudan ele alan bir inceleme bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmamız O'nun mekân ve zaman anlayışını belirtilen çerçevede detaylı bir şekilde ortaya çıkaracaktır.

Çalışmamızda giriş kısmının ardından Mâtürîdî'nin mekân anlayışını bağımsız bir bölümde ele alacağız.

²³ Cevher Şulul, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2002): 88.

²⁴ Teoman Durak, "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları". *Felsefe Arkivi*, 26 (Temmuz 2013): 95.

²⁵ D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Çeviren Mehmet Bulgen, 14/1 (2016): 279.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'DE MEKÂN

Mekânın varlığı insan üzerinde derin bir etki bırakmıştır. İnsan, mekân kavrayışı üzerinden kendisini, âlemi ve âlem ötesini anlamlandırmaya çabalamıştır. Aynı şekilde bu kavrayışlar mekânın var oluş anlayışını da etkilemiştir. Mekânı devamlı zatı ile var kabul edenler tanrı anlayışını benimsememişlerdir. Buna karşılık mekânı var ve sonradan yaratılmış olarak görenler ise tanrının varlığını kabul etmişlerdir.

Mekânın gerçekte varlığını kabul etmeyenler de anlayışlarına göre mekân ve ilah anlayışını açıklamışlardır.

İslam düşüncesinde mekânı var ve suret olarak kabul eden görüşlere rastlanmaktadır. Kelam ilmi mekânı var kabul etmiş ve var olma açısından açıklamıştır. Mâtürîdî'ye göre âlem gerçek olarak vardır ve yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Gerçeklik anlayışını açıklaması diğer düşünürlerden farklılık göstermektedir. Genel konulardaki özgün yaklaşımı mekân anlayışında özgün bir nitelik oluşturmuştur. Mekân ile ilgili açıklamaları yalnızca mekânın kendisiyle sınırlı kalmamıştır. Tanrı, âlem ve insan çoklu ilişkisini ele alırken çoklu bilgi anlayışı ile değerlendirmiştir.

1.1. Mekân Tasavvuru

Bu başlık altında *mekân* kavramı ele alınacak ve farklı disiplinlerde kazandığı anlamlar incelenecektir. Böylece, Mâtürîdî'nin mekân anlayışının daha belirgin ve bütüncül bir biçimde ortaya konulması sağlanacaktır.

1.1.1. Mekân Kelimesi

Mekân kelimesi, dil bilimcilere göre temel anlamıyla “bir nesneyi havi; kapsayan yer” olarak tanımlanır.²⁶ Kökenine bakıldığında “mekân” sözcüğü Arapçada; “bir şeyin bulunduğu yer ya da orada olan” anlamında kullanılmıştır.²⁷ Ayrıca “olmak, var olmak, meydana gelmek” anlamına gelen kevn (kiyan) kökünden türemiş bir sözcüktür ve bu bağlamda; “yer, mahal, durum; bir nesne ya da olayın gerçekleştiği alan” şeklinde açıklanmıştır.²⁸ *Mu’cemü’l-Elfaz* ise mekân kelimesine; “bir yerde sabit olmak, karar kılmak ve hareket etmemek” gibi manalar vermiştir ve bunu “k v n” köküne dayandırmıştır.²⁹ “K v n” kelimesi başlığı altında mekân kelimesini türemiş kabul etmiş; konulan ve karar kılınan yer anlamı vurgulanmıştır.³⁰

Mekân kelimesi Türkçede, kelam ilminde ve Arapçada farklı anlamlarda kullanılsa da genelde var olan, var olanın içinde olan, meydana gelmek ve orada olan anlamlarıyla birbirine yakın manaları ifade etmekte kullanılmaktadır. Bu kelime aynı zamanda âlem/kozmozoloji biliminde “olmak” ve “var olmak” manalarını ifade eden terim olmaktadır.³¹

Gündelik sözlüklerde mekân ve yer kavramları kullanım biçimlerine göre farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin Türk Dil Kurumu Sözlüğünde mekân şu şekilde açıklanmaktadır: “1) Yer, bulunulan yer; 2) ev, yurt; 3) gökbilimi, uzay”.³² Bu üç madde dört farklı anlama göndermede bulunmaktadır: ‘Toprak, konum, adres ve boşluk’. Sözlükte mekâna dair üç maddenin vurgu içerdiği (toprak, konum, adres ve boşluk) yer kavramı için de geçerlidir. Sözlükte yer kavramı on üç madde hâlinde mekân kavramındaki açıklamalarla benzerlik göstermektedir: “1) Bir şeyin, bir kimsenin kapladığı veya kaplayabileceği boşluk, mahal, mekân; 2) bulunulan, yaşanılan, oturulan bölge; 3) (coğrafya) yerküre; 4) durum, konum, vaziyet” gibi anlamlara gelmektedir. Her

²⁶ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredat Elfâzi’l-Kur’ân*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), II: 1386.

²⁷ Hasan Said el-Keremî, *el-Hadî ila Lügati’l-Arabî*, (Lübnan: Dar-ı Lübnan), IV: 215.

²⁸ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 209; Eyüboğlu İ. Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 479.

²⁹ Heyet, *Mu’cemu Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim*, (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’t-Te’lif ve’n-Neşr, 1970), II: 647.

³⁰ Heyet, *Mu’cemu*, II: 544.

³¹ İlhan Kutluer, “Cevher”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 550.

³² Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı (Ankara: 4. Akşam Sanat Okulu Matbaası, 2005), 1362; <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 01.01.2023).

iki kavram, birbirinin yerine kullanılmakta ve her biri farklı maddelerde iç içe farklı anlamlar da barındırmaktadır.³³

1. Yer, mahal, makam.
2. Oturulan yer, ev, mesken, ikametgâh.
3. İş yeri, gazino vb. bir araya gelinen mahal, fizik ilminde uzay demektir.³⁴

Mekân kelimesi TDK sözlüğünde üç manada ifade edilirken farklı sözlükler ve açıklamalarda amaca göre farklı yan manaları da bulunmaktadır. Türkçe sözlüklerde mekân; “var olanların içinde yer aldığı, tüm sınırlı büyüklükleri içine alan uçsuz bucaksız büyüklük, boşluk, sınırsız ortam, yer kaplama” demektir.³⁵

Edebî eserlerde mekân, maddi yönüyle birlikte sahip olduğu manevi yönleriyle de ele alınır ve genelde simgesel bir değer kazanır. Bu yüzden mekân, edebî eserde sırf maddeden ibaret olarak düşünülebilecek ve zahirdeki görüntüsüyle açıklanabilecek bir kavram olmanın ötesinde bir anlamı içinde barındırmaktadır. Bu özelliğinden ötürü sadece maddi yönüne odaklanılmamış arkasında saklı bulunan soyut tarafların araştırılması yapılmıştır.³⁶

Mekân kavramı, dini metinlerde mecaz anlamda da kullanılmıştır. Mecaz anlam, genel anlamda, bir kelimenin gerçek anlamı dışında kullanılmasını ifade etmektedir. Mekân sözcüğü, gerçek anlamıyla kullanılmadığında farklı anlama işaret ederse, kelime artık somut bir mekân algısını değil, daha çok mecazi bir bağlamı ifade etmektedir. Örneğin, her bireyin oturduğu sedir alanının tamamıyla ilişkisi olmaması, bu tür bir kullanımın mecazi bir çerçevede değerlendirilmesine neden olur.³⁷

Bunun yanı sıra mekân kelimesi sözlük anlamı yanında yan anlamlarda da kullanılmaktadır. Yan anlam, kavramların daha etkili, somut ve kolay biçimde aktarılmasını sağlamaktadır. Bu tür bir kullanım hem dilsel hem de kavramsal bağlamları

³³ Selim Bozdoğan ve Sedat Benek, “Modern Coğrafi Düşünce de Mekân ve Yer Kavramlarının Teorik Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Dergisi*, 43 (2021): 177; <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1621191> (Erişim Tarihi, 01.01.2023).

³⁴ İlhan Ayverdi, Ahmet Topaloğlu, *Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı, 2007), II: 718.

³⁵ Mehmet Zeydin Yılmaz, Faruk Alaeddinoğlu, “Küreselleşme Çağında Değişen Mekân Algılayışları”, *İcanas 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, (Ankara: 2007), 845.

³⁶ Nihat Tekin, Kenan Bozkurt, “Mekân, İnsan ve Edebiyat”, *Batman Akademi Dergisi*, 7/2 (2023): 250.

³⁷ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammad en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, tahkik Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), I: 218.

güçlendirmeye hizmet etmektedir.³⁸ Örneğin, “Burası artık onun ortak mekânı oldu” ifadesinde “mekân” kelimesi sürekli geline yer anlamında olmuştur. “Mekânına geldiği haberi geldi.” cümlesinde mekâna geldi ifadesi haber olarak verilmiştir. Mekânın gerçek varlığını ifade etmemediğinden dolayı kelime soyut anlam ifade etmiştir.³⁹

Kur’an-ı Kerim’de de mekân kelimesi on iki farklı yerde bulunmaktadır.⁴⁰ Özellikle Mâtürîdî tevil geleneğinde, ayetlerde geçen mekân kelimesine bağlama göre farklı yan anlamlar yüklenmiştir; “Azizin yanında mekân verdik, kardeşlerinin mahcup etmesi üzerine insanların kalplerinde mekân edindirdik.”⁴¹ “İnsanların mekân edindiklerinden uzaklaştırdık, nefret verdik.”⁴² “Bütün yeryüzüne melik yaptık, mekânların bir kısmını değil, hepsini ona özel verdik.”⁴³ “Nimetleri hatırlatmak için melik yaptığını hatırlasın.”⁴⁴ “Kuvvet, güç, akıl ve basiret ile mekân sahibi olunmadığı.”⁴⁵ “Din üzere devam etmek ve devamlı olmak”⁴⁶ “Mülk edinme ve sebepleridir.”⁴⁷

Mekân kelimesi yer ve oluş anlamı ifade etmektedir. Aynı şekilde kelime mecaz anlamda ve yan anlamlar ifade edebilmektedir. Mâtürîdî Kur’an-ı Kerim’de daha etkili ve kolay anlaşılacak şekilde yan anlamlarla açıklamıştır. Kelimenin oluşturacağı yan anlamı seçerken cümlenin bağlamına ve dilbilgisi kurallarına dikkat etmiştir. Aynı kelimenin farklı anlamlara evrilmesi, düşüncelerin dağınıklığını değil, aksine kelimenin temel anlamında bulunan çeşitliliğin ve bağlamına göre farklılıkların detaylı bir şekilde ele alınmasını göstermektedir. Bu durum, dilin çok yönlü yapısını ortaya çıkarmakta ve bir kelimenin çok yönlü imkânlarının araştırıldığını yansıtmaktadır.⁴⁸

1.1.2. Mekân Kelimesinin Mâtürîdî’de Anlam Düzeyi ve Değişimi

Mekân kavramı, kimi zaman tek bir kelime olarak, kimi zaman ise eklemelerle zenginleşerek çeşitli anlamlar almıştır. Bununla birlikte, mekân kelimesi kullanım

³⁸ Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, (Ankara: Engin, 2009), 58.

³⁹ Neseî, *Tabsira*, I: 245.

⁴⁰ Muhammed Fuad Abdulkaki, *Mu‘cemu’l-Mufehres Li’l Elfâzi’l-Ku’ran-ı Kerim*, (? : Dârü’l-Fikr, 1986), 672.

⁴¹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te’vilât-ı Ehli’s-Sünne*, tahkik Fatma Yusuf el-Hamimî (Beyrut: er-Risâle, 2004), II: 573.

⁴² Mâtürîdî, *Te’vilât*, II: 588.

⁴³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III: 249.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II: 210.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV: 494.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III: 386.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III: 251.

⁴⁸ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, (İstanbul: Klasik, 2017), 46; Neseî, *Tabsira*, I: 245.

bağlamına ve bilim kavramı olması açısından farklı anlamlar kazanabilmektedir. Yeni bilimsel disiplinler ortaya çıktıkça, kelimelere yeni tanımlar ve anlamlar yüklenmektedir. Kavramların her disiplinde farklı açılımlar kazanmasına sebep olmuştur.

Konumuzla alakalı olarak, mekân kelimesi varlık ve varlığın açıklanması anlamı ifade etmektedir. Var olan mekânı açıklayan kavram başka ilmî disiplinler ve farklı önermeler içerisinde değişik anlamlar ifade edebilmektedir. Bu özelliği ile başka şeyleri tanıma ve çözme özelliği taşımaktadır.⁴⁹

Aristoteles'in kelime anlayışında "var olanlar"ın farklılıkları oluşmamaktadır. Var olan, taşıyıcı cevher ve özne için söylene de taşıyıcı için de olmayabiliyor. Bağlanarak söylenen ifadeler de bulunmaktadır, bunlar da tek başına anlam ifade etmemektedirler.⁵⁰ Örneğin, mekân kelimesi fizikte cismi kuşatan anlam ifade ederken; metafizikte kavram olarak var olan veya olmayan her şeyin mekânı ifade edilmektedir.

Mâtürîdî'nin mekânda cevher ve cisim oluşur anlayışı ile mekân değerlendirildiğinde, mekânda oluş özelliğinden dolayı mekân içinde yönler bulunabilmektedir.⁵¹ Mekân, kelam ilmi içerisinde Mâtürîdî anlayışına göre içinde, yönleri ifade eden derinlik oluşmuştur. Mâtürîdî, haberlerle gelen Allah teala inancından önce oluş özelliği olmayan ilah anlayışını açıklamıştır. İlahın mekânı ve yönü olmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu anlamda mekân, ilah ile ilişkilendirilmekten tamamen uzaklaştırılmıştır. Bundan dolayı ilah, mekânı olan âlemle ilişkilendirilince; üst, alt, sağ, sol, arka ve önü anlamı içermemektedir.⁵² Akıl ile yaptığı açıklaması haber bilgilerinde olan Allah Teâlâ ile uyum sağlayınca özel isim ve inanç olmaktadır.

Bir isim, nasıl ki pek çok kelimeyle ifade edilebiliyorsa, aynı şekilde birden fazla isimle de tanımlanabilmektedir. Ancak bunun anlamı, o şeyin birçok varlığa bölündüğünü ya da parçalardan oluştuğu anlamını içermez. Örneğin mekân kavramı; araz, şey ve yaratılmış gibi farklı isimlerle ifade edilebilir. Fakat bu durum, mekânı çoğul ya da parçalı bir yapı yapmaz. Aynı durum, bütün diğer varlıklar için de geçerlidir. Dolayısıyla, bir varlığın isimlerinin çok çeşitli olması, onun zatının ya da özünün çokluğunu ifade etmemektedir.

⁴⁹ Aksan, *Anlambilim*, 42; Neseî, *Tabsira*, I: 245.

⁵⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, 11.

⁵¹ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 76.

⁵² İbn Sînâ, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Dergâh, 2018), 135.

Bertrand Russell'e (ö. 1970) göre isimler, var olanların tikel önerme adları olmaktadır.⁵³ Mâtürîdî'ye göre ise isimler, hangi varlığı veya zatı ifade ediyorsa ona uygun bir anlam kazanırlar. Allah Teâlâ'ya atfedilen kelimelerin anlamları, yaratılanlara atfedildiğinde aynı şekilde anlaşılamaz. Örneğin, Allah Teâlâ'nın birliğinden söz edildiğinde, bu birlik yaratılmışların bir olma şekline benzemez. O (c.c.), azamet ve kudretinde eşi benzeri olmayan bir varlıktır. Dolayısıyla, O'nun birliği "dengi ve karşıtı bulunmayan" bir birlik şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁴ İlmi ve diğer isimleri aynı şekilde anlaşılır.

Kelimeler, bazı durumlarda varlığı tasdik eden anlamlar içerir ve bu anlamlar ilgili varlığın mahiyetine dair ipuçları sunar. "Şey" kavramı bu tür bir yapıya sahiptir.⁵⁵ İsimler ispat etme anlamı taşıyınca yaratılmış özelliği olma anlamı taşımayabilir. Örneğin, Allah Teâlâ için kullanılan "faîl" ve "âlim" gibi ifadeler bu kategoriye girerler.⁵⁶ Duyular âlemini tanımlayan kelimeler ise, ifade ettikleri mahiyetin özelliklerini içinde barındırır. "Cisim" kelimesi duyular âlemindeki bir varlığın üç boyutlu oluşunu ve sınırlarının bulunmasını ifade eden bir anlam taşır.⁵⁷

Mâtürîdî'nin ilgi alanından dolayı yönteminde, kelimeler sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Bununla birlikte kelimeler hangi nesne ve var olanı açıklıyorsa ona göre anlam ifade etmektedir. Kelimeyi yan anlamda kullanarak kelimenin ifade ettiği gerçek anlamdan başka gerçeklerinde var olduğunu açıklamıştır. Bir gerçeğin farklı yönlerini farklı kavramlarla açıklamayı incelikle kullanılmıştır. Mekân kelimesi, varlığı açıklarken var olanı ifade etmektedir. Cümle içerisinde mekân edinmeyen İlâh ile ilişkilendirilince cümle yapısına göre yan anlamlar kazandırılmıştır.

Mâtürîdî'nin mekân kelimesini esas mansı yanında varlığını mahiyetini ve haberlerdeki anlamını çok yönlü açıklaması bir tutarsızlık olarak değerlendirilemez. Aksine, kavramsal çeşitliliği ve çözüm üretme kapasitesindeki derinliği göstermektedir.

⁵³ Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, (İstanbul: Say, 2019), 46.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 106.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 121.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 119.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 119.

1.1.3. Fizik ve Farklı İlimlerde Mekân

Farklı disiplinler kendi ilim anlayışları içerisinde mekân kavramını geliştirmiştir. Bu durum geçmişteki kavramı yetersiz görmelerine sebep olmuş ve eleştirmişlerdir. Fenomenolojinin kurucusu olarak görülen Edmund Husserl (ö. 1938), Eukleides geometrisinden başlayarak Galileo (ö. 1051/1642), Descartes (ö. 1060/1650), Locke (ö. 1116/1704), Berkeley (ö. 1166/1753), Hume (ö. 1190/1776) ve Kant'a (ö. 1218/1804) kadarki süreçte, düşünürlerin 'unuttuğu' 'yaşam-dünyası ontolojisini' ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Husserl'e göre mekânın ampirik sayılar, ölçü birimleri, noktalar, çizgiler ve yüzeyler ile ele alınması bedenleri idealleştirmektedir. Mekânın bireysel yönü yok sayılmıştır. O 'mekânın deneysel figürler' dolayısıyla ideal-geometrik önermelere ve kanıtlara dönüştürüldüğüne dikkat çekmektedir. Husserl'e göre, geometrik mekânın doğayı matematikselleştirmesi, epistemik özne (bilen) ile epistemik nesneyi (bilinen) birbirinden koparmış ve insan öznelliğine ilişkin her türlü değere bütünüyle karşı olacak kadar, mekânı nesnelleştirmiş-bilimselleştirilmiş homojen bir dünyaya dönüştürmüştür.⁵⁸

Mekân kavramı, fizik, matematik, felsefe, mimarlık, sosyoloji, siyaset ve coğrafya gibi çeşitli disiplinler tarafından kendi alanlarına göre tanımlanmıştır.⁵⁹

Felsefecilere göre mekân, "cisme temas eden, onu kuşatan ve dışarıda yayılan bir varlık" olarak tanımlanmıştır."⁶⁰

Kelam âlimi Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) mekânı, "cismin bulunduğu ve boyutlarının etki ettiği varsayımsal bir boşluk" olarak ifade etmiştir.⁶¹

Fizikte Einstein (ö. 1955), mekân anlayışını yeni bir kütle çekim yasasını formüle etmiştir. Mekânı, zamanı evrende gerçek olarak görmüştür. Evrendeki madde ve enerjinin mekân-zamanın dokusunu bozmakta olduğunu; onu, âdeta çukurlar ve tümseklerden oluşan bir topoğrafya haritasına çevirdiğini göstermiştir. Güneş gibi kütlesi büyük olan bir cisim, zaman-mekân dokusunu bükerek ve oluşturduğu çukurluk içerisine diğer gezegenler hapsolür ve büyük olan cismin kütle çekimi etkisine girer. Bu yeni kavrayış, yalnızca yeni bir kütle çekimi kuramının (genel görelilik) ortaya çıkışını değil, aynı

⁵⁸ Bozdoğan, Benek, "Modern Coğrafi Düşüncede Mekân", 188.

⁵⁹ Bozdoğan, Benek, "Modern Coğrafi Düşüncede Mekân", 177.

⁶⁰ Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *et-Ta'rîfât*, (?), Muhammed S'ad, 1866, H.1300/1882), 154.

⁶¹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 154.

zamanda zaman-mekânın, fiziksel bir gerçekliğe sahip olduğunun anlaşılmasını sağlamıştır. Geline nokta; fizik açısından, atom üstü dünya için geçerli olmak üzere, evrenin dört boyutlu (üç mekân boyutu, bir zaman boyutu) bir zaman-mekân gerçekliğine sahip olduğudur. Buradaki zaman-mekân mutlak bir varlıktır.⁶²

Günümüzde kent ve toplumu bilimi üzerinden mekân değerlendirirken mekân kelimesi farklı anlamlar almıştır.

1. Organik mekân: Genetik olarak aktarılmış gibi görünen, yani biyolojik olarak belirlenen mekânsal deneyimle alakalıdır.

2. Algısal mekân: Her türlü duyu deneyiminizin -görme, dokunma, duyma ve hareket- nörolojik senteziyle alakalıdır.

3. Simgesel mekân: Mekânsal boyutları olmayan simgesel betimlemeler yoluyla, mekânı dolaylı olarak yaşarız.⁶³

Lefebvre, biyolojik, psikolojik ve sosyal ritimlerin analizini yapmada mekân kavramlarını kullanmıştır.⁶⁴

Mühendislik bağlamında farklı mekân türleri tanımlanmıştır.

Her ilim dalı ve düşünür, mekân kavramını kendine özgü bir yaklaşımla ele almıştır. Felsefe, mekânı varlığı çevreleyen bir unsur olarak değerlendirmiştir. Cürcânî ise mekânı cismin yer aldığı bir boşluk olarak tanımlamıştır. Einstein, mekân-zamanı gerçek bir varlık olarak kabul etmiş ve mekân ile zamansal etkileşimi vurgulayarak mekânı mutlak varlık kapsamında incelemiştir. Kent ve toplum bağlamında ise mekân, insana özgü duygular, algılar ve simgeler çerçevesinde analiz edilmiştir. Lefebvre, mekânı daha çok duygusal ve psikolojik yönlerden incelemiştir. Tüm bu yaklaşımların yanı sıra, mekânın sayılar ve ölçüler üzerinden kutsallaştırılması, buna karşın bireylerin ihmal edilmesine yönelik eleştiriler de mekânın farklı bir perspektiften değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Mâtürîdî ayrı ayrı ifade edilen mekânı bir bütün içerisinde usûl oluşturarak açıkladığını ifade edebilirim.

⁶² Abdurrahman Şengül, “Bazı Fizik Kavramlarının Aristoteles, İbn-i Sina ve Günümüz Modern Fizik Açısından Değerlendirilmesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2022), 29.

⁶³ David Harvey, “Sosyal Adalet ve Şehir”, <https://avys. Omu.edu.tr>. (Erişim Tarihi 19.7.2023).

⁶⁴ Henri Lefebvre, *Ritimanaliz Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat*, (İstanbul, Sel, 2018), 8.

1.1.4. Felsefede Mekân

Felsefi görüşler varlık bilgisini açıklarken bilgi kaynağına göre deneyci, akılcı ve sezgici olarak varlığı tek yönlü anlamaya çalışmışlardır. Sezginin rolünü önemseyenler daha çok deneyci ve akılcıların görüşlerini reddeden görüşlerle öne çıkmıştır.⁶⁵

Akıl ve deney açısından varlık bilgisini kabul eden felsefecilere göre mekân, bir cisme temas eden, onu kuşatan ve aynı zamanda onun dışında genişleyen bir varlık alanıdır; bu bağlamda mekân, cismi dışarıdan sararak da kapsar.”⁶⁶ Cisim, cevherlerden oluşur. Cevherin var olma illeti ise zatından olmaktadır.⁶⁷ Bu tanıma göre, mekân cisme ait bir sıfat niteliği taşımakta ve cisimle birlikte sürekli bir varoluş sergilemektedir. Parçaları ve yönleri kendi içerisinde barındırmadığı anlaşılmaktadır.

Kelimenin felsefi kavram olma süreci eski Doğu Akdeniz havzası ve Yunan felsefe metinlerine dayanır. Eski Çağ’da Yunanlar ‘mekân’a karşılık bir sözcüğe sahip değildiler. Bunun yerine ‘yer’ (topos) ve ‘kap’ (Khôra) kullandıkları tespit edilmiştir. Heidegger’e göre bu tesadüf değildir. Bu tespit özellikle Eflatun ile Aristoteles için geçerlidir. Nitekim Eflatun ‘mekân’ için Khôra (kap) sözcüğünü kullanırken Aristoteles daima topos (yer) sözcüğünü kullanmıştır. Sözcüklerin seçimindeki bu değişikliğin anlamı, aynı zamanda bu iki filozofun ‘mekân’ kavrayışlarının da farklı olduğudur. Pitagorascıları fikren takip eden Eflatun’un, fiziği geometrileştirirken gerek duyduğu mekân kavrayışı ‘somut’ değil ‘soyut’ olmalıydı ve khôra (kap veya soyut mekân) sözcüğü onun bu ihtiyacına cevap vermektedir. Ancak hocası Eflatun’un fiziği geometrileştirme tasarısına sıcak bakmayan Aristoteles, Milet Okulunun fizik anlayışına dönerek ‘soyut mekân’ kavrayışı yerine topos (somut yer) kavrayışını geliştirmeyi vazife edindi.⁶⁸ Mekân kelimesi, temel alındığı anlayışa göre kavramsal anlam ve ilim ifade etmiştir. Eflatun’un soyut anlayışı ele alınınca geometri ilmi, Aristoteles’in somut anlayışı ele alınca fizik ilminin temelini oluşturmuştur.⁶⁹

⁶⁵ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 44.

⁶⁶ Cürcânî, *Ta’rîfât*, 154.

⁶⁷ Nesefî, *Tabsira*, I: 149.

⁶⁸ Eken, “Aristoteles’te Mekân ve Hareket”, 5.

⁶⁹ Willam Henry Walsh ve Bruce Withington, “Metafizik Nedir”, içinde *Metafiziğe Giriş*, ed. Ahmet Cevizci, (Ankara: Say, 2019), 78; Eken, “Aristoteles’te Mekân ve Hareket”, 6.

Aristoteles, seçilen kelime yanında isimleri analiz ederek bağlantılı isimler ve tek isimler şeklinde bilgi üretmiştir.⁷⁰ Bu ayrımın ardından, açıklamalarını cins ve yüklem kavramları üzerinden detaylandırmıştır.⁷¹ Bu anlayış doğrultusunda Aristoteles, hiçbir bağı olmayan mutlak tekil isimlerin ifade biçimlerini kategorilere ayırmıştır. Ona göre bu tür ifadeler “öz”, “nicelik”, “nitelik”, “görelilik”, “zaman”, “durum” veya “sahiplik” gibi kavramları ya da “etkenlik” ve “edilgenlik” gibi durumları ifade etmektedir.⁷²

Mekân nicelik olmaktadır; “Lykeion’da” ve “Agora’da” ifadelerinde olduğu gibidir. Aristoteles bu ifadelerin tek başına onaylama ve reddetme özelliği olmaz görüşündedir. “İnsan”, “beyaz”, “koşuyor”, “kazanıyor” ifadelerinin hiçbirisi doğru ve yanlış hüküm ifade etmez.⁷³ Bu ifadeler başka terimlerle ilişkilendirilince hüküm oluşur.

Aristoteles, var olmayı özde bulunmaya bağlamış ve mekânın bulunmasını “nicelik” şeklinde açıklamıştır. Olan nicelikleri “sürekli” ve “süreksiz” şeklinde ikiye ayırmıştır. “Mekân”, “zaman”, “çizgi” kavramlarını sürekli olan niceliklerden saymıştır.⁷⁴

Aristoteles’e göre mekân ve zaman arazları devamlılık taşımaktadır. Nicelik olarak kabul ettiği mekânı “uzaklık” üzerinden de sınırsız olarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, evrenin uçları ve merkezi arasındaki mesafe en büyük uzaklıktır. Merkeze aşağı dersek yukarının karşıtı olmuş olur. Diğer karşıt tanımı da ortaya çıkmış olur. Çünkü aynı türden ve birbirine karşıt olarak tanımlanmışlardır.⁷⁵ Nicelik olan mekân sonsuz olduğundan dolayı azalması ve çoğalması bulunmaz.⁷⁶ Bu anlayışa göre, niceliklerin âlemde gerçek karşılığı bulunmamış olur, ancak benzer ve benzemez üzerinden varlığı değerlendirilebilir.⁷⁷ Mekân, sonsuz nicelik olunca azalıp çoğalması yanında gerçek karşılığı da bulunmamaktadır. Bu özellikler onaylanınca var oldukları ortaya çıkmaktadır ki, buna da tikel önerme ile ulaşılmaktadır.

⁷⁰ Aristoteles, *Kategoriler-Önergeler*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say, 2017), 21.

⁷¹ Aristoteles, *Kategoriler*, 23.

⁷² Aristoteles, *Kategoriler*, 23.

⁷³ Aristoteles, *Kategoriler*, 23.

⁷⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 30.

⁷⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 34.

⁷⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 34.

⁷⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, 35.

Aristoteles'e göre, gerçekte var ve cevher/töz olarak var olanı özel olarak belirlenince taşıyıcısı cisimleridir. Ancak öte yandan hiç şüphesiz, cisim yüzeyden, yüzey doğrudan, doğru da birim ve noktalardan daha az tözde bulunurlar çünkü cismi bu büyüklüklerle sınırlar. Büyüklükler cisim olmaksızın var olabilirken cisim onlar olmaksızın var olamayacağı düşünülmüştür.⁷⁸ Aristoteles, cisim ile gerçekte var olan mekânı ayrıca yüzey, doğru ve birim şeklinde de sınırlamıştır. Mekânın varlığını cisimle var kabul ederken mekânla var olan yüzey, doğru ve birimleri cisimsiz tözde de bulunabilmektedir. Kendinden önceki düşünürlerin "cisimlerin var olduğu ve diğer şeylerin duyular olduğu" anlayışını bir yönden kabul etmiştir. Bu anlayış üzerinden tartışmayı götüren Aristoteles'e göre "yüzeyler, doğrular ve noktalar varlık olma özellikleri farklılaşarak tözlerde azalan olmuşlardır."⁷⁹

Aristoteles, *Metafizik* VII. kitabında da cevher/tözün farklılıklarını açıklamıştır. Tözün çok anlamı olsa da tümel, cins, özne ve özü ifade etmektedir. Özne, "kendisi hakkında tasdik edilen, ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir."⁸⁰ Bu tartışma sonucunda Aristoteles töz "bir ilke ve nedendir" sonucuna ulaşmıştır.⁸¹ *Metafizik* IX. kitabında kuvvet konusuna girmeden önce varlığı töz olarak ele aldığını ifade ederek şöyle tarif etmiştir, "bütün diğer kategoriler nitelik, nicelik ve benzeri- töz kavramıyla ilişkilerinden dolayı varlıklar olarak adlandırılırlar."⁸²

Cismi temel varlık kabul ederek varlığı açıklayan Aristoteles'in cevher ve arazları anlamayı makulelerle/arazlarla çerçeve içine almasını İbn Seb (ö. 669/1270) varlığı değil eşyaları bilme olarak açıklamıştır. Eşya hakkında araştırıp ve düşünce yürüttüğümüz manalar on cinsten ve on noktada toplanırlar. Mevcut olan şeyler, bu on nokta ve on cins manadan bir araya gelir ve teşekkül ederler.⁸³ Aristoteles'in kategoriler üzerinden varlık anlayışı eşyaları duyular ile tanıma olarak açıklanmıştır. Bunların bilgiye dönüşmesini ise bunların birbirlerine eklenmesi, kuşatması, bir yönüyle açıklaması ve genel hüküm ifade

⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 181.

⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 182.

⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 310.

⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, 372.

⁸² Aristoteles, *Metafizik*, 393.

⁸³ İbn Seb, *Sicilya Cevapları*, çev. Şerafettin Yaltkaya, (İstanbul: Büyüyenay, 2013), 117; Aristoteles, *Kategoriler*, 11.

etmesine göre olmaktadır. Bu anlamların ortaya çıkması ve örnek olmasına göre insanın nefsinde mukayeselerinin işlenmesi mantıkça uygun düşünce olmaktadır.⁸⁴

Aristoteles, Kategoriler kitabında mekân hakkında hiç bilgi vermemiş, sadece isim olarak zikretmiştir şeklinde eleştirilmiştir.⁸⁵ Kitap hacmi açısından bakılınca mekân konusunda yeterli açıklama olduğu kanaatimi belirtmek isterim.

Düşünce tarihi bu makuleler çerçevesinde oluşan bilgi aktarımı, üretimi ve değişimi üzerine devam etmiştir. Bununla birlikte Aristoteles düşünce sisteminin yüzyıllar boyunca doğa felsefesinin gelişimini engellediği görüşü bulunmaktadır.⁸⁶ Mâtürîdî, tabiat ve âlemi bilmeyi ayırmıştır. On makule ile âlemin yapısının tam açıklanamayacağı görüşünde olmuş ve Aristoteles'i tenkit etmiştir. "Belirlenen bu on isimle cevhere nispet edilen özellikler ispat edilemez. Bunun dışında bu konuda açıklayıcı farklı bir haber de gelmemiştir." Mâtürîdî'nin bu eleştirisine göre Aristoteles'in bu bilgi anlayışında âlemin öz yapısını açıklama bilgisi bulunmamaktadır. Bu bilgi dışında değerlendirmeye tabi tutacağı başka haber de gelmediğini belirterek her yönden değerlendirmeye açık olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı Mâtürîdî, Aristoteles'in açıklamalarını şaşkınlık ve hayret edilecek görüşler olarak değerlendirmiştir.⁸⁷

İslam filozofları da mekân konusunu işlemişlerdir:

Kindî, (ö. 252/866 [?]) mekânı hareketin sayılması sonucunda oluşan zaman üzerinden değerlendirmiştir. Mekânda olan hareket diğerinden önce olmayacağına göre cisimde bulunan hareket ve zaman beraber olmaktadır. Bundan dolayı cisimlerin meydana gelişine zaman denmektedir ve cisimden önce zaman bulunmamaktadır.⁸⁸ Kindî, cismin varlığını zamanla, zamanı hareketle ve hareketi mekân ile açıklamıştır.

Fârâbî, (ö. 339/950) "kategorileri" değerlendirmeden önce "beş külli" olan "cins, nevi, fasıl, hassa ve "arazi" öne almıştır.⁸⁹ Bu kavramlar ile kategorilerde bulunan mekân kavramını değerlendirmiştir. Nedensellik, cismin mekânına nispet edilmesidir, Buna göre

⁸⁴ İbn Seb, *Sicilya Cevapları*, 117; Aristoteles, *Kategoriler*, 11.

⁸⁵ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969), II: 48.

⁸⁶ Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu, (İstanbul: İnkilâp, 2005), 57.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 231.

⁸⁸ Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ* (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 61.

⁸⁹ Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, II: 5.

ne mekândadır ne de cisim ve mekân bileşenidir. Örneğin “evdedir” sözümüz böyledir. Neredelik ev değildir, fakat “evdedir” sözümüzden anlaşılan şeydir. ”de/da” (fi) harfi eve nispeti ifade etmektedir.⁹⁰ Fârâbî, mekânı nedensellik ile açıklamış ve bunu da cisme yapılan bir “nispet” olarak anlamıştır. Bunu beş tümel üzerinden “tür/nev” olarak değerlendirmiştir.

Ona göre tür, her doğan cismin “neredelik” türünden bir türü vardır. İnsan türü, geri kalan hayvan türleri, bitki, taş türleri ve sonra âlemin geri kalanı bunlardandır.⁹¹ Mekânı ifade eden “neredelik” anlayışını tür olarak ifadeden sonra bilinirliği açısından da iki şekilde açıklamıştır. Neredeliklerin bazıları “gözlemle ilk bakışta” açık olandır. Neredeliklerin çoğu ise “burhan ve kıyasla” açık hâle gelendir.⁹² Bu düşüncesiyle mekânı var olan şeyler üzerinden duyu bilgisi ve mantık bilgisi alanında değerlendirmiştir.

Fârâbî, mekânı tür ve bilinirlik açısından değerlendirmesinden sonra “zâtı ile görelilik” ve “görelilik” olarak da ayırma gitmiştir. Bizatihi neredelik olana örnek; “diyarda”, “evde” ve “çarşıda” gibi sözlerimizdir. Görelilik neredelik olan ise; “üst”, “alt”, “yukarı”, “aşağı”, “sağ”, “sol”, “çevre”, “orta” ve benzeri gibilerdir. Ancak cismin görelilik neredeliği yoktur. Ya da başka deyişle bizatihi neredeliği vardır.⁹³ Fârâbî’nin bu beş külli üzerinden yaptığı ayrımı temelde Aristoteles düşüncesinin İslamileştirme açıklaması şekli olabilir. Mâtürîdî’ye göre görelilik neredelik olan alt, üst, taraf olmaları cevher ve cismin zatında da gerçek olarak bulunmaktadır.

İbn Sina (ö. 428/1037) mekânın nasıl olması hakkındaki görüşünü şu şekilde açıklamıştır: Her cisim bir mekânda bulunur. Cismin belirli bir mekânda bulunması, cisim olması nedeniyle değildir. Aksi hâlde bütün cisimlerin o mekânda olması gerekirdi. Öyleyse cisim hiç şüphesiz zatındaki bir suretten dolayı o mekânda bulunmaktadır.⁹⁴ İbn Sina, mekânı cismin zatında bulunan bir özellik ve suret olarak kabul etmiş ve mekânı “cismin karar kıldığı şeydir” ve “cismi kuşatan şeydir” şeklinde de tanımlamıştır. Bununla birlikte mekânı cisimden ayrı tutmuş, cismin sıfatı olarak da görmemiştir. İbn Sina, ikinci tanımın özellikle filozoflar tarafından tercih edildiğini ve bir şeyin mekân

⁹⁰ Fârâbî, *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin, (İstanbul: Klasik, 2019), 38; Kâmil Kömürcü, “Fârâbî’de Beş Tümel Kavram” *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9/1 (2019): 261.

⁹¹ Fârâbî, *Kategoriler*, 39.

⁹² Fârâbî, *Kategoriler*, 39.

⁹³ Fârâbî, *Kategoriler*, 39.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa İlahiyat Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), I: 208.

olabilmesi için onda dört şart aradıklarını ileri sürmektedir. Mekân için gerekli olan ve kendisinin de kabul ettiği bu şartlar şunlardır:

1. Cisim mekânda olmalıdır.
2. Cisim o mekândan ayrılabilmelidir.
3. Bir mekânda herhangi bir cisim varken aynı anda orada başka bir cisim bulunamamalıdır.
4. Bir cisim herhangi bir mekândan ayrıldığında mekân da o cisimle ayrılmamalı ve orada başka cisimler de bulunabilmelidir.⁹⁵

İbn Sina'nın bu mekân anlayışı şu şekilde de değerlendirilmiştir. Sözü edilen bu dört şart birlikte ele alındığında mekânın, yer tutan cisimden ayrı gerçekliği olan, kendisinde, farklı cisimlerin ayrı zamanlarda bulunabildiği yer olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tartışmakta olduğumuz bu mekân, cismin doğrudan veya dolaylı unsurları ve özellikleri olan madde, form ve boyuttan farklı ayrı bir gerçekliktir. Bir cismi oluşturan madde, form ve boyutun mekân olamayacağı, hemen hemen Aristoteles'in aynı ifadeleri ile şu şekilde açıklanmaktadır: Madde ile form gibi cismin temel unsurları -buna cismin boyut özelliği de katılmalıdır-, cismin mekânı olamaz. Çünkü mekânın en temel özelliği, cismin oradan ayrılabilmesidir. Oysaki madde ile formunun cisimden ayrılması asla düşünülemez.⁹⁶

İslam öncesi ve İslam'ı kabul eden felsefeciler âlemin temel yapısında arazı kabul etmişlerdir. İslam filozofları arazı Aristoteles'ten farklı şekillerde cevher ve cisimden ayrı açıklamışlardır.

Mekân kavramı İslam felsefesinden sonra batı dünyasında çok daha sonra gündeme gelmiştir. Aristoteles geleneğinin kategori anlayışından sonra gelen Descartes (ö. 1060/1650) bilgi edinmeyi şüphe üzerine inşa etmiştir.⁹⁷ Bu şüpheden kurtulup cevheri bilmeyi, cevherin tabiat ve özünü teşkil eden “san” kavramı ile açıklamıştır. “San” kavramı cismin uzunluk, enlilik ve derinliğini oluşturmaktadır.⁹⁸ Cismin uzunluk, enlilik ve derinliği ise mekânın özellikleridir. Bu düşüncesi ile hissedilir olguları adlandırmayı,

⁹⁵ Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, H. 1331), 156.

⁹⁶ Şaban Haklı, “İslam Felsefesinde Mekân”, 1.

⁹⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 23.

⁹⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 60.

sınıflandırmayı mekân ve zaman sağlıyordu anlayışıyla Descartes yeni bir anlayış ortaya koymuştur.⁹⁹

Descartes bu anlayış üzerinden iki çeşit mekân anlayışına ulaşmıştır. Taştan bütün sıfatlar çıkarıldıktan sonra ondan edindiğimiz gerçek fikrin uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı bir cevher fikri olduğudur. Bu dolu mekândan değil, boş mekândan da edindiğimiz fikrin aynısıdır.¹⁰⁰ Descartes'e göre mekân, uzamlarıyla birlikte şüpheden kurtaran kesin bilgiye ulaştıran bir cevher olmaktadır. O, yer ile mekânı ayırmıştır. Yer, durumu gösterirken; mekân büyüklük ve şekli göstermektedir.¹⁰¹ Bu uzam düşüncesi ile cisim üzerinden sonsuz mekân tasavvur edilebilir anlayışına ulaşmıştır. Uzam fikri de hangi mekânda olursa olsun cisimden edinilen gerçek fikre dayandığından dolayı gerçek olmaktadır.¹⁰² Descartes duyu bilgisi ile elde edilen mekân anlayışından akıl yürütme alanında uzam anlayışına geçerek sonsuz mekân anlayışını duyu bilgisine dayandırarak gerçek gibi açıklamaya çalışmıştır. Bu ulaşılan tasavvuru da kesin gerçek bilgi olarak kabul etmiştir. Bu açıklaması ile gözlemimizde sınırlı olan ve son bulan cisim özelliklerinden maalesef sonsuzluğa ulaşmıştır.

Spinoza, (ö. 1087/1677) sonsuz ve sonlu moduslar şeklinde açıklama yapmıştır. O'na göre töz-sıfat ve töz-modus ilişkileri anlamlarıyla izah edilmeye çalışılır. Gerçeklik, sadece “tözsel” (substantial) bir varlığa sahiptir. Başka herşey böyle bir töze bağımlı ya da onun doğası “sıfatsal” olarak gerçektir.¹⁰³ Bu gerçeklik üzerinden modusu açıklar: “Tözün durumları (state) ya da modusları evrenin zorunlu ve evrensel özellikleri olarak doğrudan sonsuz ve ezeli-ebedi modusları ile başlayan, mantıksal bağıllık düzeni içerisinde sınıflandırılabilir. Ve oradan Doğa'nın bozulma (çürüme) ve geçici (fani) farklılaşmaları ile sınırlandırılmış sonlu moduslara inilir”. Buna göre moduslarla ilgili varlıksal neden zincirinde şöyle bir sıralanmadan bahsedilebilir: “bir şeyin varoluşunun nedeni bir başka şeydedir, bu başka şeyin varolması da yine başka bir şey yüzündendir, bu böyle sonsuza kadar gider, ayrı ayrı nesnelerin birbirine bağlanmaları en sonunda töze

⁹⁹ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 33.

¹⁰⁰ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 84.

¹⁰¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 86.

¹⁰² Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 89.

¹⁰³ Mustafa Cihan, “Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 27.

ulaşır”. Böylece bir nesnenin ya da görünüşün anlaşılması ve izah edilmesi ancak tek bir tözün varlığına bağlıdır.¹⁰⁴

Kant, mekânı iki şekilde açıklamıştır. Eşya ve nesnelere bakarak yön tayin ettiğimizde bildiğimiz bir mekân olur. Eşyaları bilmediğimizde ise kendimizin sağ ve solunu bilerek yön tayin eder ve yine mekânı biliriz.¹⁰⁵ Kant’a göre bu bilgiler de zaman üzerinden anlaşılmaktadır. Ona göre zaman, her çeşit duyulur görünün salt formlarıdır, böylece de sentetik a priori önermeleri mümkün kılarlar. Bu bilgi kaynakları sadece duyarlığın şartları olmakla kendi sınırlarını a priori olarak belirlerler, yani bunlar kendinden nesneler olarak değil, görünüşler olarak incelenen objelere uygulanırlar. Bunların geçtiği alan, sadece görünüşler alanıdır. Bu alanın dışına çıkılırsa bu formlar objektif olarak kullanılamazlar.¹⁰⁶

Batı’da daha sonraları mekânın sosyal ve değişken olma özelliklerine vurgular yapılmıştır. Edmund Husserl, Eukleides geometrisinden başlayarak Galileo, Descartes, Locke, Berkeley, Hume ve Kant’a kadarki süreçte, düşünürlerin ‘unuttuğu’ ‘yaşam-dünyası ontolojisini’ ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Husserl’e göre, geometrik mekânın doğayı matematikselleştirmesi, epistemik özne (bilen) ile epistemik nesneyi (bilinen) birbirinden koparmış ve insan öznelliğine ilişkin her türlü değere bütünüyle karşı olacak kadar, mekânı nesnelleştirmiş-bilimselleştirilmiş homojen bir dünyaya dönüştürmüştür.¹⁰⁷

Lefebvre, kendinden önceki batı düşüncesi içerisinde mekân anlayışlarını kurgusal bir töz şeklinde olduğundan dolayı eleştirmiştir. Spinoza, mutlak mekânın varlığını, mutlak varlığın Tanrı’nın var olma kipi olarak kullanmıştır.¹⁰⁸ Bilgilerin konu ve sınırlı olmasına rağmen her alanı ifade eder şeklindeki anlayışlar bu gibi sıkıntıları doğurmaktadır. Arazlar, felsefede cevher ve cismin zatında bulunan özellikler olmaktadır. İnsanın irade ve inşa etme özelliğini içine alamamaktadır. Ayrıca arazlar suret ve aklın ürettiği kavram olarak görülmektedir.

¹⁰⁴ Cihan, “Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi”, 34.

¹⁰⁵ Kant, “Ne Anlama Gelir?”, 87.

¹⁰⁶ Bedia Akarsu, “Kant’ta Zaman ve Mekân Kavramları”, *Felsefe Arkivi*, XIV, (1963), 122.

¹⁰⁷ Bozdoğan, Benek, “Modern Coğrafi Düşüncede Mekân”, 188.

¹⁰⁸ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 187.

Lefebvre'e göre "mekân" kavramayı mümkün kılan ilişkiler ağını bilmektir. Söz konusu ilişkileri ise "üreten mekânizmalar" ile beraber ele almak gerekmektedir. Bunların da zamanla ya da zamandan ayrı olarak incelenmesi gerekmektedir.¹⁰⁹ Lefebvre ilişki ve üretim temelli bilgi ile zaman ve mekânın "biyolojik", "psikolojik" ve "sosyal" ritimlerini analiz etmiştir.¹¹⁰ Mekân konusu felsefenin konusu olduğu gibi bu yönü ile de mekân ilişkiler açısından da diğer ilimlerin konusu olmuştur.

Mekân kavramı, felsefe tarihinde duyu bilgisi ve metafizik bilgisinin ayrı ayrı açıklamaları ile farklı anlaşılmaktaydı. Aristoteles öncesi mekân duyu bilgisi ile algılanan gerçeklik olarak ele alınmıştır. Aristoteles mekânı fizik ve metafizik bilgi üzerinden ayrı açıklamıştır. Var olma açısından cisme ve cevhere ait araz olmaktadır. Arazların varlığını fiziki var olarak değil suret ve aklın ürettiği metafizik bilgi olarak görmüştür.

Kindî, mekânın var olmasını zamandan ayırmamış ve cisimde ikisinin birlikte bulunmasıyla açıklamıştır. Fârâbî, mekâna varlık özelliği vermemiş ve nedensellik üzerinden açıklamıştır. İbn Sina, mekânı cismin bulunduğu yer olarak görmüştür. Bütün bu düşünürler mekânı araz olarak görmüş ve varlığını farklı açıklamışlardır.

Descartes, mekânı maddenin üç boyutu olarak görmüş ve fiziki olarak açıklamaya çalışmıştır. Spinoza, tözü esas var kabul etmiş ve diğer gerçek var olanları buna bağlı olarak açıklamıştır. Kant, cismin iç boyutlarına bakmadan dış tarafta olan yönler bakarak mekânın varlığını gerçek olarak açıklamıştır. Daha sonraki düşünürler, mekânın sosyal ve değişken yönlerine bakarak tanımlar yapmışlardır.

Bütün bu kafa karıştıran ve net sonucu olmayan değerlendirmeleri Aristoteles'in fizik ve metafizik anlayış temeli üzerine farklı açıklamalar olduğunu ifade edebilirim. Her farklılıktanda farklı tanımlar çıkarılmıştır.

1.1.5. Tasavvufta Mekân

Tasavvuf ilmi, insanın bedeni, ruhu, kalbi ve aklı dâhil olmak üzere hepsini terbiye ile ilgilenmiştir. Genelde tasavvuf erbabı inanç noktasında Hanefî olanlar Mâtürîdî

¹⁰⁹ Mahmut Karaçizmeli, "Lefebvre ve Foucault'da Mekân" 1.

¹¹⁰ Lefebvre, *Ritimanaliz Mekân*, 8.

görüşünü ve diğer mezhepler Eş'arî görüşünü benimsemişlerdir. Fakat bazı mutasavvıflar Tanrı'nın ve âlemin varlığı konusunu farklı açıklamışlardır.¹¹¹

Mâtürîdî ve Eş'arî düşüncesini kabul eden tasavvuf erbabı mekânla alakalı olağanüstü olayları keramet kabul ederek açıklamışlardır. Kavramın mekânla ilişkisi “tayy-i mekân, bast-ı mekân” şeklinde ifade edilmiştir.¹¹² (Tayy-i mekân) bir şeyin mahallinden ve mevsiminden başka bir yerde ve zamanda zuhur etmesi gibi evliyanın kerametinin var olduğunda sufiler ittifak etmişlerdir.¹¹³ Bu açıklamalar farklı bilgi ve âlem anlayışı üzerinden oluşmamıştır. Evliya kabul edilen şahısların hayatlarından menkıbeler anlatılarak açıklamalar yapılmış ve kabul edilmiştir.

Ehlisünnet olarak kendini tanımlayan tasavvuf erbabı daha çok ayetleri zahiri manada anlamış ve oluşan problemleri tenzih yöntemi ile açıklamışlardır. Üşnüvî'de bu özelliği görebilmekteyiz. Ona göre yüce Allah bazılarının tevil ettiği gibi evrende sadece ilmi ve kudretiyle değil, aynı zamanda zatıyla bulunur. Ancak yüce Allah'ın cisimlerle birlikteliği cisimlerin birbiriyle olan birlikteliğine benzemediğini söyler. Zira O'nun cisim olmadığını hatırlatır. Aynı zamanda O'nun mevcudatla olan birlikteliği, cevherin cisimle olan birlikteliği veya arazların cevher ve cisimle olan birlikteliğine benzemediğini vurgular. Çünkü O'nun cevher ve araz olmadığını belirtir. Ona göre, yüce Allah'ın kâinatla olan birlikteliği ruhun cesetle olan birlikteliği gibidir. Çünkü ruh ne bedenin içinde ne de dışındadır ne bedene bitişik ne de bedenden ayrıdır. Zira ruh başka âleme ait beden ise başka bir âleme aittir. Üşnüvî, yukarıdaki ayetlerden yola çıkarak yüce Allah'ın zatına yakışır ve O'na layık bir mekânın olduğunu ve bütün evrendeki zerrelerle birlikte olduğunu ve aynı zamanda hepsinden münezzeh ve mukaddes olduğunu söylemiştir.¹¹⁴ Varlık bilgisinin ürettiği cevehr ve araz bilgisinin oluşturduğu sorulara tenzih metodu ile cevap vermişlerdir.

¹¹¹ İbrahim Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2000), 71; Nihat Keklik, *Sadettin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967), 23.

¹¹² Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42: 431.

¹¹³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 109.

¹¹⁴ Ömer Tay, *Tasavvufî Açından Allah'a İzafe Edilen Zaman ve Mekân Problemi (Mahmud Üşnüvî'nin Ğâyetü'l-imekân fî dirayeti'l-mekân Adlı Risalesi Örneğinde)*, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2023): 282.

Tasavvuf erbabının çoğusu haberi anlamada tenzih ve kişisel tecrübe ile sınırlamıştır. İnsanın elde ettiği akıl ve âlem bilgisi kazanımlarından uzaklaştırmışlardır. İlahiyat alanında edindikleri kişisel bilgiyi sorgulanamaz ve itiraz edilemez görmüşlerdir. Bununla birlikte felsefi düşüncelerden etkilenecek tasavvufun ilgi alanındaki kavramları oluşturanlar da bulunmaktadır.¹¹⁵

Bunlar maddi olarak yaratmayı açıklayan ve yaratmayı kabul etmeyen filozofların düşüncesine karşı farklı düşünce üretmişlerdir. Onların düşüncesini maddi kabul ettiklerinden dolayı insanı aldattığı anlayışındadırlar. Bazı mutasavvıflara göre âlem, görüntü ile hayal âlemidir ve ondan yüz çevrilmelidir. Çünkü bu hayal ve görüntü âlemi ilahî hakikati örtmektedir.¹¹⁶

Aynı şekilde âlemi, maddi görmeyip sadece suret şeklinde kabul eden felsefi düşüncelerde bulunmaktadır.¹¹⁷ SipinozaYa göre tözün durumları (state) ya da modusları evrenin zorunlu ve evrensel özellikleri olarak doğrudan sonsuz ve ezeli-ebedi modusları ile başlayan, mantıksal bağılılık düzeni içerisinde sınıflandırılmıştır.¹¹⁸

Tasavvufta tanrı-âlem ilişkisini farklı açıklayan vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde düşünce üreten İbn Arabî'dir (ö. 638/1240). İbn Arabî, âlemde var olanları kelim ilmi gibi gerçekte var olarak yaratılan değil "tecelli" olarak açıklamıştır. Âlemde var olan "çokluğu" Allah'ın zuhuru ve tecellisi olarak açıklayan tasavvufî düşünceye göre gerçek varlık olan Allah ile gölge varlık olan âlem arasındaki temel ayırım zihinsel bir ayırımdır. Tasavvufta varlığı kendisiyle kaim olan zorunlu varlık dışındaki tüm varlıklar ârızdır, sâyedir ve mâ'dumdur. Bakî olan varlık, fanî olan ise yokluktur.¹¹⁹

İbn Arabî, âlemin yaratılmasını "emre" bağlanmıştır. Emir, nefiste tek olmayı gerektirse de kendi içerisinde çokluğu gerektirir. Çokluk ise üç sayısı ile başlar. Bundan dolayı yaratılmada üçlü bir birlik bulunur. Üçlü birlik emredilen şeyin Allah'ın bilgisindeki suret, suretin "kün" emrini işitmesi ve itaat etmesi şeklindedir.¹²⁰ İbn Arabî var olma ve yaratılma olayının tamamını Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatlarına bağlı olarak açıklamıştır. Gerçekte âlemi var kabul etmemiş zihinsel var olarak görmüştür ve âlemin

¹¹⁵ Emrah Kaya, *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklılığı*, (Ankara: Fecr, 2022), 184.

¹¹⁶ Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre*, 72.

¹¹⁷ Willam, Henry Walsh ve Bruce Withington, "Metafizik Nedir", 78.

¹¹⁸ Cihan, "Sipinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi", 27.

¹¹⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fena Risâlesi*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayın, 2011), 64.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 115.

oluşumu hakkında açıklamada bulunmamıştır. Bu temel âlem anlayışına göre âlem gerçekte yoksa içinde olan veya oluşan mekân da gerçekte bulunmamaktadır. Mekân ilm-i ilahî’de gerçek olarak bulunmamaktadır.

İbn Arabî vahdet-i vücudu açıklarken âlemin var olmasını yok olmasına bağlamıştır. Arız, sâye ve yok olan âlem yok olması ile birlikte ilm-i ilahî’de var olacaktır. Bundan dolayı İbn Arabî olmayan âlem anlayışında var olmayı âlemin var olması ile değil, âlemin yok olması ile açıklamıştır. Bundan hareketle yokluğu, varlığa giden yol olarak benimsemiştir. Nitekim arızı tüm özelliklerinden sıyrılarak yok olan insan aslında varlıkta fena olur ve gerçek varlığa ulaşmış olur.¹²¹ Vahdet-i vücut ilkesine göre Tanrı dışında bir varlık yoktur, var olan her şey Tanrı’nın “tecelli etmesi” ile kendini ortaya çıkarmıştır. Tanrı vardır ve dışındaki her şey, kendi başına yok hükmündedir ancak tanrının tecellileri olarak vardır.¹²² Bu anlayışa göre âlem ve ona ait olan her şeyle birlikte Mâtürîdî ve Aristoteles anlayışındaki gibi bir mekân anlayışı bulunmamaktadır.

İbn Arabî, tek ilahtan çok olmayı gerektiren “çokluğu” bir “ayırıcı” ile açıklamıştır. “Ayırıcı” ise bizim muhtaç olmamız ve mümkün varlık olduğumuzdan dolayı vücudumuzun O’na bağlılığı olmuştur.¹²³

İbn Arabî, kendi âlem anlayışı üzerinden mekân ifade eden kavramlara da farklı anlamlar vermiştir. “Arş” kavramını canlı varlık kabul edip su ile korunmuş ve insanın üstün olması şeklinde açıklamıştır. Aşağı olmayı ise rabbine karşı gururlanması olarak belirtmiştir. “Eğer semadan yere bir ip sarkıtılsa Allah’ın üzerine düşerdi” hadisindeki Allah’ın üzerine ifadesini İbn Arabî, Hz. Muhammed olarak açıklamıştır. Bu şekildeki mekân kavramı ifade eden kavramları farklı olay ve şahıslar şeklinde kanaati ile tevil etmeden yana olmuştur. “Üstlerinde olan rabbinden korkardılar.”¹²⁴ “Kulların üzerinde yok edicidir”.¹²⁵ Ayetlerde ifade edilen üst kavramlarını “insan ile ortaya çıkan” olarak açıklamıştır. Bu düşüncesini “insan rahman suretindedir” hükmüne dayandırmıştır.¹²⁶ Bu

¹²¹ İbnü’l-Arabî, *Fena Risâlesi*, 64.

¹²² Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), I: 17.

¹²³ Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Tahkik Ebü’l-Alâ Affî, (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 19??), 54.

¹²⁴ (Kur’an-ı Kerim, Nahl, 16/50).

¹²⁵ (Kur’an-ı Kerim, En’âm, 6/18).

¹²⁶ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 171.

haberi sahih kabul etmeyen araştırmacılar bulunmaktadır. Bununla birlikte sahih kabul edip tevil edenler ise daha çok tasavvuf erbabı olmuştur.¹²⁷

Haberlerde bulunan mekân kavramlarını yine kendine göre ilişkilendirerek açıklamıştır. “Hak” olanı bu âlemden ayırılma ve insan ile olan sıfatlardan da ayrılarak yüce olma şeklinde yorumlamıştır.¹²⁸ Mâtürîdî “üst” ifadesini heybet ve celalinden melek ve resullerin korkması olarak açıklamıştır.¹²⁹ İkinci ayette geçen “üst” kelimesinden kullara zarar ve fayda vereceğini belirtmesinden dolayı tevhidin aslını açıklamış olmaktadır.¹³⁰ İbn Arabî ayetlerde geçen “üst” kelimesine insanın yaratılması anlamı verirken; Mâtürîdî inançla ilgili olarak açıklamada bulunmuştur. Bununla birlikte ikisi de ayetleri tevil etme anlayışını benimsemiştir. Mâtürîdî, haberlerdeki mekân kelimelerini yan mana ile açıklamayı cümle içerisinde delil arayarak yapmıştır. İbn Arabî ise kendi düşünce sisteminden seçtikleri ile yan manalar verdiğini söyleyebiliriz.

Üşnûvî, âlem ve ilah ayrımı yapmadan farklı birliktelik olarak varlığı açıklamıştır. Bu birlikteliği cisme cevhere benzemeden tenzih ederek yapmıştır. Tasavvuf da farklı âlem anlayışı olan İbn Arabî’nin mekân anlayışı farklı olmuştur. Âlem tecelli olarak vardır. Tecelli olan şeyler farklılıklar oluştursa da yok olduklarında ilm-i ilahî’de farklılıkları yok olur ve hak olarak var olurlar. İbn Arabî var olmayı fiziki olarak açıklamamıştır bu yönü ile Mâtürîdî’den ayrılmıştır. Ona göre âlemde bulunan mekân yok hükmünde olmaktadır. Fiziki olarak var olmasa da ilm-i ilahî’de yüce hak olarak var olmaktadır. Bu durumda iki ayrı mekân bulunmaktadır. Biri tecelli ederek suret olan şimdiki görünen mekân diğeri ilm-i ilahî’de değişmez devamlı olan yüce mekân.

1.1.6. Kelam İlminde Mekân

Kelam ilmi âlemi gerçekte var kabul etmişlerdir. Görüşlerini açıklarken âlemin oluşumunda olan mekân konusu ile ilgilenmişlerdir. Mâtürîdî ve takipçileri mekânı araz, gerçekte var, sınırlı, ölçülebilen, eşitlik özelliği barındıran, rekabet ve benzeri özellikleri olarak açıklamışlardır. Bu özellikleri ilahın varlığına ve sıfatlarına delil olarak kullanmışlardır.¹³¹

¹²⁷ Şaban Çiftçi, “Allah Âdem’i Kendi Sûretinde Yaratmıştır” Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014): 13.

¹²⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 172.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, III: 90.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II: 102.

¹³¹ Nesefî, *Tabsira*, I: 218.

Mekân arazdır ve âlemin sonradan yaratıldığını ispat için “araz”ın sonradan yaratıldığının ispat edilmesi önemli olmuştur. Bu gerekçe ile kelam ilmi âlem ve araz konusuyla ilgilenmiştir. Bu süreç içerisinde cevher ve araz kavramları kelam ilminin içine II. yy’da girmiştir. Hicri II. yy’da ortaya çıkan kelamcıların temel ilkesi olan, “cevherlerin ve arazların hadis delili ile âlemin hadis oluşu ve buna bağlı olarak Allah’ın varlığını kanıtlamak” olmuştur.¹³² Bu çerçevede mekân konusu varlık ve ilah anlayışı çerçevesinde açıklamalar ile yerini almıştır.

Kelamcılar, var olmayı oluşum ile açıklamışlardır. Cisimlerin oluşarak var olması için arazların var olması gerektiği temel anlayışında olmuşlardır. Arazlar cisimlerin zatından dolayı var değildir. Çok cevher veyahut ayndan ayrı olarak bunlarla birleşme sonucunda cisim olmasını açıklamışlardır. Bu düşünce temeli üzerine İslam öncesi filozoflardan ayrılarak, cisimlerin temel madde olmadığı ve sonradan yaratıldığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu görüşü ilk defa ortaya koyan Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ile Cehm b. Safvân’dır. (ö. 128/745-46). Daha sonraları, Mutezile’nin en önemli temsilcilerinden olan, eserleri günümüze ulaşmamış¹³³ Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) bu ilkeyi geliştirmiş ve dört ilkeyle sağlamlaştırmıştır. Bu ilkeler “arazların varlığı”, “arazların hadis oluşu”, “cismin arazi almadan olmayışı” ve “öncesi olmayan hadis varlıkların kabul edilemeyeceğidir.”¹³⁴ Kelam ilminde âlemin temel maddesi bu şekilde kabul edilerek farklı açıklamalarla devam etmiştir.

Mâtürîdî, cevher ve araz temel maddesini kabul etmemiş, o da ayn ve araz olarak açıklamıştır.¹³⁵

Genel anlamda mütekellimine göre âlemin cevher ve arazlardan oluşması onun sonradan yaratıldığına delildir. Âlem, cevher ve arazlardan oluşur. Maddenin daha fazla bölünemeyecek şekilde en küçük parçası cevher olarak adlandırılır. Mutezile’nin çoğu ve Allâf, bölünememeyi “el-cüz’ü’llezî lâ yetecezzâ” şeklinde adlandırmıştır. Bu, cismin

¹³² M. Şerafettin Günaltay, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, sadeleştiren İrfan Bayın, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 48.

¹³³ Metin Yurdağ, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1994), 10:330.

¹³⁴ Günaltay, *Kelam Atomculuğu*, 48.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 93; Fatıma Akkaya Öge, “Eş’arî Atomculuğunun Serüveni: Mütekaddim Dönem Eş’arî Kelâmında Cevher Anlayışı”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 22/1 (2023): 272.

artık yarıya, üçe veya dörde bölünemeyecek kadar en küçük hâlidir. El-cüz'ü'llezî lâ yetecezzâ, cevher-i ferd, cevher, cüz atomu ifade etmek için kullanılan terimlerdenidir. Tek başına cevherler cisimleri meydana getiremezler. Cevherler, telif yani birleşme arazı ile bir araya gelir ve cismi oluştururlar. Telif arazı ile cevherleri yani atomları bir araya getirerek cisimleri meydana getiren Allah'tır. Hâdis olan âlem, sonlu ve sınırlıdır, ezeli değildir. Âlem, sonsuza kadar bölünemeyen (el-cüz'ü'llezî lâ yetecezzâ) küçük ve sonlu birimlerden yani cevherlerden oluşmaktadır.¹³⁶ Mutezile'nin parçanın sonlu ve sonsuz oluşu hakkında birbirlerini küfürle itham edecek kadar ayrı görüşlerde olmuşlardır.¹³⁷

Mutezile, kelamcılarının kabul ettiği arazı ve sayılarını benimsememiştir. Mutezile'de Nazzâm'a göre bütün arazlar cisimdir. Tek araz vardır, o da harekettir. Diğer mütetekellimine göre hareketin zıddı sükûn vardır. Nazzâm ise sükûnu zıt araz olarak görmemiş hareket arazının bir çeşidi olarak açıklamıştır. Ona göre sükûn, itimat hareketidir. Nazzâm hareket dışında bir araz kabul etmeyerek diğer kelamcılarının araz kabul ettiklerine cisim demiştir. Böylece o, eşyanın sürekliliğini arazlara bağlamamıştır.¹³⁸ Nazzâmın araz olarak kabul edilen mekânı cisim olarak açıkladığını söyleyebiliriz.

İmam Eş'arî, mekân anlayışını İslam öncesi ve İslam'ı kabul edenlerin açıklamaları şeklinde ikiye ayırmıştır. O'na göre İslam'ı kabul edenler beş şekilde mekânı açıklamışlardır. Bir şeyin mekânı, o şeyi taşıyan ve kendine dayandığı şeydir. O şey orayı mekân edinmiş olur. Bir şeyin mekânı, o şeyin temas ettiği şeydir. İki şey birbirine temas ettiği zaman birbirinin mekânı olur. Bir şeyin mekânı, o şey ona dayansın veya dayanmasın, onu düşmekten engelleyen şeydir. Eşyanın mekânı havadır. Bütün eşya mekandadır. Bir şeyin mekânı, o şeyin nihayete erdiği şeydir.¹³⁹

Cüveynî, (ö. 478/1085) mekân kavramını ilk olarak cevher konusunda ele almıştır. “Cevher mekâna ihtiyaç duymaz” anlayışı içerisinde cevherin özelliği konusunda açıklamıştır. Bu hükmü de “aksi durumda mekân, cevher olurdu” gerekçesine

¹³⁶ Esma Güner, “Bağdat ve Basra Mutezile'nin Cevher ve Arazı Dair Farklılıkları Ebu Haşim ve Ka'bi Örneği” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 52.

¹³⁷ El-İmâm Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (İstanbul: Kalem, 1979), 117.

¹³⁸ Güner, “Bağdat ve Basra Mutezile'nin Cevher ve Arazı Dair Farklılıkları Ebu Haşim ve Ka'bi Örneği”, 77.

¹³⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 614.

dayandırmıştır.¹⁴⁰ Cevher var olmak için mekâna ihtiyaç duymamaktadır. İhtiyaç duysaydı mekân cevher olurdu şeklinde görüşünü açıklamıştır. Bu açıklama sonucunda mekânı araz olarak kabul ettiğini anlayabiliriz.

Eş'arî düşüncesinin bilgi ve âlem anlayışı ilah anlayışına derin vurgu yapmaktadır. Âlemde dilediğini yapan İlâh anlayışına işaret eden yönüne yaptığı güçlü vurgu, âlemi açıklama konusunda zorlanmasına sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı Eş'arî'nin tutarlılık adına delilleri oluşturduğu âlemde zorunlu nedenselliği çağrıştıracak teşebbüslerden tercih ile kaçındığı görülmektedir. Zira âlem bir öz olarak kabul edilmediği sürece âlemden yola çıkarak düşünmenin imkânı problemlili hâle gelmektedir. Bununla birlikte Eş'arî kelamcıları âlemden ziyade nassı önceler bir yöntem benimsemeleri ile kendi düşüncelerinde tutarlı görünmektedirler.¹⁴¹

Eş'arî kelamcıları eserlerinde âlem, kısımları, gerçekliği, sonradan yaratılması ve yaratıcısına delil olması sırasına göre konuları işleyerek Mâtürîdî ile aynı yöntemi kullanmışlardır.¹⁴² Eş'arî düşüncesi âlemden elde edilen gerçeklik bilgisini değil mantık ilmi ile açıklamış ve değerlendirmeler yapmışlardır. Oluşumu bu konuda örnek verebiliriz.

Eş'arî âlimlerinden Cürcânî *Tâ'rifât*'ında, "oluşumu/hayyiz" "cisim gibi büyüyen veya cevher gibi uzamayan bir şeyin işgal ettiği düşünülen boşluk" olarak tanımlamaktadır.¹⁴³ Fahreddin Râzî ise oluşumu kelamcıların cumhuruna göre vücûdî bir şey değil, zihnin farz ettiği bir şey olduğunu dile getirmekte ve aklın, cismin oluşumunun nasıl olduğuna hükmetmesidir.¹⁴⁴ Oluşumu Eş'arî âlimleri zihni bir varlık olarak açıklamalarıyla kendi içlerinde tutarlı olmuşlardır.

Cürcânî, mekânın varlığını gerçek var olarak kabul etmiş ve bu çerçevede açıklamıştır. Mekân, mevcuttur, zorunludur ki "burada" ve "orada" sözleriyle mekâna duyusal olarak işaret edilir. Cisim ondan ve ona intikal eder. Zira biz cismi karşımızda görürüz sonra o kaybolur ve onun bulunduğu yere başka bir cisim gelir. Yarım ve üçte bir, mekânı ölçer zira yarımın mekânı, bütünü mekânının yarısıdır. Üçte bir dörtte birde

¹⁴⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 47.

¹⁴¹ Hüseyin Kahraman, "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2018): 30.

¹⁴² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, tahkik Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Daru'l Kütübü'l-ilmiye, 1997), 7.

¹⁴³ Cürcânî, *Tâ'rifât*, 34.

¹⁴⁴ Fatıma Akkaya Öge, "Eş'arî Atomculuğunun Serüveni", 277.

durum aynıdır. Fazlalık ve eksiklik mekânda farklılaşmaktadır çünkü büyüğün mekânı küçükten fazladır. Söylenen şeylerden hiçbirinin sırf yokluğa ait olduğu düşünülemez. Zira dışta yok olan, duysal işareti kabul etmez; cismin ondan ve ona intikali düşünülemez; yarım ve üçte birle ölçüyü kabul etmez, fazlalık ve eksiklikle nitelenmez. Bunlar dört gerekçe olup onlarla mekânın varlığına dikkat çekilir. Bununla birlikte mekân zorunludur.¹⁴⁵ Böylece mekânın varlığı, duyu bilgisi üzerinden gerçek olarak açıklanmıştır.

Genel anlamda mekânı Kelam ilmi açısından değerlendirebiliriz. Âlem vardır, sonradan ve devamlı yaratılmaktadır. Temel maddesini Mutezile, Eş'arî “cevher” ve “araz” olarak açıklamıştır. Mâtürîdî, âlemin temel maddesini “ayn” ve “araz” olarak açıklamıştır.¹⁴⁶ Cevheri, ayn ile arazların birleşmesi sonucunda araz olan mekânda oluşan olarak görmüştür. Cismi ikiden fazla aynın arazlarla oluşması ile açıklamıştır. Olayları da araz olarak görmüştür. Ayn, araz, araz olan mekânın cevheri oluşturması için birbirine muhtaç ve mahkûm olarak detaylandırmıştır. Arazın zatı ile devamlı olmadığını, yeniden yaratıldığını “hareket” ve “durma”nın peşpeşe gelmesiyle açıklamıştır. İki zıt peş peşe gelince biri diğerini yok etmektedir. Hareket ve durma mekân edinenlerde olmaktadır. Zıtlıklara rağmen mekânla var olan cisimler devam ediyor ve yeniden yaratılıyorlar.¹⁴⁷

Mâtürîdî, sadece mekânı konu alan eser vermemiştir. O, bilgi ve âlem anlayışı ile konuları genel açıklayan imamdır. Bu konuların ortaya çıkarılması mekânın mahiyetinin ilişkili, çoklu ilişkili, çok yön ve katmanlı olarak ortaya çıkaracaktır.

1.2. Mâtürîdî’de Mekân Anlayışını Etkileyen Temel Etkenler

Mâtürîdî, mekânı özel başlık altında değerlendirmemiştir. Mekân kavramı ilgili konuda nasıl yer alıyorsa ona göre değerlendirmiştir. Mâtürîdî *Tevhîd* eserinde Allah Teâla’nın mekân edinmemesini açıklarken buraya kadar anlatılanlar onun mekân edinmediğinin delilini oluşturur demiştir. Bu açıklamasından önce mekân ile ilgili özel açıklaması bulunmamaktadır. Mekânı eserde bulmak için ayrıca temel konulara bakmak gerekmektedir. Bilginin ne olduğu ve nasıl bilgi verdiği anlayışı mekânı tarifte farklı sonuçlara götürmüştür. Mâtürîdî’nin bilgi anlayışında tek bilgi anlayışı üzerinden kavram

¹⁴⁵ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), II: 38

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 93; Nesefî, *Tabsira*, I: 62.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 94.

oluşturması bulunmamaktadır. Duyu, haber ve akıl yürütme ile mekân kavramı açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklamaları ile üretilen mekân kavramı başka konuları açıklayarak kendi düşüncesi içerisinde tutarlı olmaya çalışmıştır.

Mâtürîdî'nin âlem ile temel madde olarak ayn ve arazı kabul etmeside mekân anlayışını farklı açıklamaya götürmüştür. Mekânda oluşan cevher ve cismin devamlılığı ve ilişkileri farklı anlayışları oluşturmuştur.

1.2.1. Mâtürîdî'nin Bilgi Anlayışında Mekân

İnsanın menfaati gereği doğruyu, gerçeği ve güzellikleri zıtlarından ayırması gerekmektedir. İnsanlar bu ayrımın nasıl olacağı konusunda farklı düşüncelere sahiptir. İnsanlar bu gerçeği kalbin bilmesi, büyük birini taklit etme ve akli kullanılma şeklinde kabul etmişlerdir.¹⁴⁸ Doğru gerçeklik arayışı tek düşünce şeklinde olmamış ve tercih edilen temel anlayışlar üzerinden ayrı değerlendirilmiştir. Düşünce ve arayışlar ilimler oluşturmuş ilgi alanındaki problemleri kendi ölçülerine göre adım, adım takip ederek çözmeye çalışmışlardır.¹⁴⁹ Mâtürîdî, akli kullanarak problemleri çözerken mekân konusu da bu çözümler içerisinde yer almıştır.

Bilginin temelini oluşturan doğa felsefesinde ilk sorulup öğrenilmesi istenen bilgi, ilk ana madde nedir ve nasıl farklılıklar oluşmuştur?¹⁵⁰ İlk defa düşünceyi tanımlar üzerinden yapmaya çalışan Sokrates, (MÖ 469) yoğunlaşmıştır. Ahlaki konularla ilgilenmiş bir bütün olarak doğayı incelememiştir. Bir tümel olarak ahlak konusunu araştırmıştır. Öğrencisi Platon, (MÖ 427) tümelin duyusal şeylerden ayrı olduğu anlayışında olarak ondan ayrı bilgi üretmiştir. Bundan dolayı ortak tanımın hiçbir duyusal tanımı olmayacağı tezine ulaşmıştır.¹⁵¹

Aristoteles, (MÖ 322) kendinden önce düşünürlerin ilk nedeni sadece akıl ile maddi yapıyı incelediğini belirtmiştir. Kendisi metafizik alan üzerinden açıklama yaparak mekân ve zamanın var olmasını farklı açıklamıştır. Metafizik; töz, nitelik ve ilişki kavramların dayanışmasıdır. Her töz niteliklere sahip olarak başka tözlerle ilişkisi olsa da yalnızca töz olarak gerçekte vardır.¹⁵² Metafizik, fizik âleminden farklı var olanı

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 83; Mustafa Yalçınkaya, "Mâtürîdî Kelamında Akıl-Nakil İlişkisi", içinde *Akal Kitabı* 5, ed. Turgut Akyüz, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 77, 78.

¹⁴⁹ Takiyittin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (? : İstanbul Matbaası, 1958), 35.

¹⁵⁰ Hüseyin Gazi Topdemir, "Felsefe Nedir? Bilgi Nedir?", *Türk Kütüphaneciliği*, 23/1 (2009): 120.

¹⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 109.

¹⁵² Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, 17.

açıklamaktadır. Bazı araştırmacılar bilgi anlayışı ve varlığı açıklayan kelam ilmini metafizik bir disiplin olarak görmemiştir.¹⁵³

Kindî, felsefeyi “insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmek” olarak ifade etmiştir. Bunun amacını ise “gerçeğin bilgisini yakalamak” olarak görmüştür.¹⁵⁴

Amirî, (ö. 381/992) inanmayı hayal ile akıl gücüne dayandırmıştır. Hayal, kesin olmayan bilgi verirken; ilim, gerçek bilgiyi verir. Bilgi, bir şeyi hatasız, kusursuz, olduğu gibi her yönüyle bilmektir. Bilgiyi de dini ve felsefi olarak ikiye ayırmıştır.¹⁵⁵

Taftâzânî’de (ö. 792/1390) akıl yürütme ile elde edilen bilgilerin varlıkların gerçekliğini açıkladığını belirtmiştir.¹⁵⁶

Mâtürîdî’ye göre âlem farklı yapılar üzerine kurulmuştur. Akıl âlemin bir parçasıdır. Âlem hikmet ile yaratılmıştır. Bundan dolayı âlemin açıklanması akıl çerçevesinde olmalıdır.¹⁵⁷ Âlem içerisinde olan mekân da sadece duyu, mantık ve his ile açıklanmış akıl ile açıklanmıştır.

Bilinmenin akıl ile olması gerektiği anlayışından sonra bunları akıl ile bilmenin nasıl olacağı da mekân kavramını tanımlamada farklı anlayışlara götürmüştür. Aristoteles kendinden önceki bilgilerin sadece duyu bilgisi ile elde edildiğinden bahsetmiştir. Kendisi ayrıca akıl yürütme ile metafizik âlem üzerinden bilgi üretilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bilgilerin alanını ayrı tutarak fizik ve metafizik olarak iki ayrı âlem tarif edecek şekilde kullanmıştır.¹⁵⁸

İbn Sînâ, (ö. 428/1037) ilmi, “gerçeğin” akıl yürütme ve duyu bilgisi ile elde edilmesi olarak belirlemiştir. Akıl yürütmenin oluşmasıyla akıl yürütme gücü etkin olur. Bunun sonucuna göre kavram ve önerme bilgisi olur. Bu ölçüye göre fizik ilminin konusu sadece cismin madde ve suret açısından bir araya gelmesini anlama değildir. Ona göre akıl yürütme ile metafizik olan hareket ve durma kavramları fizik ilminin konusu

¹⁵³ Yunus Öztürk, *Kelam-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 392.

¹⁵⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine Kitâb fi’l-Felsefeti’l-ûlâ”, İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2007), 7.

¹⁵⁵ Âmirî, “İslâm’ın Üstünlüğü Kitâbü’l-İ’lâm bi-Menâkıbi’l-İslâm”, İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed., çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2007), 197.

¹⁵⁶ Taftâzânî, *Kesteli*, 67.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 79.

¹⁵⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 30.

olmuştur.¹⁵⁹ İbn Sina, âlemi tanımada Aristoteles gibi cisim üzerinden iki ayrı var olan olarak değil, tek var olanı iki bilgi edinme yöntemiyle anlamaya çalışmıştır. Var olan mekân bir tanedir varlığı mahiyeti duyu ve akıl bu mekânı açıklar.

Mâtürîdî, âlemi tanımanın yanında yararlı olan, hak ve güzellikleri zıtlarından ayırmak için bilgiyi gerekli görmüştür. “Nesnelerin, olayların gerçekliğinin” bilinmesini duyu, haber ve akıl yürütme ile elde etmiştir.¹⁶⁰ Tek olan mekânın varlığı ve mahiyeti üç ayrı bilgi ile değerlendirilmiştir.

Âlemi haber verme ile de değerlendirmesiyle herkesten ayrılmıştır. Duyu bilgisi gerçeği tasdik etmektedir. Akıl yürütme ile tutarlı deliller ortaya koymaktadır.¹⁶¹ Mâtürîdî’nin, âlemi bilme konusundaki haber bilgisi sadece nassı ifade etmemektedir. Haber bilgisi, nesnelerin mahiyetini etkileyen geçmiş, ismin taşıdığı mahiyeti ve cevher bilgisini vermektedir.¹⁶² Bu anlayış içerisinde araz olan mekânı önce, şimdi ve sonra şeklinde ayrı gerçek mekânlar olarak kabul ettiği söylenebilir

Bu anlayışlar farklı ilimlerin doğmasına sebep olduğu gibi mekânın varlığı, mahiyeti ve nasların açıklanmasında farklılığa sebep olmuştur.

1.2.1.1. Çoklu Bilgi Kullanımında Mekân

Akıl yürütme alanında tek bilgi ile islam âlimlerinin çoklu bilgi anlayışı mekân anlayışında farklı açıklamalara götürmüştür. Tanrı’yı evrende olup biten her şeyin doğrudan sebebi olarak gören din anlayışı ile evrenin doğal sebeplere bağlı olarak kendi içinde bir gelişme gösterdiğini savunan bilim arasındaki ilişkinin niteliği, farklı ölçüler altında olmuştur. Bundan dolayı da aralarında tartışmalar hep devam etmiştir. Akıl-nakil, din-felsefe ilişkisi, aynı tartışmanın farklı şekildeki ifadeleridir. Dinin çok alanlarla ilgilenmesinden dolayı tartışmalar geniş alanda olmuştur.¹⁶³ Diğer bilimlerin ürettiği bilgilerin tamamına din kendi açısından bakmaktadır.

Mâtürîdî, herkesten farklı yol izlemiştir. O dini tek bilgi ile üretilen bilgiyi ölçü alıp dini bununla açıklamamıştır. Kendisi bilgi ve alem anlayışını özgün oluşturarak

¹⁵⁹ İbn Sînâ, “Metafizik Üzerine fi’l-İlâhiyyat”, içinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Editör, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2007), 279.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 84.

¹⁶¹ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 378.

¹⁶² Mâtürîdî, *Tevhid*, 84.

¹⁶³ Şaban Ali Düzgün, *Aydınlanmanın Keşif Araçları*, (Ankara: Otto, 2018), 169.

bilimsel gerçeklik oluşturmıştır. Oluşturduğu bilim anlayışı ile âlemi gerçek ve dini doğru anlamaya çalışmıştır.

Kozmoloji ilmi evrenin içeriğini tartışmıştır. Bundan dolayı “şeylerin” veya “varoluşun” gerçekliği bilgisi konusuyla uğraşmıştır. Maddi olanın, görünmeyenin tezahürleri ve onların varlıklarının duyular dünyasında nasıl tecrübe edildiği, algılandığı veya düşünüldüğüyle ilgilenmiştir.¹⁶⁴ Duyu bilgisi alanının ürettiği bilginin sonuçlarının gerçekçi olsa da hedefi sadece var olan gerçekliği araştırmak olmuştur.

Bu çeşit düşüncelerde ilah konusu olmasa da ilahın varlığını değerlendirmede ateist anlayışın delillerine karşı, Tanrı inancının rasyonelliği konusunda teist delillerini kuvvetli yaptığı sonucu Mehdiyev’e göre ağırlık kazanmıştır.¹⁶⁵

Din bilgisi üretmede de Gazzâlî, kelim ilminin gayesini, “ehlisünnet akidesini korumak” olarak sınırlamıştır. Bu anlayışı çerçevesinde eşyanın hakikatini öğrenmeye çalışan kelim âlimlerinin cevher ve araz hükümlerinden bahsetmelerini asıl gayeden uzaklaşma olarak görmüştür.¹⁶⁶ O, inancı korumak için sınır koymuştur. Bu düşünceye sahip olan Gazzâlî, aynı zamanda *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn* adlı eserinde, eşyanın hakikatini öğrenmeye çalışan kelim âlimlerinin delilini kullanmıştır. Cevher ve araz kavramları üzerinden Allah Teâlâ’nın varlığına delil getirmiştir. Ayrıca din içerisindeki mekân ifade eden kavramları da cevher ve araz kavramlarını kullanan kelamcılara göre açıklamıştır.¹⁶⁷ Gazzâlî kelim ilmine “inancı korumak gibi” sınırlı bakış açısı getirmiştir. Âlem hakkında bilgi üretmemiş fakat üreten âlimlerin bilgilerini kullanmıştır.

Mâtürîdî’ye göre âlemi öğrenme bilgisi nesnelerdeki gerçeği ifade eder ve akıl bu bilgileri kendi ilgi alanında üretir. Üç bilgi yöntemi ile üretilen çoklu bilgiler kendi alanlarında ayrı varlıklar olduğu bilgisini vermez; üçü de tek gerçeği kendi yönünden çok yönlü açıklar.

Mâtürîdî, gerçeği, var olanı, iyiyi açıklama konularını seçmiştir. İlgi alanı inancı korumadan veya diğer ilimlerin konularından daha geniş bir alan oluşturmıştır. Çok

¹⁶⁴ Aldila İsahak, “Maturidi’nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri”, İçinde *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Geleneği Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, Cilt: III, ed. Recep Alpayğıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 264.

¹⁶⁵ Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 157.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, (İstanbul: MEB Yayınları, 199), 24.

¹⁶⁷ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroglu, (Ankara: Bedir Yayınevi, 1974), I: 272.

alandan üç bilgi yöntemini kullanarak çok yönlü bilgi üretmiştir. Bu anlayış çalışma alan ve anlayışında oluşan kavramların içeriğini farklı oluşturmıştır. Mekânın duyu bilgi ile elde edilen bilgileri yanında haber ve akıl yürütme ile elde edilen bilgilerle de çok katmanlı değerlendirmiştir.

Çok ilgi alanını çoklu bilgi ile tanımlayınca esas makasada ulaşmadan önce duyu bilgisinin duyu ötesini nasıl açıkladığı konusunun da açıklanması gerekmektedir.

1.2.1.2. Duyu Bilgi Ötesinde Mekân

İslam âlemi bütün bilgiler, nesne ve olaylarda bir gerçeği açıklar görüşünde olmuştur. Akıl yürütme ile elde edilen bilgiler fizik ve metafizik gibi iki ayrı âlemi ifade etmemektedir. Bu durumda akıl yürütme ile elde edilen duyu ötesinin bilgisinin nasıl bir gerçeği ifade ettiğinin açıklanması gerektirmekteydi. Bu görüşün açıklanma şekli kavramların ve mekân anlayışının farklı anlaşılmasına sebep olmuştur. Çoklu bilgi ile elde edilen bilginin ayrı ayrı kullanılması doğru sonuca ulaşmayı engellemektedir. Düşünülen bir şey farklı bilgi ölçüleri ile ayırışmadan elde edilebildiğinde daha başarılı olunmuştur.¹⁶⁸

Duyu ile elde edilen gerçek bilgi, duyu ötesinde akıl yürütme alanında farklı şekillerde bilgi ifade ettiği şeklinde değerlendirilmiştir. Mâtürîdî'yi diğer düşünürlerden ayıran özelliklerden biri de bir şeyi anlamayı çok farklı bilgi elde etme yöntemi ile açıklamasıdır. Ayrıca bilgileri diğer bilgi alanı ile geçişli yapması da ayrı bir başarısı olmuştur. Bilgi aralarında geçişli olmayı sağlayan usullerden birisi de duyu bilgisi ile elde edilen bilginin akıl yürütme alanını gerçek olarak açıklama şeklidir.

İslam filozofları, Aristoteles'in duyu, akıl yürütme bilgilerinin fizik ve metafizik âlem anlayışı oluşturmasını benimsememişlerdir. İslam filozofları ve kelamcılarına göre, âlem tek gerçektir. Tek gerçeği duyu bilgisi ve akıl yürütme ile anlarız. İki bilgi edinme yöntemi âlemde bir gerçeği açıklayınca duyu bilgisi duyu ötesinde nasıl bir gerçeklik oluşturur konusunu doğurmuştur.

Bu konuyu Mutezile kelamcıları gündeme getirmiş ve kelam ilminin temel yöntemlerinden biri yapmışlardır. “Şâhitle gaibe istidlâl” veya “gaibin şâhilde kıyası” yöntemi olarak ifade edilen bu yöntemi kelamcılar ve filozoflar kullanmıştır.

¹⁶⁸ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 68.

Bu yöntemin fıkhi kıyastan farklılığı üzerinde de ayrıca durulmuştur. Fıkıhta bu yöntem tikelden (temsil, analogi) tikele geçiş şeklinde uygulanmaktadır. Kelam ilminde kullanılmasının şekli, meşruluğu ve kesin bir bilgi verip vermediği görüşleri tartışılmıştır. Özellikle Fârâbî ve Gazzâlî (ö. 505/1111) şahitle gaibe istidlâli genişçe tahlil ederek yöntemin hangi durumlarda bir temsil olduğunu ve hangi durumlarda temsilden arınarak bir tûmdengeline dönüştüğünü irdelemişler ve yöntemin bir kısım uygulamalarını eleştirmişlerdir.¹⁶⁹

Dinî metinleri anlamada duyu bilgisinin duyu ötesine delil olma şekli de nasları farklı açıklamalara sebep olmuştur.¹⁷⁰

İmam Mâtürîdî, duyu bilgisinin duyu ötesine delil olmasını ayrıntılı değerlendirmiş ve birçok konuda tümevarım metodunu kullanmıştır. Mekân ve zaman kavramları bu çerçevede yeni anlamlar kazanmıştır.

İlahı, âlemden farklı anlamayı ve bunun üzerinden mekân ile ilgili kavramlarla ilişkisini nasıl etkilediğini örnek verebiliriz; ilaha cisim şekli verip ve mekânı olma özelliği arayan inanç, duyu bilgi anlayışını, duyu ötesine aynı şekilde tatbik etmiştir. Dehri anlayış öncülü kullanarak şu sonuca ulaşmıştır. Görünen âlemde diri, işiten ve gören fail olan cisimdir. Akıl yürütme alanında diri, işiten, gören fail de bulunmaktadır. Bu durumda görünen âlemde muhal olan şey görünmeyen âlem içinde muhal olur. Öyle ise ilahın da görünen âlemdeki gibi sıfatı olmalıdır.¹⁷¹ Bu anlayışa göre Tanrı mekânı olan cisim gibi açıklanmıştır.

İmam Mâtürîdî, duyu bilgisini duyu ötesine delil olarak kullananları üç şekilde değerlendirildiğini belirtmiştir: 1- Duyu bilgisi, duyu ötesini kendisi gibi açıklamaktadır.¹⁷² Haber ve akıl yürütme alanı duyu bilgisi ile aynı sonucu verdiği için dolayı akıl yürütme ve haber bilgisine ihtiyaç duymamışlardır. Haber ve akıl ile elde edilen bilgileri red etmişlerdir. 2- Âlemin yaratılması için gerekli olan zaman, âlem içinde aynı olur ve zaman sonsuza kadar aynen devam etmektedir.¹⁷³ Bu düşünce duyu bilgisi dışındaki bilgileri reddederken, aynı zamanda kendisini yaşanan ana hapsedmiş bulunur.

¹⁶⁹ Ömer Türker, “Bir Tûmdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18: 1 (2007), 1.

¹⁷⁰ Nail Karagöz, “Mâtürîdî’de ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Metodu”, *Kader*, 17/2 (2019): 324.

¹⁷¹ Nesefî, *Tabsira*, I: 160.

¹⁷² Mâtürîdî, *Tevhid*, 108.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 108.

Hatta duyu ile elde edilen bilgiyi bile kabul etmeyi bile zorlaştırır. 3- Duyu bilgisi, duyu ötesine kendi benzerine ve farklı olanın varlığına delil olur. Farklı olana delil olması daha belirgindir. Bu düşünceye göre tabiatta olan her nesne kendi benzerine olduğu gibi kendi dışındaki özelliklere ve âlemin yaratıcısına daha belirgin delil olmaktadır.¹⁷⁴

O, ilk iki anlayışı kabul etmemiş, üçüncü ilahın varlığına delil olma açıklama şeklini ise yeterli görmemiştir. Ona göre bu konuda asıl olan üçüncü ihtimalle birlikte, kâinat sadece zıddına değil farklı yönlere de kılavuzluk edebilmektedir. Bu şekilde kâinatta duyu bilgisi ile elde edilen bilgiler, akıl yürütme alanında kâinatın gelişmesi, yok olması, zıtların bir araya gelmesi ve yaratılmış olması gibi çok yönlerine delil olmaktadır.¹⁷⁵ İmam Mâtürîdî'nin bu anlayışı duyu bilgisi algısını kabul ettiğini göstermiştir. Daha sonra bu delile dayanarak kâinatın farklı yönlerinin açıklanmasını kendinden öncekilerinden daha geniş ölçüde yapmıştır. Âlem içerisinde zıtlar sonradan yaratılma gibi özellikleri de akıl yürütme alanında gerçek olarak değerlendirmiştir. Âlemi çok yönlü ve katmanlı anlamasını sağlamıştır.

Bu özellikler âlemde bulunan araz anlayışını da etkilemiştir. Arazların mahiyetine bu ölçü ile akıl yürütme alanında yeni ilave özellikler ekletmiştir. Bu durum, mekânın zıddı mekânın olmayacağına delil olmaktadır. Mekânın değişmesine, yok olmasına, yaratıcısına ve yeniden yaratılır gibi mahiyetlerinin olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte kullanılan önermeler ile yaratıcısına, yaratıcısının sıfatlarına da delil olmakla birlikte hiçbir yönden O'na benzemediğini de göstermektedir.

1.2.1.3. Önerme Kullanımına Göre Mekân

Mantık ilminin önerme kurallarını kullanılma şekline göre farklı gerçeklik anlayışları ortaya çıkmaktadır.¹⁷⁶ Önerme, iki veya daha fazla terimle yapılan bir sözdür ve kavramları bir araya getirerek onlara bir anlam kazandırır. Kıyasların oluşturulmasına vesile olmasından dolayı mantığın en önemli konusudur. Kavramlar, önermeler için, önermeler de akıl yürütmeler (kıyas) için bir ön hazırlık oluşturur.¹⁷⁷ Mâtürîdî'nin

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 108.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 110.

¹⁷⁶ Cevizci, *Metafizikçe*, 45.

¹⁷⁷ Muharrem Özkaya, "Klasik Mantıkta Önermeler ve Halidi'nin Önerme Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/27 (2013/1): 91.

kavramları oluşturma şekli farklı olduğu gibi önermeleri kullanması ile de farklı bilgiler üretmiştir.

Aristoteles, akıl yürütme alanında hüküm belirtmeyen kavram anlayışı ile bilgi üretmiş ve tikel önerme ile sonuçlara ulaşmıştır.

Mâtürîdî, var olan şeyin tarifi ile kavram oluşturmuş daha çok tümevarım ve tündengelim kullanmıştır.¹⁷⁸ Mâtürîdî'ye göre bilgi edinmede ayrıca zorunlu ilim de bulunmaktadır. Zorunlu ilim, akıl yürütme olmadan elde edilmediği gibi, akıl yürütme de zorunlu ilim olmadan olamamaktadır.¹⁷⁹

Aristoteles ve takipçileri akli alanda oluşturdukları kavramları fizik ilmi içerisinde kullanırken ve sonsuzluktan bahsederken fiziki yapıyı sonsuz şekilde tarif yapmışlardır. Parçalanma tarifini de aynı şekilde sonsuz yapılmıştır.¹⁸⁰ Aristoteles önermesi, “eğer hiçbir B, A değilse, hiçbir A da B değildir.” gibi bir mantıksal ilke altında geçerli olan bir akıl yürütme sınıfını toplamıştır. Bu düşünme doğal bir yol olsa da bu önerme şeklinde yanlışa da yönlendirme olabilmektedir.¹⁸¹

Mâtürîdî, iki tanrıya inanan Seneviye'nin önermeleri kullanma şeklini yanlış bulmuştur. Seneviye, âlemi akıl yürütme ile genel şekilde değerlendirmeden dar bilgi ile kavram oluşturmuşlar ve önermenin öncülüğünü yapmışlardır. Mâtürîdî onların bu durumunu “rububiyetin hikmetini” idrak edememek ve “âlemi bütün gerçekliğiyle araştırmama” şeklinde değerlendirmiştir. Seneviye'nin bilgi üretme temelini “gerçekten” ve “akıldan” uzak sadece “insanın ihtiyaç ve arzularına” göre olduğunu belirtmiştir.¹⁸² İhtiyaç ve arzu ile oluşan bilgi üzerine kurulan önerme varlığı ve yaratıcısını açıklama da doğru sonuca götürmemiştir.

Tanrının varlığı meselesinde önermeleri kabul etme şekli de farklı sonuçlara götürmüştür. Teistler, ateistler ve agnostikler tek yöntem kullanarak farklı sonuçlara ulaşmamışlardır. Farklı yöntemler kullanarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Teist “tanrı

¹⁷⁸ Ahmet Erkol, “Kelam İlminde ‘Kıyâsu’l-Gâib ‘Ale’s-Şâhit’ Metodunun Kullanımı”, *EKEV Akademi Dergisi*, 8/20 (2004), 165.

¹⁷⁹ Neseî, *Tabsira*, I: 10.

¹⁸⁰ Mahmut Taha Başaran, “Sonsuzluk Kavramının Mantıksal ve Felsefi Analizi-Kindî Merkezli Bir İnceleme-”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çorum Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016), 42.

¹⁸¹ Caner Çiçekdağı, “Aristoteles’te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri”, *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3 (2016): 55.

¹⁸² Mâtürîdî, *Tevhid*, 250.

vardır” önermesinin epistemik bir temele sahip olduğunu, buna karşılık ateist ise bunu kabul etmeyerek gerçekten yoksun olduğunu kabul etmiştir. Agnostik ise tanrının varlığı konusunda herhangi bir hükme varmamıştır.¹⁸³ Batı felsefesinde tanrıyı ispat eden delillerinin gerçek içerisinde olmadığı görüşü de oluşmuştur ve bu iddiayı ilk olarak Kant dile getirmiştir.¹⁸⁴ Bu şekildeki tartışma geçmişten günümüze devam etmektedir. Görünen o ki, devam da edecektir. Batı düşüncesinde inanç konusundaki rasyonellik sadece epistemolojik ispatlanma üzerine inşa edilmiştir.¹⁸⁵ Bundan dolayı, inanç konusunda fiziğin gerçekliğinden uzak ve inandırıcı özelliği zor olan bilgiler üretilmiştir.

Mâtürîdî, âlemi duyu bilgisi ile var olan gerçek üzerinden akıl yürütme ile de anlamıştır. Bilgi duyu bilgisi üstüne bina edilse de duyu ötesi akıl yürütme alanında olmuştur. Bilgi oluşumunda mekânı olan cisme bakılmış akıl yürütme alanında onun hareket ve durma hâlinde olduğu hükmüne ulaşılmıştır. Daha sonra ikisinin bir mekânda olmayacağı sonucuna varılmıştır. İkisi bir mekânda bulunmadığına göre, ilk olarak ikisinden biri sonradan yaratılmıştır. Birisinin durumu diğerinden farklı olmadığına göre, ikisi de sonradan yaratılmıştır. İkisi cisimden ve mekândan ayrı bulunmayacağına göre, bulundukları şeyler de sonradan yaratılmıştır. Cisim, hareket ve durmanın taşıyıcısı olduğuna göre onun emrinde olmaktadır. Yaratılanın emrinde olmasından dolayı yaratıldığına delil olmaktadır.¹⁸⁶ O, duyularla âleme bakarak ve akıl yürütme önermelerini kullanarak duyunun görmediği detayları açıklamıştır. Edinilen gerçek bilgi üzerinden yaratıcının varlığına ulaşmıştır. Bu önerme sonucu mekân anlayışına etki etmiştir.

İnsanlar genel alan ve özel alan içerisinde doğru bilgi üretse de bu bilgileri farklı alana taşıyarak veya doğru yöntem kullanmayarak farklı sonuçlar üretebilmektedirler. Bu durumda aklın aydınlatması değil aklın aldatması etkin olmaktadır. Akıl yürütme öğeleri yanlış kullanılıyorsa bilgi ifade etmez. Ayrıca mantık sonucunda doğru olmayan sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir.¹⁸⁷

¹⁸³ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitâbiyat, 2004), 39.

¹⁸⁴ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin*, 64.

¹⁸⁵ Mehdiyev, *Çağdaş Din*, 84.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 94.

¹⁸⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 6.

Mâtürîdî, eşyayı bilmeyi duyu bilgisi ile anlamış ve onda bulunan kapalı bilgileri anlamada aklı kullanmayı tercih etmiştir. Açık bilginin olduğu yerde net olmayan kapalı bilgi veya bilgisizlik ile anlamayı tercih etmemiştir. Aksi durum mantık kuralına aykırı olurdu ve kişiyi taklitçi duruma düşürürdü.¹⁸⁸ Bu anlayış Kur'an'ın kabul etmediği "Babalarımızdan böyle duyduk."¹⁸⁹ yanlısına düşürürdü. Var olan gerçekler ve Kur'an; taklit, taassup ve cehalet ile anlaşılır; akıl yürütme ve delil ile anlaşılır. Her âlimin aynı hükme ulaşip onaylaması ise usul birliği ile oluşur.

Önergelerin öğeleri doğru usul kullanılmadığı zaman, herkesin kabul edeceği gerçekler tam ortaya çıkmaz. Mâtürîdî'ye göre önermeleri kullanmak, önermeleri usulüne uygun kullanmak da gerekmektedir. Bütün bu bilgi anlayışı mekânın sınırı ve ilah ile ilişkilendirilme anlayışlarına etki etmektedir.

Genel olarak şunu söyleyebiliriz ki; bilginin alanı, konusu ve kullanma şekli mekân anlayışında farklı görüşlerin oluşmasına sebep olmuştur. Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı ve kullanması farklıdır. Kullanılan ölçüler mekân anlayışını çok yönlü ve katmanlı değerlendirme yolunu açmıştır.

1.2.2. Mâtürîdî'nin Âlem Anlayışının Mekân Anlayışına Etkisi

Mâtürîdî'nin âlem anlayışı içerisinde mekân özgün şekilde yer bulmuştur. Mekân, sadece nesnelerin yerleştiği boşluk veya geometrik alan değildir. Cevher ve cisim zatı ile bulunmamaktadır. Cevher, ayn mekân ve diğer arazları alınca oluşmaktadır. Mekânı alamayan taşıyamayan ayn cevher olamamaktadır. Cevher ve cisim devamlı yeniden farklı olan ayn ve arazlar ile yaratılarak devam etmektedir.

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd* eserinde bilgi konusundan sonra âlem konusunu ele almıştır. Takipçileri âlemi, Allah Teâlâ'ya benzemeyen ayn ve arazdan oluşan her şey olarak tarif etmişlerdir.¹⁹⁰ Âlem olarak isim verilmesinin sebebi; Allah Teâlâ'nın yaratıcı, diri, işiten, gören, bilen, kadir gibi sıfatlarının olduğuna ve âlemin O'nun (c.c.) hükmünden çıkmamasına delil olmasından dolayıdır. Âlimlerinin bu tanımları yapmalarından amaçları, Allah Teâlâ'da sonradan yaratılma, noksan olma, âlemde

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 78; Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Kavâidi'l-küllîyye fî Cümletin mine'l-Fünûni'l-ilmiyye*, tahkik; Mansur Koçinkağ, Bilal Taşkın, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 331.

¹⁸⁹ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/170).

¹⁹⁰ El-İmâm Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çeviren Ethem Ruhi Fığlalı, (İstanbul: Kalem, 1979), 303.

hiçbir şeyin O'na benzememesi ve O'ndan (c.c.) âlemde bir cüz olmamasını ortaya çıkarmaktır.¹⁹¹

Bütün düşünceler varlığın ilk ilkesinin ne olduğunu düşünmüşlerdir. Bu durum aynı zamanda mevcutların durumunun ne olduğunu da gündeme getirmiştir.¹⁹² Âlemin varlığı, âlemi oluşturan temel madde ve mekân anlayışında farklılıklar oluşmuştur. Mâtürîdî, temel maddeyi diğer düşünürlerden ayrı kabul etmesi var olan varlıkları ve mekânı diğer düşünürlerden ayrı olarak açıklamasını getirmiştir.¹⁹³

Âlem kelimesi bilmek manasındaki “a l m” fiilinden gelmektedir. Mastar manasında olunca âlem olma anlamı bulunmaktadır. El-âlem olarak kullanılınca bütün yaratılanları ifade eder. Felekte bulunan bütün cevher ve arazi ifade için de kullanılır. Ayrıca mahlukata bakıp mahluk olmayanı bilmek anlamı da bulunmaktadır.¹⁹⁴ Âlem, duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden terimdir.¹⁹⁵

Âlem konusu kelim ilmine İslam'ın ilk dönemlerinde girmemiştir. İlk dönem kelim âlimleri âlem konusunu kitaplarında işlemeye ihtiyaç duymamışlardı. Daha sonra arazın âlemin cüzlerinden ayrılmayacağı ve onsuz var olmayacağı bilgisine ihtiyaç duyulmuştur. Bu bilgi üzerine yapılan tümevarımla âlem anlaşılmıştır. Buradan her şeyin sonradan yaratıldığı hükmüne ulaşılmıştır.¹⁹⁶ Araz olan mekân da bu alanda açıklanarak yerini almıştır.

Âlem konusunun kelim ilminin ilk konulardan olma sebebini Cüveynî, “söz ve maksatların ne olduğunun ortaya çıkması” şeklinde açıklamıştır.¹⁹⁷ Gazzâlî, âlemi ruhani ve cismani olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁸

¹⁹¹ Nesefî, *Tabsira*, I: 62.

¹⁹² İbn Sînâ, *Kitabu's-şifa İlahiyat Metafizik* II, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 230.

¹⁹³ Muhammet Yazıcı, Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2007): 217.

¹⁹⁴ Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhit*, IV: 5124.

¹⁹⁵ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 357; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloglu, vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 37.

¹⁹⁶ Nesefî, *Tabsira*, I: 72.

¹⁹⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 23.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkatü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik, 2016), 53.

Mutezile, Allah ve yarattıklarını âlem tarifi içinde yapmışlardır. Âlemi Allah Teâlâ'nın yarattığını kabul etmiştir. Allah ve âlemi ayrı isim olarak değerlendirmemiştir.¹⁹⁹ Mutezile âlimi Ka'bi, âlem kelimesi içerisinde Allah ve cisim anlayışının olmasını şöyle açıklamıştır: Kadimin herhangi bir hâdis ile birlikte var olmasını, (tek olması dışarıda tutulması koşuluyla) var olma hususunda aralarında bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Sonradan yaratılsalar da aralarında müşterek durumların olduğu görülmektedir. Ancak hiçbir şekilde değişmeyen husus, kadim varlık hâdisinden önce bulunur ve ondan bağımsızdır. Bundan dolayı muhdes olan bir şeyin muhdis olan Allah'tan önce olması imkânsız olduğuna göre, muhdis ancak Allah olmalıdır.²⁰⁰ Bu konunun detayları sıfatlar konusunda daha da belirgin olarak ortaya çıkmaktadır.

Nesefî'ye göre âlem konusunun eserlerde yer alması, arazın âlemin cüzlerinden ayrılmayacağını açıklanması ihtiyacından doğmuştur. Nesefî, cismin, mekânda hareket ve durma hâlini kullanarak var olmayı açıklamıştır: Âlemde var olan vücut, değişimi gerekli kılar. Yoklukta ise değişim bulunmaz. Bundan dolayı da yokluğun illet ve tercih edeni bulunmaz. Vücut ise bunun aksine illet veya tercih edeni gerektirir; bulunmadığı durumda ise yok olması gerekir. Vücut oldu ise, kendine mahsus bir mekânda olur. Âlem de bu durum dışında düşünülemez.²⁰¹

Nesefî'nin aktardığına göre Mâtürîdî, âlemi Allah Teâlâ'dan ayrı olarak açıklamıştır.²⁰² Mâtürîdî geleneğinden gelen Sâbûnî ayn ve arazı belirtmeden “Allah'ın isminden başka Allah'ın vücuduna delalet eden her şeyin ortak adıdır.”²⁰³ şeklinde tanımlamıştır. Mutezile dışında Kelam âlimleri âlemin tarifini farklı yapsalar da Allah Teâlâ'dan ayrı değerlendirmişlerdir.

Mâtürîdî ise *Kitâbü't-Tevhîd* eserinde âlemin tarifini vermemiş âlemde nesneleri, olayları oluşturan, temel cüzleri olan ayn ve arazın sonradan yaratıldığını belirtmiştir. Kavramların açıklamasını nüshası bulunmayan *Kitâbü'l-Makâlât* eserinde yazdığı ifade edilmektedir.²⁰⁴ *Te'vilât*'ında âlem kelimesini “yeryüzündeki bütün yaratıkların ve bütün mahlukatın ismidir” şeklinde açıklamıştır. Ona göre âlem kelimesi halk kelimesi gibi

¹⁹⁹ Semih Dugaym, *Mevsâtü Mustalahâti ilmi'l-kelami'l-İslâmî*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), I: 758.

²⁰⁰ Fikret Soyâl, “Mutezile Âlimi Kâ'bi'nin Kelâmcılığı ve Tevhid Konusundaki Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1, (2019), 74.

²⁰¹ Nesefî, *Tabsira*, I: 105.

²⁰² Nesefî, *Tabsira*, I: 62; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelam*, 58.

²⁰³ Sâbûnî, *Hidâye*, 35.

²⁰⁴ Nesefî, *Tabsira*, I: 72, 211

çoğul ifade eder. Âlem ve hâlik ifadeleri çoğulun çoğulu anlamı vermektedir. Bu durumda anda çok nesne ve olaylar yaratılmış olunca âlem çokluğu ifade etmektedir. Her an yeniden âlem yaratılınca devamlı yeniden çok âlem yaratıldığı anlamında âlemin denmektedir. Böylece yaratma hükmü, âlemin her an yenilenmesi manasını içine almış olmaktadır.²⁰⁵ Ona göre, âlem sabit değildir, değişim vardır ve değişimler mükemmelliğe doğru gitmektedir. İnsanın yaratılması ile âlemin içerisine güzeli çirkinden ayıran akıl ve faydalıyı zararlıdan ayıran tercih etme özelliği konulması ile şimdiki mükemmellik oluşmuştur.²⁰⁶

O, duyu bilgisi yanında akıl yürütme metoduyla da âlemin temel özelliğini anlamaya çalışmıştır. Sadece duyu bilgisi ile âlemi değerlendirmeyi “akılda tasavvur edilemeyen” ve “nefiste canlandırılmayan” bir anlayış olarak değerlendirmiştir.²⁰⁷ Âlem, sadece gözle görülen şekilde anlaşılmış olur ve bilgidan uzak kalır. Âlem, gerçeği yok sayılarak sadece akla göre de bilgi üretilmez. Bu çerçevede âlemin yaratılmış olduğu konusunda yapılacak böylesi araştırmaların nihai noktaya ulaştırılması insan gücünü aşmaktadır.²⁰⁸

Mâtürîdî, duyu bilgi alanı ile tabiatı tanımakla akıl yürütme ve haber bilgisi ile tanımayı farklı yapmıştır. Âlemde gözün ihata edemediği kadar büyüklük ve küçüklük bulunmaktadır. Ayrıca âlemin geçmiş ve geleceği de bulunmaktadır. Sadece gözlem ile âlemi anlama iddiasında bulunmak da bilgi ve araştırmayı sınırlamaktır. O, âlemde mekânın varlık ve mahiyetini anlamak için üç bilgi çoklu olarak açıklamıştır.

1.2.2.1. Mekânın Varlık ve Mahiyeti

Varlık konusu insanlık bilgi tarihi kadar eskiye dayanmaktadır. Her düşünürün ilgi alanına girmiştir. Felsefe, kelam ilminin tartışma konularının temel ve zor konuları içerisinde yerini almıştır.²⁰⁹

Varlık (vücut) insan aklının ulaşabildiği en genel kavramdır; düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığından apaçık (bedîhî) ve önsel (kabîlî) bir

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I: 4.

²⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II: 239.

²⁰⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 112.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 27.

²⁰⁹ Sönmez, *Mutezileye Göre*, 29.

kavram sayılır. Bundan dolayı varlık teriminin tarifi yapılamaz.²¹⁰ Varlık kavramından tüm var olanlar anlaşılır.²¹¹ Varlık kavramı vücut kavramıyla eş anlamlı gösterilmiştir. Vücut; “bulmak, müstağnî olmak, idrak etmek” manasına gelir. Ayrıca “var olma, bulunma; varlık” manalarında da kullanılır. Bir şeyin hariçte (zihnin dışında) var olması, kendine özgü varlığı ve zatı demektir.²¹² Var olmayı kabul edenler varlığı duyu, his ve düşünce üzerlerinden açıklamışlardır.

Mahiyet kavramı; Arapça’da “ma hüve” (o nedir?) terkinin sonuna yapma mastar ekinin getirilmesiyle (mâhiyet, mâiyet) elde edilen bir kelime olup terim olarak “bir nesnenin temel varlığını veya cevherini meydana getiren şey, nesnenin hakikati ve özü” diye tanımlanır.²¹³ Mahiyet, biraz daha geniş anlamıyla bir şeyin ait olduğu mantıkî veya lisanî cinsi ifade etmek için kullanılan anlamdır.²¹⁴ Mahiyet tasavvur edildiğinde onun akli varlığı (mücerred mahiyet), dış dünyada farz edildiğinde âyanî varlığı (mahluk mahiyet) meydana gelir. Mahiyet hiçbir şey dikkate alınmadan düşünüldüğünde ise onun ne akli ne de dış dünyadaki varlığı kast edilmez ve bu anlamda mahiyet sadece mahiyettir (mutlak mahiyet).²¹⁵

Dilciler “o mu?” sorusu ile mutlak vücudu ifade eder görüşündedirler. “O ne?” sorusu ile vücudun cinsinin ne olduğu sorusu sorulmuş olur. Mantıkçılar ise “o nedir?” sorusuna karşı farklı nevilerin çok olanına verilen cevap olunca cins ismin tarifi olarak kabul etmişlerdir. “O nedir?” sorusuna karşı farklı şahısların çok olması ile nevi isminin cevabı olarak kabul etmişlerdir. Bu tariflere göre mahiyet kavramının cinsi ifade ettiği anlaşılmaktadır.²¹⁶

Felsefeciler genel olarak mahiyeti madde ve suretten oluşan şeklinde açıklamışlardır. Kelamcılar mahiyeti cevher ve arazlar üzerinden açıklamışlardır.²¹⁷

²¹⁰ Mahmut Kaya, “Vücûd”, İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43: 139; Cürçânî, *Mevâkıf*, I: 462: Sönmez, *Mutezileye Göre*, 31.

²¹¹ Fahreddin er-Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları (Mealimu Usûli'd-din)*, çev. Nâdim Macit, (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 28.

²¹² Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 344.

²¹³ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 201.

²¹⁴ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27: 336.

²¹⁵ Şirinov, *Varlık ve Ulûhiyyet*, 67.

²¹⁶ Nesefî, *Tabsira*, I: 210.

²¹⁷ Ömer Türker, “Kelam İlminin Metafizikleşme Dönemi”, *Divan Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, 12/23 (2007): 80.

Felsefede, ilk çağ felsefesine bakıldığında Aristoteles'in varlık ile mahiyeti, ifade edilmesi ve var olması açısından iki ayrı şekilde değerlendirdiği görülmektedir. İfade edilmesi açısından ise üç şekilde değerlendirmede bulunmuştur. Eşadlı olan varlıklar, bunların adı aynı varlığı ayrı olmaktadır. İnsan ve resme hayvan denmesi buna örnek teşkil eder. Bunların adı ortak olsa da varlıkları farklıdır. Eşanlamlı olan varlıklar hem adları hem de varlık ifadeleri aynı olanlara denir. Hem insan hem de öküz hayvandır. İnsan ve öküz hayvan adı ile seslenilir. Varlık ifadeleri de aynıdır. Bunları ayrı ayrı açıklasa da ikisi için birden hayvan varlığını açıklaması gerekmektedir. Türdeş olan varlıklar, aynı adın farklı çekimi ile ifade edilmesi şeklinde olur. Okur-yazar okuma-yazma bilgisinden gelmesi şeklinde olur.²¹⁸ Aristoteles varlığı ifade etme şeklinde varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmamıştır. Varlığın zatlari ayrılrsa da ifadeleri birdir ve ayrılmamıştır. Hayvan ifadesi insan ve hayvan da ayrı olsa da ifade etmede ikisi aynı varlık olmaktadır.

Aristoteles var olmayı varlık açısından da değerlendirmiştir. Bu durumda var olan “taşıyıcı” ya da “özne” olur, ama hiçbir taşıyıcı içinde değildir. İnsan, bir “taşıyıcı” için söylenir. Bu belli insan için söylense de taşıyıcı değildir. Bazıları ise bir taşıyıcı içinde olsa da hiçbir taşıyıcı için denmez. Onda bir kısım olarak bulunur. İçinde olduğu şeyden ayrı olamaz. Okuma-yazma işi bir ruhta bulunur fakat hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Beyazlıkta taşıyıcı içinde bulunur fakat hiçbir taşıyıcı için söylenmez.²¹⁹ Aristoteles var olan varlığın mahiyetini gerçek üzerinden değil ifade üzerinden ayırmıştır. Dışarıda olan insan zati, insan kavramı ile oluşandan ayrılmaktadır. Ayrıca araz olan insan ilmini de zatta kısım olarak var kabul etmektedir. Yani taşıyıcıdan ayrı olmasa da taşıyıcıda alan kaplamaktadır. Bu durmada Aristoteles'in zat ve mahiyet hakkındaki görüşleri içerisinde farklılıklar bulunduğunu söyleyebiliriz. İfade edilmesine göre bazı mahiyetler zat olmadan olabilmektedir. Bazıları ise zat ile beraber ayrı mahiyetleri olabilmektedir. Var olma açısından ise zat olarak var olabilmektedirler. Diğer yönden ise zatin var olması için var olması gerekmemektedir.

Russell'e göre Aristoteles'in bahsettiği varlık anlayışına göre varlıklar tanımlanamaz sadece adlandırılabilirler ve işaret edilebilir özellikte olmaktadır.²²⁰

²¹⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 7.

²¹⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, 9.

²²⁰ Cevizci, *Metafiziğe*, 43.

Yunan felsefesinde ve devamı olan batı düşüncesinde zat ve mahiyet ayrılmadığı gibi yoktan yaratma anlayışı da bulunmamaktadır.²²¹ Mekân anlayışları da bu şekilde devamlılığı zatından olan cisme ve cevhere ait suret olarak görülmüştür. İşaret edilen ve isim verilen şey olmaktadır.

Dehrîye, Seneviye ve bazı Mutezile âlimleri arazları zattan ayırmayarak zat ile mahiyeti aynı açıklamışlardır.²²²

İslam filozoflarının geneline göre varlık ve mahiyeti birbirinden ayırdıkları görülmektedir.²²³ Varlığın lafzi tariflerinin yapılmasında sanki “varlık kendisinden daha genel ve daha açık bir mefhumun bulunmayışı sebebiyle tanımlanamaz nitelikte olsa da hakkında konuşulabilir ve bilgi edinilebilir bir mefhum olduğu.” iması bulunur.²²⁴ Varlık, tümel bir kavram olduğu için bütün tümel kavramlar gibi beş var olanı ifade eder. Bunlar; Mahiyet (nelik), hakikat (gerçeklik), hüviyet (kimlik), tazammun (içlem), şümul (kaplam)dır.²²⁵ Mahiyet var olanı ifade etmektedir. Mahiyetin varlığı bedihi olunca onun ile delil oluşturulan şeyde bedihi olmaktadır.²²⁶ Mekân, cismin ve cevherin mahiyetidir.

Râzî’ye göre mahiyet, gerçeği ele aldığımızda konum ve yerleşim olayı hiç akla gelmeden düşünülendir.²²⁷ Bu tarifini filozofların, Mutezile’nin ve bazı Eş’arî âlimlerin mevcutlar arasında ortak vasıflar olarak görmesine “varlık mevcutlar arasında ortak bir vasıf olsaydı mahiyetten başka şey olurdu.” itirazını yaparak oluşturmuştur.²²⁸

Mâtürîdî, var olmayı işaret ve isim olarak görmemiştir. Zata mahsus ayırıştırıcı özellik olarak kabul etmiştir. Bu yönü ile ilahı, insanı, her nesne ve olayı ayrı var kabul etmiştir. İlaha benzemeyen olarak da farklı var olmayı ifade ederek iki şekilde var olmayı açıklamıştır.

İlah için mahiyet manasını ifade eden soru karşısında zihin tasavvur edilen şeyye yönelebilir. Hâlbuki Allah Teâlâ’nın varlığının delili duyu bilgisi ile değil akıl yürütme ile olmaktadır.”²²⁹ İlahın sıfatları zatı iledir ve yaratılanlara hiçbir yönden

²²¹ Sönmez, *Mutezile’ye Göre*, 36.

²²² Sâbüni, *Kifâye*, 56.

²²³ M. Yuşa Yaşar, “Varlık”, *Sistematik Kelam*, ed. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret, 2017), 30.

²²⁴ Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsi’de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İSAM Araştırma Merkezi, 2011), 61.

²²⁵ Ömer Aydın, *Sistematik Kelam*, 29.

²²⁶ Cüveynî, *Mevâkıf*, I: 463.

²²⁷ Râzî, *Allah’ın Aşkınılığı*, 30.

²²⁸ Râzî, *Allah’ın Aşkınılığı*, 30.

²²⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 209.

benzememektedir.²³⁰ Bu açıklamaya göre Mâtürîdî duyu bilgisi alanında olan maddenin mahiyetini, akıl yürütme alanından var olan ilahın sıfatlarından ayırmaktadır.

Duyular âleminde bulunan bir nesnenin hüviyeti de varlığını ifade etmektedir ve hüviyet bilgisine göre mahiyet bilgisi vermektedir.²³¹ Haber bilgisi alanında olan hüviyet nesne ve olayların geçmişindeki değişik şeylerini de içine almaktadır. Cisimde görünen araz olan hareket, durma, birleşme ve ayrışma gibi arazları cismin zatından ayrı mahiyet olarak görmektedir.²³²

Mâtürîdî'ye göre mahiyet sadece isim ve işaret edilen şeyden ibaret değildir. Mekân nesnelerle birlikte var olmaktadır. Mahiyeti nesne ile birlikte olan gerçektir. Mekânın cisimden ayrı mahiyeti olunca ayn olarak değil araz özellikleri ile ilişkili var olmaktadır.

1.2.2.2. Mekân ve Araz İlişkisi

Âlemin ezeli olduğunu kabul eden Dehrîye, Seneviye ve Mutezile âlimi Ebubekir el-Asam arazın aslının olmadığı görüşündedir. Araz olan mekânın varlığında olmamaktadır âlemin sonradan yaratıldığının ispatı için arazların cevherden ayrı şeyler olarak var olduğunu ispatlamak kelam ilmi açısından önemli olmuştur.²³³

Araz, kelime olarak “devamı olmayan” anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı bulutlar araz olarak isimlendirilmişlerdir.²³⁴ Araz, “zuhur etmek, meydana çıkmak, hâsıl olmak” anlamlarındaki “arz”dan türemiş bir isim olup “sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan” demektir.²³⁵ Kelam ve felsefe terimi olarak, “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” gibi manalara gelmektedir.²³⁶

²³⁰ Sâbûnî, *Hidâye*, 86.

²³¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 84.

²³² Mâtürîdî, *Tevhid*, 98.

²³³ Nesefî, *Tabsira*, I: 73.

²³⁴ Semih Düğaym, *Mevsuatu Mustalahati 'l-Eş'arî ve 'l-Kâdî Abdülcebbar*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2002), 410; Sâbûnî, *Kifâye*, 56.

²³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), III: 337.

²³⁶ Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi* III: 3017; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 31.

Tabiatçı düşünceye göre tabiatın bazısı bazısına bitişiktir ve parçalı cevher olarak bulunurlar. Âlem, tabiatı ayrı kalamaz, âlemde bulunan her cüz tabiat tarafından birleştirilmiş ve düzenlenmiştir.²³⁷

Âlemde bulunan arazların varlığını tanımlamada İslam içinde farklı temel ölçüler bulunmaktadır. Mâtürîdî ve Eş'arî, arazi tanımlarken Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatlarını esas alarak yapmışlardır.

Mutezile, göre arazlar mahiyete ilavedir ve vücuttan ayıdır, fakat yoktan oluşum ile var olamazlar. Varlık alanına çıkınca kendisini gösterirler.²³⁸ Maddenin devamlılığını ve sıfat olmasını temel maddede gizlenmiş/kümün olarak açıklamışlardır.²³⁹

Mâtürîdî, arazların sonradan ve sürekli yeniden yaratıldığını kanıtlama meselesine büyük önem vermiştir. O'na göre aynların yaratılmasında sunulan delillerin tamamı arazlar için de geçerlidir. Aynın arazi delil olma özelliği onu cevherden ayıran bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

O, bir cismin sürekli olarak durağan ya da hareket hâlinde ayrı kalamayacağını vurgulamıştır. Durma ve hareket hâlinde olan cisim başkalarının menfaatine tahsis edilmiş olmaktadır. Tabiatın, canlılıkla nitelenemeyen cevherleri “başkalarının menfaatini” taşıması öz varlıklarıyla varlıklarını sürdürmediklerini göstermektedir. Bu özelliği cevherin yaratılmış olduğunu gösterdiği gibi, arazın ve mekânın da ayn ile ilişkisini göstermektedir.

Mâtürîdî'nin mekân olan arazın var olma ilişkisini takipçileri düzenleyiciye ve taşıyıcıya bağlamışlardır. Aksi durumda arazın kendisi yokluğa mahkûm olurdu. Dolayısıyla araz, kendi başına ve bizzat varlığını koruyamayan bir unsur olarak tanımlanmıştır.²⁴⁰ Arazlar mahalde kendi zıtlarını takip ederek devam etmektedirler. Bundan dolayı arazlar kendi zıtları ile olamadıkları²⁴¹ gibi kümün şeklinde de olmaz.

Mâtürîdî, Mu'tezilî düşünür Ka'bî'nin (ö. 319/931) araz kavramını hassasiyetle eleştirmiştir. Ka'bî'nin araz anlayışına göre, bir cismin kendi kendine devamlılığını

²³⁷ Sâlimî, *Temhîd*, 76.

²³⁸ Cürcânî, *Mevâkıf*, II: 18.

²³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kümün” içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 552; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 201.

²⁴⁰ Taftâzânî, *Kesteli*, 131.

²⁴¹ Nesefî, *Tabsira*, I: 86.

sağlaması kabul edilmektedir. Ancak Mâtürîdî'ye göre, eğer bu görüş doğru olsaydı, dış bir etki olmaksızın -yani araz olmaksızın- bir cismin varlığını ve sürekliliğini kendiliğinden sürdürebilmesi mümkün olabilirdi ki bu durum kabul edilemez. Cismin kendisi ile onun sıfatlarının ayrı unsurlar olarak ele alınması durumunda, cisim ne kadar sıfatları varsa araz kategorisine girmiş olurlardı.²⁴²

Mâtürîdî'ye göre araz vardır, gerçektir, ayn ile birleşir, sürekliliği yoktur ve zıddından sonra yeniden yaratılmayınca yok olurlar. Bütün bu özellikler araz olan mekân için de geçerlidir. Yaratılınca vardır yeniden yaratılmayınca yoktur. Ona göre, temel madde olan ayn ve araza başka özellikler ilave ederek yapılan tanımlar, temel madde olma özelliğini yok eder. Araz olan mekân, cevherin oluşmasında temel yapı olup kendisinde gizlenmek gibi başka özellik taşımamaktadır.

Var olan arazların sayı ve çeşitleri hakkında farklı dayanaklar üzerinden farklı görüşler olmuştur. Araz, cevher ve cisimde olan şeylerdir. Bunlar oluşum, renkler, tatlar, kokular gibi şeylerdir.²⁴³ Bu konuyu kelimciler iki kısımda değerlendirmiş ve canlıya ait olan hayat, ilim ve kudret gibi sıfatları da araz kabul etmiştir. Cansıza ait olan arazlar ise beş duyu ile elde edilen oluşlardır.²⁴⁴ Mâtürîdî geleneğinden gelen Nesefî, arazi kategorilerdeki dokuz sınırı ile sınırlamamıştır. Ona göre ilim, irade, inanmak, şüphe, nem olmak üzere otuza yakın araz bulunmaktadır.²⁴⁵ Cevher arazlarla mekânda olduğundan dolayı araz saysına göre mekân çoklu ilişkili içerisinde olmaktadır.

İmam Mâtürîdî'ye göre âlemin temel yapısı ayn ve arazdan oluşmaktadır. Mekân ve diğer arazlar bir aynda bir araya geldiğinde kendileri gibi devamlılığı olmayan cevher olur. İki ve daha fazla ayn ile arazların birleşmesi sonucunda cisim oluşur. Cisim ve cevherin oluşması için ayn mekân olan araza muhtaçtır. Mekânda var olmak için taşıyıcısı olan ayna muhtaçtır. Mekân ayn ile tekli ilişki içerisinde olurken cevher olmada diğer arazlarla birlikte çoklu ilişki içerisinde olmaktadır.

1.2.2.3. Mekânın Var Oluşu

Âlemin var oluşu ile ilgili farklı görüşler tarihin ilk dönemlerinden beri devam etmektedir. Cevherci/Substansialist metafizikçiler; diğer yandan değişme fikrine önem

²⁴² Mâtürîdî, *Tevhid*, 99.

²⁴³ Üsmendî, *Lübâbü'l-kelam*, 59

²⁴⁴ Cürcânî, *Mevâkıf*, II: 20.

²⁴⁵ Nesefî, *Tabsira*, I: 73.

veren Süreççi/Proses metafizikçi anlayışlar. Her iki fikre hakkını vermeye çalışan birçok takipçi felsefe nazariyeleri vardır. Konu, günümüz felsefesinde de bütün canlılığını korumaktadır.²⁴⁶ Bu anlayışlar, düşünürlerin ilgi alanına göre mekânın oluşumunu açıklamasını etkilemiştir.

Cevherci anlayış âlemin varlığını üç farklı şekilde yapılmıştır: “Evren tek yapı taşı olan arazlardan oluşmaktadır.” “Âlemi arazlar değil cisimler oluşturmaktadır.” “Araz ve cisimler âlemin temel yapısı olmaktadır.”²⁴⁷

Dehrî anlayış, âlemi bir şey olmadan başka şey olmaz anlayışı ile değerlendirerek bir önceki şeyi sonra var olanın illeti görmüşlerdir. Şimdiki mekânda bir önceki mekânın illeti olmaktadır. Mecusiler ise; âlemde bulunan acı, sıkıntı ve kötü şeyler hikmet değildir, anlayışı içerisinde açıklamışlardır.²⁴⁸

Evreni yöneten yasaları bulmak için farklı kuram veya modeller formüle edilmiştir. Bunlar dört element modeli; gök cisimlerinin dünyanın etrafında döndüğü Ptolemaios sistemi; ateş elementinin cisimlerdeki yanma sırasında salındığını iddia eden günümüzde geçerliliğini yitirmiş phloğsiton (filojiston) kuramı, büyük patlama kuramı ve benzerleridir. Her bir kuram veya model ile evrenin temel bileşenleri hakkındaki kavramlar değişmiştir. Örneğin ışık kuramını ele alalım. Newton ışığın küçük parçacıklardan veya cisimciklerden oluştuğunu düşünüyordu. Bu ışığın neden düz çizgiler hâlinde yol aldığını açıklıyordu; Newton ayrıca ışığın bir ortamdan diğerine, örneğin havadan cama veya havadan suya geçerken neden büküldüğünü ya da kırıldığını buna göre açıklıyordu. Yine de cisimcik kuramı Newton’un kendisinin gözlemlediği, Newton halkaları denen görünüşü açıklamak için yeterli olmamıştır.²⁴⁹

Modern fizik evrenin oluşumunu iki temel parçayla açıklamıştır. Evrendeki maddeyi $\frac{1}{2}$ spinli parçacıklar oluşturur. Madde parçacıkları arasındaki kuvvetlere sebep olan 1’li ve 2’li spinli parçacıklar oluşturur. Bu şekildeki madde parçacıkları açıklaması Pauli’nin dışarlama ilkesine uyar. Bu parçayı Avusturyalı fizikçi Wolfgang Pauli 1925 yılında buldu ve bu sayede 1945 yılında Nobel ödülüne layık görüldü.²⁵⁰

²⁴⁶ Mehmet S. Aydın, “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1 (1986): 32.

²⁴⁷ Rudolph, *Mâtürîdî*, 393.

²⁴⁸ Nesefî, *Tabsira*, I: 132.

²⁴⁹ Stephen Hawking, *Büyük Tasarım*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 49.

²⁵⁰ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 93.

Fen bilimleri de maddenin var olduğunu açıklamıştır. Oluşumu enerji madde değişimi olarak görmüştür. Bu temel görüşü fen bilimlerinde en önemli iki kanun olan kütle ve enerjinin korunumu kanunları üzerinden izah etmişlerdir. Bu kanunlara göre madde hâl değiştirebilir, fakat yaratılmaz veya yok edilemez. Madde-enerji dönüşümü durumunda ya enerji maddenin ya da madde enerjinin bir şekli olarak sayılabilir ve iki durumda da korunma prensibi geçerlidir.²⁵¹ Enerjinin maddeye intikali veya dönüşümü ön kabul ile yapılan bir açıklama şeklidir.

Âlem anlayışı İslam düşüncesi içerisinde de farklı şekilde değerlendirilmiştir. Mutezile, âlemin tamamını Allah Teâlâ'nın yarattığını kabul etmiştir. Fakat Allah ve cismi âlem ismi içerisinde açıklamıştır. Allah ve âlemi ayrı isim olarak değerlendirmemiştir. Bununla birlikte âlemde bulunan birleşme, ayrışma, hareket, durma ve bütün sonuçları Allah Teâlâ ile açıklamıştır. Cubbâi, cins isimleri âlem olarak kabul etmiştir. Eş'arî ise bütün cevher ve arazları âlem kabul etmiş buna göre var oluşu açıklamıştır.²⁵²

Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd* eserinde, Mutezile ve Eş'arîlikte hâkim olmuş atomculuğu benimsemez. Dahası o, somut nesnelerin özelliklerini tabiat kavramı ile izah eder. Bu Mutezile ve Eş'arî'nin karşı çıktığı bir görüş olmakla birlikte felsefecilerin benimsediği bir tavra yakın açıklama olmuştur.²⁵³

Mâtürîdî ve temsilcileri cevherci anlayış içerisinde değerlendirilebilir fakat o, oluşumun en küçük yapısını ayn olarak açıklamıştır. Ona göre, cevher kavramı İslami anlam kazansa da din konusunun tamamını tutarlı açıklayamaz ve teville yol açan alanlar oluşturabilmektedir.

Mâtürîdî anlayışına göre; madde vardır fakat açıklaması farklıdır. Fen bilimlerinin tarifi tabiatta bulunan özelliğin tarifidir ve sadece duyu bilgisine göre yapılmıştır. Bu dar alanlı tarif, geniş akıl yürütme alanında olan âlemin var olma anlayışına tatbik edilerek bire bir aynı anlam verilemez. Tabiatta duyu bilgisi ile bilinen özelliğin duyu alanı dışında kalan kısmı akıl yürütme ölçüsü ile değerlendirilmelidir.

²⁵¹ Henry M. Morris, *Yaratılış Modeli*, çev. Adem Tatlı, vd., (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1985), 28.

²⁵² Dugaym, *Mevsâtü Mustalahâtı*, I: 758.

²⁵³ Alnoor Dhanani, "Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı", İçinde *Dakîku'l-kelam Kelam Kozmolojisi*, ed. Ramazan Altıntaş ve Ahmet Mekin Kandemir, (İstanbul: Kitaparası, 2021), 273.

Mâtürîdî'ye göre nesnelerde intikal bulunur. İntikal etme, fen biliminin açıkladığı gibi değişmez ve devamlı süren şeklinde değildir. Ona göre; nesnelerde, maddede devamlı görülen şeylerin mahiyetleri değişmiştir, hepsi yenidir ve biri diğerinden farklıdır.²⁵⁴ Mahiyet, dehri anlayıştaki gibi tek ve aynı şey olarak kabul edilmemiştir.

Mâtürîdî, nesnelerin varlık ve mahiyetini belirlemede haber bilgisini de kullanmıştır.²⁵⁵ Ona göre maddenin mahiyetinde; önce, şimdi ve gelecek bulunmaktadır. Bunlar da her nesneyi mahiyeti itibarıyla bir önceki ve sonrakinden farklı yapmaktadır.²⁵⁶ Akıl yürütme ve haber bilgisi ile elde edilen sonuçlar birbirini tamamlar özellikte olmuştur.

Mâtürîdî'ye göre mekân ayn ile birlikte gerçekte vardır. Maddenin enerjiye dönüşmesinde enerji mekânı maddenin mekânından ayrıdır. Var olmada değişen şey aynı kabul edilemez. Nesne ve olaylar mekânda yeni mahiyetlerle oluşur ve oluştuğu anda yeniden yaratılmışlardır.

1.2.2.4. Var Oluşta Mekâna Muhtaçlık

Doğa felsefesinde bilginin temelini oluşturan, ilk öğrenilmesi istenen mesele ilk ana maddesi, var olması ve farklılıkların oluşma şeklidir.²⁵⁷ Mâtürîdî, âlemin varlığı, sürekliliği ve oluşunu açıklamada felsefe, Mutezile ve Eş'arî ekolünden farklı yaklaşım göstermiştir.

Cevher kelimesi, Farsça “gevher” kelimesinden Arap diline dönüşmüş olup “kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık” anlamına gelir.²⁵⁸ Yunanca kökenli bir kavram olarak “asıl ve madde”yi anlayıp âlemin kadim olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır.²⁵⁹

Cevher, Aristoteles sisteminde hem bir mantık kategorisi hem de metafizik bir kavram olarak da yer almaktadır. Metafizikte cevherin ayırıcı vasfı olan “bir mevzuda bulunmaması” niteliğiyle bir varlığı tanımlamak için başvurulabilecek mantığın on kategorisinin ilkinin ve diğer dokuzunun dayandığı temeli teşkil etmektedir.²⁶⁰ Fiziki

²⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 95.

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 84.

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 96.

²⁵⁷ Hüseyin Gazi Topdemir, “Felsefe Nedir? Bilgi Nedir?”, *Türk Kütüphaneciliği*, 23/1 (2009): 120.

²⁵⁸ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 62.

²⁵⁹ Abdulmelik Abdurrahman es-Sadî, *Şerhu'n-Neseftiyeti fi'l-Akideti'l-İslam*, (?; ?, 2009), 36.

²⁶⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, 9; Demir, *Nedensellik*, 81; Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, *İslam Felsefesi: Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 529.

varlık olarak cevher taşıyıcı veya öznedir. Hiçbir taşıyıcının içinde bulunmamaktadır.²⁶¹ Dokuz kategoriye taşımaktadır. Mekân dokuz kategori içinde bulunduğundan dolayı mekân taşınan olmaktadır.

Felsefe, daha çok âlemin temel maddelerini “zâtı ile var olan” cisim, cevher ve aklın ürettiği araz üzerinden açıklamıştır.²⁶² Cisim, cevher var olma ve oluşumda mekâna muhtaç değildir.

İbn Sina, cevheri “mevcut” üzerinden açıklamış ve taksim etmiştir.²⁶³ Bu tasnifi Aristoteles’in görüşünden fazla farklılık göstermemektedir. İki ayrı mevcut açıklamış fakat cevheri varlıkta öne almıştır.²⁶⁴

Kindî’ye göre cevher, kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı hâlde özü itibarıyla değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir.²⁶⁵

İlk olarak cevherin yaratılmasını Mutezile âlimi el-Allâf, “Allah’ın ilmi ve kudreti” ile ilişkilendirmiştir. Ona göre âlem, çok sayıda “parçalanmayan parçalardan” meydana gelmiştir. Bu cevherler bitişik değil basittir; uzunluk, derinlik ve genişlikleri yoktur.²⁶⁶

Eş’arî ekolü cevher-gerçek ve akli-araz ayrımı çerçevesinde değerlendirmiştir.²⁶⁷ Cevheri arazı taşıyan olarak açıklamıştır. Cevherler -renk, tat, mekân ve zaman- gibi arazlarla beraber bir bütünlüğe sahip değildir. Bununla birlikte bir andan fazla anlarda bulunmazlar ve devamlı yaratılırlar. Tanrı cevherde arazı istediği kadar yaratır. Arazın yaratılması durunca cevherde yok olmaktadır.²⁶⁸ Cevher ve araz ayrı var olsa da fiziki oluşum ile açıklanmamış hemen yaratma ile açıklanmıştır.

Eş’arî ekolünde olan Fahreddin Râzî, cevheri “mümkün” olarak değerlendirmiştir. Mümkün cevher, mahalde olunca surettir, mahallin kendisi olunca mahaldir, madde ve

²⁶¹ Aristoteles, *Kategoriler*, 7.

²⁶² Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, (Ankara: Akçağ, 1998), 97; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şîfa Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 53.

²⁶³ İbn Sînâ, *İlahiyat Metafizik*, I: 152.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *İlahiyat Metafizik*, I: 54.

²⁶⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 129.

²⁶⁶ Mustafa Sönmez, *Mutezile’ye Göre Yeniden Diriliş (Ba’s) İnancı*, (Ankara: İlâhiyât, 2016): 64.

²⁶⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 36.

²⁶⁸ Merve İzin Badria, *Tanrı, İnyet ve Aranedencilik*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2024), 184.

suretten birleşik olunca tümevarımla ulaşılan sonuca göre cisimdir. Hâlde, mahalde ve bunların birleşmesi ile olmadan cisme bağlananlar nefis ve akıl olurlar.²⁶⁹ Cüveynî, cevheri cevher-i zat ve cevheri fert olarak iki kısma ayırmaktadır.²⁷⁰ Cevherin var olmasını ise oluşum hâli ve oluşla meşgul olarak açıklamıştır. Cevher bu özelliğinden dolayı da arazı kabul eden olmaktadır.²⁷¹ Bâkillânî, yaratılanları tasnif ederken birleşen cisim, tek cevher, cisim ve cevherle var olan araz olarak tasnif etmiştir.²⁷²

Felsefede, cevherde araz bulunmadan var olmakta iken Eş'arî okulunda olanların araz anlayışı genel anlamda “yaratılan cevherin arazı kabul ettiği” şeklinde olup oluştuğu görülmektedir. Mekân araz olunca var olan cevher mekân arazını kabul ederek oluşmaktadır.

Mâtürîdî en küçük parçayı ayn olarak belirlemiştir. “Ayn” kelimesi pınar, casus, göze ve göz manalarına gelmektedir.²⁷³ Ayn, göze denir ve çoğulu “a'yan”dır.²⁷⁴ Kur'an'da Maide/45, Yasin/66 ve benzeri ayetlerde ayn kelimesi göz manasında kullanılmıştır. İstiare yolu ve farklı bakış açıları ile yan manalarda da kullanılmıştır. Hem şekil hem de suyun akması açısından göze benzediği için su tulumundaki deliği de ifade etmektedir.²⁷⁵ Mâtürîdî aynın tarifini vermemiştir. Onun yerine aynın zorunlu kuşatma içerisinde olduğu ve ihtiyaç sahibi olduğu şeklinde özelliklerini anlatmıştır.²⁷⁶

Mâtürîdî'ye göre cevher en küçük temel parça değil, ayn ve arazın birleşmesi sonrası oluşarak varlık alanına çıkan şeydir.

Mâtürîdî'de, cevher “ayn” ve “araz” birleşmesi ile oluşur. Oluşmak için biri diğerine muhtaçtır. Birleştirirken, bunları önce, sonra, kademeli şeklinde ilave özellikle veya zatı ile var olarak açıklamamıştır. O, öncesi, sonrası ve kademeli sahip olan değil, sadece kendisi vardır olmak ve oluşmak için biri diğerine muhtaçtır.²⁷⁷ Ayn, varlık

²⁶⁹ Râzî, *Kelam ve Felsefe*, 76.

²⁷⁰ Cüveynî, *Şâmil*, 34.

²⁷¹ Cüveynî, *Şâmil*, 35.

²⁷² Ebubekir Muhammed b. Et-Tayyib b. El-Bâkillânî, *Kitâbü Temhidi'l-evâil ve Telhîsü'd-delâil*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, H. 1414 [1993]), 37.

²⁷³ *Arapça-Türkçe Sözlük*, ed. Serdar Mutçalı, (? : Dağarcık, ?), 659.

²⁷⁴ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânusu'l-basît fi Tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013-2014), VI: 5448.

²⁷⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb İsfahani, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, tahkik Safvan Adnan Davudî, (Beyrut: Dâru'l Kalem, Daru's-Şamiyye, 1997-1418), 598.

²⁷⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 93.

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 93.

alanına cevher olarak çıkmak için arazın varlığına; araz ise aynın varlığına ihtiyaç duymuştur.

Mâtürîdî oluş ve ortaya çıkışı fiziki oluşum şeklinde açıklamıştır. Felsefecilerin cevher zatı ile vardı veya Eş'arî'nin Allah Teâlâ yaratıyordu ön kabulü bulunmamaktadır.

Mâtürîdî'nin takipçileri de aynı tarif ederken cevherden farklılığını vurgulayarak açıklamışlardır.

Taftâzânî, “ayn”ı, var olurken kendisinin oluşturulması ile oluşan şekilde tarif etmiştir.²⁷⁸ Zatı ile var değildir.

Nesefî'nin ayn ve araz tarifini felsefe ve diğer cevher tarifinden ayırmak için oluşumu açıklaması ile uyumlu olması açısından “kaim” kelimesi farklı yapılmıştır: Ayn: Kendi başına düzenleyebilen (düzenleyici). Varlığını bir mahalle tutunmadan sürdürebilendir. Araz: Kendi başına bir düzen oluşturamayandır. Ayna hiçbir özellik vermemiş ve mahalli bile olmadığını ayrıca vurgulamıştır. Cevher olmak için mekâna muhtaçtır.²⁷⁹

Tanım mekân üzerinden devam ettirmiştir. Mekân, cevher ve cismin oluşmasını etkileyecek şekilde gerçek olarak vardır. Cevherin taşıdığı veya sıfatı değildir. Mekân ile bulunan bir cevherler birleşerek mekânı olan ayrı bir cismi oluşturamaz. Çünkü cevher ve cisim, fiziki var olan mekânı edinerek oluşurlar. Eğer bir cisim cevherlerden meydana gelecek olursa, mekânla var olan cevher, mekân ile var olan cismin içine geçmiş olur. İki ayrı var olan şey birbirinin içine geçmiş olur. İki fiziki olarak var olanın iç içe geçmesi imkânsızdır. Bu bakımdan âlem, ayn ve araz olmak üzere iki ana unsurdan oluşur. Araz, “kendi başına herhangi bir düzen oluşturamayan”dır. Ayn ise, “bir yere bağımlı olmaksızın arazlarla beraber düzenleme kabiliyetine sahip olandır.” yani varlığını bir mahalle tutunmadan sürdürebilendir.²⁸⁰

Cevherin sonsuza kadar bölünüp bölünmeyeceği de tartışma konusu olmuştur. Filozoflar cismin sonsuza kadar bölünebilme özelliği olduğundan dolayı sonsuza kadar bölüneceği düşüncesindedir.²⁸¹

²⁷⁸ Taftâzânî, *Kesteli*, 47.

²⁷⁹ Nesefî, *Tabsira*, I: 61.

²⁸⁰ Nesefî, *Tabsira*, I: 62.

²⁸¹ Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Avâli'u'l-envâr min Metâli'i'l-enzâr*, (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 2014), 123.

İslam âlimleri, maddenin en küçük yapı taşı olduğu için aklen ve fiilen sonsuza kadar bölünmez olduklarını kabul etmişlerdir. İbn Hazm ve Mutezile'den Nazzâm bu düşüncede olmamışlardır. Her bütünün iki parçaya bölündüğü gibi her parçanın da yine ikiye bölündüğünü ifade ederek cevher-i ferdin de bu şekilde sonsuz bölünebileceğini savunmuştur. Daha çok tartışmalar ilahın sıfatları üzerinden devam ettirilmiştir.²⁸²

Ayn ile araz arasındaki fark sadece düzenleme yapıp yapama kabiliyetinde ayrışır. Araz düzenleme yapamaz. Mekân araz olunca ayn ile birlikte oluşunca cevheri, nesneyi ve olayları etkilemiştir. Böylece fiziki olarak mekân da varlığa çıkmıştır. Ayn, cevher gibi varlık alanında bulunmamaktadır ve ne olarak varlık alanına çıkacaksa arazlara muhtaçtır. Mekân ve diğer arazlarla oluşunca cevher ve ikiden fazla olunca cisim olarak mahiyet kazanarak devamlılıklarını sağladığı kanatindeyim.

1.2.2.5. Oluşla Var Olan Mekânın Devamlılığı

Cisimler, cevherler her defasında mekânda oluşurlara ve oluşmada mekâna muhtaçtırlar. Mekân ile var olan ayn ile cevherin devamlılığı farklı açıklanmıştır.

Felsefeye göre cevherlerin hepsi aynıdır, devamlıdır arazları alarak farklılaşırlar ve insanlar tarafından idrak edilirler.²⁸³ İlk cevher var olunca araz var olur, ama araz yok olunca cevher yok olmaz devam eder.²⁸⁴ Cevher kendi zatı ile devamlı var olmaktadır. Aristoteles, cisimlerin devamlılığını feleklerin konumu, hareketleri dışında zat ve belirli sıfatlar olarak görmüştür. Var olanların önceki unsurları zatlari ile kadim; suret ve sıfatları ile sonradan meydana gelmiştir.²⁸⁵

İslam âlimleri, cevherlerin devamlılığını zatından olduğunu kabul etmedikleri gibi arazları sadece cevheri değiştiren özellik olarak da görmemişlerdir. İslam âlimlerinin çoğu cevher ve araz ayrımını felsefeciler gibi yapmış; fakat devamlılığı hakkında farklı yaklaşım getirmişlerdir.

Allâf, cismin sağ-sol, iç-dış, üst-alt taraflarını düşünerek altı cevhere ihtiyaç olduğunu söylemiştir. Cüzler tek başına iken hareketli veya sakin olabilir. Başka bir cüzle birleşebilir. Cüzde oluş ve temas gerçekleşebilir. Ancak renk, tat, koku gibi arazları

²⁸² Selim Gülverdi, Nazzâm'a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Poblemleri, *İhya Uluslar Arası Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2023): 56. 53-68.

²⁸³ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 90.

²⁸⁴ Mevlüt Uyanık, *İslam Felsefesi*, 530.

²⁸⁵ Kâdî Beyzâvî, *Envâr*, 138.

alması için tek cüz yeterli olmaz. Bunun için altı cüzün birleşmesi gerekir. Altı cüz birleşince de cismi meydana getirirler.²⁸⁶ Mutezile'den Allâf'a göre cevher tek başına bütün arazları kabul etmemektedir.

Eş'arî ekolü, cevherin arazları almak sureti ile farklılaşmadığını; aksine her defasında Allah Teâlâ tarafından yeniden yaratıldığını savunmuştur.

Mâtürîdî, Allâf'ın cevheri arazi almayan veya Eş'arî'nin arazi alan en küçük parça anlayışında olmamıştır. O, cevheri, nesneyi, olayları ayn ve arazın birleşmesiyle varlık alanına çıkan gerçeklik olarak açıklamıştır.

Bu temel özelliğini esas alarak yeni açıklamalar ile gerçeği aramayı sürdürmüştür. Ona göre oluş hâlinde olan varlık başka şey olamaz ve oluşturamaz. Bundan dolayı oluşarak var olan cevherlerin devamlılığı kendi zatında bulunamaz. Ayn ile araz cevherin oluşumunda birbirine muhtaç olduğundan dolayı devamlılık özellikleri yoktur.

Mâtürîdî, maddenin devamlılığını açıklayan görüşleri üç başlık altında toplamış bunları tutarsız bulmuş ve kendi yaklaşımını geliştirmiştir. Eleştirdiği görüşler şunlardır:

1) Var olan gizli bulunur ve daha sonra ortaya çıkar.

2) İhdas ve doğum yolu ile ortaya çıkar.

3) Öncekinin yok olması ile sonraki ortaya çıkar. Mâtürîdî, bu açıklamaların tutarlı olmadığını izah etmiştir.²⁸⁷

Ona göre, cevherde bulunan oluşum/tehayyuz cevherin zâtı sıfatı değildir ki devamlılığı kendinden olsun ve devam etsin. Kabul edilmesi durumunda cevherin vücudunda ayrıca var olma gibi ikinci bir şartı bulunmuş olurdu. Hâlbuki cevherde oluşum bulunmaktadır ve cevher olma hâlinde var olmaktadır.²⁸⁸ Anda gerçek olarak var olan öncesi ve sonrasında bulunmamaktadır. Oluşarak var olan kendisinde başka şey zaten bulunduramaz ve başkası ile oluşunca kendisi olur. Kendisi olmaya çalışanın başka şeye tesir etmesi ve başka şey olması mümkün olamaz. Kendisinde farklı özellikleri bulunduran da ilk madde olmaz, birleşmeler ile oluşumunu tamamlayan mümkün cevher

²⁸⁶ Güner, "Basra ve Bağdat Mu'tezilileri'nin Cevher ve Araza Dair Farklılıkları Ebû Hâşim ve Kâ'bî Örneği", 58.

²⁸⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 95.

²⁸⁸ Dugaym, *Kelami'l-İslâmî*, I: 301.

veya cisim olur. Aksi durumda taşıyıcı kabul edilen cevherde baki özelliği de bulunurdu. Bu durumda da cevher kavramı yerine devamlılık kavramı olurdu.²⁸⁹

Mekân kavramı, Mâtürîdî düşüncesinde özgün şekilde yer bulmuştur. Mekân, sadece nesnelerin yerleştiği boşluk veya geometrik alan değildir. Cevher ve cisim zâtı ile bulunmamaktadır. Cevher, ayn mekân ve diğer arazları alınca oluşmaktadır. Mekânı alamayan taşıyamayan ayn cevher olamamaktadır. Cevher ve cisim devamlı yeniden farklı olan ayn ve arazlar ile yaratılarak devam etmektedir.

1.2.2.6. Mekânın Mahiyetinde Yön ve Parça Kavramları

Mekân araz olsa da Mâtürîdî'ye göre fiziki olarak var olmaktadır. Ayn ile muhtaç şekilde cevheri oluştururlar. Devamlılıkları kendi özelliklerinde bulunmadığından dolayı ayrıca devamlılık arazını bulundurlar.

Mâtürîdî'nin bilgi ve fiziki olarak mekânı açıklaması mekânla ilişkili kavramların da farklı şekillerde anlaşılmasına etki etmiştir. Bu bilgi türlerinin tarihsel gelişimi, matematik ile doğa felsefesi arasındaki ilişki bağlamında da önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur.²⁹⁰

Cismin oluşmasını, cevherin başka cevherle teması üzerinden açıklanınca yönler bulunmuş olur. Cevherin bölünemediğini savunan atomcu anlayışın yönlerinin olduğunu söylemeleri atomculuğa karşı çıkanlar tarafından bir çelişki olarak algılanmıştır. Bu nedenle de cevherin yönlerinin varlığı, bu yönlerin cevherin zatına ait mi, yoksa zait mi olduğu tartışılır hâle gelmiştir.

Felsefe, mekân edinme sonucunda oluşan yönleri cisme bakarak aklın ürettiği şeyler olarak kabul etmiştir.²⁹¹

İslam âlimleri, yön ve parçaalrı fiziki ve ilahi yönden değerlendirmişlerdir. Akli ve zihnî düşüncede gerçekte alakalı tasavvur bulunmaz ise hikmet oluşmaz anlayışı ile aklın ürettiği doğru bilgiyi genel anlamda gerçek olarak görmüşlerdir. Âlemi sıfatları olan

²⁸⁹ Taftâzânî, *Kesteli*, 67.

²⁹⁰ İhsan Fazlıoğlu, "Hakikat ile İtibar: Dış-dünyanın Bilgisinin Doğası Üzerine-XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırması Dergisi*, 1 (2014): 32.

²⁹¹ Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, tahkik İbrahim Medkûr, (Kum: Zevî'l-Kurba Matbaası, 2015), I: 61.

Allah Teâlâ yaratmıştır ve âlemde elde edilen doğru bilgi yaratılanla uyumludur.²⁹² Aksi durumda Allah Teâlâ'nın yarattığı fiilden habersiz olduğu anlamı çıkabilmektedir.²⁹³

Mekânla ilişkili yön ve parça konusu Allah Teâlâ'nın bir ve bölünmez (ehad) olması ile oluşum ya da yönler içinde olmaması bağlamında da açıklanmıştır. Ehad olanın, herhangi bir oluşumun içinde olmaması zorunludur; çünkü her oluşum içinde olanın sağ tarafı solundan farklıdır ve bu farklılık, o varlığın parçalara ayrılabilir olduğunu gösterir. Aksi hâlde, o varlık bir şeye yerleşmiş veya bir şeyin içinde bulunmuş olacaktı. Bu durumda, “bulunduğu yerin içinde” bir mahiyet kazanır ve o yer ile birlikte düşünüldüğünde artık ehad olma vasfını yitirirdi. Hulûl ve mahal olmadığı sürece değişim de mümkün olmaz. Ehad olmanın neticesinde vahid olmak da zaruri hâle gelmiştir.²⁹⁴

İmam Eş'arî, cevher tek başına bulunduğu yönün olmadığını savunmuştur. Eş'arî'ye göre cevhere ancak bir şey daha katıldığında ikisinin yönlerinden söz etmek mümkün olmaktadır. Cevherin etrafını sağ, sol, ön, arka, alt ve üstten saran cevherler onun yönlerini oluşturmaktadır.²⁹⁵

Mâtürîdî'ye göre cevher ayn ve mekân olan arazlardan oluşmuştur. Cevher parçalı olunca yön ve taraf gibi kavramlar araz olarak cevherin içinde bulunmaktadır. Âlemle ilgili hiçbir kavram Allah Teâlâ için kullanılan anlamlar içermemektedir.²⁹⁶ Mâtürîdî ilahı yaratmadan önce ve yarattığında da zatına mahsus sıfatlarla açıklamıştır.

Mâtürîdî'de en küçük parçalar ayn ve araz gerçek olarak vardır. Farklı parçalı şeyler mekânda oluşarak cevheri oluşturunca yönler cevherin içinde gerçek olarak bulunmaktadır.

1.2.2.7. Mekânın Sıfat Olma Özelliği

Sıfat, sözlükte master kalıbında kullanıldığında, "bir varlığın nitelik, hâl ve özelliklerinin tamamını belirtmek" anlamındadır. Bazı dilci ve kelamcılar bu kelimeyi isim manasında nitelendirmişlerdir.²⁹⁷ Âlem yaratıldıktan sonra âleminin bütün ve parça

²⁹² Ulrich Rudolph, “Mâtürîdî'nin İlahî Hikmet Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Yunus Öztürk, 17/2 (2018): 780.

²⁹³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 179.

²⁹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser, 3. Baskı), IX: 6291.

²⁹⁵ Güneri, “Basra ve Bağdat Mu'tezilileri'nin Cevher ve Araz Dair Farklılıkları Ebû Hâşim ve Kâ'bî Örneği”, 58.

²⁹⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 190.

²⁹⁷ Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firuzâbâdî, *Kamus Tercümesi*, Mütercim Âsım Efendi, (İstanbul: Matbaa-i Amire, H.1250 [1834]) 3: 759.

olması mekânın sıfat olma şeklinin açıklanmasını etkilemiştir. Âlemde bulunan her şeyde birleşme ve şekil almalar bulunmaktadır.²⁹⁸ Âlemde bulunan birleşme ve şekiller nesnenin zatına ait sıfat mı, dışarıda olan araz özellikli mi? sorusuna verilen cevaplar mekânın mahiyetini bir yönden tarif etmiştir.

Terim olarak Allah Teâlâ için kullanılınca, insanların bilmesini sağlayan nitelik veya Allah'ın zatına nispet edilen mana ve mefhumdur.²⁹⁹ Bu şekilde kullanılan sıfat, devamlı var olandır ve var olmasında cevher ve cisme muhtaç değildir.³⁰⁰ İlahın sıfat sahibi olması demek, zıt manaları içeren âcizlik, ölüm ve görmezlik gibi noksan özelliklerden de uzak bulunması demektir.³⁰¹

Maddede olan sıfat ise arazdır. Var olması açısından “zuhur etmek, meydana çıkmak, hâsıl olmak” anlamlarındaki araz kelimesinden türemiş bir isim olup” sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan” demektir. Kelam ve felsefe terimi olarak mekân “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” gibi manalara gelir.³⁰² Cismin mekân sıfatı, ilahî olanın sıfatı gibi olamaz.

Bununla birlikte cismin mekân sıfatlarını zatına mahsus değişmez özellik olarak açıklayanlar da olmuştur.

Genel olarak bakıldığında sıfat anlayışında dört ana şekil ortaya çıkmaktadır. Cismin, cevherlerin zat ve sıfatı sonradan yaratılmıştır. Bu düşüncede olanlar Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Mecusi inancında olanlardır. Zat ve sıfat kadimdir düşüncesinde olanlar; Aristoteles, Teofrastus³⁰³, Proklus³⁰⁴, İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sina'dır. Zat kadim, sıfat sonradan yaratılmıştır. Bu düşünceye Tales ve Sokrates gibi Aristoteles öncesi filozoflar sahiptir.³⁰⁵ Zat sonradan yaratıldı, sıfat kadimdir düşüncesine

²⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik, 2019), 96.

²⁹⁹ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37: 100.

³⁰⁰ Nesefî, *Tabsira*, I: 73.

³⁰¹ Nesefî, *Tabsira*, I: 246.

³⁰² Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 66.

³⁰³ MÖ. 287 yılından önce Midillide yaşamış botaniğin kurucusu kabul edilen bilim adamı.

³⁰⁴ MS. ö. 485 Matematik tarihçisi.

³⁰⁵ Râzî, *Muhassal*, 100.

hiçbir akıllı sahip çıkmamıştır.³⁰⁶ Bütün bu düşünce çerçevesi içinde mekân ve ilahın özelliği farklı izah tarzlarında oluşmuştur.

Cevher ve âlemde değişim görmeyen felsefecilere göre cevher değişmez temel maddedir. Nasranîlerin de tanrı hakkındaki şüpheleri de bu gerekçedendir. İbn Kerem’de bu görüşte bulunmaktadır. Bu anlayışıyla İslam’dan çıkıp Nasranîlerden olmuştur.³⁰⁷ Cevherde değişmezlik sıfatları kabul ederek mekânı da buna göre değişmez görmüşlerdir.

Kelamcılar, maddenin sıfatlarını ve mekânı zati sıfatı olarak görmemişlerdir. Hareket-sükûn, sıcak-soğuk, siyah-beyaz ve birleşme ayrılma gibi birbirine zıt olayların mekânda peşi sıra olması ile açıklamışlardır. Zıt olarak değişen şey kendinden öncekinin yok olduğunu göstermektedir. Değişken özellikler/sıfatlar da nesnenin zatından başka bir şey olduğunu göstermektedir. Zira sözü geçen zıt şeyler, zattan kaynaklansaydı “zıtların bir araya gelemeyeceği” ilkesi gereğince bunların aynı cisimde tezahür etmemesi gerekirdi. Ayrıca cisimde herhangi bir değişikliğin meydana gelmemesi gerekirdi. Dolayısıyla burada zattan başka ve onun dışında farklı varlığın olduğu ortaya çıkar ki bunlar arazlardır.³⁰⁸ Mekân cisimin zatından ayrı özelliştir.

Yaratıcı’yı tanımlama şekli de sıfat anlayışını etkilemiştir. Felsefe ilmi, Vâcibü’l vücudu anlama ve tarif etmedeki problemler olduğunu kabul etmiştir. Bunlara göre Vacibü’l vücut maddede olmayan bir mevcuttur. Maddede olmadığından dolayı, kendi zatında araz sıfat olmaz. Hatta zatın, kendisiyle kaim olacağı zati sıfatları dahi yoktur sonucuna varmıştır.³⁰⁹ Bu anlayışları yaratıcıyı, yaratıcı sıfatları olarak kabul etmeyip “illet” olarak görme anlayışına götürmüştür.³¹⁰

Mutezile, sübut sıfatları zata bağlı sıfat olarak kabul etmemişlerdir.³¹¹ Mutezile sıfatları zattan ayrı birer gerçeklik olarak tercih etmemişlerdir.³¹²

³⁰⁶ Râzî, *Muhassal*, 103.

³⁰⁷ Nesefî, *Tabsira*, I: 148.

³⁰⁸ Bâkillânî, Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyip, *Kitâbü Temhîdi’l-Evâil ve Telhîsi’d-Delâil*, (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 39; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II: 38; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, II: 53.

³⁰⁹ Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 121.

³¹⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyât*, 230.

³¹¹ Sâbûnî, *Kifâye*, 86.

³¹² Emre Köksal, “İlk Dönem Mutezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi-Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1 (2018): 238.

Mâtürîdî, âlemin var olmasını bazı felsefeciler gibi ilk illet üzerine ve Mutezile'nin zatın aynı şeklindeki açıklamaları kabul etmemiştir. O, âlemin sonradan yaratıldığını, yaratıcısının tek ve sıfatları olduğunu üç bilgi sistemi üzerinden ispatlamıştır.³¹³ Ona göre ilahın benzeri yoktur.³¹⁴ Kendine mahsus sıfatları vardır.³¹⁵ Bu hükümleri de akıl ve bilim üzerinden oluşturduğu âlemin sonradan yaratılması üzerine bina etmiştir. Âlem ve ilahın sıfatları kendi zatlarına mahsustur.

Âlem, ayn ve araz temel maddesinden yaratılmıştır.³¹⁶ Mâtürîdî'ye göre âlem içerisinde cisim ve cevherin olmasını sağlayan arazlar bulunur. Arazların devamlı yaratılmasıyla olan mümkün ve noksan özellikleri olan sıfatları bulunur. Özellikleri ile ilahî sıfattan ayrı olurlar.³¹⁷

Mâtürîdî, cismin var olmasında oluşum sonucunda görünen ve sıfat olarak gördüğümüz mekânı ilahî sıfat özelliğinde görmemiştir. Ona göre ilahî sıfat zatına mahsustur ve cevher gibi değişim özelliği olmaz. Mekân edinerek var olan nesnelerin görünüşleri zatına mahsus değil ve devamlı değişmektedir.

Mâtürîdî'ye göre arazlar zatın sıfatı kabul edilmesi halinde bir şeyin kendinden daha büyük ve on katından fazla mekânı olması gerekmektedir.³¹⁸ Gizlenmiş şey varlığa çıkar şeklindeki sıfat açıklamasını varlık açısından doğru bulmamıştır. Ona göre gizlenen şeyin var olmasındansa yoklukta kalması daha daha gerçekçi olur.

Mâtürîdî'ye göre maddenin araz özellikli mekân sıfatı bulunur. O'na göre maddenin zatında değişmez sıfat olsa idi madde değişmez yapıya sahip olurdu. Âlemde görmediğimiz mekânların iç içe girmesini kabul etmek gerekirdi. Ona cisim, farklı zaman dilimlerinde varlığını devam ettirmekte ve bu özelliği yok olmadan devam etmektedir. Böylelikle, cismin sadece varlığını sürdürmesini değil, aynı zamanda var olmanın yok olmaktan tamamen farklı bir şey olduğunu ifade etmiştir. Böylece beka ile fenanın, cisme gelen ve fakat ondan ayrı olan kavramlar durumunda bulunduğu sonucu ortaya çıkarmış olur.³¹⁹ Mekânın cismin var olan araz sıfatı olduğu anlamını çıkarabiliriz.

³¹³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 101.

³¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 106.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 125; Sâbûnî, *Kifâye*, 86.

³¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 93; Neseî, *Tabsira*, I: 72.

³¹⁷ Sâbûnî, *Kifâye*, 86.

³¹⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 201.

³¹⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 27.

Mâtürîdî, varlık açısından araz ve sıfat kavramlarını ayrı şeyler olarak değerlendirmiştir. Sıfat, zata mahsus, değişmez bir özellik olarak ele alındığında ilaha mahsus özellikler anlaşılır ve sadece ona mahsus olur. Sıfat, cisme ait özellik olarak ele alınca zıt özelliklerin peş peşe devamlı yeniden yaratılma özelliği taşır. Biz mekân için sıfat kelimesini kullansak da zattan ayrılmayan, değişmeyen ilahî özellik şeklinde anlaşılmalıdır. Cevher ve cisimin mekânı âlem içerisinde olduğundan dolayı âlemin mahiyetini taşıyan geçici özellikler anlaşılmalıdır. Mâtürîdî'ye göre İsimler zatı ifade ettiğinden dolayı âlem için kullanılan isimler ilaha ait anlamlar içermez ve tenzih edilir.

1.3. Mekânsız Var Olmak

Mâtürîdî'ye göre âlemde bulunan nesne ve olayların mekânı vardır. Bu mekânlar duyu, haber ve akıl yürütme ile bilinirler. Araz olarak bulunduklarından dolayı arazların bütün özelliklerini taşımaktadırlar. Var olmak için ayna muhtaçtır. Zıd arazlarla beraber var olduğundan dolayı devam ettikleri müddetçe yeniden yaratılırlar. Kendilerinde devamlılık özelliği bulunmadığından dolayı devam etmeleri için kendileri gibi mekân ile var olmayan birine muhtaçtırlar.

Mekânsız var olan mekân edinen gibi tasavvur edilemeyeceğinden dolayı akıl yürütme ile zatına mahsus şekilde bilinecektir. Konunun açıklanması üç başlık altında ele alınarak açıklanacaktır.

1.3.1. Mâtürîdî'de Mekândan Münezzeh Olma Anlayışı

Bütün düşünceler varlığın ilk ilkesinin ne olduğunu düşünerek mevcutların durumunu gündeme getirmiştir.³²⁰ Matematik ve mantık bilgisini önceleyen felsefe sıfatsız ilah anlayışına giderken, sadece beş duyuyu esas alan insanlar ilahı maddeye benzetme ve şekil vererek anlamıştır. Sabî inancında olanlar gözün gördüğü bilgiyi sadece kesin bilgi olarak kabul ettiklerinden dolayı maddi olandan yardım istemek için putlara tapmışlardır.³²¹ Bütün bu anlayışlar mekân ve mekândan münezzeh olma anlayışını net yapamamaktan kaynaklanmıştır.

Mâtürîdî'ye göre bilgi tasavvur edilerek öğrenilir. Mekân bilgisi de aynı şekil üzerinden öğrenilir. Bu bilgi üzerinden ezeli, ebedi, tek, ilk, zatı ile var olanı ve mekânı

³²⁰ İbn Sînâ, *Kitabu's-şifa İlahiyat Metafizik* II, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 230.

³²¹ Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketaibu A'lami'l-Ahyar Min Fukahai Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar*, Tahkik Abdullatif Abdurrahman, (Lübnan: Dar al Kotob al-Ilmiyah, 2019), I: 25; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketaibu A'lami'l-Ahyar Min Fukahai Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar*, çev. Yalçın Topçu, (Ankara: Akçağ, 2022), I: 47.

olmadan yaratan ise tasavvur edilmeden akıl yürütme ile anlaşılır. Bu çerçevede delillere dayalı mekânı olan ve mekândan münezzeh olan şeklinde iki ayrı gerçek ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre zatına mahsus sıfatları olan, yaratılmışlara benzemeyen, kendisine yönelip ibadet ve dua edilen ilah vardır. Bu, ilahın varlığı akıl yürütme metoduyla bakılınca gözün gördüğünden daha gerçek şekildedir. Ayrıca ilah anlayışının temelinde aklın ispatı yanında yaratılanlara benzemeyi reddetme bulunmaktadır. Ona göre yaratılanların hepsi “karşıt” ve “benzer” konumunda bulunur. Bu durum “son buluş” ve “yok oluş” şeklinde olunca yaratılanlarda tek olarak var olma özelliğini yok eder.

Allah Teâlâ'nın varlığı tekdir, birdir, benzeri yoktur, rakibi ve dengi yoktur hükmünü “Hiçbir şey onun benzeri değildir.”³²² ayeti de ifade etmiştir. Mâtürîdî bu ayeti “eşyadan hiçbir şey onun misli değildir” şeklinde tevil etmiştir.³²³ Aynı zamanda bu şekildeki istisna yapma bilgisi bilgi anlayışının da temelini oluşturmaktadır.

Kitâbü't-Tevhîd eserinde Allah Teâlâ anlatırken aklen mekânsız olması ve mekândan tenzih ederek anlatılmaktadır. Mekânsız olanı anlayınca mekânı, mekânı anlayınca da mekânsız olanı Mâtürîdî'ye göre anlamış olacağız. Bu konuyu da iki başlık altında ele alınacaktır.

1.3.2. Mekânla Varlık Kazanan Âlemin Mekânı Olmayan Yaratıcısı Vardır

Mâtürîdî ekolu; duyu, haber ve akıl yürütme yoluyla elde edilen çok yönlü bilginin, gerçeği ifade ettiğini kabul etmiştir.³²⁴ Mâtürîdî var olanı Aristoteles gibi kabul etse de var olanı açıklama şekli itibarıyla ondan ayrılmıştır. Var olanları zatlari ile üç temel bilgi kaynağı üzerinden çoklu biçimde açıklamıştır.

Bu üç bilgi kaynağı tek gerçeği ifade eder; fakat her biri diğerini denetler. Duyuların yanılgısı akıl yürütme ile denetlenir. Aklın uydurması duyu gerçeğiyle ret edilir. Haberin bilgisi ile akıl yürütme alanında olan şeyler tanınır. Gelen haberin doğruluğu akıl yürütme ve duyu gerçeği ile bilinir.³²⁵ Bu çoklu bilme ile çok katmanlı bilgi oluşur.

³²² (Kur'an-ı Kerim, Şûrâ, 42/11).

³²³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV: 397.

³²⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 83.

³²⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 86.

İbn Sina, düşünce sisteminde varlığı mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayırarak düşüncesini temellendirmiştir.³²⁶ Mümkün varlık âlemini düşünce merkezine alarak zorunlu varlığın olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu durumu yeterli görmemiş ve yaratıcının sıfatlarını düşünce içerisinde ele almıştır. O, zorunlu varlığın sıfatlarını “birleşme şeklinde mahiyet oluşturan” bir sıfatı bulunmaz görüşü ile açıklamıştır.³²⁷ Ona göre zat ve mahiyetin birleşme şekli, yaratılanlarda olur. Âlemde bulunan mekân birleşen özellikte olur ilah ve sıfatlar bu özelliği taşımaz.

Râzî, “zorunlu var olanın” özelliklerini şu şekilde sıralamıştır. Hem zatı hem de başkası nedeni ile zorunlu var olmaz. Zatı gereği zorunlu olan kendi dışındakilerin bileşkesi olmaz. Zatı gereği zorunlu olan başkasının parçası değildir. Zorunlu olanın varlığı mahiyetine ilave değildir. Zatı gereği zorunlu olanın zorunluluğu kendisine ilave değildir. Zorunluluk iki şey arasında ortak olmaz. Zorunlu ifadesi başkasında kullanılması lafız itibarıyla değildir. Zatı gereği zorunlu olan bütün yönlerden zorunludur. Zatı gereği zorunlu olanda yokluk olmaz. Zatı gereği zorunluya zatının gereği sıfatların ilişkisi caizdir.³²⁸ Bütün bu özellikler mekân ile varlık kazanan mümkün varlıklar da ve mekânın mahiyetinde bulunmaz.

Mâtürîdî, âlemi “var ve yok” üzerinden değerlendirmişlerdir. Âlemin sonradan yaratıldığı ispat edildiğine göre önce yoktu. Yokluk önceden varsa âlemin var veya yok olması mümkündür. Bu özelliği ile vücudu kendisi ile olan değil başkası tarafından yaratılan olmaktadır. Âlemin aklın hükmü alanında var veya yok olma durumu eşit şarttır. Âlem var olduğuna göre iki alternatiften var olana tercih eden biri gerekir. Aksi halde o hep yoklukta kalırdı. Âlem var olduğuna göre diğer vakitlerde değil olması gerektiği vakitte tercih edeni gerektirir. Aksi hâlde vücudunun var olma vakti diğer vakitten tercih ve tahsis edilen öncelik durumunda olmazdı. Âlem şu anda varsa bu durum Vâcibü'l-vücudun varlığını gerektirmektedir.³²⁹ Âlem ve mekânın var olması kendisi gibi olmayan yaratıcısını gerektirmektedir. Aynı şekilde mahiyeti de ilaha yakışacak şekilde sıfatlarının olmasına delil olur. Yokken daha sonra var olması ilahın irade ve yaratma sıfatına delil olmaktadır.

³²⁶ İbn Sînâ, *Necât*, 234.

³²⁷ İbn Sînâ, *İlahiyat*, 294.

³²⁸ Râzî, *Muhassal*, 6.

³²⁹ Sâbûnî, *Hidâye*, 60; Neseî, *Tabsira*, I: 105.

Mâtürîdî'ye göre Allah zatına mahsus sıfatları ile zorunlu iş yapmaz, iradesi ile yapar. Çünkü Allah Teâlâ cevherleri, ayn ve arazlarla birlikte yaratmıştır. Bunlardan da farklı özelliklere sahip nesneler oluşturmuştur. Âlemde bulunan bu durum fiilinin zorunlu değil “tercihle” olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde âlemde bulunan düzen ve yok edilmeleri de tercihle olduğunu göstermektedir.³³⁰

Mekân ilahtan zorunlu çıkmamıştır ve zata mahsus özelliklerle de zorunlu bulunmamıştır. Âlemde yapılan gözleme göre tercihle âlem özelliğinde yaratılmıştır. Hiçbir yönden ilahi bir özellik taşımaz.

Yaratıcının, mekân özelliği taşıyan âlemden farklı olduğu teselsül delili ile de açıklanmıştır. Mümkün varlığa mümkün biri vücut veren olsaydı bu durumda onunda varlığını gerektirecek şekilde sonsuz teselsül gerektirirdi. Ya da sonunda yine bir Vâcibü'l-vücut gerekirdi. Bu da sadece vücudunun değil zâtı ile vücudunun vacip olmasını gerektirirdi. Eğer zâtı ile vücudu zorunlu olmasa da varlığı zorunlu olsa idi bu durumda da vücudu itibarıyla caiz veya vacip olurdu. Yine bu durumda da caiz vücut bir zorunlu vacip vücudu gerektirirdi. Eğer zorunlu vacip manasında olması kabul edilse bu durumda bu soru sonsuza kadar sorulurdu. Eğer “zâtı ile yarattı” cevabı verilirse bu da bizim dediğimiz ilk yaratıcı zattır. Bu da âlemi Vâcibü'l vücud'un yarattığını gösterir. O da Allah Teâlâ'dır. Mekân ve mekânla var olanlar sonsuza kadar devamlı kendi kendilerine olamazlar ve kendi kendilerini oluşturamazlar.

Vâcibü'l-Vücud'un varlığının mekân ve mekân edilenler üzerinden ispat edilmesi onun kadim olduğunun ispatıdır. Zâtı ile var olanın kadim olması ispat olununca mekân edinmeyenin yokluğa düşmesi ezelî ve ebedî olarak mümkün değildir.³³¹

İlah ile âlemin benzemesini Müşebbihe, Heyulacı anlayış kabul etmiştir. Allah Teâlâ hakkında gözlem bilgileri ile hükümler vermişlerdir. Mâtürîdî'ye göre her bilgi kendi alanı içindeki gerçeği ifade eder ve diğer bilgi alanını boşa çıkarmaz. Aksi durumda boş bir iddia olur. Allah Teâlâ'nın var olması gözlem alanında değil akıl yürütme alanında bulunmaktadır. Gözlem dünyasında olan “bir” akıl yürütme alanında olan ilahî anlama alanındaki “bir”den farklıdır. Duyu bilgi alanındaki bir anlayışı akıl yürütme alanında Allah Teâlâ için kullanılan anlamda “bir” anlayışını ifade etmez. Yaratıcı için kullanılan

³³⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 125.

³³¹ Sâbûnî, *Hidâye*, 60; Neseî, *Tabsira*, I: 105.

“bir” olma rakipsiz ve benzersiz olmayı ifade eder. Âlem için kullanılan bir ifadesi âlem türünden olup mekân içinde olma gibi cinsi, benzeri ve dengi olan manaları içinde barındırmaktadır. Her mekân duyu bilgisi alanında tek görünse de mekân olmada akıl yürütme alanında da cins ve parçalı olma özelliği ile benzeri bulunmaktadır. Bundan dolayı ilaha hiçbir yönden benzemez.

Mâtürîdî’ye göre benzer kelimesini iki sayısı ile başlayan anlam ifade etmektedir. Bu durum onu çokluk içerisinde yapar ve zıddı olan şey onu yok edeceğinden dolayı tek olamaz. Allah Teâlâ’yı yok edecek ve çift suretinde değerlendirecek bir dengi bulunmamaktadır.³³² Cinsi olan mekân toplanınca iki sayısı ve üstü ile sayılarak ifade edilebilir. İlahın ikincisi olmadığından dolayı ilgili kavramlar önermeler kullanılarak ilah için denklik ve benzerlik anlamı verilemez. Allah Teâlâ’yı yok edecek bir zıddı da bulunmamaktadır.

Mâtürîdî, yaratana benzemeyi bütün özelliklerden bir özelliğin benzemesini benzeme olarak açıklamıştır. Bir yönden benzeyen, benzediğinin diğer mahiyetlerini taşımaktadır. Nenesnelerde farklılıkların açıklanması için bazı yönlerden benzemesede yine de benzeşme bir mahiyette olabilmektedir. Bu açıklamaya göre Allah Teâlâ ile bir yönde benzeşme olur anlayışı da yanlış olur. İlah bir yönden mümkün varlık kabul edilmiş olunur. Hâlbuki Allah Teâlâ ile yaratıklar arasında hiçbir yönden benzerlik oluşmaz.³³³ Bundan dolayı ilah bir mekân veya mekânın bir yönü ile ilişkilendirilerek açıklanamaz.

Yaratılanlar mekânla tek fert olmayı kazansalar da mahiyeti ayn ve araz şeklindedir. Her nesnede mekân olması diğer nesnelerin mekânı ile aynı olduğu anlamı içermese de daima oluşum durumundadır. Oluşum halinde olmak cisim olmayı gerektirir. Başkalarıyla birlikte oluşma da eşit olmak demektir ve zatında birleşme olmasını gerektirir.³³⁴ Allah Teâlâ’da ise bu durum söz konusu değildir. O, zâtı ile bir ve tektir. Muhtaç değildir. İçinde bile boşluklar, oluşum ve farklılıklar barındırmaz. Çünkü O, Samed’dir.³³⁵ Dengi ve benzeri olamaz.

Kavram ve önermeler itibarıyla da mekânda benzerlik oluşmaz. Âlem sonsuz kabul edilerek ilah da sonsuzdur önermesi ile mekânda benzerlik oluşturulamaz. Çünkü

³³² Mâtürîdî, *Tevhid*, 106.

³³³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 107.

³³⁴ Râzî, *Muhassal*, 134.

³³⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IV: 541.

âlem çok sınırlı olmaktadır. Sınırlı mekânlar çok olsa da sonsuz mekân oluşturmaz ve ilaha bir yönden de olsa benzemezler.

Mâtürîdî âlem ve içindekilerini kendi özelliklerine göre açıklamıştır. Bu özellikler ilahi özellik taşımadığı gibi bir yönü ile bile ilah ile ilişkilendirilemez. İlahın zat ve sıfatları kendine mahsus olduğundan dolayı yarattıklarına hiçbir yönden benzemez.

1.3.3. İlah Mekân Edinmemiştir

Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd* eserinde Allah Teâlâ'nın mekân ve mekân özelliği taşıyan şeylerle nitelenmeyeceği ispatından önce anlattığı konuların tamamını mekân edinmediğine delil olarak görmüştür.³³⁶ Tezimizin başından buraya kadar anlattığımız mekânı bilme, ifade etme, âlemin var olması ve mahiyeti Allah Teâlâ'ya benzemez olduğunu açıklamıştır. Dil her var olanı ifade eder, bilgi var olanı açıklar. Âlem kendi mekânında sınırlı, muhtaç ve benzer özellikleri taşımaktadır. Allah Teâlâ zatı ile vardır. Zatına mahsus sıfatları âlem ve içindekilere hiçbir yönden benzemez. O, her yönüyle tektir. Yaratıcı mekân edinmez ve mekânla alakalı şeyler ile ilişkilendirilemez. O, mekânlar yokken vardı.

Var olan, tek olan tanrı; varlık, teklik açısından zatı ve sıfatları ile yarattıklarına hiçbir yönden benzememesi gerekir. Benzerlik oluşması durumunda zatıyla tek, var olamaz ve yaratılmış olur. Mekân edinmek mahlukata ait bir kimlik ve muhtaç olma halidir. Mekâna ait olma, bitişik olma, sınırlı ve muhtaç olmayı gerektirir. Bu durum ilah için uygun değildir. Çünkü bu durumda da yaratan, yaratılana muhtaç olmuş olur. Bundan dolayı Mâtürîdî yaratılanlara benzemeyi ve içinde olmayı Allah Teâlâ için uygun görmemiştir.

İsimle bile benzeşme olur deyip benzeşmeyi aşırılığa götürmeyi de doğru bulmamıştır. Ona göre isimler var olanı ifade eder ve herşey isimle tanınır. İsimler olmasa nesneler bilinmediği gibi yaratıcı da bilinmez ve tanınmaz olurdu.

Mâtürîdî, Allah Teâlâ'yı ispat etmede benzer anlam içermeyen, zatına mahsus ispat ifade eden “şey” üzerinden yapmıştır. Ayrıca yaratılan varlıkların varlık, teklik içeren zat, araz ve sıfatlardan oluşan isimlerin mahiyetlerini yaratıcıdan uzak tutmuştur. Mahlukatin varlığı, mahiyeti ve sıfatları heran Allah Teâlâ'nın varlığına ve sıfatlarına

³³⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 187.

delil olacak şekilde açıklamıştır. Allah Teâlâ'ya verilen sıfatlar yaratılmış manası içeremez.³³⁷

Allah Teâlâ'nın mekân edinmiş olması genel hüküm içerisinde üç ihtimalde değerlendirilir. Mekân edinme olması durumunda mekânın üstünde, sınırında veya kuşatması şeklinde olur.³³⁸ Bu üç ihtimal ilah için uygun değildir. Mekânın üstünde olunca Allah Teâlâ'nın alt tarafı kuşatılmış veya yaratılandan küçük kalmış olur. Yaratılanla sınırı olması durumunda ilave yapılmış olur. Bu durumda noksanlık demektir. Yaratan kuşatmış da olamaz; çünkü bu durumda yarattığı küçük şeye muhtaç olmak demek olur. Bu üç ihtimalin tamamı yaratılanlar için geçerlidir.³³⁹

Allah Teâlâ'ya böyle mekân izafe etmek duyu bilgisi alanını akıl ve haber bilgi alanlarında geçerli yapmaktan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Allah Teâlâ duyu bilgisi ile bilinen mekân yokken vardı.³⁴⁰ Allah Teâlâ'nın varlığı, sıfatları duyu bilgisi ve sonradan yaratılmış olanlara benzeme üzerinden tanımlanamaz. Akıl ve haber bilgisi üzerinden tanımlanır.

Allah Teâlâ maddeye bakarak maddenin zatı gibi parçalı şeklinde anlaşılmaz.

Mekân edinmek, duyu bilgisi çerçevesinde mekânın parçalara ayrılması anlamı da içermektedir. Allah Teâlâ ise kısımlara ayrılmaz. Duyu bilgisi içerisinde olan “bir” sayı gerçeği bölünmez olarak da bir olabilir. Cinsten, türde, arazda orantıda ve konuda bölünmez olarak bir olur. Fakat bütün bunlar sayı olan bir olarak bilfiil olma yönü ile cinsi itibarıyla çokluk anlamı bulundurmaz. Birleşme ve bir araya gelmeyle de tekrar bir olur.³⁴¹ İlah ve mekân edinenlerin bir araya gelmesi zat ve özellikleri açısından mümkün değildir.

Farklı şekillerde benzetme de yapılamaz. Mâtürîdî düşüncesinde benzetme genel özellikler aynı olunca olur. Bizde bulunan ilim, mevcuttur, arazdır, sonradan olan ve caiz vücut özellikleri taşımaktadır. Allah Teâlâ'nın ilmi ise mevcuttur, kadimdir ve vücudu zorunlu şeklinde bulunur. Genel özelliklerden bakılınca hiçbir yönden benzerlik oluşmamıştır.³⁴² Onun birliği, duyu bilgisi alanındaki gibi herhangi bir sayı dizisinin ilk

³³⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 106.

³³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III: 283.

³³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III: 284.

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 188.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Necât*, 224.

³⁴² Sâbûnî, *Hidâye*, 112.

basamağı anlamında değildir. Allah'ın parçalardan oluşan birleşik bir varlık olmaması da benzeri ve denginin bulunmadığı manasını taşımaktadır.³⁴³ Mekânın zatı cins, tür, fasıl ve parçalı ifade edilir ki bunlarda benzerlik taşımaktadır.

İlahla benzeşmeyi mekân edinme sonucunda oluşan yönleri cisim üzerinden kabul ederek açıklamalar yapılmıştır.³⁴⁴ Mâtürîdî'ye göre mekân edinme, aynı şekilde edinenin içerisinde sınırlı olma ve yönleri olmayı gerektiren bir oluşumdur. Yönler dış yüzeyden anlaşılacağı durumda kendi gibi başkasının olmasını gerektirir. Her fert iki ayrı ferdin arasında ispat edilebilir. Böylece cüzler üzerinden kül ispat edilmiş olur.³⁴⁵ Allah Teâlâ'nın bir benzeri ise bulunmamaktadır. O, zatı ile tektir ve kendi zatında da benzeri yoktur. Bundan dolayı O, (c.c.) ne mekândadır ne de mekân edinenler ile alakası vardır.

Allah Teâlâ varsa ya âlemin içinde ya da dışında olur. Âlemin içinde değilse âlemin dışında olur, bu durumda da bir yönde olması gerekmez mi? Sorusuda mekân ile alakalı olarak sorulmaktadır. Girme ve çıkma sıfatı cisimde olur. Cisim kısımlardan, cüzlerden olsa da sıfatı bölünmüş ve parçalı kabul edilmemiştir. Aynı şekilde araz, cevherle varlığını sürdürmektedir. Onda da içinde ve dışında diye bir ayrıma gidilmemiştir. Kadim olanda cismin hiçbir özelliği olmadığından dolayı Allah Teâlâ'da cismin sıfatı gibi sıfat bulunmaz.³⁴⁶

Mâtürîdî, mekânı genel değerlendirmesi ile uyumlu olarak açıklamış ve ilah ile zat ve mahiyet açısından benzerlik denklik getirmeyecek şekilde tutarlı açıklamıştır. Ayrıca cismin dışından yapılan yönler tarifindeki sonsuzluğu kabul etmemiştir. Sınırlı cisimler ne kadar çok olsalar da sınırlı olmaktadır.

Mâtürîdî, bilgi, âlem ve ilah anlayışlarını kendi alanlarında kendisine özgü gerçek üzerinden yaparak ilahın mekân edinmeyeceğini varlık, dil ve önermeler açısından mümkün görmemiştir. İlah için verilen isimleri çok yönlü ve katmanlı değerlendirerek Allah Teâlâ'yı mekân edilenlere benzemez şekilde açıklamıştır.

³⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV: 540; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 16.

³⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, I: 61.

³⁴⁵ Nesefî, *Tabsira*, I: 229.

³⁴⁶ Nesefî, *Tabsira*, I: 231.

1.4. Mekân ve Mekândan Münezzeh Olan Arasındaki Değerlendirmeler

İmam Mâtürîdî, bilginin gerçekliğini kabul etmiştir. Bilginin sebepler aracılığı ile elde edileceği görüşü üzerinden konulara gerçekçi, tutarlı, sorgulayıcı ve karşılaştırmalı yaklaşmıştır. Genel değerlendirme içerisinde çoklu bilgi ile açıklamıştır.

Vahyi haber bilgi kaynağı sayılması, bilgi kaynağı kapsamını genişletmiştir. Genişleyen bilgi kaynakları, incelemeye aldığı konu sayısı ve niteliklerinin de artmasına yol açmıştır. Bütün bu çeşitlilik içinde tutarlı olmaya çalışmıştır ve bunu kendi alanını sorgulanır yapma yanında, diğer bilgi alanları denetimine de açmıştır. Her bilgi edinme alanının ürettiği bilgiyi farklı bir âlemi açıklayan şekilde görmemiştir.

Bu çerçevede genel değerlendirme süreciyle doğruya ulaşırken bütün alternatifleri değerlendirmiş, yanlış olanı ret etmiş ve kesin olarak doğruya ulaşmayı hedefleyen bir yöntem benimsemiştir. Bu alternatifleri bütün bilgi yöntemini içine alacak şekilde çoklu oluşturmuştur. Matematik, sayısal tutarlılığı,³⁴⁷ fizik ve kimya deneyi elde edilen tutarlı niteliği kabul eder.³⁴⁸ Coğrafya vb. ilimler gözlemle birlikte haberi kabul etmektedir. Haber bilgisi varlığı ifade eder. Mantık, akıl kurallarını,³⁴⁹ Fıkıh, resul haberini esas alarak bilgi üretir. Kelam ilmi bütün bu bilgilerin metodu, ilgi alanıyla ilgilenmiş ve kendine özgü bilgi elde etme yöntemi üretmiştir.³⁵⁰

Mâtürîdî, “var” olanı bilgi ve gerçeklik üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Tanrının varlığı ve sıfatlarına da bu usul ile ulaşmıştır. Teizm düşünceleri ise konuları tanrıya inanma ve onun özelliklerini açıklama üzerine yoğunlaşmıştır.³⁵¹

Mâtürîdî mekânı; duyu, haber ve akıl yürütme bilgisiyle anlamaya çalışırken mekânsız olanı ayrıca vahiy bilgisi ile birlikte üç bilgi yöntemi ile anlamaya çalışmıştır. Âlemin tamamını anlamaya çalışırken tümevarım metodunu kullanmıştır. Sorulan sorulara bu çerçevede çok katmanlı ve bütüncül cevaplar aramıştır.

İnsanlık taklit, taassup ve cehalet gibi zaaflardan dolayı bilgi ve din anlayışında yanlış değerlendirmeler yapabilmektedir. Mâtürîdî bütün bu yanlış anlayış ve insan zaaflarından kurtularak araştırma yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Körü körüne

³⁴⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâ'ül-ulûm)*. çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 89.

³⁴⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 101.

³⁴⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 65.

³⁵⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 125.

³⁵¹ Fatma Nur Ağca, *Ateizm ve Delilcilik*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2024), 30.

başkasına uymayı hiçbir yönden doğru bulmamış ve bu konuda mazeret kabul etmemiştir.³⁵² O, mekânı olan ve mekândan münezzehe olanları ayırmış ve kesin sınırlarını belirtmiştir. İkisi arasında olan ilişkilere, aklın sorularına gerçekçi ve mantıklı cevaplar üretmeye çalışmıştır.

Bu ilişki alanlarından isim verme, ispatlama ve yaratma konularını Mâtürîdî açısından mekân yönü ile ele alacağız.

1.4.1. İsimlerin Mekân ve Mekânsız Anlamı Taşınması

İnsan kendi bilgisiyle kendini ve âlemi tanımıştır. Tanıyıp anlamlandırdıktan sonra yaratılanlara benzemeyen her yönüyle tek tanrının varlığını kabul etmiş ve isim vermiştir. Âlem içerisinde oluşan isimler yaratıcı ile yaratılan arasında birbirine mekân ve mahiyeti açısından benzerlik ifade edip etmeyeceği konusu önüne çıkmıştır.

İsim; “varlıklara verilen ad” müsemma, “adlandırılan varlık” tesmiye “adlandırma” demektir.³⁵³ İsim bir hakikate delalet eden mutlak lafız, müsemma bu hakikatin kendisini oluşturan şey, tesmiye ise isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan manadır.³⁵⁴ Türk Dil Kurumu isim kelimesini “ad” olarak açıklamış ve üç ayrı mana vermiştir: 1. Bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz, isim, nam: “Görmediniz mi, adını söyleyince herkes put kesiliyor” Ahmet Hamdi Tanpınar. 2. Herkesçe tanınmış veya işitilmiş olma durumu. 3. Dil bilgisi; canlı ve cansız varlıkları, duygu ve düşünceleri, çeşitli durumları bildiren kelime, isim.³⁵⁵

Kelam ilminin isim-müsemma ilişkisine ilgisi isimlerin semantik manaları veya bu manaların nasıl ortaya çıktığı üzerinde değil; bunlarla varlıklar arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmıştır. Konu bu yönüyle ele alındığı zaman isimler, delaletleri ile varlıkların aynını mı? ifade ettikleri yoksa bu varlıkların insan zihnine yaklaştıran bir fonksiyonunu mu? icra ettikleri şeklinde de gündeme gelmiştir.³⁵⁶

İsimlerin var olanı tarif etmede ifade ettiği anlamlara farklı değerler yüklenmiştir. Pisagorcu teori gerçekte var olanların formlar ya da idealar olduğunu ifade ederler.³⁵⁷

³⁵² Mâtürîdî, *Tevhid*, 78.

³⁵³ Topaloğlu Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 161.

³⁵⁴ İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 548.

³⁵⁵ <https://sozluk.gov.tr/>. (31.01.2023).

³⁵⁶ İlyas Çelebi, “Klasik bir Kelam Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İlam Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Ocak-Haziran, 1998), 106.

³⁵⁷ Cevizci, *Metafizikçe*, 38.

Aristotelesçi görüşte var olan sadece tek töz olandır. Özel isim olan Sokrates, insanlığın veya aklığın ya da daha büyük olmanın var olmadığı bir biçimde vardır. Sıfatlar var olmayan varlardır.³⁵⁸

Batılı dil felsefecisi Wittgenstein (ö. 1951) “bir şey nasıl ise öyle olur, nasıl vuku buluyorsa öyle bulur.” düşünce temeline göre âlemi anlamıştır. Âlemde bulunan metafizik kavramları dünya dışına süpürmüştür. Fakat aklın ürettiği bilgi gerçeğinden de kurtulamamıştır.³⁵⁹ Bu düşünceye göre âlemi duyu bilgisi alanındadır. Duyu bilgisinin ürettiği gerçek bilgidir. Duyu dışında, haberin, aklın ürettiği bilgi ve isimleri gerçek dışı bilgidir. Aklın icra ettiği bilgiyi gerçek olmayan alan görerek inancı bu çerçevede görmüş ve bilgi dışında bırakmıştır.

İlahı verilen isimlerin gerçeği nasıl ifade ettiği İslam içerisinde tartışma konusu olmuştur. Mutezile, Cehmiye ve Kerâmiye isim müsemmadan başka şeydir ve tesmiyenin nefsidir, görüşündedir. Eş’arî âlimlerinin bazıları; isim tesmiyeden ve müsemmadan da başkadır, görüşündedir. Bazıları, isimler üç çeşittir; zat, mevcut ve şeyin ismi gibi müsemmanın aynısı, âlim ve kâdir gibi müsemmanın ne aynısı ne de gayrısıdır, hâlık ve râzık gibi müsemmanın gayrıdır, görüşünde olmuşlardır. Mâtürîdî âlimlerinin görüşü ise isim, müsemmanın aynısıdır şeklindedir. Bu konudaki bütün görüş sahiplerinin tamamı ise tesmiyenin müsemmanın dışında olduğu bilgisinde ittifak etmişlerdir.³⁶⁰

Bu taksimin dışında da farklı düşünenler olmuştur. Abdullah b. Said el-Kuttan, işitilen ses sahibinin zatıdır, şeklinde görüş belirtmiştir. Bu düşüncesi ile Kur’an’ı işiten “zatı” işitmiş olur, şeklinde açıklamıştır. Ses işitilen şey olduğundan dolayı bu düşünce hakikati inkâr etmek olur. Ayrıca bu görüş gerçekten garip bir görüştür.³⁶¹ Sâbûnî bu görüşü yok sayarken, Nesefî ise garip olarak değerlendirmiştir. Bunlara göre üç bilgi üretme sistemi ile oluşan doğru bilginin ürettiği isimlerin tamamı gerçekte var olanı ifade etmektedir.

Cüveynî, Eş’arî’nin görüşünü şu şekilde açıklamıştır: “Bir kimse “zeyd” dediğinde, onun bu sözü bir isimlendirmedir ve bundan anlaşılan da isimdir. Bu durumda

³⁵⁸ Cevizci, *Metafizikçe*, 42.

³⁵⁹ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2006), 31.

³⁶⁰ Sâbûnî, *Hidâye*, 103.

³⁶¹ Nesefî, *Tabsira*, I: 396.

isim müsemmadır. Niteleme ve nitelik ise nitelenenin delalet ettiği şeydir. Bazen isim söylenir, tesmiye kast edilir; bazen de nitelik söylenir, bununla niteleme kastedilir. Bu durumda söz, kesinlik derecesine ulaşmaz. Mutezile isim ve isimlendirmeyi, niteleme ve niteliğe eşit tutmuş ve kişisel görüş beyan etmiştir.”³⁶² Eş’arî, isimle nitelenen şeyi ayırmıştır. İsimden var olanın kesin bilgisi anlaşılırken; nitelenen şeyi ifade ettiğinde kesin bilgi ifade etmemektedir.

Mutezile ise, nitelenen şeye eşit tutarak isimlerin var olanın kesin bilgisini vermesini engellemiştir. Bu açıklama şekli Aristoteles’in kavramların genel manayı töz olarak ifade etmesi görüşüyle uyumlu olduklarını göstermektedir.

Râzî’ye göre isimler, mahiyete, mahiyetin parçasına, mahiyetin dışında olanı veya bunların birleşimlerinden olanı tanıtır. Bu durumun dışında olunca gerçek sıfatı, sıfat eklemeyi, sıfat kaldırmayı veya hepsine birden olana da işaret eder.³⁶³ Râzî, isimlerin verilmesini mahiyet ve sıfat olarak ikiye ayırmıştır. Mahiyeti Allah Teâlâ için “bilinirse” şartı ile kabul etmiştir. Mâtürîdî ise mahiyet ifade eden isimleri Allah Teâlâ’ya yakışacak şekilde sıfat ve fiili sıfat olarak açıklamıştır.³⁶⁴

Mâtürîdî, isimlerin çıkış konusunu tefsir eserinde ele almıştır. Âdem’den (a.s.) isimlerin çıkışı ve bilinmesi ilham veya melek vasıtasıyla olabileceği şeklinde yorumlamıştır. Varlıkların bilinmesi ise zorunlu veya gerçeği kavrama şeklinde olur. Bunlar da görmek için bakmanın sebeplerine yönelmekle elde edilmesi şeklindedir.³⁶⁵ Mâtürîdî, isimlerin ortaya çıkmasını ilham ve meleğe bağlamıştır. Varlık bilgisini ifade etmesini zorunluluğa ve sebeplere bağlamıştır. Sebepler bilgi edinme yolları olmaktadır. Bu durumda Mâtürîdî’nin anlayışında kavramlar sadece matematik ve duyu bilgisi anlamları içermemektedir. Ona göre kavramlar zorunlu gerçek ve bilgi çeşitlerinin oluşturmasını ifade eder. İsim ve varlık arasındaki ilişki de insana aittir ve isimleri bilmemiz öğretmeye bağlıyken, şeylerin öğrenilmesi akıl yürütmeye olmaktadır.³⁶⁶

Mâtürîdî, duyu alanında yapılan isimlendirmeyi iki nesne arasındaki benzerlik üzerinden yapmıştır. Dilin ifade etmesi üzerinden kabul etmemiştir. Ona göre iki nesne

³⁶² Cüveynî, *İrşâd*, 126; Erkan Yar, “Eş’arî ve Metodolojisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10: 2 (2005), 44.

³⁶³ Râzî, *Muhassal*, 184.

³⁶⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 189.

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I: 34.

³⁶⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, V: 5.

ve iki fiil arasındaki benzerliği insan daha önce bilmiş olması sebebiyle tasavvur eder ve bizim zihnimiz isimlendirme sırasında bu öncel bilgimize rücu eder. İki şeyden her birinin tanınmasını ve nitelendirilmesini sağlayan kendisine has ismi ve vasfı olması ile zihnimiz onların arasında benzerlik alakası kurabilir.³⁶⁷ Mekânı biz biliyor isek, önceden mekânı bilmemizden kaynaklanmaktadır. Hangi mekânı biliyorsak gerçekte mekân odur. Aristoteles'te olduğu gibi töz, Mutezile'deki nitelik, Eş'arî'deki gibi hem isim hem de nitelik değildir. Mâtürîdî'ye göre mekân, bahsedilen şeyin andaki var olan mekânı ifade etmektedir.

Duyu bilgisi alanında oluşan bu bilgiyi duyu ötesinde olan ve akıl yürütme ile bilinen ilah için aynı şekilde anlam ifade etmesinden ayırmıştır. Bu çerçevede içerisinde “isimlendirme olmasaydı, isim verme yoluyla oluşacak benzeşme oluşmazdı” gibi olumsuz anlayışı da cevap vermiştir.³⁶⁸

Duyu bilgi alanında gerçek ifade edilince, aynı zamanda zıtlıklarda bilinmiş olunur. Bu şekilde isimler oluşunca isim zıddını dışarıda bırakan anlamda içinde barındırır. Duyu bilgisi duyu dışında olan akıl yürütme ve haber bilgi alanında olan manayı ifade etmez. Çoklu bilgi ile tarif oluşunca bilgi dışı kalan tarif dışına itilmiş olur. Allah Teâlâ'nın isimleri Allah'la ilgili gerçekliği akıl yürütme ile bildirince duyu bilgisi ile elde edilen isimlerin içerdiği mekân anlamını uzak tutar.

Mâtürîdî'ye göre isimlendirme isim verileni açıklamakta ve âlemden ayırmaktadır. Bununla birlikte Allah Teâlâ'ya duyu âleminden isim verilmesi zorunlu olmaktadır. Bu ikilemi maddenin zatını tanımlayan manada değil ispat ifade eden isimler olarak açıklamıştır. Ona göre duyulur âleminden elde edilen isimler Allah Teâlâ'yı ifade edince ispat eden anlam içermektedir. O'nun (c.c.) tanınması bu âlem sayesinde gerçekleştiği için O'nun murat ettiği manaya insan anlayışını yaklaştıracak isim de aynı âlemden olmalıdır.³⁶⁹

Âlemdeki tanımlama nesneyi nasıl zatı ile tanıtmış ise, Allah Teâlâ'yı da yücelik ve azametle nitelenmesi şartıyla ispat etmiştir. Çünkü duyulur âlemde bir mevcudu tanımanın yolu ve anlatma imkânı ancak bu şekilden ibarettir.³⁷⁰ Allah Teâlâ için

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 108.

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 108.

³⁶⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 176.

³⁷⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 107.

kullanılan isimlerde mahiyet ifade eden çokluk, azlık ve sayı manaları cisim anlamı içermediğinden dolayı³⁷¹ duyu bilgisi alanındaki ilahın yücelik ve azametini zıt kavramlar ilahtan uzak tutulmuştur.

İsimlerin aldığı anlamlar mekân boyutu ile de yaratıcı ve yaratılanı ifade etmede belirgin ayrımlar ifade etmektedir. Mâtürîdî'ye göre yaratılan âlemden elde edilen isimler iki benzer nesne ve fiil üzerinden oluşmaktadır. Duyu bilgisi ile bildiğimiz bu durum akıl yürütme alanında Allah Teâlâ için aynı sonucu vermez. Mekânı bilip tecrübe edilen bilgi aynen Allah Teâlâ'ya uygulanmaz, onu ispat eder. İsimler nasıl nesneyi zatına uygun tanıtmışsa Allah Teâlâ'yı da zatına uygun tanıtır. İsimler nesnelerin mahiyetinde mekân anlamı oluşurken ilah için aynı anlamı ifade etmez.

1.4.2. Tekvin ve Mekân ilişkisi

Yaratma ve yaratmama konusu insan düşüncesinin önemli konularından olmuştur. Bu konular çerçevesinde tanrının varlığı, vücudu, âlemi idame ettirmesi ve nasıl olduğu sorularının cevapları aranmıştır. Her düşünce ve inanç sahibi kendine göre açıklamada bulunmuşlardır.³⁷² Bu aynı zamanda mekânın yaratılma, sınırı ve devamlılığı konusunu da etkilemiştir.

Tekvin, sözlük anlamı olarak yaratma, vücuda getirme, yokluktan varlık sahasına çıkarma ve oluşturma gibi anlamlara gelir.³⁷³

Tekvin, “olmak, meydana gelmek; sonradan olmak” anlamındaki kevn (kiyan) kökünden tef’îl kalıbında türetilmiş bir mastar olup “oluşturmak, meydana getirmek; yaratmak” demektir.³⁷⁴ Tekvin; fiil, halk etme, tahlik, îcad, ihdas, ihtirâ’... kelimeleriyle anlatılan manayı ifade etmektedir ve “yok olanı yokluktan varlığa çıkarma” şeklinde tarif edilmektedir.³⁷⁵

Tekvin, Allah Teâlâ'nın sıfatıdır. Zira akıl ve nakil Allah Teâlâ bu âlemin yaratıcısı ve var edicisi olduğunda ittifak etmiştir. Yaratılan şeyler hakkında, kök manasında yaratma anlamı olan kelime kullanılır. Sıfatın kaim olmasını sağlayan mevsuf

³⁷¹ Sâbûnî, *Kifâye*, 105.

³⁷² Badria, *Aranedencilik*, 3.

³⁷³ Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 19??), 13: 365.

³⁷⁴ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 314.

³⁷⁵ Nesefî, *Tabsira*, I: 400.

olmadan (müştak) bir sıfatın varlığı imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın tekvin sıfatı zatına mahsus ezeli ve kaimdir.³⁷⁶

Filozoflar, kelmacılar ve Hristiyan teologlar âlemin ezeli olması ile ilgili değişik yorumlar dile getirilmişlerdir. Bunların her biri kendi düşüncesini delile dayandırmaya çalışmıştır. Âlemin ezeli olduğunu savunan çok sayıda önemli filozof, kelmacı, teolog da bulunmaktadır. Bunlar delillerini sağlam temeller üzerine inşa etmeye çalışarak rakipler olmuşlardır. Özellikle tanrının yaratma fiilini gerçekleştirmek için niçin beklemesi gerektiği, âlemi şu ya da bu zamanda yaratmasına karar vermesinde onu belirleyecek olan şeyin ne olduğu sorusu önemini korumaktadır.³⁷⁷

Bugünkü fizik araştırmaları hâlâ herkesin ortak kabul edeceği şekilde yaratılışın gözle görülür ispatını ve tarifini yapabilmiş değildir. Günümüzde fiziğin “oluşu” açıklaması ile ilgili Hawking şöyle diyor: “Evrendeki her şeyi bir defada açıklayacak, eksiksiz bileşik kuramı oluşturmak çok zor. Bunun yerine olayları sınırlı kapsamlarda tanımlayan kısmi kuramlar bularak, diğer etkenleri yok sayarak ya da bu etkenlere belirli sayılarla yaklaşılarak gelişme kaydettik... Bakış açınız ne olursa olsun dikkate değer gerçek, bu sayıların değerlerinin, hayatın gelişmesini mümkün kılmak üzere titizlikle ayarlanmış olmasıdır.”³⁷⁸

Mâtürîdî, genel anlamda âlemin oluşumu ile ilgili dört görüş nakletmiştir. Bunlar; ateist, teist, dehrîlik, sudur nazariyesi. İslami sudur nazariyesi Aristoteles'in ezeli madde anlayışıdır.³⁷⁹

Mâtürîdî, bu görüşleri tutarlı görmemiş ve âlemin sonradan yaratılmasını delillere dayandırarak açıklamıştır. Yaratmayı açıklaması kâinat-tanrı ilişkisi açısından diğer düşünürlerin görüşlerinden tamamen farklıdır. Onu bu konuda İslami düşünce içerisinde ayıran en önemli özelliği, Allah Teâlâ'nın “tekvin” sıfatını kabul etmesidir. Bu sıfatı kabul etmesinin dayanaklarını *Kitâbü't-Tevhîd* eserindeki ilgili konuyu işlemlerinden önceki bütün konulara dayandırarak yapmıştır.

³⁷⁶ Taftâzânî, *Kesteli*, 146.

³⁷⁷ Tuncay Akgün, “Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/11 (2012), 86.

³⁷⁸ Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 94.

³⁷⁹ Tahir Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 111.

Âlem, ayn ve arazdan oluşur, gerçekte vardırlar. Ayn ve araz birbirinin zıddı olduğundan dolayı devamlılıkları kendi zatlarından olamaz. Kendi zatları ile olamayınca başka yaratan zatın olduğuna delil olurlar. Var olmaları zatları ile devamlı ve zorunlu olmadığından dolayı bu durumlarının olması için tercih edeni gerektirmektedir. Âlemin oluşumunu fiziki olarak açıklamış ve bunu önermenin ilk ifadesi olarak kullanmıştır. Daha sonraki hükmünde yaratan ve yaratılanı tamamen ayrı açıklamıştır.

Mâtürîdî düşüncesi sıfatlar zatın ne aynı ne de gayrı değildir şeklinde tarif etmişlerdir. Sıfatlar sadece ilahın zatının gayrı olsaydı, ayrı kadim özellik taşırdı endişesi oluşurdu.³⁸⁰ Allah Teâlâ ve sıfatları mahlukata benzemez. Yaratıcı ile yaratılan arasında hiçbir konuda benzerlik yoktur. Tanrı'nın bir tek olmasından dolayı, bütün bu farklılıklarla beraber hepsinin uyum içerisinde, birbirini çürütmeden ve destekler şekilde tutarlı açıklanması gerekmektedir. Tekvin sıfatı da bu gerçekliklere dayanarak ilaha mahsus şekilde açıklanmaktadır.

Tekvin sıfatı Allah Teâlâ'nın zatı ile kaim ezelî bir sıfattır. Bu sıfat ilim, kudret, semi ve basar sıfatları gibidir. Tekvin ezelîdir, yaratılanlar ise sonradan yaratılmıştır. Bu durum kudretin ezelî, yaratılanın sonradan olması ve istemenin ezelî istenenin sonradan olması gibidir. Tekvin, her yaratılanı vücuda gelme vaktinde yaratma, İrade her mevcudu vücuda vaktinde vücuda getirmesini istemesi gibidir.³⁸¹

Bu aşamadan sonra sıfatlar konusunda Eş'arî ondan ayrılmış ve ikiye ayırarak açıklamıştır. Allah'ın zati sıfatlarından olan ilim, kudret, irade Allah'ın zatı ile kaim ve kadimdirler. Fiili sıfatlardan olan tekvin, tasvir, ihya ve imate Allah'ın zatı ile kaim değildir ve sonradan olan sıfatlardır.³⁸² Eş'arî Allah Teâlâ'nın zatında sıfat kabul ederken, fiili sıfatları ayırarak onları sonradan olmuş olarak açıklamıştır.

Tekvin sıfatını kabul etmeyenlerin görüşü, tekvin sıfatı varsa mekânı olan âlemin ezelde var olması gerekirdi, anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu görüş, âlemin ve mekânın sonradan yaratılmadığı anlayışında olanların temel anlayışını oluşturmaktadır. Açıklamalarını şu mantıkla desteklemişlerdir. Vurma ancak vurulanın, kırma kırılanın vücudu olunca var olur. Çünkü fiil mefulle beraber olur. Biri olmadan diğeri

³⁸⁰ Taftâzânî, *Kesteli*, 77.

³⁸¹ Neseî, *Tabsira*, I: 402; II: 40.

³⁸² Cüveynî, *İrşâd*, 46; Sâbûnî, *Kifâye*, 136.

düşünülemez. Tekvinin var olması da yaratılanlar olmadan düşünülemez.³⁸³ Bu tartışma âlem mekân ile var olunca mekânın da var olma konusunu etkilemektedir.

Nesefî bu çekincelere karşı haber ve akıl yürütme açısından cevaplar vermiştir. Bunu ayrıca dil açısından da ele almıştır. Fiilin mefule geçişli olması durumunda mevcut olan ezelde var olmuştur, yok olmuştur veyahut iki ihtimal birden olur veya bütün bu durumlar muhal olur. Bu durumda makul olan fiilin mefule geçmesi, yaratılanların yaratıldığında var olmaları düşüncesidir.³⁸⁴ Yaratanın fiilini zorunlu illet olarak görmemiştir. Yaratıcının fiilini yaratılandan ayrı görerek konuyu ilahın zatına uygun açıklamıştır. Allah Teâlâ'yı âlemden ayrı tuttuğu gibi yaratmayı da yine Allah Teâlâ'yı zorunlu illet olarak görmeyerek fiili ile fiilin sonucunda yaratılanı ayırmıştır. Mekânın yaratılması Allah Teâlâ'yı hiçbir yönden zorunlu bir şekilde etkilememektedir.

Taftâzânî, tekvin sıfatının var olmasını dört esas üzerine açıklamıştır:

1. Sonradan yaratılanlar Allah Teâlâ'nın zatında var olamazlar.
2. Allah Teâlâ kitabında kendisini ezeli olarak yaratıcı olarak belirtmiştir.
3. Tekvin sıfatı sonradan yaratılmış olsaydı diğer tekvin de yaratılmış olurdu. Bu durum da teselsülü gerektirirdi.
4. Tekvin sonradan yaratılmadan dolayı oluşsaydı ve bu durum Allah Teâlâ'nın zatında olsaydı bu durumda: 1) Zatı sonradan olanlara mahal olurdu, 2) Başka yerde meydana gelmesi gerekirdi.³⁸⁵

Taftazaniye göre Allâf bu tasnife göre ikinci kanaatedir. Allâf'a göre "her cismin tekvin ve yaratılması o cisimle beraber vardır." Bu açıklama şekli cismin kendi kendisini yaratmasının imkânsız olmasını kabul etmek gibidir.³⁸⁶

Âlemin yaratılması, yaratıcı ile ayrılmadığı zaman yaratıcının zatı yaratılanlara mekân olarak kabul edilebilirdi. Ya da ilahtan başka bir yerde zatı ile var kabul edilirdi. Bu iki durumda mekân kendi kendini veya başka şeyleri yaratan olabilirdi. İlah, her şeyi mutlak yaratan olmayarak sınırlı ve taraflı olacağından dolayı yaratılanlara benzemiş olacaktı. Bütün bu farklı düşünceler ve sınırlılık içerisinde İmam Mâtürîdî de tekvin sıfatı

³⁸³ Nesefî, *Tabsira*, I: 406.

³⁸⁴ Nesefî, *Tabsira*, I: 410.

³⁸⁵ Taftâzânî, *Kesteli*, 97.

³⁸⁶ Taftâzânî, *Kesteli*, 97.

kabul edilmeyince yaratma ve yaratma şeklini açıklamayı temellendirmede sorunlara yol açacağını düşünmüştür. Tekvini kabul etmeyenlere itirazını yaparak görüşünü açıklamıştır.³⁸⁷ Bunu açıklarken kudret sıfatını kudret olunan olarak görmüş ve diğer sıfatlar ile de ilişkilendirmiştir. Yaratmayı kudret etmeden ayırmıştır. O her şeyi kendi gerçekliği, tutarlığı ve dayanağı ile açıklamayı esas alarak yaratmayı yaratma sıfatı olan tekvin ile açıklamıştır.

Tekvin sıfatını yaratılanların bazen fesat, şer, çirkin ve kötülükle nitelendirilmesi üzerinden açıklanmıştır. Bunlar tekvin sıfatının yaratması olmadan Allah Teâlâ'nın zatına verilse, bu durumda Allah Teâlâ bütün bunlarla nitelendirilip isimlendirilmesi gerekecekti. Allah Teâlâ'yı bu isimlerle isimlendirmek küfür olduğuna göre bu isimlendirmelerin zatta olmadığı anlaşılır. Doğum, itaat, isyan, çalışıp kazanma gibi fiiller doğrudan O'na ait gibi olup, isimlendirilince de durum aynı hüküm içerisinde olurdu.³⁸⁸

Mâtürîdî'ye göre zıtlıklar Allah Teâlâ'dan zorunlu fiil olarak çıkmayıp, sonradan yaratılanların özelliği olmaktadır. Ayn ve araz ile yaptığı açıklama bu temel üzerinde olmuştur. Bu durum zatından zorunlu fiilin ortaya çıkmayacağını ve bunun ebediyen böyle olduğunu gösterir. Veya zatı dışında bir sebebe bağlı olur ki, mesele de buradadır. Bu durumda nefsinden zorunlu çıkan fiil olmadığı sabit olunca, nefsi ile zorunlu fiili işlemeyen olması gerçeğini ortaya çıkarır.³⁸⁹

O (c.c.) tekvin sıfatı ile her şeyi kendi mekânında iradesi ile yaratmıştır. Zorunluluk bulunmamıştır ki, neden burada değil orada soruları bulunsun. Âlemde değişim olması sıfatlar konusundaki gerekçelerle beraber tekvin sıfatını aklen de gerekli kılmaktadır. Bu durumda mekân ilahtan zorunlu olarak çıkan, sonsuz değişmez ve zatlari ile ayrıca var olan şeyler değildir. Mekân ayn ile birlikte fiziki olarak bulunup araz özelliği taşıyandır.

Duyulur âlemin illet anlayışı ile bakılınca sonuçların hepsi güzel, çirkin ayrımı yapılmadan illete bağlanır. Bu sınırlı bakış açısı kötü şeylerin yaratılmasından dolayı sıfat olarak da Allah Teâlâ'ya verilebilir. Hâlbuki Allah Teâlâ'nın kötü sıfatları yoktur ve

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 126.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 127.

³⁸⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 127.

tenzih edilir. Bu durumda yaratma Allah Teâlâ'nın zatı ile değil fâil olarak sıfatı ile olmaktadır. Onun hiçbir özelliği yaratılanlara geçmemiştir ve bulunmaz da.

O'na göre duyular âleminde fiilin ortaya çıkışı tab'an veya tevellüd yoluyla görülür olsa da bu dış görünüm tek sebep değildir. Duyular ötesinin işleyişi, duyular âleminde algılandığı gibi aynen cereyan etmez. Hakiki sebebi de ayrıca bulmak gerekmektedir. Açıklanması gereken durum aynı şekilde duyu ötesi içinde geçerlidir ve bunu açıklarken de sadece duyu ötesi bilgi ile de yetinilmemesi gerekmektedir.³⁹⁰ Mâtürîdî gerçeği aramada, eşyanın hakikatini aramada sadece duyu veya akıl yürütme bilgisi ile aramamıştır. Var olanın bütün gerçekliği ile bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Yaratma, ilahın zatına illet olarak, zatı sıfatı olarak bağlanmadığı ve zatında değişime sebep olmadığı gibi sıfatlarında da değişime sebep olmaz. Bu sıfat da aynen her şey vaktinde olsun diye kudret, irade ve ilim sıfatının taalluk etmesi gibidir. Tanrı mekânsız olarak vardır ve mekânı olmadan mekânı olanları yaratır. Burada sonradan olmak yaratılanla alakalıdır. O'nun ilmi ve tekvini ile alakalı değildir. Fiilen vücut bulan şey, O'nun (c.c.) ilim, kudret ve diğer sıfatlarında bir değişiklik oluşturmaz. Âlemdeki düzen ve intizam diğer sıfatlarının nasıl olmamasını gerektiriyorsa tekvin sıfatı da aynen bu şekildedir.

Bu konudaki temel mesele Allah Teâlâ mutlak manada vasıflandırıldığı, kendisine has fiil, ilim ve benzerleriyle nitelendiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemenin gerekmesidir. Bu vasıflandırmanın yanında onun nitelendirilmesinin çerçevesine girip ilmi, kudreti, iradesi ve tekvininin şekil verdikleri hususların ezeli oldukları anlaşılmaması gerekmektedir. Bundan dolayı yaratılardan bahsedince zamanlarından da bahsedilmelidir.³⁹¹ Yaratılanlar mekân, zaman ile birlikte vardır ve diğer arazlardan ayrılamazlar.

Mâtürîdî ayrıca tefsir eserinde de tekvini tenzihi bir şekilde anlamanın gerektiğini vurgulayarak izah etmiştir. Allah Teâlâ'nın nesneleri tekvin sıfatıyla yaratması bize yönelik olarak bir anlatım konumundadır, yoksa "tekvin" terimi akıl ve idraklerin anlayabileceği bir çerçevede değildir. Tekvin, yaratıkların sıfatlarından münezzeh bulunan ve kendilerince bu durumu bilinen Allah Teâlâ'nın tam anlamıyla tanınmasını da

³⁹⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 129.

³⁹¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 128.

mümkün kılmayan bir tabir olarak kullanılmıştır. Böylece insanların bildiği bu tenzihi kavrayışı zihinlere yaklaştırmak için bu ifadeye yer verilmiştir, yoksa Allah Teâlâ'nın tamamen bilinmesini sağlayan bir ifade değildir. Allah'ın fiilleri kelimelerle ancak bu kadar ifade edilebilir. “Allah”, “rahman” ve Müslümanların bildikleri bütün ilahî isimler Cenab-ı Hakk'ı insanların anlayışına yaklaştıran sözcüklerdir.³⁹² Mâtürîdî, tekvini anlamada insanın sınırlılığını vurgulamış, bundan dolayı da tenzihi bir şekilde Allah'ı tanımak gerektiğini ifade etmiştir. Devamında tevakkuf edilmesi gerekir diyerek konunun devamlı araştırılması gerektiğini vurgulamıştır.

Mâtürîdî, kudret ile tekvini kullandığı dil açısından ayrı sıfat kabul etmiştir. Bunu duyularla elde edilen âlem bilgisinden örnek ile de açıklamıştır. Kudret, bilme, konuşma, yapma ve diğer işlere güç yetirmenin tamamı ile alakalıdır. Tekvin ise sadece mekân, zamanı ve diğer özellikleri ayrı olan kendi özel alanında yaratmaktır. Allah Teâlâ ile ilişkisini zattan çıkan zorunlu fiiller olarak görmemiştir. Bundan dolayı mekân zorunlu sonsuz değildir ve ilahla da bu çerçevede ilişkilendirilemez. Sadece suretten de ibaret değildir. Hatta Mâtürîdî tekvin konusunda şunu der; “tekvin, ne kadar derinleşirse derinleşsin nihai noktasına ulaşması mümkün olmayan konudur.”³⁹³

Mâtürîdî, yaratma konusunu sadece metafizik olarak ele almamıştır. Fiziki olarak ayn ve arazlar ile açıklamıştır. Bilgi kaynakları, varlık ve ilah tasavvuru ile çoklu değerlendirmiştir. Bu şekli ile özgün bir değerlendirme yapmıştır. Tekvin sıfatını ilah için kabul etmesi ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarını zatına göre açıklaması da özgün bir yaklaşımdır. Açıklama şekilleri yaratılanların sonradan yaratılmasını tutarlı açıklamasını sağlamıştır. Ona göre yaratma ilahın zatından zorunlu olarak çıkan veya âlem içinde bulunan bir özellik değildir. İlah, irade ve tekvin sıfatının fiili ile mekânı yaratmıştır. Bu açıklama Allah Teâlâ'yı sıfatları ile ispat etme yanında onu yarattıklarından tenzih etmiştir. Yaratılan âlemin sonlu ve değişkenliğini de tutarlı açıklamaktadır. Bu çoklu, tutarlı ve kuşatıcı yaratma açıklaması güçlü bir model olmayı günümüzde de sürdürmektedir.

Bu tutarlı anlayış olsa da haberlerde gelen ve ilah için mekân edinme manaları içeren hükümler bulunmaktadır. Bu durum, haberle gelen bilginin ilim ile elde edilen bilgi

³⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I: 253.

³⁹³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 64.

ile ters düşmesi görüntüsü vermektedir. Mâtürîdî bu konuda gelen kapalı haberleri akıl ve bilim gerçekliğini esas alarak dil kurallarına göre açıklamaya çalışmıştır.

1.5. Haber Bilgisinde Mekân İfade Eden Kavramlar

İmam Mâtürîdî, eşyanın varlığı hakkında haber bilgisinin de bilgi vermesini kabul etmiştir. Dini anlatan haberleri de bilgi edinme aracı olarak görmüştür. Bunu mütevatir haber ve mucizesi akılla desteklenmiş peygamber haberi olarak sınırlandırmıştır. Peygamber'den (s.a.s.) gelen haberler akıl ile desteklendiğinden dolayı gerçeği ifade eden bilgilerden olmaktadır. Âleme akıl ile bakıldığında âlemin yaratıldığı yaratıcısının var olduğu, tek olduğu ve yarattıklarına benzemediğini ispatlamaktadır.

Peygamber'den (s.a.s.) gelen haberler kesin bilgi ifade eder. Bu haberlerde ilk seviye bilgiyle bakınca Allah Teâlâ'yı bir mekânla ilişkilendiren ifadeler bulunabilmektedir. Mâtürîdî'ye göre akıl ve bilimle elde edilen bilgiler de güvenilir kesin bilgilerdir. İki güvenilir bilgi arasında çelişkili anlamlar bulunmaması gerekmektedir. Aksi hâlde tutarsızlık oluşur ki İslam dini bunu kabul etmez. Kur'an, Allah Teâlâ'nın ilminden gelmiştir. Kâinat da Allah Teâlâ'nın ilmi ile tekvin sıfatıyla yaratılmıştır; öyle ise aralarında uyumsuzluk olamaz.

Akıl aynı zamanda âlemin içerisinde bulunduğundan dolayı âlemin de akıl ile açıklanması gerekmektedir.

Din ve akıl çerçevesinin oluşturduğu tutarlı anlayıştan dilin kullanılmasına göre farklı anlamlarda oluşmaktadır. Bilginin ve dinin doğru bilgi vermesi gerektiğinden dolayı bu konuların da açıklanması gerekmektedir.

Dinî kavramların nasıl yorumlanması gerektiği meselesinde; muhkem, müteşâbih ve tevil kavramları önemli rol oynamıştır. Kur'an'da konuyla ilgili olarak her üç kavram, Âl-i İmrân suresi yedinci ayette zikredilmektedir. Ayette zikredilen 'muhkem' ifadesi lafız yönünden herhangi bir şüphe taşımayan, manası açık ve belli olan lafızlardır. 'Müteşâbih' ise, lafız veya mana açısından başkasına benzediğinden anlamı açık olmayan, birden fazla manaya gelen ve bu sebeple anlaşılmasında güçlük bulunan lafızlardır. 'Tevil' kelimesi ise bir şeyi ilmen veya fiilen kendisinden kastedilen manaya çevirmek veya bir lafzı ilk manasından muhtemel olan bir yan manaya yorumlamaktır.

Tevil, kelimeler ilminde daha çok tenzih-tevhit çizgisinde tartışılan başta Allah Teâlâ'nın haberi, sıfatları olmak üzere diğer isim ve sıfatları konusunda uygulama alanı

bulmuştur. Bir diğer ifadeyle çoğu kelam âlimleri zahiri ilk anlamlarıyla anlaşıldığı durumunda insanları teşbih ve tecsime götürecek olan müteşabih sıfatları, tevile başvurarak Allah Teâlâ'nın zatına uygun şekilde yorumlayıp, sıfatlarda aşırılığı ifade eden teşbih ve tecsim problemini çözmeye çalışmışlardır.³⁹⁴

Mâtürîdî, tevhit ve Allah'a iman etme emirlerini muhkem bilgi olarak değerlendirmiştir.³⁹⁵ Tevil etmeyi ise, hak olanı ortaya çıkarmak için “bütün gayretini ortaya koymak” olarak belirtmiştir.³⁹⁶ Tevil yapmayı bütün gayrete bağlamıştır. Cehalet, ön kabul ve inat üzerinden verilen bilgiler tevil olarak kabul edilemez. Gayreti gösteren çalışmalar olması gerekmektedir. Mâtürîdî'ye göre tevil etmek için insanın bütün gayretini öğrenmeye vermesi gerekmektedir.

Din insanlığın ürettiği bilgi içerisinde tutarlı olmayı önemseydiği gibi dini anlamada da tutarlılığı herkese göstermesi gerekmektedir. Bu manada İslam dünyasında çok görüşler olsa da haberi sıfatları anlamada üç yöntem öne çıkmaktadır. 1. Teşbih metodu; Kur'an ve hadislerin bütününe hâkim olan “tenzih” esasını göz ardı ederek haberi sıfatları zahiri (ilk) manaları üzere değerlendirmektir. 2. Tefviz metodu; naslarda varit olan söz konusu lafızları, Cenab-ı Hakk'ın zati ve fiili sıfatlarına benzeyen müstakil birer yetkinlik olarak düşündürmektir. Bu subuti sıfatları yaratılmışların özelliklerine benzetmeksizin, keyfiyetlerini tayin etmeksizin, ret etmeden inkâra gitmeksizin ve zahiri manalarını bozmaksızın O'na nispet etmek gereği üzerinde görüş birliğine varmışlardır. 3. Tevil metodu; Allah Teâlâ'nın insan düşüncesine sığan her türlü tasavvurdan uzak ve münezzeh bulunduğu fikrinden hareket eden bu yaklaşıma göre O'nun cevher, cisim ve araz gibi maddi unsurlarla ya da yaratılmışların sıfatlarından herhangi biriyle vasıf kazanmasını mümkün görmemektir. Bu sebeple naslarda yer alan ve ilk manaları üzere anlaşıldıklarında cisim olma niteliklerini akla getiren ifadeler, Arap dilinin belagat şartları çerçevesinde muhtemel yan manalara yönlendirmek suretiyle tevil edilmiştir.³⁹⁷

Bu üç ana konu içerisinde nassın zahirine göre bilgiden uzak yorumlayanlar bulunmaktadır. Bunlar nassı hiçbir bilgi ifade etmeden iptidai anlayışla ne manaya geliyorsa o şekilde yorumlamışlardır. Diğer kısım ise, nassı kesin bilgi ifade eden alanına

³⁹⁴ Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016), 380.

³⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I: 247.

³⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I: 248.

³⁹⁷ Kılıç-Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelamında Tevil*, (Ankara: İslam Araştırmalar Merkezi, 2017), 285.

göre akıl çerçevesinde anlamaya çalışmıştır. İmam Mâtürîdî de nassı akıl ve ilim çerçevesinde anlamının “Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.”³⁹⁸ Ayetine göre Allah Teâlâ’nın muradına daha yakın olacağı görüşündedir.

O, tevilı yaparken âlemin hikmet bilgisi ile bilinmesi gerektiği görüşündedir. Âleme hikmetle bakılınca Allah Teâlâ daha iyi bilinecektir. Âleme bakmadan âlim olunmaz; âlim olmadan hikmet bilinmez; hikmetle bakmayınca nasların ifadesinden Allah Teâlâ’nın muradının ne olduğu doğru şekilde anlaşılmaz. Allah’ın saltanat, heybet, kudret, celalini, emir ve yasaklarını âlimler daha iyi bilir.³⁹⁹

Müslümanların ilk görevi tevhidi ispat etmektir. Bunun için de her şeyden önce Allah’ı benzeme ve cismi özelliklerden tenzih etmesi gerekmektedir. Fakat bu tenzih nasıl olmalıdır? Aslında bütün Müslümanlar Allah’ı her türlü noksanlıklardan tenzih etmişlerdir. İşte bu açıdan bakıldığında hepsi ehl-i tevhittir.⁴⁰⁰ Sıfatlar konusunda her ne kadar farklı görüşler ortaya çıksa da Mâtürîdî Allah Teâlâ’yı mahlukat sıfatlarından tenzih eden görüşü tevhit ehli kabul ederek tevhit alanını net bir şekilde ifade etmiştir. Tenzih anlayışı olan ve bunun üzerinden tevil eden kimse tekfir edilemez. Bununla birlikte haberi sıfatların nasıl anlaşılması konusu kelim ilminde ihtilaf ve sıkıntılara sebep olmuştur.

Tevil edilmenin dinî hükmü üç şekilde anlaşılmıştır. Mutezile’ye göre müteşabih nasların tevil edilmesi vaciptir. Ehlisünnete göre vacip değil, caizdir. Müşebbihe, nasların manaları olduğu gibi anlaşılır görüşünde olmuşlardır.⁴⁰¹

Müteşabih haberleri tevil etmenin caiz olma sebebi Müşebbihe görüşünün Allah Teâlâ’yı diğer mahluklar gibi vasıflandırmalarından dolayı olmuştur.⁴⁰² Bu konularda tenzih ile birlikte yapılan tevilin sonucu kesin doğru bilgi içerir diyemeyiz.⁴⁰³ Bu konularda tevil etme hakkında Mâtürîdî düşüncesi “muhkem haberi tevil etmediğimiz gibi kesin akli bilgiyi de tevil etmeyiz.” şeklindedir.⁴⁰⁴ Mâtürîdî’ye göre ilimle elde edilen bilgiyi kabul etmemekte kesin bilgiyi yanlışla tevil etmektir.

³⁹⁸ (Kur’an-ı Kerim, Fâtır, 35/28).

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IV: 179.

⁴⁰⁰ Metin Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları Esmâ’ül Hüsnâ*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 236.

⁴⁰¹ Ebû Şekûr Es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni’t-tevhid*, tahkik; Ömür Türkmen, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 142.

⁴⁰² Sâlimî, *Temhîd*, 146.

⁴⁰³ Sâlimî, *Temhîd*, 146.

⁴⁰⁴ Sâbûnî, *Kifâye*, 110.

Bu konuda mekân ve ilgili kavramları oluşturan arş konusu olmak üzere rüyetullah, mahiyet, kurb konuları açıklanacaktır.

1.5.1. Allah Teâlâ Arşı Mekân Edindi mi?

Mâtürîdî'ye göre mekânın var olmasında muhtaçlık, sınırlılık, oluş, parçalı olma, yönlerin bulunması, sonradan ve devamlı yeniden yaratılma özellikleri bulunmaktadır. Oluş hâlinde olunca başka şey olamamakta ve başka şeye de tesir edememektedir. Âlem konusunda yapılan açıklamalara göre mekân edinmek yaratılana ait bir özelliktir. Mekânın yaratıcısının kendine mahsus sıfatları bulunmaktadır ve hiçbir yönden mekân edinmemiştir. Fakat haberi sıfatlarda Allah Teâlâ'nın arşı istiva ettiği nassı bulunmaktadır. Bundan dolayı arş ve istivanın ne olduğunun açıklanmasına tekrar ihtiyaç duyulmuştur.

İstiva kelimesi sözlükte “doğru ve düzgün olmak” anlamındaki s-v-y fiil kökünden türeyen istiva; “mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak, tahta oturmak” gibi manalara gelir.⁴⁰⁵ İstiva, iftiâl vezninde olunca iki nesnenin birbirine denk olması manasında olur. Kemiyet ve keyfiyette bir olmak demektir. Bir tarafa meylettğinde itidal manasını alır. “ila” harfi ile sıla olunca da bu manada olur. “Ala” harfi ile kullanılınca arzı yarattıktan sonra yüce emri yükseldi, tekvin etmedi, tesviye ve tanzim etti, anlamı verilir.⁴⁰⁶

Arş kelimesi sözlükteki asıl anlamı; “yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey”dir. Buna bağlı olarak “tavan, ev, çadır; ayağın parmaklara doğru uzanan tümsek kısmı” gibi manalarda kullanılmıştır. Ayrıca yan manalarda kullanılınca “hükümrânlık, şân, şeref ve taht” anlamlarına da gelmektedir.⁴⁰⁷ Arş, arşilahî olup, sınır ve açıklaması beşer aklının sınırı dışındadır. Felek-i azamdır ki sınırları vardır. Sakf manasındadır. Arş, padişah tahtı için kullanılır. Yükseklik ve şân manası vardır. Bir işin değer ve rûknünü de ifade eder.⁴⁰⁸

İstiva ve arş kelimelerini Allah Teâlâ ile ilişkilendiren ayetler bulunmaktadır. “Melekler göklerin etrafındadır. O gün Rabbinin arşını bunların da üstünde olan sekiz (melek) yüklenir.”⁴⁰⁹ “Meleklerin de Rablerine hamt ile yüceliğini dile getirerek arşın

⁴⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 15: 406.

⁴⁰⁶ Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit*, IV: 5810.

⁴⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), III: 406.

⁴⁰⁸ Asım Efendi, *Kamusu'l-Muhit*, III: 2818.

⁴⁰⁹ (Kur'an-ı Kerim, Hâkka, 69/17).

çevresini kuşattıklarını görürsün. Böylece insanlar arasında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir ve şöyle denir: Bütün övgüler âlemlerin Rabbi olan Allah içindir.”⁴¹⁰ “Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar Nablerini hamt ile tesbih ederler, O’na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: "Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!”⁴¹¹ “Rahman olan Allah arşa istiva etmiştir.”⁴¹² “Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istiva eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan, gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, yaratma da buyurma da yalnız O’na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”⁴¹³

Arş ve Allah’ın ona istivası meselesi ilk bakışta zihinlerde antropomorfist (insani niteliklerin başka bir varlığa atfedilmesi) bir ilah anlayışını çağrıştırmaları nedeniyle, âlimler hicri ilk asırlarda konuyu tenzihi zedelemeyecek şekillerde yorumlamışlar ve meseleyi derinlemesine inceleyen kitaplar telif etmişlerdir.⁴¹⁴ Arş ve istiva olayında farklı çözümler ile çıkışlar aranmıştır.

Cehmiyye, Mutezile ve bazı Şia kelmacıları Allah ile arş arasındaki münasebeti izah etme güçlüğünden kurtulmak için arşın Allah’a nispet edilen müstakil varlık olarak görmemişler ve bütün âlem anlamında mülk olarak açıklamışlardır.⁴¹⁵

İmam Mâtürîdî, Allah Teâlâ’ya mekân isnat etme açısından İslam âlimlerinin üç ayrı düşüncede olduklarını belirtmiştir.⁴¹⁶ Birincisi; Allah arş üstüne istiva etmekle nitelenebilir, demiştir. Bunlara göre; arş melekler tarafından taşınıp yine onlarca etrafı kuşatılan tahttır. Bu görüşlerini şu ayetlere dayandırdılar. “Melekler göklerin etrafındadır. O gün Rabbinin arşını bunların da üstünde olan sekiz (melek) yüklenir”⁴¹⁷ “Meleklerin de Rablerine hamd ile yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün.

⁴¹⁰ (Kur’an-ı Kerim, Zümer, 39/75).

⁴¹¹ (Kur’an-ı Kerim, Mü’min, 40/7).

⁴¹² (Kur’an-ı Kerim, Tâhâ, 20/5).

⁴¹³ (Kur’an-ı Kerim, A’râf, 7/54).

⁴¹⁴ Veysel Akkaya, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Arş Tasavvuru ve İstivâ Meselesi”, *International Journal of Social Science*, 33/I (2015), 379; <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2726>.

⁴¹⁵ Yavuz, “Arş”, 406.

⁴¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 149.

⁴¹⁷ (Kur’an-ı Kerim, Hâkka, 69/17).

Böylece insanlar arasında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir ve şöyle denir: Bütün övgüler âlemlerin Rabbi olan Allah içindir.”⁴¹⁸

İkincisi; “O, her yerededir” düşüncesinde olup şu ayete göre anlarlar. “Biz ona şah damarından daha yakınız.”⁴¹⁹ ayetiyle izah etmiş ve onun mekândan münezzeh olduğunu söylemişlerdir.

Üçüncüsü; Allah Teâlâ’yı herhangi bir mekânla ve her mekânda bulunmakla nitelendirmeyi kabul etmemişlerdir. Onları koruyan ve tasarruf eden yan manada kullanmışlardır. Mâtürîdî bu bilgileri verdikten sonra tevil etmede ve bütün bu tevilleri bir görüşte toplayarak kendi görüşünü belirtmektedir.

Mâtürîdî’ye göre bu ayetlerin odak noktası, Aziz, Celil Allah’ı yücelikle nitelemek, O’na tazim ve aşkınlık izafe etmektir. Açıklamasına ayetlerden örnek vermiştir: “Göklerin ve yerin hükümranlığı ona aittir.”⁴²⁰ ayetini “Bütün âlemlerin Rabbi.”⁴²¹ Ayeti ile yaratıcı olarak nitelemiştir. “Bütün âlemin Rabbi.”⁴²² ayetini “Her şeyin fevkinde bulunduğu.”⁴²³ ayeti ile de açıklamıştır. Başka ayetler de bu şekilde yücelikle açıklamaları bulunmaktadır.⁴²⁴

Mâtürîdî, ayetleri tevil etmeyi kabul etmiş ve bu konuda ölçü belirlemiştir. Ona göre farklı yerlerde bulunan ifadelerin hiçbir diğetine bağlanarak tek anlamda kullanılmaz. Bunun örneği izafetler yaratıklar arasından da örneklenebilir. Ona göre her kelime kendi cümlesi içerisinde özel anlam ifade etmektedir. Nasıl ifade edeceği genel ölçü içerisinde olmalıdır. Tevil edilmesi gereken kelime özel kelimelere bağlanınca cümleye göre özel bir durum nispet edilecek şekilde yan mana verilir. Genel kelimelere bağlanınca cümle içerisine göre saltanat ve hükümranlığın üstünlüğünü bildiren yan manalar anlaşılır.⁴²⁵

Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın arşa istiva etti konusunu zatına mahsus sıfatları ile tevil etmiştir. Bu konuda “Allah Teâlâ vardı fakat hiçbir mekân yoktu” anlayışına

⁴¹⁸ (Kur’an-ı Kerim, Zümer, 39/75).

⁴¹⁹ (Kur’an-ı Kerim, Zuhuruf, 43/84).

⁴²⁰ (Kur’an-ı Kerim, Bakara, 2/107).

⁴²¹ (Kur’an-ı Kerim, Ra’d, 13/16).

⁴²² (Kur’an-ı Kerim, Fâtiha, 1/2).

⁴²³ (Kur’an-ı Kerim, En’âm, 6/18).

⁴²⁴ (Kur’an-ı Kerim, E’âm, 6/18).

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 149.

dayandırmıştır. Mekânların varlık alanından çekilmesi ve onun ezelde olduğu gibi varlığını sürdürmesi mümkündür. O, şu anda ezelde olduğu gibidir ve ezelde de şimdiki olduğu gibidir. Allah, değişime uğramaktan, yok olmaktan, başkalaşmaktan, silinmekten ve ortadan kaybolmaktan münezzehtir. Çünkü bütün bu sıfatlar âlemin yaratılmış olmasına, bilinmesine vesile olan yaratılma alametleri ve fenaya maruz kalma kanıtlarıdır.⁴²⁶ Mekân, yaratılan olduğundan ve yaratılanlar da sonradan olduğu için dolayı onda bulunan bütün özellikler Allah Teâlâ ile hiçbir şekilde denk, misil oluşturamaz ve değiştiremez.

Allah, arş üstüne istiva etti demek, bir hâlden diğer bir hâle geçiş demek olur. Bir şeyin bir hâlden diğer hâle intikal etmesi durumu, O'nun (c.c.) zatının varlığı cisim gibi kendinden olmama durumunda olur. Tartışılan bu meseledeki varsayıma göre zat-ı ilahînin hâlden hâle intikal eden bir konuma düşmesi anlamı bulunur. O'nun ilk hâlinin kendinden olmadığı anlamı çıkar. Zatına vacip olan şeyin bilahare zeval bulması mümkün görünmüş olur. Allah Teâlâ bu durumda arazları kabul etmeye ve hâlden hâle geçmeye müsait bir konuma gelmiş olur.⁴²⁷ İlah olma özelliğini kaybetmiş olur. Mekânla değişmiş ve hâlden hâle geçiş bulunur.

Mâtürîdî bu kavramları açıklamada “O'nun bir benzeri yoktur.”⁴²⁸ ayetine dayandırır. O'nun kelamı yaratılanların kelamına benzemez. O'nun yaratma ve fiili de yaratılanların işine bezemez.⁴²⁹ Allah olduğu hâlde bakidir, şimdiki hâlde de olduğu hâl üzeredir, mekân olmasa da O (c.c.) şimdiki hâlde de olduğu hâldedir. Mekânı olanlar gibi hareket, zamanla değişime tabi olmaz ve zatı ile kaimdir. Mekân ne kadar büyük ve kıymetli olsa da yaratılanla var olan mekânın özelliklerinin Allah'a veya bir kısmına ait olmayacağını belirtmiştir.

Arş konusunu, “O her mekânı olan yerdedir.” şeklinde açıklayanlar da bulunmaktadır. Mâtürîdî bu anlayışa karşı itirazını şu şekilde ifade etmiştir. Allah'a mekân nispet etmek ve O'nu zatıyla her yerde bulunmakla nitelemek durumunda Cenab-ı Hakk'ı durup yerleşeceği bir şeye muhtaç gösterme anlayışı vardır. Bunun örneği; mekânla var olan, hareket eden ve sükûn bulan cisim ve arazlardır. Kavramlar gerçeği

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 150.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 150.

⁴²⁸ (Kur'an-ı Kerim, Şûrâ, 42/11).

⁴²⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II: 242.

ifade eden mekân manasından çıkarılsa da gerçek değişmez. Cisimleri ve arazları ilk defa yaratan ve onları bütünüyle mekâna mensubiyetleri olmadan nizamında tutan Allah ise, elbette mekâna muhtaç olmaktan münezzehtir. Bulunuşunun yanında, bütünüyle mekâna mensubiyeti söz konusu olmayıp, tek tek üniteleriyle yer işgal eden âlemin statüsüyle de nitelenmekten beridir, uzaktır. Allah Teâlâ için âlemin tamamının mekânı olarak düşünülecek olsa da yine âlemin bir bölümü konumunda olacaktı. Bu ise ilah için bir eksiklik alametidir. Buna mukabil âlemin tamamını mekânlara nispet etmeksizin de var da kabul edilebilir. Fakat Allah'ı âlemin mekânı var kabul ederek anlamak daha uygundur.⁴³⁰

Mâtürîdî, ilahın mekân edinmeyeceğini, âlemin ve ilahın özelliği üzerinden açıklamıştı. Fakat konuyu olduğu gibi kendi hâline bırakmamıştır. Mekân ifade eden anlamları bu gerçekler üzerinden dil kurallarından da faydalanarak açıklamıştır.⁴³¹

Genel hüküm üzerinden bütün ihtimalleri değerlendirerek hiçbir yönden ilahın mekân edinme ihtimalini tekrar açıklamıştır. Allah Teâlâ mekân olan arşta zatiyla bulunduğunu veya her mekânı olan yerde mevcut olduğunu söylemek, şu ihtimallerden başka ihtimal taşımaz. Arş, Allah'ın zatını aşır, O'na eşit olur veya Allah onu aşır, kuşatır.

Birinci ihtimal: Allah Teâlâ arş ile ilişkilendirilen görüş kabul edilse Allah sınırlandırılmış, kuşatılmış olduğundan dolayı yaratılmıştan eksik ve küçük kalmış olur. Sonsuzluk açıklanamaz. Allah Teâlâ'nın zatını mekânla kuşatmayı kabul edersek, zamanlar tarafından da kuşatılmış olur. Bu durumda da Allah sınırlı ve yaratılmışlardan daha eksik olur.

İkinci ihtimal: Allah arşa ilave olunca da ondan küçük olmuş olur. Bu durum da birinci alternatiflerdeki sonuçlar oluşur.

Üçüncü ihtimal: bu durum ihtiyaç sahibi olduğunu gösterir veya ihtiyacından küçük şeyi yaptı demek olan kötü bir durum olur. Bir hükümdarın ihtiyacından daha küçük bir mekânda oturacağı yer yapması yerilecek bir durumdur. Zat-ı ilahiyenin bir

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 151.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 149.

kısımının bölünen nesnelere tekabül etmesi bölünmüş olmayı getirir. Ayrıca diğer bir kısmı da onu aşmış olur. Bu durumların tamamı ise yaratılanlara ait vasıflardır.⁴³²

Mâtürîdî, mekân kavramını mekânda oluşan ve mekân ile oluşan büyük, küçük, yan, alt üst gibi oluşan kavramlar ile birlikte de değerlendirmiştir. Onu bu konuda diğer felsefi düşüncelerden ayıran en önemli şey bu kavramları da gerçekte var olarak açıklamasıdır.⁴³³ Gerçek üzerinden açıklayınca ilahî da gerçek üzerinden zatına uygun açıklamıştır. Kavramları aklın ürettiği itibari bilgi olarak görmemiştir.

Bu kavramları Allah Teâlâ ile ilişkilendirilerek duyu bilgisi içerisinde yükseklik, üst ve yön olarak algılayıp bundan şeref manası çıkarmanın da uygun olmayacağını belirtmiştir. Oturmak veya ayakta durmak amacıyla yüksek bir mekâna çıkmak olayında herhangi bir şeref, bir yücelik veya azamet ve büyüklükle niteleme durumu yoktur. Bu çatılara ve dağlara çıkan adama benzer ki, böylesi aynı mahiyette bulunan aşağıdaki hem cinsine herhangi bir üstünlüğe hak kazanmış olmaz. Dolayısıyla istiva ayetinin yani azamet ve yüceliğin söz konusu edildiği ayetin manasını maddi yüksekle açıklamayı isabetli görmemiştir. Yönle birlikte mekân ifade eden istiva kelimesi mekân anlamında kullanıldığında Allah Teâlâ'yı övmek için anlam ifade etmediği açık şekildedir. Mâtürîdî'ye göre bu övgü, “arşın benzerlerine üstünlüğünü” göstermektedir.

Mâtürîdî mekân ve ondan oluşan kavramlarla Allah'ı anarak Allah'ı övmenin mümkün olmadığını beyandan sonra ilgili ayetleri kendi anlayışına göre kelimenin yan manaları ile açıklamıştır. Allah Teâlâ ile ilişkilendirince O'na (c.c.) yakışacak şekilde yaratıcı olması ile açıklamıştır. “Bilesiniz ki, yaratma da buyurma da yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”⁴³⁴ Bu ilahî beyan arşî yüceltme amacını gütmektedir. Yani arş, nurdan veya cevherden oluşan ve insan bilgisinin ulaşamadığı bir şeydir. Bu açıklaması ile Allah'ı mekândan ve muhtaç olmaktan münezzeh kılarak açıklamıştır. Arşî yaratılan olarak görmüştür. Arş insanlar nezdinde mekânların en yücesi olup, akıllar onun ötesinde bir şey tasavvur edemez. Bu sebeple Allah arşa atıf yapmak suretiyle en yüce mekânlardan bile yüce ve bunlara bile ihtiyaç duymadığını bildirmiştir.⁴³⁵

⁴³² Mâtürîdî, *Tevhid*, 151.

⁴³³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 190.

⁴³⁴ (Kur'an-ı Kerim, A'râf, 7/54).

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 151.

Allah Teâlâ'nın “Üç kişinin gizli bir konuşması olursa, O bunların mutlaka dördüncüsüdür.”⁴³⁶ Mealindeki kelamı da bu esasa bağlıdır.”⁴³⁷ Mâtürîdî bu izahıyla kulun Allah'ı kendi yaratılmış en son mekândaki hâliyle değil mekân ötesi ve mekânda olmaması ile tanınması şeklinde yorumlamıştır. Allah Teâlâ'yı mekânla sınırlayıp, mekâna muhtaç, mekân ilaveli, başka mekânda olarak cevher ile araz gibi sınırlı ve muhtaç olarak anlamamak gerekir. Sözün öncesine bakılması gerektiğini ifade ederek ayetlerde geçen mekân kelimelerini peygamberliğe delil olma, başarılı kılma ve yardım etme şeklinde tevil etmiştir.

Konuyu özetlersek; Mâtürîdî'ye göre, Allah Teâlâ her yönü ile yaratılanlardan farklıdır. Müteşabih haberler vardır bunlar ilim ve akıl ölçüsü ile değerlendirilmelidir. Taklitçi bir nakil ve Allah Teâlâ'yı madde; maddeyi ilah veya gizemli yapacak anlayışlardan kaçınılmalıdır. Bu ayrımı ile ilk konu olan Allah ve âlem anlayışına uyumlu açıklama yapmıştır. Ona göre mekân yaratılan, sınırlı, yönleri olan ve değişkendir. Yaratılması yönü ile arş bile varlık ve mahiyeti âlem ile aynı olmaktadır. İlahın her ne şekilde olursa olsun arşı mekân edinmesi mümkün değildir. Mekân varlık ve mahiyetiyle ilaha benzemediği gibi, ayrıca Allah Teâlâ en büyük ve mükemmel olandan da tenzih edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre âlem içerisinde olan mekânlar değer ve kullanışlılık açısından farklı olsa da zat, mahiyet ve delil olma açısından aynı konumdadırlarRu'yetullah Mekânda mı Olacak?

1.5.2. Rü'yetullah Mekânda mı Olacak?

Naslarda Allah Teâlâ'nın görülebileceği ifadeleri bulunmaktadır. Görme işini bizler ancak sınırlı yapabilmekteyiz. Görme olacaksa sınırsız olan ilahın sınırlı görülmesi nasıl açıklanmalıdır. Mâtürîdî konuyu kendi âlem ve ilah anlayışına göre açıklamıştır. Görme ve görülme konusunda mekân ve mekânsız olmayı açıklanmaya çalışacağız.

“Gözle görmek” anlamına gelen ru'yet kelimesi ile Allah lafzından oluşan bir tamlama olan ru'yetullah terim olarak “Allah'ın görülmesi, cennet ehlinin Cenab-ı Hakk'ı gözleriyle görmesi” demektir.⁴³⁸ Görmek manası gözle açık şekilde görmek demektir. Bu durum bir şeyi gözle görüp ispat etmek gibidir. Örnekle şöyle açıklarız. Aya bakıp onu net şekilde görürüz. Sonra gözümüzü kapatsak, o bizim için yok oldu denmez. İki

⁴³⁶ (Kur'an-ı Kerim, Mucâdele, 58/7).

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 151.

⁴³⁸ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 268.

hâlde, gören için açıkça bilinir durumdur. Bakarak görmemiz, bize mahsus olanı hissetme halimizden daha mükemmel görme olayıdır. Ru'yetullah ifademizden kastımız da gözle görme olayıdır.⁴³⁹

Görme olayının nasıl olduğunu fizik ve matematik bilimleri ele almıştır. Empedokles, Platon, Öklit ve Batlamyus gibi matematikçiler ışığın kaynağının göz olduğunu (gözün içinde ışık olduğunu) ve görmenin gözden çıkıp nesneye ulaşan ışınlar sayesinde gerçekleştiğini savunmuşlardır. “Durum gerçekten böyle olsaydı karanlıkta da görebilmek gerekirdi.” diyen Aristoteles ve diğer fizikçiler ise görmenin nesneden gelen temsili bir form ile gerçekleştiği şeklinde açıklamışlardır.⁴⁴⁰

Görmeyi İslam dünyasında fizik ilmi açısından ilk olarak İbn Heysem ele almıştır. O, optik tarihinde ilk olarak, ışığın yayılma koşulları ile nesnelerin görülme koşulları arasında net bir ayırım yapmıştır. Bu ayrıma binaen yeni bir görme teorisi ile yeni bir ışık teorisi geliştirmiştir. Yeni görme teorisini, gözün fizyolojisi ve algı psikolojisi ile bağlantılı olarak kuran İbn Heysem; yeni ışık teorisini geometrik optik ile fiziksel optik alanlarını birleştirerek üretmiştir. Fizikçiler görme olayının, görülen nesnenin formunun gözün içine girmesi ile olduğunu düşünmekteydiler. İbn Heysem, yaptığı müteaddit deneyler ve teorik çalışmalar neticesinde nesneden göze bütüncül bir formun gelmediğini; gözün nesneleri nokta bazında gördüğünü keşfetmiştir.⁴⁴¹ Görme olayını insanın bütüncül değil kendi kabiliyetine göre noktalar şeklinde olduğu şeklinde açıklamıştır.

İnsanın ilahı görme isteği Musa (a.s.) dönemine kadar gitse de kelam ilmi açısından gündemde olması ikinci asırdan sonra olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in verdiği bilgiye göre, Sümeniyye ile Allah'ın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvan'ın Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremeyeceğini söylemiştir. Böylece Cehm, Allah'ın gözle görülemeyeceğini duyu bilgisini esas alarak ispatlamaya çalışmış. Daha sonra gözlerin Allah'ı idrak etmediğini açıklayan müteşabih ayeti kendi anlayışı doğrultusunda yanlış bir teville tabi tutmuştur.⁴⁴² Bu düşünceler ayrıca zaman, mekân ve parçalar açısından da

⁴³⁹ Taftâzânî, *Kesteli*, 103.

⁴⁴⁰ Zeynep Kuleli, “Kitâb el-Menâzir’in Temel Prensiplerinin Bilim Felsefesi Açısından İncelenmesi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 30.

⁴⁴¹ Kuleli, “Kitâb el-menâzir’in Temel Prensiplerinin Bilim Felsefesi Açısından İncelenmesi”, 39.

⁴⁴² Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35: 315.

görülme olmayacağı şeklinde itiraz etmişlerdir. Bu itirazlarını Allah Teâlâ'ya ait olmayan özellikleri ispat etmeden kaçınmak için yapmışlardır.⁴⁴³

Rü'yetullah konusuna ehli-sünnet akıl ve nakil açısından bakmıştır. Birincisi; Allah Teâlâ gözle görülmesi aklen caizdir. İkincisi; cennete girdikten sonra müminlerin görmesi vaciptir. Bu görüşü Mutezile'nin tamamı, Hariciler, Neccariye, Zeydiye'nin Rafizileri kabul etmemişlerdir. Bunlar görüşlerini zaman, mekân ve bunların değişimi üzerine bina etmişlerdir.⁴⁴⁴

İmam Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın görülmesini nas ve akıl açısından ayırt etmeyerek her açıdan lazım görmüştür. O, ilahın görülmesini "mekân ve ilişik özelliklerden" nefyederek şöyle ifade eder: "Bize göre O'nun görülmesi lazım/zorunludur, haktır, ancak bu görme idraksiz ve tefsir edilmeksizin olacaktır."⁴⁴⁵ Naslar ru'yetullahın olacağını ispat etmektedir. Daha sonra mantık açısından mükâfat⁴⁴⁶ ve dil açısından görmenin gerektiği şeklinde açıklamasını yapmıştır.⁴⁴⁷ Görme ve görülmeyi nas, mantık ve dil açısından kesin delillere dayandırmıştır. Mekân ve ilgili kavramların oluşturacağı sınırlayıcı özellikleri Allah'tan yok sayarak görülmeyi ilahı zata uygun izah etmiştir.

Mâtürîdî, görmeyi akıl ile görmek olarak değil gözle görmek olarak açıklamıştır.⁴⁴⁸ Allah Teâlâ vardır, zatına mahsustur ve kendi özelliklerine göre anlaşılır; şimdi göz görmese de o görülebilir. Zat, var olduğundan dolayı mevcuttur ve bundan dolayı görülebilir. Allah Teâlâ vardır ve görme şartları oluşunca görülür.⁴⁴⁹ Arazlar da sınırlı görülür.⁴⁵⁰ Nesnenin mekânı oluşumun olduğu yerdir. Oluşumun olduğu bütün alan gözükmemektedir. Sadece görülebilen kısmı görülebilmektedir.

Mâtürîdî ilahın görülmesini gözün görmesine değil var olanın görülebilir olmasına dayandırmıştır. Cisimde görülme olayını arazın aynla beraber görülebilir olması kadar olana bağlamıştır. Görememe olayını görme kusuru ile açıklamıştır. Görülen mekânsız Allah olacağından dolayı görme ve görülmeyi ayrı açıklamıştır.

⁴⁴³ Nesefî, *Tabsira*, I: 508.

⁴⁴⁴ Sâbûnî, *Kifâye*, 148.

⁴⁴⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 158.

⁴⁴⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 161.

⁴⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 162.

⁴⁴⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 162.

⁴⁴⁹ Nesefî, *Tabsira*, I: 544.

⁴⁵⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 163.

Bu temel çerçeveler içerisinde ru'yetullahın konumuzu ilgilendiren tarafı ise mekânsız görülmenin nasıl olduğu konusudur. Çünkü görme olayında var olma, sınır ve mekân oluşma şekli bulunmaktadır. Hâlbuki Allah Teâlâ vardır fakat mekân ve sınırı yoktur.

Mâtürîdî, ilk olarak var olan Allah Teâlâ'yı mekân edinmekten tenzih ederek “görme olayını” “idrak etme” olayından ayırmıştır. Mâtürîdî'ye göre “Gözler onu idrak edemez.”⁴⁵¹ ayetinde Allah Teâlâ kendi zatını övmek için “ru'yet” kelimesini değil “idrak” kelimesini kullanmıştır. Çünkü Allah Teâlâ idrak edilmez.⁴⁵² Mâtürîdî'ye göre ayette geçen “görme” kelimesi yaratılanlardan kinayedir. Yani yaratılanlar O'nu (c.c.) idrak edemez. O, yaratılanları idrak eder. Yaratılanlar gözle idrak ettiklerinden dolayı, görmek kelimesinden yaratılanlar kast edilmiş olmaktadır.

İdrak etmek, bakılan şeylerin süreç içerisindeki gerçek mahiyet ve keyfiyetini her yönü ile bilmektir. Diğer organlarla elde edilen bilgiler aynı şekilde ilgili alanlarını bilirler fakat alanlarının mahiyet ve keyfiyetlerini bilemezler.⁴⁵³ Bu bilme durumunu insan, ilmi ile tam kuşatamaz.”⁴⁵⁴ Bu hâli ilahî beyandaki idrak edemez anlamı taşır. Bunda da iki anlam bulunur. İnsanlar ilahın ilminden, yaratılanların delil olması ile elde ettikleri kadarını bilir ve onun ilminin gerektirdiğini kuşatamazlar.⁴⁵⁵ İnsan hiçbir şeyi bütün yönleri ile bilemez. Ancak yaratılan deliller kadar bilebilir.

Var olanlardan görülmeyenlerin görülmesi mahiyetlerinin bilinmesi kadar olmaktadır. Mahiyetinin bilinmesi sahip olduğu türün bilinmesine bağlıdır. Mâtürîdî bu bilmeyi gölge örneği üzerinden açıklanmıştır. Gölgenin mahiyeti güneş var olunca anlaşılır. Bu durumda gölgenin var olduğu görülür.

Nesnelerin varlığı mekânla sınırlıdır ve sınırı idrak edilememektedir. Ay örneği üzerinden açıklanmıştır. Ayın gözle görüldüğü kısmı büyüklüğü ve mahiyetinin tamamını gerçek olarak ifade etmemektedir.⁴⁵⁶ İnsanın görme bilgisi ile elde edilen bilginin nesnelerin bütün yönleri ile bilinmesi idrak edilmesini ayırmıştır. İdraki her yönü ile gerçeğe uygun anlamaktır.

⁴⁵¹ (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/103).

⁴⁵² Mâtürîdî, *Tevhid*, 161.

⁴⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II: 156.

⁴⁵⁴ (Kur'an-ı Kerim, Tâhâ, 20/110).

⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III: 309.

⁴⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 164.

Bu aşamadan sonra mekânları idrak edilen ve edilemeyen olarak ikiye ayırmıştır. Ay görülen yönü ile mekânı olarak görülmüştür. Fakat onun gerçek mekânı ve mahiyeti görülmemektedir ve idrak edilememektedir. Bu açıklama şekli âlemi idrak etme gayretine teşvik etmiştir. Günümüz ilmi de bu gerçeği ispat etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ görünmez diyenlerin görüşleri görme tariflerinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre cisimden başka şeyler görünmemektedir.⁴⁵⁷ O' cisimde görülmeyi arazlar üzerinden açıklamıştır. Bakılanda görülebilme özelliğinin bulunup bulunmamasına göre açıklamıştır. Bundan dolayı Ka'bi'nin görme hakkında fikir yürütürken kendi beşerî yapısını esas almış olmasını doğru bulmamıştır.

Var olan cevher, küçük canlılar, kiramen kâtibinin yazma şeklini örnek vererek görölme ve görölme olayına örneklerle açıklamasını genişletmiştir. Her cisim görölür fakat kendinden ötürü görölmesi imkânsız olan araz yapısından dolayı görölmez. Eğer cisim olmadığı veya Ka'bi'nin zikrettiği şartlar bulunmadığından görölmediği için bir şeyin görölmesinin reddedilmesi gerekse bile bunların teorik olarak görölmesi mümkündür. Çünkü özü sebebiyle görölmemeyen arazdır, ayn ise göröllebilir.⁴⁵⁸ Nesnelerde bile mekanlar göröllemeyebilmektedir.

Mâtürîdî, görölmeyi var olan anlayışı ile açıkladıktan sonra mekânsız olanın nasıl görölleceğini açıklamıştır. O, (c.c.) nasıl sorusu olmaksızın gözükür. Nasıl sorusu hacimli varlıklar için kullanılır. Allah ayakta olmak, oturmak, yaslanmak, tutunmak, bileşik olmak, ayrışık olmak, yüzünü-sırtını çevirmek, uzun-kısa olmak, karanlık-aydınlık olmak, duran, harekât eden, içerde, dışarıda, temas edilen, kavramlarla nitelenmeden görölür. O'nun görölmesinde tasavvurun kavrayacağı veya aklın şekillendireceği hiçbir özellik yoktur. O, bu şekillerde nasıl olmalardan münezzehtir.⁴⁵⁹ Gözün bakıp görmesinden sonra aklın tasavvuru gelmektedir. Allah Teâlâ insanın tasavvuru içerisinde olmayacağından dolayı kendine mahsus göröllecektir. Zatı ile mekânsız olanda, bakanın bakmasına göre idrak edemeden zatına mahsus mahiyetsiz görecektir.

Mâtürîdî, görölme olayı içerisinde bilgi oluşumunda tasavvur ve aklın şekil vermesi gücünü kabul etmiştir. Bu güç ile de Allah Teâlâ'nın zatının kavranamayacağını

⁴⁵⁷ Nesefî, *Tabsira*, I: 526.

⁴⁵⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 165.

⁴⁵⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 168.

açıklamıştır. Bu anlayışıyla da Mücessime'nin kalpte Allah Teâlâ'yı tasvir etme anlayışını reddetmiştir.⁴⁶⁰

Verilen bilgiler sonucunda Mâtürîdî'nin haberlerde ki Allah Teâlâ'nın görülmesini akli ve fiziki açıdan değerlendirmiştir. Aklen görülebileceğini kabul edilen görülme olayını fiziki açıdan; fiziki görülmeyi ise ahirette olması açısından ele almıştır. Aklen görülmeyi, var olma üzerine inşa etmiştir. Âlemde de varlığını bildiğimiz şeylerin görülüp, görülmemesini görme olayı ile açıklamıştır. Ahirette ise bu sınırlılığın kalkacağı ve kendi şartları üzerinden görüleceğini kabul ederek ilahı görmeyi daha geniş açıdan değerlendirmiştir. Dil açısından ilah nasıl görülür? sorusunu kabul etmemiştir. Bu soru mahiyeti olan cisimler için geçerli olur. Allah Teâlâ'da cisimlerde olduğu gibi mahiyet bulunmadığından dolayı nasıl sorusu sorulmaksızın görülür. Allah Teâlâ'nın görülmesi kendi zat ve sıfatına uygun şekilde olur. Allah'ın görülmesini nas ve akıl açısından değerlendirmesi ile özgün bir yaklaşım göstermiştir. Allah Teâlâ'nın görülmesini “var olma” ile temellendirmiştir. Bununla birlikte mekân ve sınır gibi cisme ait özellikleri ondan nefyetmiştir. Görme fiilini idrakten ayırarak ilahın idrak edilmeyeceğini ay örneği üzerinden özellikle vurgulamıştır. Gözle görülen ayınmekanı araştırılıp özellikleri anlaşılan ayın mekânından farklıdır.

Cisimlerde görülme olayı çok farklı olurken Allah Teâlâ'nın görülmesi mekân mahiyeti olan cisimler ve cevherler gibi değerlendirilemez. Bununla birlikte haberlerde mahiyet manalarına gelen ifadeler bulunmaktadır. Mâtürîdî bu konularda da kendi ölçüsü ile açıklamalar yapmıştır.

1.5.3. Mahiyet, Keyfiyet ve Kurb Kavramlarının Allah Teâlâ'ya Nispet Edilmesi

Kur'an'da Allah Teâlâ'ya mekânı olduğu çağrışımını nispet edilebilecek mahiyet, keyfiyet ve kurb kavramları bulunmaktadır. Bu kavramlar cismin mahiyetini açıklayan dengi ve benzeri olan mekân manaları ifade etmektedir. Allah Teâlâ ise zatına mahsustur, mekân edinmemiştir, dengi ve benzeri yoktur. İlahî kelimada olan bu kavramların nasıl anlaşılması ayrı bir konu olmuştur. Mâtürîdî, âlem, bilgi ve tevhid ölçüsüne göre açıklamalarda bulunmuştur.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II: 156.

Mâhiyet kelimesi, Arapçada “ma hüve” (o nedir?) teribinin sonuna yapma mastar ekinin getirilmesiyle (mahiyet, mâiyet) elde edilmiştir. Terim olarak, “bir nesnenin temel varlığını veya cevherini meydana getiren şey, nesnenin hakikati ve özü” anlamına gelir.⁴⁶¹ Felsefede mâhiyet; “Bir mevcudun veya madumun külli kavramı, bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şeydir.”⁴⁶²

Allah Teâlâ’nın varlığına ilave olarak bir mahiyet isnat edilip edilmeyeceği kelimcılar ve felsefeciler arasında tartışmalıdır. Tanrının mahiyetinin tam olarak bilinip bilinmeyeceği meselesi farklı açıklamaların temelini oluşturmuştur. Bu konuda önce Tanrı’nın ‘var olduğu’ bilgisine ulaşmakta, varlıktan hareketle akli çıkarımla tanrının mahiyetinin bilinmeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁴⁶³

Varlık-mahiyet ilişkisinde vacip ile mümkün varlığın tanımı ve özelliklerinde de ortaya çıkmaktadır. Örneğin Fârâbî’ye göre iki türlü varlık vardır. Biri mahiyeti varlığının aynı olan varlık, diğeri mahiyeti varlığından ayrı olan varlık. İlki zorunlu, ikincisi olurlu varlıktır. Fârâbî, Allah Teâlâ’nın mevcudiyeti ile mahiyetini birbirinden ayırt etmemiştir.⁴⁶⁴

Vacip varlık olan Vacibü’l-Vücud’un varlığı ve mahiyeti aynıdır. Fakat mümkün varlıkların varlık ve mahiyetleri ayrı ayrı şeyler olarak belirtmiştir.⁴⁶⁵ Görüldüğü gibi felsefe ve kelam ilmi mensupları, zat-mahiyet ilişkisini aynı veya değildir şeklinde açıklamışlardır. Kelam ilminde bir şeyin tarifi hüviyeti üzerinden yapılmıştır. Daha sonra sırasıyla mahiyet, kemiyet, keyfiyet, nerede ve niçin sorularının cevapları aranmıştır. Allah Teâlâ’nın bilinmesi için bu sorular sorulmaz. Çünkü O (c.c.) bu soruların cevaplarından yüce ve uludur. O’na yaratılan için sorulan “niçin yaratıldı ve yaratıldı mı?” sorusu sorulmaz. Çünkü O (c.c.) sonradan yaratılmadı ve bir yaratıcısı da bulunmamaktadır.⁴⁶⁶ İlah’ın hüviyeti cisimlerden farklıdır.

Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın zatını açıklarken mahiyeti olduğunu kabul etmemiştir. Allah Teâlâ’yı zat ve sıfat olarak kabul etmiştir. Ona göre ilah ve sıfatı cismin mahiyeti

⁴⁶¹ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 201.

⁴⁶² Görgün, “Mahiyet”, 27: 336; Cürcânî, *Mevâkıf*, I: 587.

⁴⁶³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 27.

⁴⁶⁴ Ömer Aydın, *Sistematik Kelam*, 31.

⁴⁶⁵ Şirinov, *Varlık ve Ulûhiyyet*, 74.

⁴⁶⁶ Sâlimî, *Temhîd*, 112.

ile ilişkilendirilemez. Mâtürîdî, mahiyet ile sıfatı ayrı olarak değerlendirmiş⁴⁶⁷ ve mahiyeti sadece cisimlere özgü kabul etmiştir.

Mâtürîdî, bu konudaki ayetleri bazen insan tarafından kullanılan dolaylı anlatım ifadesi ile varlığın isminin kast edilmiş olabileceğini ifade etmiş ve örnek vererek açıklamıştır. “Âlemlerin Rabbi dediğin nedir ki?”⁴⁶⁸ Firavun’un mahiyet anlamı içeren sorusuna karşı Musa (a.s.) “Göklerin yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi.”⁴⁶⁹ şeklinde cevap vermiştir. Mâtürîdî bu ayeti tevilini “âlemin yaratıcısı” olarak yaratma sıfatı ile açıklamıştır. Firavun’un cisimleri ifade eden mahiyet manasında açıklamamıştır. İlah’ın hüviyetine yakışan sıfatı ile cevap vermiştir.

Devamında mücadele şeklinden bahsederek konuyu yan manada açıklamıştır. Firavun daha önce Hz. Musa (a.s.) ile yaptığı konuşmayı devam ettiremeyince konuyu değiştirmek için bu soruyu sormuştur. Firavun Allah’ın mahiyetini sorarken Hz. Musa (a.s.) kahhar ve rab oluşu sıfatını söylemiştir. Firavun sorduğu soruya cevap vermediğini zan ederek “işitiyor musunuz” demiştir. Musa (a.s.) yine Allah Teâlâ’nın sıfatlarıyla cevap vermiştir.⁴⁷⁰ Çünkü onun benzer ve modeli yoktur ki örneklendirebilsin.⁴⁷¹ Firavun ise benzerli olanla anlamaya çalışmıştır. Bu da düşünce ve kavram anlama şekli farklılığını ortaya koymuştur.

Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’ya yönelttiği soru ile ondan gelen cevap; “Şu sağ elindeki nedir, ey Musa? ‘O, benim asamdır’ dedi.”⁴⁷² Burada sorulan soru, Musa’nın elinde asa olduğunu ve yılan olmadığını kesin bilmediğini ifade etmektedir.⁴⁷³ O nedir? sorusu cisim için sorulsa bile mahiyeti tam bilinmeyince bildiği kadarı ile cevap vermiştir. Görüldüğü gibi insan sadece ilahî değil, araştırma ve gözlem alanında olan nesnelerin bile tam mahiyetini mekânını bilmemektedir.

Bazen “o nedir?” (ma hüve) tarzındaki soru “sıfatı nedir?” anlamında anlamış ve “semi, basir” şeklinde sıfatlarla açıklamıştır. Allah Teâlâ, modeli ve mahiyeti bulunmaktan münezzehtir. Bundan dolayı “o nedir?” “fiili nedir?” manasına gelmektedir.

⁴⁶⁷ Bk. Mekânın sıfat olma özelliği başlığına

⁴⁶⁸ (Kur’an-ı Kerim, Şuarâ, 26/23).

⁴⁶⁹ (Kur’an-ı Kerim, Şuarâ, 26/24).

⁴⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 3: 522; Mâtürîdî, *Tevhid*, 189.

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 189.

⁴⁷² (Kur’an-ı Kerim, Tâhâ, 20/17-18).

⁴⁷³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II: 522.

Bunun da cevabı, “mahlukatı yaratmak ve her şeyi yerli yerine koymak” şeklinde olmalıdır ki bu aynı zamanda ilahî hikmetin de ifadesidir.

“Ma hüve “kimden neşet etmiştir” anlamına da gelebilir. Ne var ki Allah herhangi bir şeyden neşet etmekten münezzehtir ve beridir. Aksine O, (c.c.) bütün şeyleri yaratandır.⁴⁷⁴

Mâtürîdî, maddi varlıkların mahiyetini sorgulayan soruları Allah Teâlâ için ele aldığında bunları zatına mahsus şekilde sıfatı ve fiili olarak yorumlamıştır. Yaratılanlara mahsus mahiyet kavramı ile Allah Teâlâ’nın açıklanmasını uygun görmemiştir. Bu yaklaşımı ile cismin mahiyetini belirleyen mekânı Allah Teâlâ’ya izafe etmekten kaçınmıştır. O mekân ile mekânsız olanı birbirinden ayırdığı gibi Kur’an ayetlerinde geçen müteşabih kelimeleri de bu temel anlayışına göre dil kurallarını dikkate alarak ilaha uygun yan manalarda açıklamıştır.⁴⁷⁵

Keyfiyet; Bir nesnenin yapısını ve nasıl olduğunu belirleyen özellik; klasik felsefe ve mantıkta on kategoriden biridir.⁴⁷⁶ Metnin temel kavramı olan “Katêgorîai” (Yun. Κατηγορίαι/Lat. Praedicamenta, Summa genera) terimi, kategoriler, ana yüklemeler, ulamlar, varlığa yüklenen en genel öz nitelikler veya vasıflar, “en yüksek cinsler” yani “var-olanın en yüksek cinsleri” anlamlarına gelmektedir.⁴⁷⁷ Bu kelimenin Arapça karşılığı olan “makûlât” ise Yunanca aslına uygun olarak, “söylenen şeyler” anlamına gelmektedir.⁴⁷⁸

Yaratılan varlığa yüklenen bu özelliklerden birisi de tekil olan keyfiyettir. Bu keyfiyetin Allah Teâlâ için yüklenip yüklenmemesi konusunda ilgili ayette açıklanmıştır. Firavun’un Hz. Musa’ya akılsız varlıklar için kullanılan “ma” edatıyla yönelttiği soru ve ondan aldığı cevabı dile getiren ayet-i kerimelerde olduğu gibi. “Âlemlerin Rabbi dediğin nedir ki? Musa cevap verdi “Göklerin yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi”⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 189.

⁴⁷⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 189

⁴⁷⁶ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 85.

⁴⁷⁷ Michael Peterson, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 179.

⁴⁷⁸ Hülya Altunya ve Mustafa Yeşil, “Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri”, *Beytulhikme* 6/2 (2016): 80; <http://www.beytulhikme.org/Makaleler/945643605>.

⁴⁷⁹ (Kur’an-ı Kerim, Şuarâ, 26/23-24).

Allah'ın Musa'ya yönelttiği soru ile ondan gelen cevap; “Şu sağ elindeki nedir, ey Musa? ‘O, benim asamdır’ dedi.”⁴⁸⁰

Mâtürîdî bu ayette Firavun'un sorduğu sorulardan kastedilen mana keyfiyet manasında olması durumunda iki anlamda açıklamıştır. Birincisi; eşyadan herhangi bir şeyden onun bir benzeri var mıdır? ve bunun benzerini göstermesini istemektir. Hâlbuki Allah tektir ve yaratılmışlardan yücedir. İkincisi; sıfatı nasıldır? sorusu sorulmuştur. Bunun cevabı da mahiyette açıklandığı gibidir. O'nun hakkında mahiyet manasında “nasıl” sorusu sorulmaz. “Nasıl” sorusu benzerini araştırmak için sorulur ki, O'nun (c.c.) zatı ve sıfatlarında dengi ve benzeri yoktur. Ancak soruda Allah nitelendirilebilir mi? şeklinde bir mana kastedilirse durum değişir. Bu soruya evet deriz. O, kendi zatını vasıflandırdığı şekilde rahmet, ilim ve kudret gibi sıfatlarla nitelendirilebilir.⁴⁸¹

Mâtürîdî, var olanın keyfiyet manası olunca ilahın hüviyeti anlamında zatına mahsus niteleneceğini belirtmiştir. Cisim kastedilerek niteleme istenir ve sorulursa bu soru doğru olmamaktadır.

İlahın kendi sıfatını belirtebilir mi? anlamı olunca ilahın kendisini tarif etmesini uygun bulmuştur. İlahın hüviyetine uygun mekân edinmeksizin açıklama yaparak genel anlayışı içerisinde tutarlı olmuştur.

Kurb; mekân edinme sonucunda oluşan kavramlardan birini teşkil etmektedir. Firavun'un Hz. Musa'ya akılsız varlıklar için kullanılan “ma” edatıyla yönelttiği soru ve ondan aldığı cevabı dile getiren ayetinde olduğu gibi. “Âlemlerin Rabbi dediğin nedir ki? Musa cevap verdi “Göklerin yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi.”⁴⁸² Allah'ın Musa'ya yönelttiği soru ile ondan gelen cevap; “Şu sağ elindeki nedir, ey Musa? ‘O, benim asâmdır’ dedi.”⁴⁸³ Bu ayette geçen soru edatından “o nerede” sorusu kastedilmiş olabilir.

Mâtürîdî bu şekilde anlaşılacak sorulara karşı mekân açısından cevap vermiştir. O nerede? diye soran kişinin maksadı mekânı amaçlayan bir soru olabilir. Bu sorunun cevabı önceden açıklandığı gibi “Allah Teâlâ'ya mekân izafe edilmeyeceği” şeklindedir. Allah Teâlâ'ya eşya ile bitişik, ayrı, girmek ve onlardan ayrılmak şeklinde

⁴⁸⁰ (Kur'an-ı Kerim, Tâhâ, 20/17-18).

⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 190.

⁴⁸² (Kur'an-ı Kerim, Şuarâ, 26/23-24).

⁴⁸³ (Kur'an-ı Kerim, Tâhâ, 20/17-18).

sıfat verilemez. Çünkü başka şeyler yokken Allah Teâlâ vardı. O'nun başka şeylerin vücuda gelmesiyle, bulunduğu vasfının değişmesi mümkün değildir. Bu kavramların yaratılanların mekânına benzeme oluşturmayacak şekilde açıklanması caiz olur.⁴⁸⁴

Allah Teâlâ'nın yardım etmek, şerefendirip has kullarından kılmak, rahmet ve ihsanda bulunmak, muvaffak kılmak, irşat etmek ve bu türden olan diğer kavramlar çerçevesinde “kurb” ile sıfatlanması mümkündür. Çünkü bütün bunların nitelenmesi zatına mahsus nitelemeler olup O'nun hakkında denmesi caizdir.⁴⁸⁵

Açıklamalar doğrultusunda değerlendirdiğimizde Mâtürîdî, nasla gelen ve kurb ifade edebilecek ifadeleri Allah Teâlâ'nın zatını takdis ederek sıfatları ile tevil etmiştir. Zatına verilirse fasit bir anlayış olur çünkü bu durumda (Allah Teâlâ) başkası ile övülen, hürmet edilip yüceltilen olurdu. Mahlûkat üzerinden kendini övdürmeye, hürmet ettirmeye ve yücelmeye ihtiyaç duyan olurdu. O'nun nefsi herhangi biri sayesinde övgü ve fayda elde etmeye muhtaç değildir. Bundan dolayı Allah söz konusu mekân ifade eden ve mekân ile oluşan kavramlarla sıfat kazanmaz. O, şeyin tarifini hüviyeti üzerinden yapmıştır. Bundan dolayı nesnelerin hüviyetini ilahın hüviyetinden ayırmıştır. Allah Teâlâ'yı olması gereken vasıfla sıfat verdikten sonra O'nu sonradan olanlara benzemek ve muhtaç olmaktan tenzih etmiştir.

Mekân manasını andıran kelimeler, Allah Teâlâ'ya izafe edilince rahmet, ihsan ve koruma şeklinde farklı yan anlamlar kazanmaktadır. Bu açıklamaları ile haberler, bilgi ve âlem açıklaması ile tutarlılığını göstermiştir.

1.6. Bölüm Değerlendirmesi

Mâtürîdî, mekânın varlığını ayn ve arazların oluşması ile tekli ve çoklu ilişki şeklinde açıklamıştır. Bilinmesini duyu, haber ve akıl yürütme şeklinde çok yönlü bilinmesi ile yapmıştır. Nas ve dil kurallarını kullanarak çok katmanlı açıklamıştır. Bu yönü ile kendi asrını geçtiği gibi günümüzde de model oluşturabilmektedir.

O, bütün bu bilgiler içerisinde mekânı tutarlı anlamaya çalışmıştır. Akıl ve bilimin ürettiği bilgiyi kesin bilgi kabul etmiş ve tevil etmemiştir. Bu çerçevede mekânı gerçekte zıddı olan ayn ile beraber oluşan olarak var kabul etmiştir. O'na göre mekânın var olması geometrik, suret veya kap şeklinde değildir. Her nesnenin var olduğu bütün alandır.

⁴⁸⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 190.

⁴⁸⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 190.

Nesneler araz olan mekânın zıddı olan ayn ile oluşum halinde oluşur. Olana göre diğer arazları alarak çoklu ilişki içinde olur. İki zıddın oluşması dışarıdan bir kuvveti gerektirir. Ayrıca mekân, durma ve hareket hâli gibi zıt arazları taşımaktadır. Mekânla ilişkisi olan hareket ve durma zıt şeyler olduğundan dolayı devamlı birbirlerini yok ederler. Her defa yeniden yaratılmaya muhtaçtırlar. Bir önceki durma veya hareket ile var olduğu bilinen mekân yok olmaktadır. Bundan dolayı zatı ile devamlı değildir, kendinden sonraki mekânı yaratamaz ve devamlılığı başka mekânın varlığı ile oluşmaz. Bundan dolayı kendisi gibi olmayan bir yaratıcısının var olduğunu gösterir.

Yaratılanlar hiçbir yönden yaratıcısına benzemez. Bir yönden benzese de sonuçta sınırlı benzemiş olur. Yorumlanması gereken haberler bu kesin bilgilere göre yorumlanmalıdır. Ona göre mekânın var olma gerekçesi ve ilişkileri hiçbir yönden ilahta bulunmaz.

Kur'an'da geçen hiçbir ayet bu bilgi gerçeğine aykırı olmaz. Bu durumda kelimeler hüviyeti ifade edecek şekilde anlam kazanır. Allah Teâlâ mekân edinmemiştir, mekâna hulul etmemiştir ve mekânın bir yönü ile ilişkisi bulunmamaktadır. Varlık ve alan anlamı dışında olan mekân kelimeleri ise yine bahsedilen şeyin hüviyetine göre anlamlar kazanmaktadır. Bu çerçevede mekân bireysel, sosyal ve kültürel anlamlar kazanarak hayatın içinde gerçek olarak açıklanmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTURÎDÎ'DE ZAMAN

Varlık anlayışı üzerinden bilgi üreten ilimler konuyu bir yönden açıklar ve bilgi üretimi bunun etrafında şekillenir.⁴⁸⁶ İmam Mâtürîdî varlık anlayışını aklı esas alarak üç bilgi yöntemiyle çoklu şekilde yapmıştır. Varlığı ayn ve arazların oluşumu üzerinden açıklamıştır. Araz olan zaman bu yönü ile taşıyıcısı ayn ile ve diğer arazlar ile çoklu etkileşimde olmuştur. Bu çerçevede uğraştığı sonuçlar çok katmanlı anlamlar kazanmıştır. Zaman gerçeği de bu çerçevede çoklu anlamlar almıştır.

Kelam ilmi zamanı bütün yönleri ile ele anlamamıştır. Zamanı var olması, devamlılığı, ilah-insan ilişkisi açısından akıl ve bilim gerçeği üzerinden değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeleri yaparken haber bilgisini de kesin delil olarak görmüş ve bilgi üretme alanını daha geniş yapmıştır.

2.1. Zaman Tasavvuru

Mâtürîdî düşüncesinde zamanı kavrayabilmek için, zaman anlayışına ilişkin farklı yaklaşım ve yorumların değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede hem dilde hem de çeşitli ilmî disiplinlerde zamanın varlığına dair tasavvurların ve kavramsal çerçevelerin ortaya konulması önem arz eder. Bu nedenle, ilgili başlık altında zaman kelimesinin ve kavramının nasıl anlaşıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

2.1.1. Zaman Kelimesi

Zaman kelimesi zamân kalıbında olunca az veya çok zaman anlamına geldiği gibî asır anlamında da kullanılmaktadır. Farklı kalıplarda kullanılınca afete uğramak, nesne üzerinden zaman geçmesi ve kabile ismi şeklinde yan manalarda da kullanılmıştır. Zamanla alakalı “an” kelimesi ise içinde hazır olunan vakit manasında kullanılır.⁴⁸⁷ Az

⁴⁸⁶ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 171.

⁴⁸⁷ *Kâmusu'l-Muhîd Tercümesi*, ed. Mütercim Asım Efendi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6: 5384.

veya çok vakit, dünyanın var oluş süresi, ömrü; meydana gelmiş veya gelecek olayları sıralayan soyut ve itibari kavram, ölçülebilir nicelik olarak düşünülen süre; güneş sistemine bağlı bulunan insanların zihninde mevcut izafi kavram, geçmiş şimdi ve gelecek gibi parçalara ayrılan sürekli bütün manalarına gelir.⁴⁸⁸ “Kısa veya uzun vakit, az ya da çok süren bölünebilir müddet” gibi anlamlara gelen zamân (çoğulu ezmîne/ zemenin [çoğulu ezmân, ezmün]) örfte altı ayı aşmayan bir süre için kullanılır.⁴⁸⁹

TDK sözlüğünde zaman kelimesi isim olarak altı manada açıklanmıştır. Bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre; hengâm, vakit: Sürenin belirli bir parçası, vakit: Belirlenmiş olan an: Çağ, mevsim: Bir işe ayrılmış veya bir iş için alışılmış saatler; vakit: Dönem, devir.⁴⁹⁰

Arapçadan dilimize geçen zaman kelimesine felsefe sözlüklerinde genel olarak şu anlamlar verilmektedir: Bir işin bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit. Bu sürenin belirli bir parçası, belirlenmiş olan an, çağ, mevsim. Bir işe ayrılmış veya bir iş için alışılmış saatler, dönem, devir. Olayların oluş ve akış sırasını belirleyen, düzenli ve dönemli gök olaylarını birim olarak kullanan sanal bir kavram. Fiillerin belirttikleri geçmiş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman, geniş zaman kavramı. Ölçülebilir bir nicelik olarak düşünülen süre, vakit. İçinde belli bir olayın gerçekleştiği an, sınırlı süre. Bir etkinlikle, bir üretim türü ile bir özellik ile vs. belirlenen dönem, mevsim, vakit. Biri için tanınan süre, vakit. Önceki olayla sonraki olay arasında kalan dönem, sürekli değişimin ölçülebilir bilgisi, olayların birbirini izlediği bir yapıli ortam, fiil ya da eyleme bağlı olarak doğal sürenin çeşitli dilbilimsel bölümlerini gösteren kategori gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁹¹

Zaman kavramı, isim olarak Kur'an'da geçmemekle birlikte değişik zaman birimlerini ifade eden kelimeler bulunmaktadır. Bunların başlıcaları; dehr, asr, hîn, müddet, vakt, ân, yevm (gün), şehir (ay), saat, ezel-ebed, sermed gibi ifadelerdir. Bu

⁴⁸⁸ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 350; Cürcânî, *Ta'rifat*, 77.

⁴⁸⁹ İlhan Kutluer, “Zaman”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 23: 111.

⁴⁹⁰ <https://sozluk.gov.tr/> (02/01/2024).

⁴⁹¹ Murat Ağarı, “Zaman Kavramı: Nedir-Ne Değildir?”, *Karabük Türkoloji Dergisi*, 6/1 (2023), 130.

ifadeler her dilde olduğu gibi değişik zaman dilimlerini ifade için kullanılan kelimelerdir.⁴⁹²

İfade ettiği olayın mahiyetine göre yaşamda geniş zaman için (Bakara, 96) kullanmıştır. Fiilde zamanı ise yazılış şekli belirlemiştir. Geçmiş, şimdi ve gelecek zaman ifade edecek şekilde fiiller kullanılmıştır. Mastarda ise mutlak zaman anlamı bulunmaktadır. Çıkma zamanı dendiğinde gitme ve benzeri eylemlerden ayrılmış anlamında olur. “Sonunda -kesin delilleri görmelerine rağmen- onu bir zamana kadar zindana atmak (yetkililerce) gerekli ve uygun görüldü.”⁴⁹³ ayette zaman ifadesi fiile isnat edilerek kullanılmıştır. İsm-i faille kullanılınca üç zaman içinde kullanılmış olur. Müradif kelimeler ile kullanılınca farklı hususlardaki ince yan anlamlar gözetilmektedir.⁴⁹⁴

2.1.2. Fizik İlminde Zaman

Fizik ilmi konusu ve amacına göre tanım yapmıştır. Bununla birlikte evrendeki bütün kuramları bir seferde yapamamaktadır. Bunun yerine kısmi kuramlar kurularak açıklamalar yapmaktadır. Bunu yaparken de bazı kuramlar gözardı edilebilmektedir.⁴⁹⁵

Zamanın fiziki olarak açıklaması tarih içerisinde değişiklik göstermiştir. Aristoteles ve Newton mutlak zamana inanmışlardı. Daha sonra görelilik kuramı oluşmuştur. Buna göre uzaklık ve zaman ışık hızı ile tanımlanmıştır. Zaman, uzaydan tamamen bağımsız ve ayrı değildir. Onunla birleşmiş ve uzay-zaman denen bir nesneyi biçimlendirmiş olmaktadır.⁴⁹⁶

Çeşitli açıklamalarla birlikte fizik ilmine göre zaman, uzay boyutu olmayan, ölçülebilen bir süreçtir. Geçmiş, şimdi ve gelecek bir bütün olarak ele alındığında “olayların ya da varoluş durumlarının devam eden, belirsiz süreci” olarak da tanımlanabilir. Zaman, matematiğin ve bilimsel araştırmaların yanı sıra felsefenin de konusu olmuştur. Zaman için “akmak”, “geçmek” ya da “ilerlemek” tabirleri kullanılsa da bunlar fizik için anlaşılabilir kavramlar olarak görülebilmektedir. Zaman kavramı sadece insanlar için geçerli olmadığına göre saatlerin dışında da bir varlığı olmalıdır.

⁴⁹² Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (2002), 222.

⁴⁹³ (Ku'an-ı Kerim, Yusuf, 12/35).

⁴⁹⁴ Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, (İstanbul: Rağbet, 2005), 101.

⁴⁹⁵ Hawking, *Tarihi*, 205.

⁴⁹⁶ Hawking, *Tarihi*, 39.

Fizikte, uzaydaki bir noktadan ileri geri, aşağı yukarı ve sağa sola doğru olan mekânsal üç boyutun yanı sıra zaman dördüncü boyut olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹⁷

Zaman genel görelilik kuramı anlayışı ile de açıklanmıştır. Bu görüşe göre uzay zaman dinamik nitelik taşımaktadır. Cisim hareket ettiğinde veya kuvvet etki ettiğinde uzay zamanda bükülme olmaktadır. Uzay zaman cisimleri etkilemektedir. Bu düşünce önceden sonsuz ve değişmeyen evren anlayışını ortadan kaldırmıştır. Onun yerine dinamik, genişleyen, sonlu bir zaman, başlangıcı ve sonu olan bir zaman anlayışına bırakmıştır.⁴⁹⁸

Temel fizik yasaları zaman ile değerlendirildiğinde simetrik olur. Bu yüzden felsefecilerin zamanın mutlak akıyor gibi algılanışını yıkabilmek için illa görelilik veya kuantum gibi özel bir kuramın bilinmesi gerekmemektedir. Ama zamanın daha iyi anlaşılması için bunlardan en azından haberdar olmakta fayda var. Zira zaman ve madde kavramlarının içinin ne ile ve nasıl doldurulduğu bilginin derinleşmesiyle sürekli değişmektedir.⁴⁹⁹

Bütün değerlendirmelerden sonra evrenin ve zamanın bir başlangıcı olduğu anlayışı dini değil, bilimsel bir gerçeklik olarak da günümüzde yerini almıştır.⁵⁰⁰

2.1.3. İslam Öncesi Araplarda Zaman Anlayışı

Kur'an öncesi ve nazil olduğu dönemde Araplar arasında konuşulan dilde zaman, mekân ve olaylar birbirine girmiş vaziyette anlaşılmaktaydı.⁵⁰¹

İslam öncesi Arapların zaman ile ilgili inançlarını Kur'an kabul etmeyerek ifade etmiştir. “Dediler ki: ‘Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder.’ Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar.”⁵⁰² Bunların bu şekilde anlamaları ilmi değil hayal ve kuruntuya dayalı bilgidir. Araplar başlarına kötü bir şey geldiğinde zamanın kudret sahibi olduğunu düşünür ve zamana hakaret ederlerdi. Hâlbuki her şeyin yaratıcısı gerçekte Allah

⁴⁹⁷ Tuba Sarıgül, “Zaman Nedir?”, (12.10.2025). <https://e-dergi.tubitak.gov.tr/>

⁴⁹⁸ Stephen Hawking, Roger Penrose, *Zamanın ve Uzayın Doğası*, çev. Umur Daybelge, (İstanbul: Alfa/Bilim, 2016), 37; Hawking, *Kısa Tarihi*, 52.

⁴⁹⁹ (Yazarı Belli Değil), “Fiziksel Bilimlerde Zaman Kavramı”, (Erişim Tarihi 27.8.2024), <https://web.itu.edu.tr/pusuluk/zaman.pdf>

⁵⁰⁰ Sönmez, *Mutezile'ye Göre*, 45.

⁵⁰¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Komisyon, (İstanbul: Kitapevi, 1999), 250.

⁵⁰² (Kur'an-ı Kerim, Câsiye, 45/24).

Teâlâ'dır.⁵⁰³ Mâtürîdî ise bu ayeti şu şekilde tefsir etmiştir. Onların zannına göre zaman ebedîdir. “Bizi zaman yok eder” ifadesi bizim hayatımızı ancak zaman yok eder. Çünkü hayatımız ebedî, baki değildir ve zaman içerisinde kısa kaldığından dolayı yok olmak için var olmuştur.⁵⁰⁴ İslam öncesi Arap toplumunda zamanı nesnelerin dışında ve kudret sahibi olarak görülmesi anlayışı ile Dehrî anlayış içerisinde olduğu söylenebilir.

2.1.4. Dehrî Anlayışta Zaman

Dehrî ismi mutlak zaman anlamına gelen dehr kelimesinin sonuna nispet edatının eklenmesiyle elde edilmiş çoğul bir isimdir. “Dehrîn gücüne inanan ve Dehrî her şeyin sebebi kabul edenler” demektir. Ayrıca âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı için de kullanılmaktadır.⁵⁰⁵

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu yer ve dönemde Dehrî inancı olduğundan dolayı onların anlayışıyla ilgili olarak ayet inmiştir. “Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman (dehr) helak eder.”⁵⁰⁶ Mâtürîdî'ye göre ayetin bahsettiği düşüncede olanlar zamanı ebedî kabul edenler, ölümü Allah Teâlâ yaratmamıştır ve zamanın geçmesi ile olmuştur anlayışında olanlardır.⁵⁰⁷

Bağdâdî'de İslam öncesi müşrikleri Dehrî anlayış içerisinde görmüştür. Harran ve Cundîşab gibi, İslam'ın doğuşundan önce Grek felsefesinin doğu merkezinde parlayan Aristotelesçilerin de bulunduğu eklektik bir filozoflar grubunun da bunlardan olduğu söylenebilir.⁵⁰⁸ İmam Mâtürîdî, Müneccime,⁵⁰⁹ Aristoteles⁵¹⁰ ve Sümeniye'yi⁵¹¹ Dehrî düşüncesi içerisinde değerlendirmiştir.

Dehrîliğin her asırda ve her fırkada ortaya çıkışı benzer şekilde olmadığı için ne zaman ve nerede başladığıyla ilgili de farklı açıklamalar yapılmaktadır.⁵¹²

⁵⁰³ İbn Kesir, İmaduddin Ebi'l Feda İsmail b. Kesir Dimâşkî, *Muhtasar Tefsiri İbn Kesir*, Tahkik; Muhammed Ali Sabûnî, (Dimaşk: Daru'l-Kur'an-ı-Kerim, ?), III: 312.

⁵⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV: 475.

⁵⁰⁵ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü* 70.

⁵⁰⁶ (Kur'an-ı Kerim, Câsiye, 45/24).

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV: 477.

⁵⁰⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 386.

⁵⁰⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 227.

⁵¹⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 231.

⁵¹¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 236.

⁵¹² Hasan Kurt, “Semantik Açıdan Dehrî Kavramı ve Kelamcıların Dehrîlere Bakışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006): 117.

Dehrî anlayışa göre dehr, ilahî varlığın uzamıdır; zamanın esası olduğu gibi, zatında ezeli ve sürekliliğini içermeye anlayışına sahiptir.⁵¹³

Müşrikler dehr anlayışı fikri üzerinden İslam düşüncesi ile mücadele etmişlerdir. İslam dini ölümü, Allah'ın emri ile Azrail'in alması şeklinde açıklamıştır. Müşrikler ise bu görüşe Dehrî anlayış üzerinden "ölüm günlerin ve gecelerin geçmesi ile olmaktadır" görüşü ile karşılık vermişlerdir. Dehrîlik, dehre ilahî özellik veren bir inanç olduğundan dolayı inanca saygı açısından dolayı sahih veya hasen şeklinde gelen hadislerde⁵¹⁴ Peygamberimiz: "Dehre sövmeyin; çünkü dehr, Allah'tır." demiştir. "Dehr Allah'tır" ifadesi bir yönüyle "dehre nispet ettiğiniz işleri evirip çeviren benim" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu tür şikâyetler ve sövüp saymalar dolaylı olarak Allah'ın yüce şahsiyetine yönelmektedir.⁵¹⁵ Dehrîlerin zamanı anlama düşünce yapısı bilgi üzerine değil zan üzerine olmuştur.⁵¹⁶

Dehrîlik aynı zamanda Orta Çağ doğu dünyasının materyalistleri olan ve Türk düşünürlerinde de bulunmaktadır. Buradaki dehrî görüş farklıdır. Bütün olaylar zaman (dehr, mutlak zaman anlamında, felek) tarafından devamlı bir hareket ve değişmeye bağlıdır. İlahî kanunları, ahireti ve kıyamet gününü tamamen reddeden ve zaman ile maddenin sonsuzluğunu ileri sürerek dünyadaki olayların ancak tabiat kanunlarına veya feleğin devrine uymak suretiyle meydana geldiğini ve zamanın bir prensibi olmadığı düşüncesinde olmuşlardır.⁵¹⁷ İmam Mâtürîdî *Tevhîd* eserinde zamanın ezeli oluşu ve olayların oluşumunu buna göre izah eden anlayışa karşı Dehrîye'ye cevabı ayrı bir konu olarak değerlendirmiştir. Bu durum da Dehrîye'nin Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde yaygın ve etkili olduğunu göstermektedir.

İmam Mâtürîdî, İbn Şebib'in nakline dayanarak Dehrîye'nin görüşlerini anlatmıştır. Ona göre bu düşünce sahipleri tabiatın temel maddesinin öncesizliğinde ittifak ettikleri halde oluşumu hakkında farklı açıklamalarda bulunmuşlardır.⁵¹⁸

⁵¹³ Cürcânî, *Ta'rifat*, 111.

⁵¹⁴ Abdullah Karahan, "Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid ve Tetkiki", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008): 507.

⁵¹⁵ Abdullah Karahan, "Zamana Sövmeyi Yasaklayan", 510.

⁵¹⁶ Ebussuûd Efendi, *Ebussuûd Tefsiri İrşâd-ı aklı selîm ilâ Mezâyây-ı Kitabi'l-Kerim*, çev. Ali Akın, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2007), XI: 5260.

⁵¹⁷ Umut Yaşar Abat, *Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde Mekân ve Zaman*, (Ankara: Ürün Yayınları, 2012), 20.

⁵¹⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 225.

İmam Eş'arî'nin eserlerinde Dehrî inançla ilgili fazla bilgilere rastlanmamaktadır.⁵¹⁹ Fahreddin Râzî, ilahı kabul edip zamanı ilahın sıfatı olarak gören anlayışı Dehrî olarak görmüş ve açıklamıştır. Bu görüşü özetle şu şekilde aktarmaktadır. Âlem ve yaratıcı iki mevcuttur. İki mevcudun vücutları da ya birlikte olur ya da biri diğerinden önce olur. Âlem ve yaratıcının birlikte vücut bulmaları muhaldir. Çünkü bunların birlikte olmalarından ya âlemin kadim veya yaratıcının hadis olması gerekir. Öyleyse yaratıcının vücut bulması âlemden öncedir. Bu önceliğin zaman ve süre itibarıyla olduğu hususu da zaruri ilimle bilinmiş olur. Bu duruma göre yaratıcının önceliği eğer sınırlı ve başı olan bir zamanla olsa, onun da hadis olması gerekir. Eğer sınırı ve başlangıcı olmayan bir zamanla olsa zamanın kadim olması gerekir. Birinci şık batıl olduğu için, ikinci şık, yani zamanın kadim olduğu sabit olur.⁵²⁰ İlah ve âlem ilişkisini zorunlu görerek yapılan açıklama ile zamanı sonsuz olarak açıklamışlardır.

Tabiatçı anlayış âlemde bulunan oluşumu farklı anlatsalar da Mâtürîdî maddenin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olmak üzere dört özellikle açıklayan anlayışa cevap vermiştir. Bu düşünceye göre tabiat bu dört özelliğin karışımı oranında farklılık arz etmiş, bunların mutedil olduğunda ise o da itidalini korumuştur. Güneş, ay ve yıldızların seyri de bu ölçüde olmaktadır. Bunlar ezelden beri başlangıcı olmadan, şu anda görüldüğü şekilde devam etmektedirler.⁵²¹ Dehrîye, âlemde devamlı aynı oluşum üzerinden zamanın sonsuzluğunu açıklamaya çalışmıştır.

Dehrîye, Seneviye ve bazı Mutezile âlimleri farklı şekilde oluşum arazını açıklasalar da arazların zata ilave özellik olmalarını kabul etmemişlerdir. Aksine arazları zatın aynısı şeklinde açıklamışlardır.⁵²² Bu açıklamaları ile de âlemi sonsuz olarak açıklamışlardır.

Mâtürîdî'ye göre bu görüşte tutarsızlık bulunmaktadır. Onlar bütün nesnelerle birlikte arazların başlangıcı olmadığını kabul etmekle birlikte tabiatın harekâtlarını ayrıca "arazlar" diye isimlendirmişlerdir. Bu tutarsız anlayışlarını renkler üzerinden açıklamışlardır. Beyazlık, kırmızılık, siyahlık ve yeşillik renkleri çokluk, azlık, hafiflik ve yoğunluğa göre karışıklarında farklılık arz ederler. Yoksa aslında renk olayı diye bir

⁵¹⁹ Hasan Kurt, "Semantik Açıdan Dehrî Kavramı", 135.

⁵²⁰ Râzî, *Allah'ın Aşkınılığı*, 33.

⁵²¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 225.

⁵²² Sâbûnî, *Hidâye*, 57.

şey bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu renkler kendileriyle iş görenlerin çoğu zaman neden kaynaklandıklarını bilmeyecekleri bir keyfiyette ortaya çıkmaktadır.⁵²³

İmam Mâtürîdî, Dehrîye'nin tabiatçı anlayışının temel algısını tutarsız ve sundukları renk delilin kendi görüşünü desteklediğini belirtmiştir. Onların ileri sürdükleri fikirlerine temel oluşturdukları örnekleri tevhidi ispat etmektedir. Çünkü renk kendi başlarına karışmaz. Karışsa da renk bozulması şeklinde çirkin bir renk ortaya çıkar. Renk her şeye hâkim, hikmet sahibi, her şeyi ve yaptığı işin sonucunu bilen birisi karıştırırsa renk estetik bir sanat harikası olur. Tabiat da estetik sağlam bir yapıya sahiptir. Tabiatın bu durumu nesne ve olayların sonucunu bilen, ilim ve hikmet sahibi biri tarafından yaratıldığını gösterir.

Dehrîye'nin kabul ettiği tabiat, cevher ve araz olma özelliğinden başka bir özellikte bulunmamaktadır. Daha önce anlatıldığı üzere cevherler tek ve bitişik olsa da arazlarla beraber bulunur. Beraberlik durumu olmayınca ayrılmış olarak ayn ve araz olarak bulunur. Aksi durumda cevherlerin karışarak farklılıklar oluşturması ve onları arazların hâlden hâle çevirmesi arazın, cevhere üstün gelmesinin delili olur. Fakat arazlar kendi başlarına bulunamaz ve başkasına zatı ile tesir edemez durumdadırlar. Bu durumda bu işi kendisinin yapmadığını ve bulunması gereken yerde bulunduran bir âlim tarafından yapıldığı gerçek olur.

Arazlar kendi başlarına var olamayacaklarına göre bunların nasıl olacağını düzenleyenden başkası bilemez. Cevherlerin arazları taşıyacak yatkınlıkta olmalarını sadece yaratıcı bilir. Bu çerçevede “âlemin kadim bir yaratıcının varlığına delil olmasına” ve “âlemde bulunan her şey O'nun (c.c.) tarafından meydana getirildiğine” hükmetmek zaruri olur. Ayrıca arazların sonradan yaratıldığını reddeden bir delilleri bulunmamaktadır.⁵²⁴

Mâtürîdî, Dehrî görüş içerisinde tabiat cinslerinin sayısının bilinmeyecek kadar çok olduğunu kabul edenlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Bu anlayışta olanlarda öncesizliği kabul ettiklerinden dolayı onlara karşı aynı deliller geçerlidir. Hatta maddeyi kabul ettiklerinden dolayı onlara karşı Allah'ın varlığının ispatı daha kolay olmaktadır.

⁵²³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 225.

⁵²⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 226.

Dehrî anlayışta olanlar, zamanın sonsuz olduğunu hareketin dairesel şekilde olmasıyla da açıklamışlardır. Mâtürîdî bu açıklama şeklini kabul etmemiştir. Ona göre dairesi hareketler bir bakıma doğru hareket gibi düşünüldüğünde bunlar da peş peşe bir konumda olurlar. Bu durumda olan hareketin varlığı diğer hareketin yokluğunu gerektirir. Bu hâlde de hareket ezelde var ve yok hâli kazanmış olur. Var ve yok oluş halinin aynı anda bulunması ise imkânsızdır ve onların bütün pozisyonlardaki hâli de bu şekilde olur. Bu da cisimlerin bir başlangıcının olduğunu net bir şekilde ortaya koyar.⁵²⁵

Mâtürîdî, Müneccime görüşünü de Dehrî anlayış içinde değerlendirerek onların tabiatın oluşması hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir. Müneccimden bir grup yıldızların ezelden beri tabiatı yönettiğini ileri sürmüşlerdir. Yıldızlar tabiata kumaş dokumak gibi etki etmektedir. Onlardan gelen dengeli etki dengeyi, dengesiz etki dengesizliği doğurmaktadır. Müneccime, cisimlerin kadim olduğunu ve arazlardan ayrı olduğunu kabul etmişlerdir. Hareketler de arazdır ve sonsuza kadar devam ederler. Tabiatın işleyişi zorunlu olup, yıldızların, feleklerin birleşip ayrışmasından olmaktadır ve yıldızlar öncesizdir. İmam Mâtürîdî, Dehrîlerin oluşum hakkındaki Müneccime ve başka anlayışların cisim ve araz ayrımını farklı kabul etmelerini ifade ederek, onların bu anlayışlarındaki harekât anlayışına şu şekilde cevap vermiştir. Seyrini bitirmiş bir hareket önceki hareketin sonunu oluşturur. Bu sonuncu hareket tamamlanınca önceki hareketten bir şey kalmaz. Bu hüküm ile hareketin yok olmak ve bitmesi suretiyle sonlu oluşu ispat edilmiş olur. Aksi hâlde başlangıcı olmayanın bu şekilde tükenmemiş olması gerekirdi. Önceki hareket tükendiğine göre, hareketin de bir başlangıcı vardır.⁵²⁶ Her sonradan olan sonra var olması ile yeniden yaratılmaktadır. Zaman da bu durumdan kurtulamaz. Müneccime arazları cisimden ayrı kabul ederek zamanı oluşturan hareketi sonsuz olarak açıklamıştır. Mâtürîdî'ye göre zamanı oluşturduğu iddia edilen hareket zâtı ile var olmadığından dolayı devamlılığı yaratılması ile sürmektedir.

İmam Mâtürîdî, âleme ve zamana ezeli özellik veren ve bunu arazları cisimlerin aynı özelliği üzerinden açıklayanları Dehrî görüş içerisinde değerlendirmiştir. Bunların dağılımını İslam öncesi her düşüncede farklılık göstermektedir. Âlemi ve zamanı ezeli

⁵²⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 228.

⁵²⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 227.

olarak var kabul etmişlerdir. Zaman ayrı ve bağımsız olarak etki etmektedir. Oluşu ve değişimi farklı şekilde açıklamışlardır.

Hareket üzerinden açıklanınca düz ve daire hareketi ile sonsuzluk açıklanmıştır. Renklerin karışımı ve feleklerin etkisi şeklinde açıklamalarda bulunulmuştur.

Mâtürîdî, bütün bu görüşlere cisim araz ayrımı üzerinden cevap vermiştir. Cisimler farklı hacimlerde bulunur bu da arazların cisimlerden farklı olduğunu göstermektedir. Tabiat içerisinde olan cisimler hacim ve yoğunluğu yavaş şekilde kazanır. Bunu da daha öncesinde etkileyen bir faktörü rol almadan gerçekleştirmiş olur. Cismin önceki hâli şimdiki halinden farklı olduğuna göre, cismin şimdiki hâli gibi önceki hâlinin de sonradan oluştuğu anlaşılmış olur.⁵²⁷

Sonuç olarak Dehrî anlayışın tamamı zamanı zatı ile var ve kudret sahibi olarak anlamıştır. Mâtürîdî zamanı akıl ve âlem gerçeği ile açıklamış bu çerçevede onların açıklamalarını tutarlı bulmamıştır.

2.1.5. Felsefede Zaman Anlayışı

Zaman, felsefenin konusu olmuş ve farklı görüşler ortaya konmuştur. Temel anlayışta zamanın zatını araz olarak görmüşler bir kısmı ise yok saymıştır.

Zamanın varlığını yok kabul edenler, zamanın zatı ile var olma anlayışını eleştirmişlerdir. Bunlara göre zaman var olsa idi zaman içerisinde olan olayların her daim devam etmesi gerekirdi. Bu durumda bir şeyin zâtı, cüzleri aynı anda karar kılmış olsaydı, şimdiki zaman ile mazi bir araya gelirdi. Bugün meydana gelen bir şey tufan günü de meydana gelmiş olabilirdi. Böyle değilse yani onun zatı aynı anda karar kılmamışsa, cüzlerinden bazısının bazısından önce gelmesi ancak zamanla mümkün olurdu. Bu durumda da teselsül söz konusu olurdu.⁵²⁸ Cisimlerin varlığı zatı ve parçaları ile var kabul edilince zamanla ilgili bu çıkmaz önümüzde bulunmaktadır. Bu şekilde zaman anlayışını Mâtürîdî de kabul etmemiştir.

Zamanı var kabul edenlerin tamamı, varlığı kabul edenlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte ne olduğu konusunda çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Zaman konusunun karmaşık olması yanında olayların bir düzlemde sıralanması da bulunmakta

⁵²⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 228.

⁵²⁸ Beyzâvî, *Kelâm Metafizîği*, 80.

ve bunlar zaman içerisinde de değişime uğramaktadır. Bütün bu farklı özellikleri açıklamaya çalışırken tartışmalar olmaktadır.⁵²⁹

Zamanın varlığı yanında hangi bilgi anlayışının gerçeği nasıl açıkladığı anlayışı farklı düşünceler oluşturmıştır. Samuel Alexander (ö. 1938) metafizik bilginin alanını yetersiz görmüştür. Metafizik nesnelerin karakterlerini keşfetmekle yetinmiştir. Bunun dışında farklı var oluş düzeylerinin de keşfedilmesi gerekmektedir.⁵³⁰

Alexander, metafizik keşfin yeterli olmadığını belirtirken Aristoteles kendinden önceki zaman anlayışlarını var olanı sadece duyu bilgilerinin verdiği bilgileri anlamak olarak belirtmiş ve bu anlayışı yetersiz görmüştür. Ona göre duyu bilgisi varlıktan değil doğadan haber vermektedir.⁵³¹ O da doğa ve var olma alanlarında araştırma yaparak zamanı ve diğer arazları anlamaya çalışmıştır.

Aristoteles, zamanın var olması özelliğini kategoriler çerçevesinde cevherde bulunan nicelik üzerinden açıklamış. Fizik ve metafizik olan nicelik olarak değerlendirmiştir.⁵³² Niceliği kesintili, sürekli, konumu olan parçalı, konumu olmayan parçalı olarak dört şekilde açıklamıştır. Zamanı sürekli nicelik içerisinde değerlendirmiştir.⁵³³ Sürekliliği ise parçaların birbirine temas ettiği ortak sınır olarak belirtmiştir. Zamanın şimdiki hâli, geçmiş ve gelecek ile temas hâlinde olarak sürekli niceliği ile devam etmektedir.⁵³⁴ Bu şekildeki niceliğin daha azı ve daha çoğu bulunmamaktadır. Bir zamanın başka bir zamandan daha fazla veya daha az olduğu söylenemez.⁵³⁵ Ona göre zaman sürekli nicelik olarak değişmez tek parça olmaktadır.

Aristoteles'in tek zaman anlayışında değişim açıklaması zaman, daha eskiden daha az eskiye; başka bir deyişle, geçmişten 'şimdi'ye, şimdiden de geleceğe doğru tersine değişen olaylar bütünü biçimindedir. Tersine diyoruz; çünkü, Aristoteles, bir satır sonra önce hakkında şunları da sözlerine ekliyor: "Varlığım tersine bir dizi içerisinde bulunuyorsa, bir şeyin, bir başkasından 'önce' geldiği söylenir." Bu sebeple de bir, ikiden

⁵²⁹ Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 1.

⁵³⁰ Mehmet Özkaya, *Samuel Alexander Belirimciliğinde Mekân-Zaman ve Tanrı*, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2012), 41.

⁵³¹ Aristoteles, *Metafizik*, 219.

⁵³² Aristoteles, *Kategoriler*, 9.

⁵³³ Aristoteles, *Kategoriler*, 23.

⁵³⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 24.

⁵³⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 31.

öncedir. Nitekim iki varsa, buradan birin de varolduğu doğrudan doğruya çıkmaktadır. Ama yalnızca bir varsa, buradan ikinin de zorunlulukla çıkacağı beklenmemelidir.⁵³⁶

Zamanın var olması ile ilgili görüşler ayrıca dört grupta ifade etmiştir. Öznel ve nesnel zaman, aynı şekilde tekrar yeniden sayılabilen döngüsel ve lineer zaman, metafiziksel zaman ve insani zaman, analitik bakışla zaman (kipli ve kipsiz şeklinde alt başlıklarla değerlendirilen zaman).⁵³⁷ Felsefe alanında öznel ve nesnel zaman olarak tartışma devam etmiştir. Birinci anlayışa göre, zaman insan zihninden bağımsız olarak vardır. İkincisi ise, insanın zihninde yer bulmasıdır.

Var olmayı kabul etmeleri sonucunda varı kabul etmeleri şekilde anlayış farkı oluşturmuştur. Zamanın varlığını daha çok hesap edilmesi ve hareket-değişim üzerinden açıklamışlardır.⁵³⁸

Zamanı felsefeciler ve inançlar akan, algılanan, mitos, fizikçi, metafizikçi, varoluşçu anlayışlar ile açıklamışlardır. Bergson ve Heidegger ise sosyoloji şeklinde değerlendirmişlerdir.⁵³⁹

Bütün bu tartışmalar eski Yunan düşünürlerin idealizm, gerçekçilik ve ilişkiselcilik açısından değerlendirilmiştir. İdealistler, zamanı salt öznel durum olup gerçek karşılığı olmadığını görmüşlerdir. Gerçekçiler, zamanın gerçek olduğu ve olayların altında yatan oyun olduğu görüşündedirler. İlişkiselciler, zamanı olayları birbirine bağlayan olarak görmüşlerdir.⁵⁴⁰

Kindî, zamanın varlığını cisme ve harekete bağlı olarak açıklamıştır. Zaman hareketin saydığı bir süreçtir. Eğer hareket yoksa zaman da yoktur. Eğer hareket eden cisim yoksa hareket de yoktur. Cisim yoksa hareket ve zaman yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreçte olmayacaktır. Çünkü eğer birbirini takip eden hareket varsa "...den" var demektir yani başlangıcı ve sonu belirli bir gerçeklik, bir süreçtir.⁵⁴¹ Kindî zamanın varlığını cismin

⁵³⁶ Durali, "Zaman Sorunları", 101.

⁵³⁷ Çoştı, *Zaman*, 12.

⁵³⁸ Aristoteles, "Fizika", içinde *Zaman Öğretisi*, Ed. Mehmet Dağ, (İstanbul: Endülüs, 2020), 115; Çoştı, *Zaman*, 58;

⁵³⁹ Köktürk, *Soruşturma*, 160.

⁵⁴⁰ Bardon, *Kısa Tarihi*, 7.

⁵⁴¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 85.

hareketi ile olan süreç olarak açıklamıştır. Cismin hareketi ile de zamanın varlığını kabul etmiştir. Aynı şekilde hareketin varlığını da zaman ile açıklamıştır. Bu açıklamasını da cisim üzerinden yapmıştır.

Kindî, aynı zamanda cismin varlığını da zaman ile açıklamıştır. Eğer hareket yoksa ne süreç ne de hareket olacaktır. Dolayısıyla hareket ve zaman olmayınca "...den" olmayacaktır; bu olmayınca da süreç olmayacaktır. Eğer süreç yoksa cisim de yok demektir. Çünkü cisim sürecin başlangıcıdır. Şayet süreç ve an olmaz ise süreç içinde bulunacak olan cismin varlığından söz edilemez. Dolayısıyla hareket olmayınca ne zaman ve ne de cisim vardır. O hâlde cisim, hareket ve zaman birbirinden önce var olamazlar.⁵⁴² Kindî ve İbn Sina zamanın var olması ve devamlılığı hakkında Aristoteles'ten farklı düşünmektedir. İki filozof da zamanın varlığını hareket ile açıklamıştır. Kindî, zamanı hareket sonucu sürece; hareketi cisme bağlayarak İbn Sina'dan ayrılmıştır. Bu görüşler zamanın varlığını zorunluluk üzerinden değil sebep sonuç ilişkisi ile açıklamışlardır.

Kindî, fiziksel maddi varlıkları birbirinden ayrılmaz madde, suret, mekân, zaman ve hareket gibi beş özellik ile açıklamıştır. Bu özellikler kelamcıların anladığı şekilde araz değildirler. Zata ilişkin durumurlar. Hareket bir mekândan diğerine geçiş olmaktadır ve buna bağlı olarak cisimlerin zamanı olmaktadır. Çünkü zaman hareketin sayısından ibarettir.⁵⁴³ Kindî maddeyi beş boyutlu olarak açıklamıştır ve zamanı da bunların içerisinde görmüştür.

Kindî, zamanın var olduğunu Aristoteles gibi cisim ile açıklamış fakat zamanı sonsuz kabul etmemiştir. Aristoteles, zamanın sonsuz oluşunu hareketin uzamlı şekli ile açıklamıştır. Hareket, bir şeyden başka şeye hareket edince hareket olur ve bu uzamdır. Uzam devamlı olduğundan dolayı da harekette devamlıdır. Hareket devamlı olunca zaman da devamlı olmaktadır.⁵⁴⁴

Kindî'ye göre zaman sonsuz değildir çünkü cisim, hareket ve zaman birbirinden ayrılamaz. Zaman başlangıcı itibarıyla sonsuz olsaydı, varsayılan bir zamana asla ulaşılmazdı. Çünkü sonsuzdan, varsayılan zamana doğru gelindiğinde bu mesafe eşit sayıdaki zaman dilimlerinden ibaret olurdu. Eğer sonsuz zaman ile varsayılan zaman belli ise, varsayılan zamandan başlayarak geçmişe doğru uzanan sonsuz zaman ile varsayılan

⁵⁴² Kindî, *Felsefî Risâleler*, 85.

⁵⁴³ Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: İfav, 2017), 145.

⁵⁴⁴ Aristoteles, "Fizika", 119; Bardon, *Kısa Tarihi*, 160.

zaman eşit olacaktır. Çünkü sonsuzdan varsayılan zamana doğru gelen ile varsayılan sonsuza doğru giden aynı zamandır. O halde sonlu bir sayıya eşit olan sayı da sonlu olacaktır. Çünkü eşit sayılardan biri diğerinden bir birim dahi fazla olamaz. Demek oluyor ki, sonsuz olan zaman sonludur. Bu ise imkânsız çelişkidir. Öyle ise mahiyeti itibarıyla zaman sonludur.⁵⁴⁵ Kindî zamanın var olmasını cisim ve hareket üzerinden açıklamıştır. Sonlu olma özelliğini ise sonsuzluk anlayışı üzerinden farklı akıl yürütme ile sonlu olarak açıklamıştır.

İbn Sina'ya göre zaman, harekâta bağlı arazdır. Bu konuda bundan başka da ölçü bulunmamaktadır. Nicelik ya varlığı bütün parçalarıyla gerçekleşmiştir, sabit şeydir veyahut bir şeyden başka şey olarak vücudu yenilenen şeydir ki, bu zamandır.⁵⁴⁶ İbn Sina niceliği Aristoteles'ten farklı olarak bütün parçalarla var olan sonradan yaratılan olarak açıklamıştır. Bu şekilde var olan bir şeyden başka şey olan zaman anlayışını da ölçü üzerinden açıklamıştır. Ölçü, kalıcı olmayan bir yatkınlığın ölçüsüdür. Bu kalıcı olmayan yatkınlık bir mekândan başka mekâna doğru olan ve aralarında durumsal hareketin meydana geldiği bir mesafe bulunan bir durumdan ötekine olan harekettir. Biz buna zaman adını veriyoruz. Bu durum önce, sonra ilişkisini kabul eder ve değişim olmadığı zamanda, zaman olmaz.⁵⁴⁷ İbn Sina zamanda değişim, önce ve sonra olmasını kabul ederek⁵⁴⁸ Aristoteles'in tek parça sürekli nicelik olan zaman anlayışından ayrılmıştır. Zamanı bir şeyden başka şey olan nicelik olarak görerek de zamanın var olmasını başka şey ile açıklamıştır.

Augustinus'un bilgi anlayışında inanç ve akıl zorunlu iki öge olmaktadır.⁵⁴⁹ Bu anlayışı ile birlikte o, zamanı kendi teolojik temeli ile açıklamıştır. Augustinus “tanrı evreni yaratmadan önce ne yapıyordu?” ve “evren yaratılmadan önce tanrıdan başka hiçbir şey var değilse, evreni neden başka bir zaman yerine o zamanda yarattı?” sorularını sorarak izaha çalışmıştır.⁵⁵⁰ Buna göre hiç değişmeyen, hep aynı kalan ya da “akmayan”

⁵⁴⁵ Kindî, *Risâleler*, 85.

⁵⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifa, İlahiyat*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul, Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2011), I: 299.

⁵⁴⁷ İbn Sînâ, “eş-Şifâ”, içinde *Zaman Öğretisi*, ed. Mehmet Dağ, (İstanbul: Endülüs, 2020), 223.

⁵⁴⁸ Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması* (Ankara: Fecr, 2010), 83.

⁵⁴⁹ Hamdi Bravo, “Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (2007): 112.

⁵⁵⁰ Bardou, *Kısa Tarihi*, 25.

bir zamandan söz edilemez. Zamanın var oluşu akıcılığının olmasıdır. O, henüz var olmayan, olmaktan artık var olmayan olmaya doğru hareket etmektedir.⁵⁵¹

Husserl de zamanı fenomenoloji şeklinde açıklamıştır. Buna göre deneyimlerimiz sayesinde kazandığımız bilinçle kendimizi, başkalarını ve dünyayı kurma koşullarını araştıran yöntem bulunmaktadır.⁵⁵² Bununla değişimler anlaşılmalı çalışılır. İnsanın duyusu ve algısı ayrı etkinlik olmaktadır. Zaman da duyu ve algılanan olarak ayrılmaktadır.⁵⁵³ Zamanın bütün nesneleri ayrıştırılarak araştırılmalı ve bütün kavrayışların kökenine inilmelidir. Zamanın nesnelere inilince süreli olma, içkin nesne olma, görünüşe sahip olma ve şimdi ya da geçmiş olması bakımından temalaştırılan nesne olarak bulunmaktadır.⁵⁵⁴

Felsefeciler arasında zamanın var olmasında ittifak bulunmakla birlikte açıklamaları ve mahiyeti konusunda ayrılıklar bulunmaktadır. Aristoteles zamanın varlığını fizik, metafizik üzerinden değişim ve hareket ile açıklamıştır. Hareketi uzama dayandırarak zamanı tek parça sonsuz özellikte belirtmiştir. İbn Sina, niceliğin varlığını bütün parçaların bir arada var olmasına bağlamıştır. Ona göre zaman tek başına var değildir. Bütün parçalar bir araya gelince var olmaktadır. Sürekli devamlılığı ise kabul etmemiştir. Zamanı ölçü ile değerlendirmiş ve bundan dolayı kalıcı görmemiştir. Hareketi, durumsal hareket olarak görmüş ve bir mekândan diğerine geçiş olarak açıklayarak Aristoteles'ten ayrılmıştır. Kindî, zamanı cismin varlığı ve hareketine bağlayarak var kabul etmiştir. Sonsuz devamlı zamanı kabul etmemiştir. O da ölçülen zaman ölçülemeyen ile eşit olunca ölçülemeyen zaman olamaz açıklaması ile sonsuz zaman olmayacağını açıklamıştır.

Yunan filozoflar ile Müslüman filozoflar arasında zaman anlayışı açısından fark bulunmaktadır. İslam filozofları fizik ve metafizik ayrımına girmeden tek bir zaman anlayışında olmuşlardır. Zamanı tek başına var olan araz olarak görmemişlerdir. Zamanı Kindî cisimde görürken, İbn Sina bütün parçaların bir araya gelmesi ile açıklamıştır. Bunlara göre zaman zatı ile bağımsız var olan değil, parçalı olmaktadır.

⁵⁵¹ Köktürk, *Soruşturma*, 97.

⁵⁵² Sanem Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*, (Ankara: Fol, 2022), 23.

⁵⁵³ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman*, 59.

⁵⁵⁴ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman*, 62.

2.1.6. Tasavvufî Zaman

Tasavvuf erbabı zamanın varlığı ve mahiyetinden çok, kerametlere konu olan yönü ile ilgilenmişlerdir. Tasavvuf erbabı inançta hangi mezhebe bağlı ise o şekilde anlayışı kabul etmişlerdir. Zamanın varlığı hakkında âlem anlayışından kaynaklanan İbn Arabî'nin farklı açıklaması bulunmaktadır.

Kelime olarak; bir şeyin zamanda veya bir başka şeydeki sınırına delalet eden, herhangi bir iş için varlığı kabul edilen zaman dilimi şeklinde tanımlanan vakit kavramını sufiler genelde bireyin manevi gelişimi ile ilişkisi yönünden, kula hâkim olan o anki baskın psikolojik durum şeklinde tanımlamışlardır.

Ebu Ali Dekkâk (ö.406/1015) vakti, insan zihnini o an meşgul eden içinde bulunulan hâl şeklinde tanımlamıştır. Ona göre “vakit, içinde bulunduğu şeydir. Dünyada isen vaktin dünya, ahirette isen vaktin ahiret, neşeli isen vaktin neşe, hüznü isen vaktin hüznüdür. Bu açıdan Sehl b. Abdullah (ö. 283/896) tasavvufun vakit ilminden ibaret olduğunu söyler.

Cüneyd el-Bağdadî (ö.297/909) de tasavvufun vakitleri muhafaza etmek olduğunu söyler. Bağdadî bunun keyfiyetini ise; kulun haddini bilmesi, Allah'tan başkasına muvafakat etmeyip, Rabbine muvafakat etmesi ve vaktinin dışındaki hiçbir şeyle manen birlikte olmaması şeklinde açıklar. İbn Arabî, genel olarak sufilerin vakti “geçmiş ve geleceği düşünmeksizin içinde bulunduğu anda sana sahip olan şey” şeklinde tanımladıklarını belirterek kendisi de benzer bir tanım aktarmaktadır.⁵⁵⁵

Sufiler, “zamanı” insanın sonsuz, zamansız varlıkla irtibata geçmesindeki rolü ve mahiyeti açısından değerlendirmişlerdir.⁵⁵⁶ Sufiler, daha çok vaktin kendilerine bakan yönü ile çok ilgilenmişlerdir.⁵⁵⁷ Bütün bu tanımlardan insanın öznel olarak andaki gerçeği ifade ettiği şeklinde anlaşılabilir.

Hucvurî, (ö. 465/1072 [?]) vakti kulun geçmiş ve gelecekte arındığı boşluk olarak görmüş ve vakti kula ait bir şey olarak görmemiştir.⁵⁵⁸ Sufiler zamanı yan manalar

⁵⁵⁵ Küçük, “Tasavvufî Açılımı”, 228.

⁵⁵⁶ Küçük, “Tasavvufî Açılımı”, 227.

⁵⁵⁷ Küçük, “Tasavvufî Açılımı”, 237.

⁵⁵⁸ Hucvurî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 519.

ile de açıklamışlardır. Tasavvuf düşüncesinde zaman, yeri gelince iki şey arasında engel olmak, yok olmayı gerektirmek ve bazen de yokluğu ifade etmektedir.

Âlem anlayışı içerisinde zamanın mahiyetini farklı olarak İbn Arabî değerlendirmiştir. Var olmayı “kendisi olmak bakımından varlık Hak’tır” şeklinde anlamıştır. Bu görüşleri İbn Sina’dan alınmıştır.⁵⁵⁹ Âlemi, araz olarak açıklayan İbn Arabî ilahî yaratmayı da buna göre açıklamıştır. Ona göre tekvin tekevvünü murat edilen şeyin tekvin emrini kabul etmesidir. Bu tekvin ve tekevvün arızı bir emir olmaktadır.⁵⁶⁰ Bu açıklama ile âlem ve yaratmayı kendi içerisinde tutarlı yapmış görünmektedirler. Bununla birlikte, sufiler mutlak varlığı kabul edip açıklamalarına rağmen ortaya çıkan diğer sorunların çok kısmını açıklamamışlardır.⁵⁶¹ Var olmayı gerçek kabul etmeyince de açıklamak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte İbn Arabî, âlemi, misal ve şehadet olarak iki şekilde değerlendirmiştir. Misal âlemi, şahsın hariçte bölünme kabul etmeyen görüntüsünün ortaya çıkmasıdır. Şehadet âlemi, şahsın hariçte cismi ile bölünmeyi kabul eden görünmesidir.⁵⁶² Âlem anlayışını duyu ve akıl yürütme alanını ayırarak iki şekilde açıklaması ile Aristoteles’in fizik ve metafizik ayrımı ile örtüşme göstermektedir.

İbn Arabî’ye göre “varlık Allah’tan ibarettir.” Bununla birlikte onlar var olmayı da tekrar ayırmışlardır “akıl ve duyuların sınırlarına giren varlıklardan ne varsa Allah’tır” demek olmadığını belirtmişlerdir. Gerçekte var olan Allah’tır ve ondan tek şey çıkar. Bu da varlığın tecelli etmesi şeklinde olur. Bu tecelli ile varlık kazanan tecellinin mazharı olur.⁵⁶³

İbn Arabî zamanı yan manalarda da açıklamıştır. Ona göre zamanın zatı, berzah olunca iki şey arasında olan engeldir. Arayı engel olarak gördüğü gibi iki şey arasında olmayı farklı var olma olarak da açıklamıştır. Bunu da geçmiş ve gelecek arası olan “hâl” olarak görmüştür. Ruh ve maddi âlem arası “misal” mertebesidir. Cennet ve cehennem arası “araf”tır.⁵⁶⁴ Misal, şehadet, hâl şeklinde yan anlamlar yanında araf olarak belirttiği ayrı bir âlem ve zaman anlayışı olmuştur. İbn Arabî, bütün bu âlemin evvel ve son

⁵⁵⁹ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 185.

⁵⁶⁰ İbn Arabî, *Marifet Kitabı*, 132.

⁵⁶¹ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 169.

⁵⁶² Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın ve Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (İstanbul: Dergâh, 1987), I: 36.

⁵⁶³ Sönmez, *Mutezile’ye Göre*, 40.

⁵⁶⁴ Tahralı, Eraydın, *Tercüme ve Şerhi*, I: 75.

olmasını itibari olarak görmüştür. Her bir zamanı da âlemin sonu olarak görmüştür.⁵⁶⁵ Âlemin kendisini gerçekte var olarak görmemiş ve itibari görmüştür. Âlem içerisinde bulunan zamanı iki olay arasında engel olarak görmüş ve istediği şey engel olan zaman içinde yok olmak olmuştur. Bütün bu açıklamalar zamanın zatı ve mahiyetini açıklamamıştır. Onun zamanı olduğu gibi görmüş, itibari olarak değerlendirmiş ve kendi âlem anlayışı üzerinden farklı yan manalar ile de açıklamalar yapmıştır. Zamanı engel çıkaran görmesinden dolayı da zamanı gerçek gördüğü anlamı da çıkarabiliriz. Aynı şekilde âleme itibari bir anlam vererek de her şeyi esasta var kabul etmediğini de ifade edebiliriz.

Onlar her konuyu açıklayamamışlardır. Konuları açıklayamama gerekçesi, var olanın zıddı olan yok olmayı kabul edip açıklama yapmamalarından kaynaklanmıştır. Onlara göre gerçekte yokluk bulunmamaktadır.⁵⁶⁶ Sufilerin anlayışı kelimelerince kabul görmemiştir. Onlara göre âlem gerçekte vardır. Âlem yaratıcıya ve sıfatlarına gerçekte delil olmaktadır. Yaratılmadığı zaman da yoktur.⁵⁶⁷ Yok olana Allah Teâlâ'nın ilminde var olması ile varlık verilemez. Mâtürîdî'ye göre tekvin sıfatı da gerçekte vardır ve âlem de gerçektir.⁵⁶⁸

İbn Arabî de varlık-mahiyet ilişkisi iki şekilde ele alınmıştır. Tanrıda varlık-mahiyet, mümkün olanda varlık ve mahiyet.⁵⁶⁹

İbn Arabî, nimet ve nimet verenden bahsedilince zamana hâkim olunur görüşünde olmuştur.⁵⁷⁰ Bununla birlikte, zamanın bölümleri araştırılırsa afete uğranır.⁵⁷¹ Zamanı ilah ile ilişkilendirilince de tek kabul etmiş olmaktadır. İnsan ile ilişkilendirince parçalı olmaktadır. Zamanı farklı şekillerde açıklasa da değişmez tek ve değişen zaman olarak Aristoteles gibi iki zaman anlayışında olduğunu söyleyebiliriz. Aralarındaki fark, biri ilah ile açıklarken diğeri metafizik ile açıklamaktadır.

Tasavvufta “tayy-i mekân ve zaman” anlayışı bulunmaktadır. Tay, kesretten vahdete dönüşmek olarak açıklanmıştır. Ayrıca mahiyetinde insanın varlıktaki konumu

⁵⁶⁵ İbn Arabî, *Marîfet Kitabı*, çev. Abdulaziz Mecdi Tolun, Hüseyin Şemsi Ergüneş, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 81.

⁵⁶⁶ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 176.

⁵⁶⁷ Sâbûnî, *Hidâye*, 53.

⁵⁶⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 129.

⁵⁶⁹ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 183.

⁵⁷⁰ İbn Arabî, *Marîfet Kitabı*, 193.

⁵⁷¹ İbn Arabî, *Marîfet Kitabı*, 218.

açısından da değerlendirilmiştir. Buna göre insanla âlem arasında bir icmal-tafsil ilişkisi vardır. Âdem, âlemin icmalî, âlem, Âdem'in tafsilîdir. Dolayısıyla beden, eşya tarafından kuşatılmış görülürken insan ruhen eşyayı kuşatmakta ve eşya üzerinde tasarruf etmektedir. Konuya dair bir başka yoruma göre zamanın hükümlerinden kurtularak tasarrufta bulunma yetkisi her insanın vehim vasıtasıyla güç yetirebildiği bir durumken, ârifte bu tasarruf hakikat olarak ortaya çıkar. Çünkü varlığın başlangıcından nihayetine kadar bütün cevher ve arazlar ârifin hakikatine ârızdır. Olup biten her şey bir an içinde gerçekleşir. Sufiler tarafından “ân-ı dâim” ve “indiyyet” gibi kavramlarla ifade edilen bu mertebenin yegâne mazharı “sahibü’z-zaman” diye isimlendirilir. Onlara göre cem‘ ve vücut mertebesine ulaşarak hakikatleri müşahade etmek meseleyi fiilen idrak etmenin yegâne yolu olmaktadır.⁵⁷²

İbn Arabî, âlemi misal ve şehadet olarak değerlendirmiştir. Ona göre insan zamanı neye bağlayarak anlam veriyor ise zaman o olmaktadır. Zaman yan manalar ile araf, hâl ve misal şeklinde de değerlendirmiştir. Tasavvufta, tayy-i zaman olarak ifade edilen zaman aklın alanında bulunan zaman da zaman içerisinde çok şeyi birden kavramaktır. Bu kavrama geciktirmek veya hızlandırmak olarak açıklanmıştır. İnsanın, geniş zaman içerisinde olan hakikat bilgisini bir zaman içerisinde görmesi zamanda tay olabilmektedir.

Sonuç olarak İbn Arabî'ye göre zaman insan idrakine bağlı çoklu bir yapıda olmaktadır. Gerçekliği ise yine insan idraki ile orantılıdır. Zaman ölçülen değil hakikati kavramada sürekli değişen tecellidir.

2.1.7. Kelam İlminde Zaman

Kelam ilminde zaman konusu; âlemin hadis ve fani oluşu, Allah'ın zatına ve sıfatlarına zaman nispet edilemeyeceği, ahiret hayatının ebedî oluşunun teceddüd-i emsal yöntemine bağlı olduğu gibi konular tartışılırken gündeme gelmiştir.⁵⁷³ Kelamcılara göre zaman anlardan oluşur ve kısa olmalarından dolayı sonsuz bölünmeyi kabul etmezler. İbn Meymûn'a (ö.601/1204) göre kelamcılar Aristoteles'in mesafe, zaman ve hareketin varlık bakımından eşit oldukları görüşlerini bilerek kendi görüşlerini oluşturmuşlardır.⁵⁷⁴

⁵⁷² M. Nedim Tan, “Tay”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), Ek 2: 582.

⁵⁷³ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 350.

⁵⁷⁴ Bulgen, *Eleştirileri*, 45.

Mâtürîdî tarafından Aristoteles'in görüşlerinin tenkit edilmesi⁵⁷⁵ bu görüşün yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu konuda benim kanaatim Mâtürîdî'nin var olan tartışması dışında hiçbir konuda Aristoteles ile ortak alanda olmadığıdır. Çünkü Mâtürîdî'nin bilgi, âlem ve dil anlayışı bütün düşünürlerden tamamen farklılık göstermektedir.

Zaman gerçeğinin kelim ilminde yer alması araz olarak var olması ve ilgili konuların bu çerçevede açıklanmasında yer bulmuştur.

Kadî Abdülcebbar'a göre araz oluşumlar sonradan yaratılmıştır. Bunlar kadim olsaydı, kendilerinden çıkan sıfatların da ezelde olmaları zorunlu olurdu. Ayrıca bu sıfatlar hep aynı kalmaları gerekirken hep yenilenmektedirler. Cisimde de zaman devamlı değişmektedir. Bundan dolayı da cismin bir hâli diğerinden farklıdır.⁵⁷⁶ Mutezile var olmayı devamlı değişim, farklılığın olması ile açıklamıştır. Değişimi de herkesten farklı olarak kümün-zuhur şeklinde açıklamışlardır.

Mutezile'nin evrendeki zamanın var oluşunu kümün-zuhur teorisinde görmek mümkündür. Bu teoriye göre Allah, şeyleri yarattığında bazı şeyleri onlarda gizlemiştir. Bunlar, bir anda yaratıldıklarından, onlarda gizli olanlar, zaman içinde açığa çıkarlar. Bunlardaki yaratmada öncelik-sonralık yoktur. Öncelik-sonralık onlarda gizli olanların açığa çıkması ile olur. Bu anlayışın izahından ortaya çıkan sonuca göre Allah, her şeyi bir anda yarattı, ancak bu yaratılanlarda bazı şeyleri müdahil, içkin, gizli olarak yarattı. Bu gizliliklerin her açığa çıkışı anında da yine onları Allah, yaratmaktadır.⁵⁷⁷

Mutezile'nin bu anlayışına göre başka olma, bir mahalde daha önce olmayan bir şeyin meydana gelmesi olarak nitelemiş ve bu kavramı önce-sonra ilişkisi çerçevesinde değerlendirmiştir. Diğer taraftan öncesizlik-sonsuzluk sadece Allah'a ait olduğuna, Allah'ın dışındaki her şey, sonlu ve sonradan yaratıldığına göre, bu yaratmaya zaman da dâhil olmaktadır. Zira zaman, kadim olsaydı onunla hiçbir şeyi belirleyemezdik. Bu açıdan onların düşüncesinde zaman da sonradan yaratılmıştır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 231.

⁵⁷⁶ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse Mutezile'nin Beş Eser İlkesi*, Çeviren İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I: 180.

⁵⁷⁷ Orhan Şener Koloğlu, İbn Hazm'da Kümün ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008): 196.

⁵⁷⁸ Kazım Sarıkavak, "Mutezile'de Zaman", 22.

Mutezileden olan İbn Şebîb'e göre hareket ve durma arazları ayrı ayrı sırası ile yaratılmamıştır. Cisim ilk hâlde hareket ve durma hâlinde olmadığından dolayı kümün olarak yaratılmıştır. Mâtürîdî bu açıklama şeklini kabul etmemiştir. Cisimler aynlar ve arazların oluşumu ile varlık alanına çıkarlar. Durma ve hareket etme hâli zıt araz olduğundan dolayı ikisi birden bir anda cisimde bulunamazlar. İkisinden biri varken diğeri olmaz ve sonradan vücut bulmaktadırlar.⁵⁷⁹ Hareketin devamlı olması durma olayından sonra yeniden var olması ile oluşmaktadır.⁵⁸⁰ Durma da hareket de Mâtürîdî'ye göre ayrı arazlardır ve peş peşe yeniden yaratılarak devamlılık özelliği göstermektedir.

Eş'arî, vakit hakkındaki görüşlerini özetledikten sonra zamanı araz kabul etmiştir. Zamanın tarifinde ise İslam sonrası yorumları kabul ederiz anlayışı ile zamanı iki kısımda değerlendirdiğini görmekteyiz. İslam anlayışının zaman tariflerini şöyle belirtmiştir; el-Allâf'ın görüşünde vakit, davranışlar arasındaki farktır. Bir işten diğere işe geçiş zamanıdır. Cübbâi'nin görüşü; her vakitte fiil yaratılır. Bir şey için vakittir. "Zeyd geldi" dendiğinde Zeyd'in gelme vaktini belirlemiş oluruz. Harekât feleklerin harekâtıdır ve "Allah şeyler için onu vakit yaptı" vakit arazdır, onun ne olduğunu söyleyemeyiz ve onun gerçeğini de bilemeyiz.⁵⁸¹

Eş'arî'nin zaman anlayışını Cürcânî, "zaman, yenilenen bir şey olup onunla yenilenen bir şey ölçülür." şeklinde aktarmıştır.⁵⁸²

İbn Fûrek (ö. 406/1015) yaratmayı mevcut olarak yaratılan olarak belirtmiştir. Ona göre cevher, cevher olarak; araz, araz olarak yaratılmıştır. Her birinin özellikleri kendisinde bulunur.⁵⁸³ Bunların bir araya gelip oluşması mekânda oluş ile olmaktadır. Cevher daima oluş hâlinde bulunur ve araz olan renklerden ondan ayrı bulunamaz.⁵⁸⁴ Zaman, vakit, an ve ecel kelimeleri aynı anlamdadır. Sadece zaman ve vakit ile oluşan özel olaylar bulunmaz. Zaman da başka şeylerin yaratılması gibi yaratılmıştır. Hadis olarak yaratılana

⁵⁷⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 222

⁵⁸⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 223

⁵⁸¹ İmam Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamin ve İhtilafu'l-İslamin*, tahkik; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektebetü'l Asriye, ?), 2: 131; Eş'arî, *İslâmiyyîn*, 614.

⁵⁸² Cürcânî, *Mevâkıf*, 136.

⁵⁸³ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasan, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, tahkik; Daniel Gımarret, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 37.

⁵⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, 243.

bağlı olan şey de hadis olur. Bununla birlikte iki hadis olan zamanın ilkinin hesap edilmede diğeri için vakit olduğunu kabul etmiştir.⁵⁸⁵

Cürcânî, Eş'arî gibi zamanı İslam öncesi ve sonrası diyerek ayırmadan Eş'arî'nin görüşünü de ilave ederek beş görüş şeklinde ifade etmiştir: 1. Kadim filozoflardan biri; zaman soyut bir cevher olup zatı gereği yokluğu kabul etmez.⁵⁸⁶ 2. Zaman en büyük felektir, çünkü en büyük felek hepsini kuşatır. 3. Zaman, en büyük feleğin harekâtıdır. Çünkü bu hareket yerleşik değildir. 4. Filozofların arasında yaygın olan Aristoteles'in görüşü; zaman en büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür.⁵⁸⁷ 5. Eş'arî'nin görüşü; Zaman, yenilenen bir şey olup onunla yenilenen şey ölçülür.⁵⁸⁸

Cüveynî, arazları üç temel üzerinden değerlendirmiştir. Arazlar sonradan yaratılmıştır. Cevherler arazlardan ayrı olmaz. Sonradan yaratılanların zatlarının devamlılık özelliği yoktur.⁵⁸⁹ Zaman da araz olduğuna göre, zatı bu özellikleri taşımaktadır.

Râzî, cevher-i ferdin sonsuz bölünmeyeceğini zaman ve hareket üzerinden açıklamıştır. Ona göre hareket ve zaman birbirini takip eden parçalardan olmaktadır. Bu parçalar da zaman yönünden tekrar parçalanmayı kabul etmez. Bu durumda cismin sonsuza kadar bölünmeyeceğini gösterir. Geçmişin, geleceğin başı ikiye bölünmeyi kabul etmez aksi durumda şimdi olmazdı. Şimdi vardır ve yok olunca, yeniden tekrar “hemen” olur. Aynı şekilde yokluk vücut anına bitişiktir. İkinci ve üçüncü olanlar için de aynısı geçerlidir. Zaman en küçük bölünen olup sonsuz bölünmeyi kabul etmeyen ve birbirini takip eden anların bitişik olmasıdır.⁵⁹⁰ Râzî'ye göre zamanın en küçük parçası iki yok olan arasında var olan olmaktadır. Devamlılığı ise anların bitişik olması şeklindedir.

Eş'arî farklı zaman tariflerini kabul etse de kendisine ve takipçilerine göre zaman anlayışı oluşmuştur. Onlara göre zaman arazdır, arazlar cevherlerden ayrı bulunmalar ve araz özellikleri taşıyarak oluş halinde mekânda olurlar. Araz olan zamanın en küçük parçası bulunmaktadır.

⁵⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 276.

⁵⁸⁶ Cürcânî, *Mevâkıf*, 124.

⁵⁸⁷ Cürcânî, *Mevâkıf*, 128.

⁵⁸⁸ Cürcânî, *Mevâkıf*, 136.

⁵⁸⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 36.

⁵⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-din Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 66.

2.1.8. Mâtürîdî’de Zaman

Mâtürîdî zamanı, cevherlerin yaratılmış olmasına dayandırmıştır. Ona göre cevherler ayn ve arazların bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Hareket ve durma zıt arazdırlar ve aynı anda cevherde bulunmazlar. Durma ve hareket etme ayrı şekilde var olunca zaman birimleri hareket ve durmanın birleşmesinden ayrı olması gerekmektedir.⁵⁹¹ Mâtürîdî, zamanın varlığını hareket ve sükûnun sonucu değil bunlardan ayrı var olan araz olarak açıklamıştır. Aristoteles, sadece hareketin varlığı ile İbn Sina ve Fârâbî ise hareket ve sükûnu birleştirerek zamanın varlığını açıklamıştır. Mutezile hareket ve durma iki zıt arazı cevherde gizlenmiş/kümün olarak açıklamıştır. Eş’arî’ye göre iki ayrı araz devamlı yenilenmektedir. Mâtürîdî hareket ve sükûn ile zamanın sayılabilir mahiyeti olduğunu benimsemiştir. Fiziki olarak var olan zamanı sayılabilen zamandan ayırmıştır. Bu şekildeki açıklaması ile zamanı gerçekte araz olarak var kabul etmiş ve sayılabilir gibi farklı özellikler yüklemiştir.

Mâtürîdî, zamanı araz olarak kabul etmiştir. Arazlar da devamlılık özelliği bulunmamaktadır fakat duyu bilgisi ile devamlılığını görmekteyiz. Bu durumda akıl yürütme ile devamlılık mahiyetinin açıklanması gerekmektedir. Ona göre duyu bilgisi ile akıl yürütme bilgileri ayrı ve farklı zamanı ifade etmez. Her biri tek olan zamanın kendi alanındaki gerçekliğini açıklar. Devamlılığı, imanda devamlılığı açıklamasında görmekteyiz. İkrar ve tasdik iki araz olarak kulun sıfatı olmaktadır. Bunlar arazdır ve arazda devamlılık bulunmaz. Allah Teâlâ’nın devamlılık yaratması ile devam etmesi şeklinde hüküm verilir. Araz olan iman etme olayı kulda tamamlandıktan daha sonra bunu tekrar etmediği zaman iman etme hükmü kuldan ayrılmaz. Bu durum nikâhta da bulunmaktadır. İcap ve kabul iki arazdır. Bir şeyde bulundukları zaman o şeyde hükmü devam eder. Onu yok eden ve kesintiye uğratan boşanma gibi şey olmadığı müddetçe de devamlı olur.⁵⁹²

Kelam ilminde zamanın sınırlı olmasının daha iyi anlaşılması için ayrıca hudus ve kідem kavramları da kullanılmıştır. Hadis, önceden olmayıp sonradan olandır. Kadim, vücudunun başlangıcı olmayandır.⁵⁹³

⁵⁹¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 94.

⁵⁹² Sâliî, *Temhîd*, 228.

⁵⁹³ Sâbûnî, *Hidâye*, 57.

Mâtürîdî, hadis ve kadimi arazın hadis olması konusunda açıklamıştır. Hadis, önceden gerçekten yokken daha sonra olandır. Bu şekilde olana kadim denmez. Beka, kendisiyle beraber olsa da olmasa da yeni bir vaktin bulunmasıdır.⁵⁹⁴ Mâtürîdî, sonradan olmayı, gizli olanın ortaya çıkması olarak değil yokluktan var olmaya çıkarılan ve gerçekte var olmaya bina etmiştir. Bekayı ise var olup olmama açısından eşit tutarak zaman mahiyetinden ayırmıştır.

Kelam ilminde zaman tek olarak kabul edilmiştir. İslam öncesi felsefedeki gibi fizik ve metafizik iki ayrı zaman anlayışı bulunmamaktadır. Tasavvuftaki gibi suret şeklinde tek ve parçalı zaman anlayışı da değildir. Kelamcılar zamanın zatını, mahiyetini felsefenin cevher, araz, cisim, hareket değerlendirmesinin yanında Allah Teâlâ'nın da ezeli ve ebedî olması kavramı ile zamansız olan şekilde de değerlendirmiştir.

2.2. Mâtürîdî'nin Zaman Anlayışını Etkileyen Temel Etkenler

Mâtürîdî, kavramları akıl, âlem ve vahiy bilgisinin bütünlüğü içerisinde inşa etmiş. Kavramların gerçeklik ve tutarlılığını büyük ölçüde âlem gözlemi ve aklî istidlaller üzerinden sorgulanır olarak benimsemiştir. Bu bölümde, zamanın varlığı ve mahiyetinin kavram olmasına etki eden temel hususlar ele alınacaktır.

2.2.1. Bilgi ve Âlem

Zamanı anlamak için epistemolojik (bilgiyle ilgili) ve ontolojik (varlıkla alakalı) bir anlayış temeli gereklidir.⁵⁹⁵ Mâtürîdî'nin varlık anlayışını açıklamada kendine özgü epistemoloji ve ontoloji kullanım şekli vardır. Bu yaklaşım kelam ilmi için ölçü kabul edilmiş ve kelam kitaplarının ilk konuları olmuştur. Bilgiyle olan tutarlılık ve âlem konusunun bilim çerçevesinde ele alınması ile var olanın gerçekliği açıklanmıştır. Böylece, bilimsel gerçeklikten hareketle hayal ve zanni bilgi aklın ürettiği bilgi içerisinden çıkarılmıştır. Mâtürîdî ayrıca bu bilimsel gerçeklikle insanın iyiyi ve kötüyü anlama ölçüsünü net şekilde ortaya çıkarmıştır.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 96.

⁵⁹⁵ Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, (İstanbul: Ötüken, 2017), 160.

⁵⁹⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 83.

Mâtürîdî ilmi üç temel bilgi edinme sistemi olan duyu, haber ve akıllı bir arada kullanmıştır.⁵⁹⁷ Bu yaklaşımı ile bana göre Mâtürîdî, felsefenin âlemi değerlendirirken karşılaştığı bazı sınırlamaları aşmıştır; fiziksel konularda sadece duyu bilgisinden, metafiziksel meselelerde ise yalnızca akıl yürütmeden kaynaklanan tek yönlü bilgi anlayışının ötesine geçmiştir. Bu nedenle kelam ilmi gerçekleri daha çok yönlü bir bakış açısı ile ele almıştır.

Fizik ilminde ise yapılan araştırmalara göre farklı açıklamalar bulunmaktadır. Temel fizik yasaları zamanı simetrik olarak açıklamıştır. Bu şekilde zaman mutlak akıyor gibi algılanma olarak açıklanmış daha sonra bu anlayış görelilik veya kuantum gibi özel bir kuramın bilgisi ile yıkılmıştır. Zira zaman, madde kavramlarının varlığı ve mahiyeti bilgisi bilginin derinleşmesiyle sürekli değişmektedir.

Görelilik kuramında zamanın mutlaklığı kaybolmuştur. Tüm eylemsiz referans çerçevelerinde ışık hızı aynı büyüklüktedir. Fizik yasalarının da benzer şekilde işlediği kabul edilmiştir. Özel görelilik kuramına göre zaman ve mekân birbirinden ayrık düşmemesi gerekmektedir. Buradan yola çıkarak, görelilik kuramına göre zamanın akış hızı gözlemcinin mekânsal hızına göreli olduğu sonucuna varılmıştır. Yani zamanın akış hızının mutlak olmadığı söyleniliyor. Aslında bu kuramın çizdiği tabloda zaman ayaklarımızın altından akıyor, biz onun üzerinde kayıyoruz. Kendi hareketimizi onun hareketi sanıyoruz ve mekânda hızlandıkça, onda yavaşlıyoruz.⁵⁹⁸

İslam felsefecileri, kelam âlimlerinin tamamı Aristoteles ve takipçilerinden ayrılarak zamanı bir araz olarak kabul etmişlerdir. Fizik ve metafizik iki ayrı zaman var olsa da nesnede var olma anında birleşir ve bir tane olur. Bu durum, duyu ötesinde akıl yürütme alanında bulunan şeyler nasıl anlaşılır sorusuna cevap verilmesini gerektirmiştir. İslam filozofları ve Mutezile duyu bilgisi, duyu ötesini de aynı şekilde açıklar anlayışındadır. Mâtürîdî, ise her bilgi alanı kendi özelliğine göre anlam ifade eder şeklinde kabul etmiştir. Bu anlayışına göre duyu bilgisi ile elde edilen bilgiler duyu ötesi (haber-akıl yürütme) alanında ilgili alanın kendi gerçeğine göre anlam ifade etmektedir. Örnek; “evvel” kavramı duyu bilgisi alanında cinsleri arasında başlangıcı önce olan

⁵⁹⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 88.

⁵⁹⁸ (Yazarı Belli Değil), “Fiziksel Bilimlerde Zaman Kavramı”. <https://web.itu.edu.tr/pusuluk/zaman.pdf>.

anlamı ifade etmektedir. İlah için kullanınca akıl yürütme alanında olmakta ve zamansız tek var olduğu anlamını ifade etmektedir.

Mâtürîdî'nin âlem anlayışı kendinden önceki bütün düşünürlerden farklıdır. Âlem içinde bulunan nesne ve olayların tamamı ayn ve arazdan oluşmaktadır. Cevher, cisim; ayn ve arazın oluşumu ile var olmaktadırlar.⁵⁹⁹

Mâtürîdî'ye göre âlem gerçekte vardır. Ayn ve arazda gerçekte vardır. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatlarına gerçekte delil olurlar. Bütün bunların gerçekliğini üç bilgi elde etme yöntemi ile çoklu anlarız. Bu bilgiler kendi alanlarında kendi gerçekliğini oluştururlar. Arazlar da gerçekte vardır ve hepsini Allah Teâlâ yaratmaktadır. Hiçbir kısmı ve parçası yok sayılamayacağı gibi var edilmelerinde başka yaratıcıya veya sebebe verilemez. Verilmesi durumunda hayat, değişim ve özgürlük açıklanmaz olur. Zaman da âlem içerisinde olmasından dolayı varlığı ve özelliği bu çoklu ilişkiler üzerinden açıklanmıştır.

2.2.2. Akli ve Fiziki Zaman Anlayışı

İnsan sadece beden ile var olmamıştır. Onun akli yönü de bulunmaktadır. Bu özelliği ile dış dünyayı dönüştürebilmiştir.⁶⁰⁰ Zamanın âlemde bulunan varlığı zihni ve fiziki olarak bulunmaktadır.⁶⁰¹

Filozoflar, bilinç zaman arasında ilişki kurmuşlardır ve bu Aristoteles'in zaman tarifinde de görülmektedir. “Önce ve sonraya göre devinim sayısı” ve ondan sonra kullandığı “o sayıyı sayan bir ruh gerekli” ifadesi zaman zihin ilişkisini göstermektedir. Bu çerçevede görüşler belirtmiştir.⁶⁰²

Husserl, zamanı fenomenoloji şeklinde açıklamıştır. Buna göre deneyimlerimiz sayesinde kazandığımız bilinçle kendimizi, başkalarını ve dünyayı kurma koşullarını araştıran yöntem bulunmaktadır.⁶⁰³ Bununla değişimler anlaşılmaya çalışılır. İnsanın duyusu ve algısı ayrı etkinlik olur. Zaman da duyu ve algılanan olarak ayrılmış olur.⁶⁰⁴ Zamanın bütün nesneleri ayrıştırılarak araştırılmalı ve bütün kavrayışların kökenine inilmelidir. Zamanın nesnelere inilince süreli olma, içkin nesne olma, görünüşe sahip

⁵⁹⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 94.

⁶⁰⁰ Çoştı, *İki Zaman*, 136.

⁶⁰¹ Çoştı, *İki Zaman*, 142.

⁶⁰² Çoştı, *İki Zaman*, 144.

⁶⁰³ Sanem Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*, (Ankara: Fol, 2022), 23.

⁶⁰⁴ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman*, 59.

olma ve şimdi ya da geçmiş olması bakımından temalaştırılan nesne olarak bulunmaktadır.⁶⁰⁵ Objektif zaman dışlanırsa insan algısının tek bir ürünü olur.⁶⁰⁶

Mâtürîdî'ye göre âlemin ezeli olmasını savunanlar ezeli olma duygusunu içselleştirdiklerinden dolayı zamanın sürekli olmasını benimsemişlerdir. Ona göre, bu anlayış üzerinden zamanı sonsuz kabul etmek yanlıştır. Her yaşlı insan, zamanın sürekliliğini ve mekânda doğduğundan dolayı mekânda süreklilik olduğunu düşünebilmektedir. Bu şekildeki duygu algıları, sözü edilen kişileri ilgili hususları ezelde nitelendirme sonucuna götürmemelidir. İnsanı ilgilendiren bütün harekât-durma, ayrışma ve birleşmede de durum aynı şekildedir. Eğer bu böyle değil denirse, ezelde yaratılışın gerçekleşmesi de bunun gibi muhal olur.⁶⁰⁷ Duyu algısı ile süreklilik içinde bulunduğunu sanmak bulunduğu şeyin bütün mahiyetinin de sürekli olması anlamı vermez. Mâtürîdî'ye göre bir şeyin mahiyeti duyu, haber ve akıl yürütme ile anlaşılır. Aksi durumda ilgili bilgi alanları yok olur ve dar bakış ile anlama olur. Aksi hüküm vermek de mümkün olur. Ayrıca gözlem duygusu şimdiden ayrı olan geçmişin bilgisini vermemektedir. Duyu bilgisi ile âlemin tanınması fiziki ve nitelik olarak sınırlı tanınan olarak değerlendirmiştir.⁶⁰⁸

Duyu bilgisine dayanarak zaman sonsuz kabul edilmiştir. Mâtürîdî bu anlayışı farklı açılardan değerlendirerek kabul etmemiş ve kendisi ölçüleriyle açıklamıştır.

Birincisi; cevherin ezeli/öncesiz olduğu görüşünü çok delil ile kabul etmeyiz. Ayrıca açıklanan öncesizlik şeklinde bile yokluk vardır. Aksi durumda cevherin var olması açıklanamaz. Cevher üzerinden de zaman sonsuz olarak açıklanamaz.

İkincisi; mevcudiyetleri belirli süre önce başlamış nesnelerin varlığının olmasıdır. Nesneler tabiatın bazı parçaları olur ve bütünün özelliklerini taşır. Bu durumda nesnelerin sonradan yaratıldığının kanıtı bulunmaktadır.⁶⁰⁹ Sonradan yaratılan nesne tabiatta bulunan zaman özelliğini taşıdığından dolayı zaman da sonradan olmaktadır.

Üçüncüsü; ayn ve şekilleri şekil verenden bağımsız olamaz. Şeyler de zat ve sıfatları ile hissedilir. Onlar da kendileri ile olmazlar ve bir oluşturanla olurlar. Bu da onları ezeli/öncesiz yapmaz.⁶¹⁰ Mâtürîdî, bu açıklamayı kendi araz anlayışı üzerinden

⁶⁰⁵ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman*, 62.

⁶⁰⁶ Coştu, *İki Zaman*, 171.

⁶⁰⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 115.

⁶⁰⁸ Özkaya, *Zaman ve Tanrı*, 61.

⁶⁰⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 200.

⁶¹⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 201.

yapmıştır. Arazları ayn ile birlikte cevher ve cismi oluşturan olarak görmektedir. Zaman araz olduğundan dolayı oluşur, oluşturanla olur ve sonsuz değildir. Bu çerçevede fiziki oluşum ile zamanı açıklayan olduğu ifade edilebilir.

İnsan algısı tek yönden tek bir şeyi mutlak gerçek olarak açıklayamaz. Fizik ve akıl yürütme ile sadece zamanı açıklamak zamanı her yönden gerçek olarak açıklayamaz. Kendi sınırları içinde açıklayabilir. Mâtürîdî'nin açıklaması çoklu bilgi anlayışı üzerinden çok konuyu açıklama şeklinde olmuştur. Araz olarak var olan zaman ayn ile ilişki içerisindeyken diğer arazlarla çoklu ilişki içerisinde var olmaktadır.

2.2.3. Araz Kavramı Üzerinden Mâtürîdî'nin Zaman Açıklaması

Araz “zuhur etmek, meydana çıkmak, hasıl olmak” anlamlarındaki “a r z” kökünden türetilmiş bir isim olup “sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan” demektir. Kelam ve felsefe terimi olarak, “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey” gibi manalara gelir.⁶¹¹ Kendi nefsi ile var olamayan, devam edemeyen ve kendisini var edecek mahalli olmadan olamayandır.⁶¹²

Kelamcıların arazı değişik tarifler yapmaları onun değişik özelliklerinden hareket etmelerine ve bilgi anlayışını benimsemelerine bağlanmaktadır. Nitekim tariflerde ondan “hâdis”, “devamsız hâl” ve “sıfat” diye bahsedilmesi bunu göstermektedir.⁶¹³

Mâtürîdî geleneğinden gelen Nesefî'nin tarifinde araz; cevherin, cismin geçici niteliği olarak cevher ve cisim üzerinden tarif edilmemiştir. Araz kendi özelliği ile tarif edilmiştir. Bunun sebeplerinden birisi de cevher ve cismi âlemin temel yapısı görmemelerinden kaynaklanmaktadır.⁶¹⁴

Aristoteles'e göre mekân, zaman ve hareket arasında doğru bir orantı vardır. Bunlardan biri bölünürse diğerleri de birbirine eşit olacak şekilde aynı oranda sonsuz bölünürler. Kelamcılar sonsuz bölünmeyi kabul etmeyerek itirazlarını ortaya koymuşlardır. Aristoteles'in sonsuz fikri analizinin yanlış sonuçlara götüreceğine

⁶¹¹ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 31.

⁶¹² Sâbûnî, *Kıfaye*, 52.

⁶¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), II: 337.

⁶¹⁴ Nesefî, *Tabsira*, I: 62.

ulaşmışlardır. Eğer zaman sürekli ve sonsuza kadar bölünebiliyorsa, bölünmez olarak kabul ettikleri parçaların da zorunlu olarak bölünmesi gerekecektir.⁶¹⁵ Kelam âlimlerine göre sonsuz bölünme yoktur ve âlem her yönü ile aynı ölçü ile anlaşılır.

İslam bilgi dünyasında araz konusu farklı şekillerde tarif edilmiştir. İlk olarak konuyu Dırar (ö. 200/815 [?]) ele almış ve Aristoteles'ten farklı olarak açıklamıştır. Dırar, iki zamanda arazların varlığını sürdüremediğini ve sürekli yaratıldığını belirterek sürekli yaratmayı açıklayarak Aristoteles anlayışından ayrılmıştır.⁶¹⁶

Kindî, zamanı oluşturan hareketin zatı gereği veya arazi olduğunu ifade etmiştir. Zatı gereği derken, bir şeyin kendisinde bulunmamasıdır. Bir şeyin kendinden olan derken, o şeyin cevheri bozulmadıkça kendisinden ayrılmayandır. Mesela bir canlının yaşamasını sağlayan can, cevheri bozulup ölmedikçe ondan ayrılmaz. Bir şeyin kendinden olmayan derken de o şeyden ayrıldığı hâlde cevheri bozulmayan kast edilmiştir. Mesela cisimdeki canı ele alalım, cisimden can ayrılabilir, fakat cisim bozulmadan durumunu koruyabilir.⁶¹⁷ Kindî'nin bu anlayışına göre cevher var oldukça arazların varlığı devam etmektedir anlayışı ile cevherin zatına zamanı ve devamlılık özelliğini vermiştir.

Allâf'a göre arazların bir kısmı süreklilik özelliğine sahiptir. Ona göre renkler, tatlar, kokular, hayat, birleşme, bilgi ve kudret gibi arazlar bakidir. Hareket ve irade gibi arazlar bu özelliği taşımazlar. Arazların bekası, mekânsız olarak yaratılan, Allah'ın eşyaya yönelik "sürekli ol" sözüdür. Aynı hüküm cisim ile varlığı devam eden arazların tamamı için de geçerlidir.⁶¹⁸ Allâf da Kindî gibi bazı arazların devamlılığını kabul etmiştir. Bazı arazlar zatları ile bazıları ise cisim ile daimî olmaktadır. Eşyada bulunan arazların devamlılığını kümün teorisi ile açıklanmıştır.⁶¹⁹

Râzî, arazı başkası ile kaim olan şeklinde tarif yapmıştır. Bu nispî varlığı bölünen ve bölünmeyen varlık şeklinde ikiye ayırmıştır. Nispî arazları da iki şekilde değerlendirmiştir. Mekânda, zamanda oluş, üst-alt gibi izafî arazlar; tesir altında kalma sonucunda olan infial, mülkiyet, durum arazlarıdır. Zamanı da bu arazlar içerisinde

⁶¹⁵ M. Şemseddin Günaltay, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (Ankara: Fecr, 2008), 81.

⁶¹⁶ Osman Demir, *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, (İstanbul: Klasik, 2015), 138.

⁶¹⁷ Kindî, *Risâle*, 95.

⁶¹⁸ Demir, *Tabiat ve İnsan*, 203.

⁶¹⁹ Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümün ve Yaratma", 198.

değerlendirmiştir. Bu nispet edilenlerin dışında varlıklar bulunmamaktadır.⁶²⁰ Râzî'ye göre; bölünmeyi kabul eden arazlar sayı, miktar, çizgi, yüzey ve cisimdir. Bölünmeyi ve nispeti kabul etmeyen arazlar hayatla kayıtlı olan ve olmayanlardır. Hayatla kayıtlı olanlar; ilim, idrak ve zanlardır. Hayatla kayıtlı olmayanlar; beş duyu ile hissedilenlerdir. Bütün bunlar mümkünün kısımlarıdır.⁶²¹ Râzî'ye göre mümkün, varlığı ve yokluğu eşittir. Var olması için tercih edeni gerektirir, tercih edilme sebebi de mümkün olmasından kaynaklanmaktadır.⁶²² Râzî, fiziki olarak var olan arazların durumunu akıl yürütme alanında “varlığı ve yokluğu eşit” olarak açıklamıştır. Bu önermeyi öncül olarak kullanmış ve akıl yürütme alanında yaratıcının varlığına ulaşmıştır.

Bu düşünürler zamanı araz olarak kabul etseler de varlığını farklı açıklamışlardır. Zamanı da cevherin zatında olan, cevherden ayrı ama onunla var olan ve itibari şeklinde açıklamışlardır. Zamanın varlığı da arazın açıklanmasına göre varlıkları sürekli, süreksiz ve itibari şeklinde ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdî'ye göre âlemi teşkil eden parçaların çoğu hacim kazanır, büyür ve yok iken sonradan var olurlar. Bunların bu durumları bütün âlemde görülmektedir. Bu şekilde sonlu sınırlı ve değişken parçaların sonsuz şekilde olması mümkün değildir.⁶²³ Mâtürîdî âlemi bir bütün içerisinde değişken, sonradan olma ve parçalı olma şeklinde açıklamıştır. Parçanın durumundan bütünün haline tümevarım metodu ile ulaşmıştır. Daha sonra ise bu durumdaki sonlu ve sınırlı âlemin sonsuz ve sınırsız bir yapısının olmayacağı sonucuna ulaşmıştır. Zamanı sonsuz ve devamlılığı kendinden olan özellikte görmeyerek Aristoteles'in sonsuz bölünme ve Hüzeyil'in arazlarda devamlılık anlayışından ayrılmıştır.

Mâtürîdî, renklerin cisimde bulunan bir özellikten dolayı oluşmadığını belirterek cismin zatı sıfatı, yaratıcı gücü ve illet olmadığını belirtmiştir. Bu görüşü ile de Aristoteles'ten ayrılmıştır. Nesnelerde olan zaman nesnenin zatında özel sıfat olarak bulunmadığı gibi ondan başka bir yerde de bulunmaz. Bundan dolayı nesne ile olan zaman başka metafizik bir yerde de bulunmaz.⁶²⁴

⁶²⁰ Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 64.

⁶²¹ Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 64.

⁶²² Râzî, *Esasları*, 58.

⁶²³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 94.

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 97.

Zamanın baki olduğunu iddia edenler; “yoktan bir şeyin meydana getirildiği bilinmemektedir.” şeklinde görüşe dayandırmışlardır. Mâtürîdî, bu anlayışı kabul etmemiş ve bilgi elde etme yöntemiyle cevap vermiştir. Bu düşünce anlayışı var olmayı sadece duyularla elde edilen bilgiler ile açıklamışlardır. Hâlbuki var olma bilgileri duyu dışında kalır. Mümkün ve mümkün değildir şeklinde verilen hükümler de duyu dışında bulunur. Ayrıca itiraz eden düşünce, ayrılma ve yok olmayı duyu bilgisi ile algılamadığı hâlde bu temel anlayışlarına aykırı olarak gerçek kabul etmiş olurlar. Yoktan bir şey olmaz anlayışı da yine bu anlayış çerçevesinde olmaktadır.⁶²⁵ Mâtürîdî, akıl yürütme alanında olması gereken bilgi üretimini duyu bilgisi çerçevesi içinde akıl yürütme bilgisini de duyu bilgisi gibi değerlendirmeyi doğru bulmamıştır. Her bilgi alanı kendi alanında kullanılınca gerçeği açıklar şeklinde benimsemiştir. Maddede olan ayrışma, yok olma ve var olma duyu bilgisi alanında değil akıl yürütme alanında olan bilgilerdir. Duyu bilgisi öncül olarak ele alınıp akıl yürütme alanı üzerinden âlemin sonsuz olma sonucuna ulaşamaz. Ona göre cismin özelliklerinde duyu ve akıl yürütme kendi alanlarında bilgi üretir.⁶²⁶ Bu yönü ile de araz olan zamanın mahiyeti duyu bilgisi yanında akıl yürütmeyle de bilinmektedir. Buna göre akıl yürütme alanında zaman sonsuz değil sonradan yaratılmıştır.

Mâtürîdî’nin bu şekildeki araz ve zaman anlayışı kendinden önceki ve sonraki bütün düşünürlerden ayrı bulunmaktadır. O, zamanı, duyu ve akıl yürütme ile sınırlamamıştır. Zamanı duyu, haber ve akıl yürütme ile çoklu bilgiyle mahiyetini anlamaya çalışmıştır. Bu yönü ile zaman çok yönlü ve çok ilişkili bir mahiyet kazanmıştır.

2.2.4. Hareket Zaman İlişkisi

Âlemin işleyişinde ve zamanın varlığını açıklamada hareket kavramı önemli olmuştur. “Durgunluk konumundan çıkmak” anlamına gelen hareket, cismin bir mekândan diğer mekâna intikalini ve tabiattaki çeşitli değişimleri ifade etmektedir.⁶²⁷ Fizik ve doğa felsefesi hareket kavramı ile başlamaktadır. Antik Yunan’da felsefesinin neredeyse tamamı hareketin imkânı ve doğası hakkında fikirler ileri sürmüşlerdir.⁶²⁸

⁶²⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 97.

⁶²⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 97.

⁶²⁷ Uğur Eken, “Aristoteles’te Mekân ve Hareket”, 51; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 115.

⁶²⁸ Enis Doko, “Teolojik ve Felsefi İmâlarıyla Cern Deneyleri”, içinde *Güncel Kelam Tartışmaları*, ed. Mehmet Bulgen, Enis Doko, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 131; Aristoteles, *Metafizik*, 116.

Kelam âlimleri felsefe ve fizik konularını kendi ölçülerine göre dini anlama konusu olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı da hareket konusu kelam ilminin konusu olmuştur.⁶²⁹ İlmî meselelerin kelam literatürüne dâhil edilmesi de dinî anlayışı daha gerçekçi ve doğru bir temele oturtmak, aynı zamanda yanlış yorumlardan arınmak amacıyla tercih edilmiştir.⁶³⁰

Hareket, tedrici şekilde kuvveden fiile çıkmaktır. Tedrici olmaktan maksat, oluşun hareket ile ortaya çıkması demektir. Hareketin farklı tarifleri de yapılmıştır; oluşun, başka bir oluş ile meşgul olmasıdır. Hareket, durmanın iki ayrı zamanda bir mekânda olması gibi iki ayrı mekânda iki ayrı anda olmasıdır.⁶³¹

Parmenides ve Zenon gibileri hareketin imkânsız olduğunu söylemiştir, kimisi Herakletos gibi onu felsefenin temeline oturtmuştur. Ancak ilk ciddi hareket teorisi Aristoteles tarafından geliştirilmiştir. Aristoteles fiziğine göre evren; ateş, su, toprak ve havadan oluşan dört klasik element ve eter olarak bilinen göksel elementten oluşmaktadır. Bu klasik elementlerin doğada; toprak, su, hava, ateş sıralamasındaki küreler şeklinde dizilme eğilimi vardır. Bundan dolayıdır ki toprak ve su kendi hâline bırakıldığında aşağı; hava ve ateş yukarı hareket eder. Bu durum doğadaki ait olduğu yere ulaşana kadar devam eder. Aristoteles bu şekilde yer çekimini ve alevin yukarı hareketi ile evrenin mevcut madde dağılımını açıklamaya çalışmıştır. Aristoteles mekânîğinde cisimlerin doğal hareketi dışında bir de kuvvetlerin yarattığı harekette bulunmaktadır.⁶³²

Aristoteles, her bir cinsle ilgili olarak bilfiil ve bilkuvve ayrımı yapmıştır. bilkuvve olan, “olan”dır. Bilfiil olunca hareket olur. Hareket sonucunda başka şey olan tanımlanınca başkası olarak tanımlanmış olur.⁶³³ Bir şeyden sonra başka şeyi ona bağlayarak söylenme söylenen şeyin varlığı ve arazlarına işaret etmektedir.⁶³⁴ Varlıklar değişince karşıtlarının var olmasını kabul etmiş olur. Sıcak soğuyunca karşıtı olur ve soğğun var olmasını kabul etmiş olur. Böylece nesnenin bir hâli, hareketi ile karşıt sonuç doğurmuş olur.⁶³⁵ Aristoteles âlemde bulunan değişimleri hareket sonucu ile açıklamıştır.

⁶²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), XVI: 120.

⁶³⁰ Nesefî, *Tabsira*, I: 72.

⁶³¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, 57.

⁶³² Enis Doko, “Teolojik ve Felsefi”, 131; Aristoteles, *Metafizik*, 116.

⁶³³ Eken, “Aristoteles’te Mekân ve Hareket”, 57.

⁶³⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 7.

⁶³⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 21.

Mâtürîdî'ye göre ise Aristoteles'in hareket olarak açıkladığı şey hareket değil kuvvettir.⁶³⁶

Kindî, zamanı sonlu kabul etmiştir ve harekete bağlı olarak açıklamıştır. Ona göre zaman, hareketin saydığı bir süreçtir. Eğer hareket yoksa zamanda yoktur. Eğer hareket eden cisim yoksa harekette yoktur. Cisim yoksa hareket ve zaman yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreç de olmayacaktır.⁶³⁷

Kindî, değişmeyen hareketi kabul etmekle birlikte harekette farklı mahiyetler belirtmiştir. Delillerle ispatlanmıştır ki; her hareket yer değiştirme, artma, eksilme, düşme ve bozuluştan ibarettir.⁶³⁸ Harekete bağlı olan zaman bu durumda farklı zamanların olmasını gerektirmektedir. Kelamcılar ise harekette bu kadar farklılık görmezler onlara göre tek bir hareket hızı vardır. O da bir cevherin diğer cevhere intikalidir. Hareketlerin farklı olması ise durma zamanlarının çok olmasından kaynaklanmaktadır.⁶³⁹

Hareket konusu ruhun yaratılıp yaratılmama konusu ile de açıklamıştır. Tabiatcılar ruhun yaratılmadığı kadim olduğu görüşündedirler. Felsefeciler, karamiteler, tenasuhcular, Berahimiler, bazı Yahudi ve Hristiyanlarda aynı görüştedir. Her biri farklı şekilde hareketi açıklamış olsalar da şeylerin hareketlerini ruh ile açıklamışlardır. Hareketi de düz ve daire şeklinde belirtmişlerdir. Bazıları oluş, bozuluş, sonradan olma, yok olma, artma, azalma şeklinde altı kısımda ifade etmişlerdir. Bütün bu açıklamalar yanlıştır. Sâlimî'ye göre hareket bir tanedir, dirinin fiilidir ve tercihi ile yaptığı kesbidir. Bunun dışında olan hareketler ise Allah Teâlâ'nın yarattığı zorunlu hareketlerdir.⁶⁴⁰ Sâlimî, âlemde bulunan hareketi ikiye ayırmıştır. Bunlar insanın fiili ve âlemde bulunan her şekilde aynı olan yaratılmış zorunlu harekettir.

Mâtürîdî'nin hareket anlayışı kendine özgü olmuştur. O, ayn ve arazların sonradan yaratıldığı konusunda bilgi elde etme yöntemlerinin tamamını kullanmıştır. Haber ve duyu bilgisiyle âlemin bütün cüzleriyle sonradan yaratıldığını ispat etmiştir. Bölünebilir

⁶³⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 233.

⁶³⁷ Kindî, *Risâleler*, 85.

⁶³⁸ Kindî, *Risâleler*, 95.

⁶³⁹ İbn Meymûn, "İbn Meymûn'un Kelamcılarının Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi" çev. Bilal Taşkın, içinde *Dakika'l-Kelam Kelam Kozmolojisi*, ed. Ramazan Altıntaş, Ahmet Mekin Kandemir, (İstanbul: Kitap Arası, 2021), 233.

⁶⁴⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 84; Mâtürîdî, *Tevhid*, 234.

en küçük parçayı benimsemiştir. Daha sonra ise âlemdaki nesne ve olayların da yaratılmasını istidlal yoluyla açıklamıştır. Her nesne ve olayı tek kabul ederek onların zatını, mahiyetlerini duyu, haber ve akıl yürütme yöntemi ile fiziki gerçek gibi açıklamaya çalışmıştır. Cevher de cisimde bulunan durma-harekât delilini kendi mahiyet anlayışına göre açıklamıştır. Hareket ve durmayı felsefeciler gibi cismin sureti ve özelliği⁶⁴¹ gibi açıklamamıştır. Mâtürîdî'ye göre hareket ve durma bir cisimde bir anda birlikte bulunmazlar, aksi durumda yarım hareket ve yarım durma şeklinde bulunabilirler. Zaman bunlarla olsa idi yarım hareket ve yarım durma ile zaman oluşmazdı ve zaman yok olmuş olurdu. İki birlikte ezelde var olmayacaklarına göre de zaman bunlardan ayrı sonradan yaratılmış olur.⁶⁴²

Zamanın varlığını Aristoteles daimî harekete bağlasa da Mâtürîdî bu açıklama şeklini benimsememiştir. İslam filozofları gibi hareket ve durmayla da açıklamamıştır. Ona göre zaman hareket ve sükûn gibi iki zıt arazın birbirini takip etmesi sonucunda olmamıştır. Bunlardan farklı olarak nesnelerde zaman araz olarak gerçekte var olduğu görüşündedir. Mâtürîdî'nin bu açıklama şeklinden zamanın nesnelerde bulunan fiziki gerçekliği olduğu anlamı çıkarabiliriz.

Mâtürîdî, hareket ve durma ile zamanın varlığının ve devamlılığının açıklanamayacağını belirtmiştir. İki zıt özellik olan hareket ve durmadan birisi cisimde devamlı olamaz. Aksi hâlde ikisi bir arada olurdu ki bu durum da yarım bir durum oluşurdu. Her yarım yok hükmünde olur. Bu durumda da mutlak zamandaki yarım harekât ve yarım sükûn zamanın yok olması demek olurdu. Harekât ve durma ikilisi ezelde birlikte beraber olmayacaklarına göre her ikisinden birisi sonradan yaratılmış olur. Birinin sonradan yaratılmış olmasının ortaya çıkması, diğerinin de sonradan olduğunu ispat etmiş olur. Böylece harekât ve durma hâlinde ayrı ayrı bulunan cismin de yaratılmış olma hâli ortaya çıkmış olur.⁶⁴³

Mâtürîdî, Aristoteles'in de kabul ettiği bütün nesnelerle birlikte tabiatın hareketini buna bağlı olan zamanın daima var olan (uzamsal özellik) araz olarak kabul eden anlayışını tutarlı görmemiştir.⁶⁴⁴ Kesintisiz (uzamsal) hareket anlayışı Mâtürîdî'ye göre

⁶⁴¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 98.

⁶⁴² Mâtürîdî, *Tevhid*, 94.

⁶⁴³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 94.

⁶⁴⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 225.

yanlış bir açıklamadır. Çünkü seyrini bitiren her hareket kendi hareketinin sonunu oluşturmaktadır. Olan hareket tamamlanınca da tamamlanan hareketten geriye bir şey kalmaz. Olan hareket son bularak tükendiği ispatlanınca önceden olmayan hareketin sonsuz olması mümkün değildir. Bundan dolayı da hareketin bir başlangıcı vardır.⁶⁴⁵ Hareket kendi başına bile olsa var olmada bir başlangıcı, sonu olduğundan dolayı değişendir, sonludur ve yeniden yaratılmaktadır. Zaman, sonsuz hareket sonucu olmuştur denerek zamanın zatına mahsus özel devamlılık anlamı çıkarılamaz.

Mâtürîdî, hareketin ezelî olmasını dairesel hareketle savunan anlayışa karşı da açıklama yapmıştır. Dairevi hareketler bir bakıma doğru hareket gibi düşünülse peş peşe bir konum olur. Bu durumda birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Buna göre de hareketin öncesizliği gerekli görülecekse yok olmasının da öncesizliği gerekli hâle gelir. Bu hâlde de hareket ezelde var ve yok hâli kazanmış olur. Var ve yok oluş hâlinin aynı anda bulunması ise imkânsızdır ve onların bütün pozisyonlardaki hâli de bu şekilde olur. Var oluşla yok oluşun aynı anda olması ise mümkün değildir. Bu da cisimlerin başlangıcının olduğunu net bir şekilde ortaya koyar.⁶⁴⁶

Mâtürîdî, Aristoteles'in ve dairevi hareketle sürekliliği açıklayan anlayışı tutarlı görmemiş ve tenkit etmiştir. Ona göre Aristoteles'in anlayışı âlemin aslını faniliğe götürdüğü gibi, kendi başına varlıklarını hissettiremeyen yenilgi ve yok oluşa maruz kalan ve bizatihi kıdemi de imkânsız kılan bir sonuca götürür.⁶⁴⁷ Yani kâinatın varlığının ortaya çıkmasını açıklayamamıştır. Ayrıca devamlı olmasını da açıklayamamış, rastgele bir tesadüfe göre, yok oluşa giden bir duruma giden şeklinde açıklama olmuştur.

Hareket üzerinden zamanın varlığı farklı açıklandığını ifade edebiliriz. Aristoteles hareketi daimî ve sonsuz görerek zamanı sonsuz açıklamıştır. Kindî de zamanı hareket ile açıklamış fakat sonlu kabul etmiştir. Ona göre şimdiki an yeni bir zaman başlangıcıdır. Şimdiki zamandan geçmiş sonsuza gidilince sonsuzlukta eşitlik sağlanır. Şimdiki zaman bilindiği için sonlu zamanın bilinen başlangıcı olunca sonsuz zaman olmamış olur.

Mâtürîdî'ye göre hareket ve durma ayrı arazdır. Her biri cisimde peş peşe bulunarak var olurlar ve kendileri olmaktadır. Oldukları anda kendilerinden başka olan zaman olmaları mümkün değildir. Zaman, hareket ve sükûn ile ölçülse de bunlarla birlikte

⁶⁴⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 228.

⁶⁴⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 228.

⁶⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 232.

olma ile var olmaları ayrı şeydir. Bundan dolayı âlem ve içinde bulunan zamanın hesap edilmesi bile dışarıdan müdahale ile var olmasına delil olmuştur.

Zaman farklı illetlere bağlı bir sonuç değildir. O kendisi olarak nesnelerde var olan arazdır.

2.2.5. Âlemin Yaratılması ve Zaman

Evren, ya her zaman şu veya bu formda var olmuştur veya geçmişte belirli bir anda, birdenbire denebilecek bir şekilde var olmaya başlamıştır. Her iki seçenekte ilahiyatçılar, felsefeciler ve bilim insanları açısından farklı şekillerde açıklanmıştır. Sayılan mesleklerin dışında olan kimseler açısından da bunları anlamak bariz güçlükler taşımıştır. Bütün bu güçlükler çerçevesinde âlemin var olma konusu iki şekilde özetlenebilir. Birincisi; âlemi maddesi, sureti, zamanı ve unsurlarıyla ezeli kabul eden ve bu âlemi idare eden bir tanrının olmadığını söyleyen Materyalist görüştür. İkincisi; âlemi yaratan bir tanrının olduğunu ve bu tanrının âlemi sevk ve idare ettiğini söyleyen idealist görüştür.⁶⁴⁸ Bu anlayışın hangisi kabul edilirse edilsin, akıl soru sormuş ve cevaplarını aramıştır.

Evrenin zamanda bir kökeni yoksa veya evren her zaman var olduysa, o hâlde sonsuz bir yaş da olmalıdır. Bu şekildeki sonsuzluk kavramı çoğu insan üzerinde sersemletici bir etki yaratmış ve sorular sordurmuştur. Şimdiye kadar zaten sonsuz sayıda olay olmuşsa, neden kendimizi şimdi yaşıyor buluyoruz? Evren ezelden beri sakın kalıp görece yakın bir zaman öncesinde mi eyleme geçti, yoksa en başından beri hareketliliği hep sürüp gitmekte midir? Öte yandan evren başlamışsa, bu onun birdenbire hiçlikten ortaya çıktığını kabul etmek anlamına gelir. O hâlde bu geçmişte bir ilk olayın gerçekleştiğine işaret ediyor gibi duruyor. Eğer öyleyse, buna sebep olan neydi? Hatta böyle bir soru anlamlı mı?⁶⁴⁹ Soru sorma ihtiyacını Mâtürîdî de kabul etmiş ve açıklamıştır. Kişi gördüğü ve işittiği şeyler hakkında zorunlu olarak düşünür. Bu düşünce âlemin menşei, yaratılmış olması, ezeli ve ebediliği konusuna vâkıf oluncaya kadar da devam eder.⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ Tuncay Akgün, “Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi”, *Toplum Bilimi Dergisi*, I: 2 (2012), 70.

⁶⁴⁹ Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Barış Gönülşen, (İstanbul: Alfa Bilim, 2014), 24; Abdülcebbar, *Usûli'l-hamse*, I: 188.

⁶⁵⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 90.

Âlem zaman ilişkisi ile ilgili sorulara verilen cevaplar farklı şekilde cevaplandırılmıştır. Bunlar:

a. “Tanrı, eşyanın suretlerini ve unsurlarını ezelî bir maddeden meydana getirmiştir.” Bu görüşü Platon savunmaktadır.

b. Kıdem-i zati hudus-i zamanidir. Ama âleme hareket vermesi yönüyle tanrı âlemin illet-i gâisi’dir. Bu görüşü Aristoteles ve İbn Rüşd savunmaktadır.”

c. “Allah âlemi herhangi bir ezelî maddeden meydana getirmemiş, tersine sudûr yoluyla var etmiştir. Bu sudûr ezelîdir. Âlem de zaman yönünden ezelî, zat yönünden mümkündür.” Bu görüşü Plotin, Fârâbî, İbn Sina ve daha birçok filozof paylaşmaktadır.

d. “Allah, âlemi ‘bir şey olmayan (yok) dan’ yaratmış, bunu sudûr yoluyla ve ezelde değil, iradesi gereği başlangıcı olan bir zamanda yaratmıştır.” bu da ehlisünnet kelimcilerin ve Gazzâlî’nin görüşüdür.”⁶⁵¹

Abdülcebbar’a göre; cisimlerin sonradan yaratıldığı ispat edilince yaratıcısının olması gerekmektedir. Bu yaratıcı da Allah Teâlâ’dan başkası değildir.⁶⁵²

Eş’arîlere göre zâhirde görünen hâdis (araz-phenomenon) bâkî değildir; fânîdir, geçicidir. Ancak Allah’ın yaratması ile devamlılık kazanır. Araz cevher (substance) ile ayakta durur, cevher ise, arazsız bulunamaz. Yalnız Allah Teâlâ’nın yaratması ile bulunur. Bundan dolayı cevher ile arazın birleşimi ile meydana gelen bu âlem, Yaratıcı’dan hâlî olamaz.⁶⁵³

Mâtürîdî’ye göre insanın gördüğü ve işittiği şeyler düşünmeye mecbur kılar ve bu düşünceyle âlemin kaynağı, yaratılmasını veya ezelî olmadığını anlamaya çalışır.⁶⁵⁴ Ona göre âlemin temel unsuru kabul ettiği ayn ve onun taşıdığı arazlar sonradan yaratılmıştır.⁶⁵⁵ Bu görüşün delilini nesne ve olayları ifade eden üç bilgi yöntemi ile açıklamıştır.⁶⁵⁶ Bu şekilde yaratılmış olarak bilinen âlem, yaratıcısının bulunduğu delil olur.⁶⁵⁷

⁶⁵¹ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, (Ankara: Akçağ, 1998), 265.

⁶⁵² Abdülcebbar, *Usûli’l-hamse*, I: 192.

⁶⁵³ Hüseyin Aydın, “Eş’arî’nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/2 (2011): 27.

⁶⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 90.

⁶⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 100.

⁶⁵⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 93.

⁶⁵⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 99.

Mâtürîdî, âlem konusunu sonradan yaratılma üzerinden açıklamıştır. Bunu yaparken de arazların ayrı ve devamlılığı olmadığı anlayışı üzerinden yapmıştır.⁶⁵⁸ Daha sonraki kendi sistemi içerisinde bulunan takipçileri âlemin sonradan oluşması yanında sonradan olma ve daimî olma kavramlarının açıklanmasını gerekli görmüştür.⁶⁵⁹ Mâtürîdî düşüncesinde âlem tek başına sadece kendi varlığına delil olmamaktadır. Âlem aynı zamanda yaratıcısına ve sıfatlarına da delil olma özelliği taşımaktadır. Zaman da âlem içinde bulununca o da yaratıcısına delil olmaktadır. Ona göre âlemin bugünkü hâline bakılınca ezeli olmadığı anlaşılmaktadır. Âlemin mahiyeti nasıl olursa içinde bulunan zamanın varlığı ve mahiyeti ona göre olmaktadır. O ve diğer İslam âlimleri⁶⁶⁰ âlemin ezeli olduğunu savunanların görüşlerini altı başlık altında değerlendirip yanlış olduğunu açıklamışlar ve kendi görüşlerinin tek doğru olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

“Âlemdeki her şey diğer bir şeyden meydana gelerek sonsuza kadar harici bir tesir olmadan devam eder.” Mâtürîdî bu şekildeki görüşün tutarsızlığını önce bilgi yöntemi ile tenkit etmiştir. Duyulularla bilinen âlem, duyular ötesine delil olduğuna göre duyular ötesindeki âlemi de duyulur âlemimizdeki düşünce sistemi hâkim olmalıdır. Fakat duyulur âlemi için duyulur âlem statüsünün aksi hükmü kabul edilebilir. Bu durumda herhangi bir insanın veya cismin bulunduğu durumun aksine bir şeyinde vuku bulabileceğinin de kabul edilmesi gerekir. Bu durumda da nesnenin “vehim”deki tasavvur ve akıldaki idrak mekânizmasının dışına çıkması söz konusu olur. Delili yok kabul etmek olur. İnandığı şeyin inandığı şey olmaması gibi olur.⁶⁶¹

Mâtürîdî bilgi edinme ve bilgi oluşumu açısından olaya bakmanın yanında peş peşe gelen zaman kavramı ile de konuyu yukardaki örneğe kıyaslama yaparak kıdem taraftarlarının görüşünü şöyle aktarmıştır. Kıdem taraftarlarının zaman anlayışı varlığı tasavvur edilen hiçbir zaman parçası yoktur ki onun mislinin sonsuza kadar daha önce bulunduğunu düşünmek mümkün olmasın şeklindedir. Kıdem taraftarları bizzat devam etmeyen şeylerin yoluyla, geleceğe doğru devamlılığının bekasının olacağını da kabul etmişlerdir.⁶⁶² Mâtürîdî, zaman kavramının da mislinin sonsuza kadar devam etmesi

⁶⁵⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 99.

⁶⁵⁹ Nesefî, *Tabsira*, I: 62; Sâbûnî, *Hidâye*, 54.

⁶⁶⁰ Bak. Abdülcebbâr, *Usûli'l-hamse*, I: 188; Fatma Aygün, “Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2015), 159-172.

⁶⁶¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 111.

⁶⁶² Mâtürîdî, *Tevhid*, 111.

anlayışını idrak ve tasavvur edilemeyen durum olarak görmüştür. Ona göre bu durum iddiayı delilsiz bırakmak demektir.

Âlemin ezelî olduğunu kabul edenleri, zamanla alakalı bu anlayıştan başka diğer beş anlayışı Mâtürîdî şu şekilde sıralamıştır:

1. Hâkim bir yaratıcıya inanmakla beraber şeyler biri diğerini sonsuza kadar meydana getirir görüşünde olanlar.

2. Esas olan tıynet kadim, yapılış ve oluş sonradan olmuştur görüşünde olanlar.

3. Asıl olan tıyettir sonradan gelenler avarızdır görüşünde olanlar.

4. Âlemin yaratılışı değil oluşumu yaratıcıya dayanır görüşünde olanlar.

5. Hayule adlı temel maddeye dayanır. Bu sıralaması ile kendinden önceki bütün görüşleri değerlendirdiğini anlamaktayız.

Mâtürîdî bütün bu görüşlerin tamamını “âlemi böyle bulduk böyle anlarız” anlayışında toplamıştır. Bilgi elde etme metodu açısından bu anlayışı yanlış bulur. Ona göre “âlemi böyle bulduk böyle anlarız” anlayışı akılda tasavvur edilemeyen yani bilgiye dönüşmeyi ve nefiste resmedilmeyen şeyleri reddetmek olur. Bu düşüncede olanlar, kendi düşüncelerinin sonucunda bir şeyin aksi durumda hüküm çıkarılacağı ihtimalini de düşünmemişlerdir.⁶⁶³ Âlemi böyle bulduk, böyle olmaktadır anlayışı duyu bilgisi hükmü olmaktadır. Âlemin sonsuz olduğuna hüküm verme, akıl yürütme alanında bulunmaktadır. Âlemin şimdiki hâlini esas alarak önceden de böyle oldu demek delile dayanmadan kabul etmektir. Bu şekildeki bilgi anlayışından aklın tasavvur edemediği gerçek olmayan farklı hükümler de çıkabilir.

Mâtürîdî bu genel değerlendirmeyi yaptıktan sonra zaman tasavvuru hakkındaki değerlendirmesine aynı mantık çerçevesinde devam etmektedir. Âlemin kıdemi için öne sürülen zaman tasavvuru deliline gelince, “varlığı tasavvur edilen hiçbir zaman tasavvuru yoktur ki onun mislinin daha önce bulunacağı düşünülmesin” demek mümkündür. Bu anlayışa göre de zamanın yaratılmış olması gündeme gelir. Aksi durumda zaman için bir başlangıç tespit edilemez ve zamanın tamamı ortadan kalkar.⁶⁶⁴ Mâtürîdî, şimdiki zamana bir başlangıç kabul edip benzerinin önceden varlığı düşünülünce, şimdiki zamana da

⁶⁶³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 112.

⁶⁶⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 113.

başlangıç konmuş olunur. Buna göre de şimdiki zaman yeniden yaratılmış olur ve bir önceki zaman da önceden yaratılmış olur. Zamanı ifade etmede başlangıç belirtmek gerekir. Aksi durumda zaman denen şey bilinmezdi. Zamanı ifade etmede kullanılan bu ölçü bile zamanın sonradan yaratıldığını göstermektedir. Şimdiki zaman bir önceki zamanın bitişik devamı olduğunu göstermez. Ona göre zaman yaratılmaktadır ve başlangıcı bulunan bir mahiyettir.

Sonuç olarak Mâtürîdî, âlemi sonsuz kabul etmediği gibi içinde bulunan zamanı da sonsuz ve uzamlı tek parça olarak kabul etmemiştir. Anların birbirinin misli olmasını birbirine bitişik kabul ederek zamanı sonsuz ve tek olarak da kabul etmemişir. Geçmiş zaman haber bilgisi içerisinde ayrı şekilde bulunur. Zaman nesnelerin içerisinde devamlı ve yeniden bulunduğu şeyin mahiyetiyle birlikte yaratılmaktadır. Mâtürîdî, zamanın ölçülmesini diğer düşünürlerle aynı kabul etse de zamanın sonsuz olması anlayışında aynı düşüncede olmamıştır.

Ona göre âlem gözlem ile değerlendirilir ve bu gerçek üzerinden tasavvur edilir. Bu bilgi üzerinden cüzden küll'e giden tümevarım önermesi ile âlemin tamamı değerlendirilir ve delile dayanmış olarak tasavvur edilebilir. Akıl yürütme alanında var olan konuyu sadece duylara bakıp kendini değişmez görerek değerlendirmek doğru olmaz. Sonsuzluk zaman ile alakalı olmamaktadır ayrıca zamansızlık ve zamandan münezzeh olma bulunmaktadır.

2.3. Zamandan Münezzeh Olma

Evrenin işleyişini ifade eden görüşler sadece evrenin işleyişini açıklasa da dinî, siyasi, felsefî ve hukukî imaları da beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı bu gibi düşünceler kültür üzerinde büyük etkiler oluşturmuştur.⁶⁶⁵ İlah anlayışındaki detaylı anlayış da kozmoloji ilmi görüşlerini etkilemektedir.⁶⁶⁶ Bu tartışmalar zaman var kabul edilince zamanın ne olduğu, tanrının zamanın neresinde olduğu, tanrı insan için zamanı yarattı ise kendisi zamanın neresindedir ve tanrı zamandan bağımsız ise, zaman içerisinde olan varlıklarla ilişkisi nasıldır?⁶⁶⁷ soruları çerçevesinde farklı zaman ve ilah açıklamaları

⁶⁶⁵ Mehmet Bulgen, "Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", içinde *Dakik'l-Kelam Kelâm Kozmolojisi*, ed. Ramazan Altıntaş, Ahmet Mekin Kandemir, (İstanbul: Kitaparası, 2021), 55.

⁶⁶⁶ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 45.

⁶⁶⁷ Çoştı, *Öznel ve Nesnel Zaman*, 72.

oluşturmuştur. Bunların cevapları âlem içerisinde aranmıştır. Âlem ve tanrı arasında ayrım yapılmamıştır. Bunu araştıran ilimlerin başında felsefe ve din ilimleri olmuştur.⁶⁶⁸

Sorular aynı olsa da felsefi kavramlar ile kelam ilmî kavramları aynı içerikte değildir. Her iki ilimde var olanları var olması yönü ile açıklamıştır. Bununla birlikte, aklın kullanım şekli ve var olanların mahiyetlerinin nasıl olduğu konusu farklı açıklamalar sonucunda farklı anlayışları ortaya çıkarmıştır. Var olanın aynı, harici ve aslı varlık olmasını herkes kabul etse de bunların varlığına sebep olan başka şey var mıdır? konusu ayrışma getirmiştir. Zamanın varlığı ve kavram olması yönü ile bu tartışmalar içerisinde yer almıştır.

Filozoflar, dışta varlığı olmayan şey hakkında aklen olumlu ve olumsuz hüküm verileceği kanaatindedir. Kelam âlimleri ise, bu konuda olumsuz önermeyi uygun görürken olumlu önermeyi uygun görmemişlerdir. Mutlak yok olan yerde bir şey bilinmez ve haber verilmez önermesi doğrudur. Bu hükümden orada bir şey vardır, fakat haber verilemez anlamı çıkarılamaz.⁶⁶⁹ Bu anlayıştan dolayı Mâtürîdî anlayışında gizem bulunmadığı gibi olmayanı ret etme bulunmaktadır. Araştırılarak kabul edilmesi gereken bilgi yerine duyu bilgisi ile elde edilen bilgiyi koyarak ön kabul ile gerçek kabul edilmemiştir. Ona göre akıl yürütme sonucunda yetersiz kalınan yerde daha çok araştırarak gerçeği bulma vardır. Âlem ile var olan zaman âlemin olmadığı yerde varmış gibi kabul edilemez. Zaman yoksa yoktur. Olmadığı yerde var olarak kabul edilip sonsuzluk özelliği verilemez. Duyu bilgisi ile sabit gördüğümüz zaman bilgisi araştırılınca hep yeniden yaratıldığı görülmektedir.

Başta zaman olmak üzere kavram farklılıkları gerçeği ifade etme yönüyle Batı düşüncesinde özellikle Aristoteles'ten bu yana niteliklerin iki şekilde anlaşılmasından da kaynaklanmaktadır. Duyu bilgisi sonucunda elde edilen nitelikler değişimli olarak açıklanmıştır. Akıl yürütme ile elde edilen niteliklere ise ilahi sıfatlar şeklinde devamlılık özelliği ile açıklanmıştır.⁶⁷⁰ İlimlerin metafizik ve diğer ilimler şeklinde tasnif edilmesi ile⁶⁷¹ bizde de aynı kargaşanın olduğunu ifade edebiliriz.

⁶⁶⁸ Özkaya, *Samuel Alexander*, 162.

⁶⁶⁹ Cürcânî, *Mevâkıf*, I: 234.

⁶⁷⁰ Quentin Meillassoux, *Sonsuzluğun Sonrası*, çev. Kağan Kahveci, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 3.

⁶⁷¹ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 119.

Mâtürîdî'ye göre her var olanı ifade eden kavramlar, ifade ettiğinin zat ve özelliklerine göre anlam kazanır. Var olan âlem, âlem özelliğine göre bilinir ilah, kendi zatına mahsus sıfatları ile anlaşılır. Bundan dolayı âleme ait olan zaman ifadeleri akıl yürütme alanında olsa da bulunmadığı yerde var kabul edilerek sonsuz kabul edilemez. Bu özellik üzerinden zatı ve sıfatları âlemden farklı olan zamandan münezzehtir olan ilah için benzerlik oluşturan aynı anlamı ifade etmez.

Zamanla ilgili olan “ilk” ifadesi âlem içindekiler için kullanılınca kendi dengine göre önce olan anlaşılır. Allah Teâlâ için kullanılınca âlemle ilgili bir mahiyet, dengi, cinsi olmadığından dolayı, zatına mahsus “zamandan münezzehtir olarak ilk ve tek” anlaşılır.

İmam Mâtürîdî bilgi ve âlem üzerinden zamanın sonlu olduğunu açıklamıştır. İnançların zamanı açıklamaları farklı olsa da zamana sonsuzluk özelliği vermekten kaçınmışlardır. Sonsuz ve zamansız olmayı tanrı gerçeği ile açıklamışlardır. Tanrıyı nasıl düşünmüşlerse âlemi, insanı ve dünyayı da ona göre açıklamışlardır.⁶⁷² Ona göre âlemdeki gerçek duyu, haber ve akıl yürütme ile anlaşılır. Bu anlayışı fiziğe çoklu ve çok katmanlı farklı bakış açısını da oluşturmaktadır.

Gerçeklik, âlemi gerçek olarak açıklamakla elde edilir. Âlem ve özellikleri tanrılaştırılmadan anlaşılır. Aksi durumda tanrı yok gibi veya yaratılanların özellikleri tanrı şeklinde anlaşılabilir.

Mâtürîdî, Eş'arî, akıl ve bilim ölçüsünü kullanmanın yanında tenzih metodunu kullanarak Allah Teâlâ'yı yaratanlara hiçbir yönden benzetmemişlerdir. Zaman bir veya her yönden ilaha benzemiş olsa bu durumda yaratılanlara bir veya her yönden benzemiş olacaktı. Yaratan her yönü ile ezeli olmayınca diğer konular açıklanamaz bir durum oluşturmaz.⁶⁷³ zamanın yaratılmış olması yönü ile yaratılanlara benzemektedir. İlah zatına mahsus var olmasından dolayı hiçbir şeye benzemektedir.

2.3.1. Âlemin Oluşum Teorilerine Göre Zaman ve İlâhi Tenzih

Âlemin oluşumu ile ilgili farklı teoriler bulunmaktadır. 1920 lere kadar âlemin durağan olduğu anlayışı hakimdi. Einstein'ın (ö. 1955) yer çekim teorisi ile bu anlayıştan

⁶⁷² Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 45.

⁶⁷³ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 44.

vaz geçilmiştir. Daha sonra Rus matematikçi Firiedman (ö. 1925) ve Belçikalı bilim adamı Lemaitre (ö. 1966) âlemin genişlediği görüşünü açıklamıştır. Bu açıklamalardan sonra evrenin büyük patlama ile oluştuğu görüşü oluşmuştur.⁶⁷⁴ Büyük patlama teorisi, âlemin bir patlama ile ortaya çıkmıştır. Bugüne gelişmeler sonucunda uzay, zaman, tüm madde evren bir yoğunluk şeklinde yaratılmıştır; yeni maddeler ve galaksiler oluşmaktadır.⁶⁷⁵

Mâtürîdî, âlemin oluşumu ve ona bağlı olarak elde dilen kavramlara da açıklık getirmiştir. O kendi düşüncesini oluştururken kabul etmeyip eleştirdiği “âlemin aniden oluşması”, “âlemin sabit kalması” ve “kendi kendine oluşması” teorileri vardır. Batı düşüncesinin yirminci yüzyılda ürettiği bilgileri döneminde değerlendirmesi O’nun kendi asrının ne kadar ilerisinde olduğunu da göstermektedir.

Kâinatın “bir anda” kendi kendine oluşması mümkün değildir. Âlem bir anda aniden olsa aniden de yok olma özelliği olurdu. Bu böyle olmamış, aksine zaman içerisinde farklılaşma sürecine girmiş hep harici faktörlerle sürüp gitmiştir. Canlıyken ölen, ayrışık iken bitişen, küçükken büyüyen olmuştur. Bu durumda zıtlıklarla varlığı devam eden tabiatta harici faktör olmadan vücut bulma ihtimali yoktur. Eğer böyle olsaydı kumaş renkleri kendi kendine değişir ve gemiler kendi kendine yapılırdı.⁶⁷⁶ Âlemin farklılaşması zaman ile anlaşılmaktadır ve zamanın da özelliği olmaktadır. Mâtürîdî’nin bu anlayışı cismi, cevheri zatı ile var kabul edip kudret özelliği veren anlayıştan tamamen farklı bir anlayış oluşturmaktadır. Ona göre âlemin ilim ve kudret sıfatı yoktur. Aksine dışarıdan ilim ve kudretin müdahalesine delil olma özelliği bulundurmaktadır.⁶⁷⁷

Mâtürîdî, âlemi yaratılmamış daimî gören anlayışları doğru bulmamıştır.⁶⁷⁸ Âlemi sonradan yaratılmış görmeyen açıklamaların temelinde sebepsiz olarak kendi kendine olmuş demektir. Böyle bir âlemde zamanın kendisini meydana getirmesi ve devam ettirmesini birkaç açıdan mümkün görmemiştir. a. Yok olan kendisini yoktan icat edemez.

⁶⁷⁴ Şahin Elif, “Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi*, 8/18 (2004): 36.

⁶⁷⁵ Rahim Acar, “Büyük Patlama Teorisi Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler mi?”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2006): 91.

⁶⁷⁶ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 33; Mâtürîdî, *Tevhid*, 100.

⁶⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II: 239.

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 141

Kendisine bağı olarak birisi var oluyorsa, onun daha sonra yok olmaması gerekir. b. Var olanın var olması için kendisini meydana getirmesi gerekecektir. Bu durumda da varlığı başkası sayesinde olmuş olur. Bunun muhal olduğunu cansız ve canlı varlıklar göstermektedir.⁶⁷⁹

Mâtürîdî'ye göre âlemin şimdiki hali aniden olmamış ve sabitte değildir. Ona göre âlem altı evrede mükelleşerek yaratılmıştır. En mükemmel evresi ise akıl ve takdir etme yetkisi bulunan insanın âlem içerisinde yaratılmasıdır.⁶⁸⁰ Âlem ilk yaratılıp aynı düzlemde gitmemektedir. Âlemde değişim, gelişim ve akıl bulunmaktadır. Bu oluşum kendi kendine de olmamıştır.

Kâinatın kendi kendine oluşması mümkün değildir. Çünkü onun varlığı da ihtiyaçlarla çevrilidir. Bu durumda kendi konumunda olmayan, zatıyla mevcut, ilim ve kudret sahibi yaratıcı sayesinde gerçekleşmiş olur.⁶⁸¹

Bütün bu bilgilerden sonra Mâtürîdî şu hükmü verir: Tabiat nesneleri yapısal zıtlıklara rağmen söylediğim gibi bulunuyorsa; bu ancak hâkim, âlim, latif, yönetmesine rekabet edilemeyen, tasarrufuna karşı çıkılamayan bir yaratıcı ve yöneticinin varlığı ile mümkündür.⁶⁸²

Âlem, daima aynı şekilde var olmamış ve zamanda buna göre özellik taşımamıştır. Daimî olma özelliği ile ilaha benzeme durumu oluşmamıştır. Aniden de olmamıştır ki zaman ilahın tedrici yaratma özelliğinden uzak kalsın. İnsanın âlem içerisinde yaratılması ile zaman da buna göre yeni anlamlar kazanarak ilahın varlığına, birliğine ve sıfatlarına delil olmuştur. Âlem ve onunla beraber olan zaman kendi kendisini oluşturamaz. Çünkü o zaten oluşum halinde bulunmaktadır. Kendisi oluşum halinde olan başka şey oluşturamaz sadece kendisini oluşturanın varlığına delil olur. Bütün bu özellikleri taşıyan zaman hiçbir şekilde ilaha ait özelliği taşıyamaz tam aksine kendisi gibi olmayan rekabet edilmeyen birinin varlığına delil oluşturur.

1.6.1. Zamanın Yaratılışı ve İlahî Tenzih Etmek

Mâtürîdî'ye göre zaman duyu bilgisine göre anlaşılan evrensel boyutta değildir. İlahâ ait bir özellik taşımamaktadır. Ona göre zaman her cevher ve nesnede oluşum

⁶⁷⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 141.

⁶⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II: 239.

⁶⁸¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 143.

⁶⁸² Mâtürîdî, *Tevhid*, 105.

halinde fiziki gerçek olarak vardır. Zamanın varlığı bazen ilaha bir yönden benzerlik göstermesi şeklinde açıklamalar bulunmaktadır. Hâlbuki İlah benzersiz, zamandan münezze ve ortağı olmayandır. Zamanı yaratan tanrı zamanın içinde ve dışında olmadığından dolayı ilişkinin bu koşullar altında nasıl anlaşılacağı açıklama gerektirmektedir.⁶⁸³

Modern kozmolojideki gelişmeler sonucunda zamanla alakalı görüşler farklılık göstermektedir. Bu günkü bilim âlemin genişlediğini ve evrenin sonlu olduğunu kabul etmiştir.⁶⁸⁴

Matematikte de zamanla ilgili olan sonsuzluk kavramı önemli ve kafa karıştırıcı bir kavram olmuştur. Matematiğe dâhil edilmesi durumunda konunun tüm mantıksal yapısını yok edeceğini ve sonsuz şeylere dair bir sezgi olmadığı için her tür yanılgıya düşülebileceğini iddia edenler ortaya çıkmıştır.⁶⁸⁵

Benzeri konulara cevap aramalar sahabe döneminde de olmuştur. Onlar felsefe ve kelim tartışmalarını daha sonraki dönemlerde olduğu gibi yapmamıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın ifade ettiği felsefi kavramların ince derinliklerine vakıf oldukları görülmektedir. Şehristânî de sonradan ortaya çıkan şüphelerin, ilk zamanlarla aynı olduğu kanaatindeydi.⁶⁸⁶ İbn Mesut (r.a.)'tan rivayet edilen şu haber de bu görüşü desteklemektedir: “Es-Samed, boşluğu olmayandır.” demiştir. Nafi' b. el-Ezrak'tan ayrıca şöyle rivayet edilmiştir: İbn Abbas'a (r.a) “Allah Samed'dir” ifadesi hakkında soruldu: “Ehad'ı biliyoruz. Samed nedir? O da demiştir ki: “Bütün işlerde kendisine dayanan, yönelinen demektir.” Kur'an, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilmeden önce Araplar bunu biliyorlar mıydı?” diye sorulunca, “Evet” demiştir.⁶⁸⁷ Allah Teâlâ için kullanılan ebed veyahut diğer kelimeler âlem için kullanılan zaman manasını barındırmaz. Âlem için kullanılan zaman kelimesinde parçalı ve hesap edilebilen zaman manaları bulunur. Ebed kelimesinde bölünme olmadığı gibi zata mahsus devamlılık

⁶⁸³ Cevizci, *Metafizîge*, 51.

⁶⁸⁴ Zikri Yavuz, “Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı Mıdır?”, *Dinî Araştırmalar*, 18/47 (2015): 45.

⁶⁸⁵ Memduh Taha Başaran, “Sonsuzluk Kavramının Mantıksal ve Felsefi Analizi-Kindî Merkezli Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 24.

⁶⁸⁶ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n Nihal*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 33.

⁶⁸⁷ Taşköprüzade Ahmet Efendi, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûretü'l-İhlas*, tahkik-çev. Ahmet Sûruri, Ahmet Faruk Güney, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 24.

manası bulunmaktadır.⁶⁸⁸ Bundan dolayı zaman ve benzeri manaları içine alan kelimeler ilgili olduğu yere ve konuya göre felsefe ile karşılaşmasa da derin felsefî anlamlar içermektedir. Konuların usulü sonradan olsa da içeriği İslam için sonradan olmuş bir alan değildir.

Allah Teâlâ'nın var oluş mevzu İslam içerisinde de farklı şekillerde açıklanmıştır. Allah'ın var oluşunu Kur'an'da, insan için bilinmesi tabii, yani zaruri ve bedihi bir hadise olarak kabul eden görüşte bulunmuştur. Bu düşünceye göre selim bir fitratla yaratılan insan normal olarak yaratanını tanır. Bunu ancak gaflet, kibir ve inat gibi arazi bazı hâller mânî olabilir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim ispat-ı vacip konularına fazla temas etmemiştir.⁶⁸⁹ Gazzâlî'ye göre Allah'ın ispatı mantık açısından kabul edilir ölçü olmuştur.⁶⁹⁰ Çoğu görüş tanımada tenzihi metodu kullanmakla yetinmiştir.

Din âlimlerinin inceleme alanında soyut bilgi olmadığı ve tanrıyı ibadete uygun olarak açıklama anlayışları bulunmaktadır.⁶⁹¹ Bu anlayışı İslam âlimlerinin tamamı için ifade etmek mümkün değildir.

İslam âlimleri Kelam ilmi içerisinde Allah'ın var oluşu ve ilgili soruların cevabını gerçek olarak açıklamak için âlemin incelenmesi üzerine bina etmişlerdir.⁶⁹²

Akıl ve ölçünün üretimi çerçevesinde kişinin zihni, belli yönde olan delil veya sebeplere işaret etmesi ile de farklı sonuçlar doğurmuştur.⁶⁹³

İlahın varlık ve birlik anlayışını Cürcânî, var olanı ispat ettikten sonra var olanları zamanlı olan ve olmayan olarak ayırmıştır. Varlığı zaman ile olan, zaman olmadan var olamaz. Zamanda olan zaman ile ölçülür ve zaman ile örtüşür. Kendisinde değişim olmayanın zamanla alakası bulunmaz.⁶⁹⁴ Kindî, matematik ve sanat üzerinden ispatta bulunmuştur.⁶⁹⁵ Mâtürîdî, alanına göre âlemi ve ilahı zatlarına mahsus akli ölçü ve ilmi

⁶⁸⁸ Kalın, *Zaman Kavramı*, 262.

⁶⁸⁹ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın varlığı (İsbat-ı Vacib)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 29; Gazzâlî, *İhya*, I: 269.

⁶⁹⁰ Mahmut Kaya, "Tasavvur", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 127.

⁶⁹¹ Cevizci, *Metafizikçe*, 53.

⁶⁹² Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, tahkik Ömer Türkmen (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 99.

⁶⁹³ Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat: Dinlerin Çoğulcu ve Hakikatin Birliği*, çev. Ruhattin Yazoğlu, Hüsni Aydeniz, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 17.

⁶⁹⁴ Cürcânî, *Mevâkıf*, III: 50.

⁶⁹⁵ Başaran, "Sonsuzluk Kavramının Mantıksal ve Felsefî Analizi", 77.

ölçü ile anlamaya çalışmıştır. Tartışmalar da akıl ve gerçek üzerinden olmuştur. Bu bilgiler ve değerlendirmeler farklı kabul edilince farklı sonuçlara ulaşılmıştır.

Mâtürîdî, akıl ve bilim ile Allah Teâlâ'nın tam bilineceği görüşündedir. Vahiyle gelen bilgi Allah Teâlâ'nın kendisini kendisinin tanıtmasıdır. Taklit, ilham ve his ile Allah'ı bilmeyi kabul etmemişlerdir. O ve takipçileri delil ile bilmeyi dinin ilk görevi saymışlardır.⁶⁹⁶

Mâtürîdî akıl yürütme, haber bilgisi yanında ilmî konuları din ile alakalandırıldığı kadar ele almıştır.⁶⁹⁷ Sonsuzluk ve zamandan münezze olma konusu dinin ilgisi içerisinde bulunmaktadır. Zamanı sonsuz açıklamak ilahla bir yönden benzemeyi gerektireceğinden dolayı cevap verilmesi gereken konulardan olmuştur. Mâtürîdî'ye göre her olay ve içindekiler yeniden başlar ve kendi başlangıç vaktini oluşturur.⁶⁹⁸ Zaman sonsuz değildir. Her nesne, olay (zaman) beraber oldukları şey ile yeniden oluşturulur. Bu şekilde Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı akli deliller, âlemin, içindekilerin yaratılmış olması bilgisi üzerinden değerlendirilir⁶⁹⁹ ve âleme benzemekten uzak tutulur.

Mâtürîdî'ye göre geçmiş, şimdi ve gelecek tek parça olan zaman değildir. Yaratılanların zamanla ilgisi, ayn ve arazlarla birlikte mahlukatın zaman ile birlikte yaratılması, devam etmesi ve yok olması şeklinde olmaktadır.⁷⁰⁰ Oluşum sonucunda oluş ile var olan nesneler zamandan, zaman nesnelerden ayrı değildir ve bunun için ilaha hiçbir yönden benzemezler.

Mâtürîdî, sadece cevher ve arazın sonradan yaratılarak yaratıcısına delil olma özelliği ile açıklamaları yeterli görmemiştir. Ona göre âlemin yaratıcısına delil olmanın yanında farklı yönleri de bulunmaktadır. Âlemde gelişme, yok olma, aynı nesnede zıtlıkların bir arada bulunma özellikleri de görülmektedir. Bütün bu özelliklerde ayrı ayrı yaratıldığına da delil olmaktadır.⁷⁰¹ Zaman da bu âlem içerisinde olunca aynı özellikleri taşımaktadır. Bu açıklama şekli sadece Mâtürîdî'ye mahsustur. Zaman, âlemlerle birlikte gelişme, yok olma ve aynı nesnede zıddı olan ayn ile birlikte bulunması ile yaratıcısına çok yönden delil oluşturmaktadır.

⁶⁹⁶ Nesefî, *Tabsira*, I: 34.

⁶⁹⁷ Nesefî, *Tabsira*, I: 66.

⁶⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II: 239.

⁶⁹⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 99.

⁷⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V: 540.

⁷⁰¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 109.

Aynı zamanda âlemde zaman ile birlikte bulunanlar, zamanın kendileri ile beraber olduğundan haberi yoktur ve bozulunca kendilerini yeniden yapamazlar. Bütün bunlarla birlikte âciz olmalarına rağmen düzenli olmaları ile de kendileri gibi olmayan zamandan münezzeh yaratıcısının varlığına delil olurlar. Tabiat kaçınılmaz bir şekilde zorunlu ihtiyaç sahibi olmaktadır. Bu durumda onu yine yaratıcıya muhtaç etmektedir.⁷⁰²

Mâtürîdî, bu özelliklerde olan zamanın kendi kendine olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Ona göre kâinat kendi kendine vücut bulmuş olsaydı, bir zaman parçası diğer zaman parçasından, bir hâli diğerinden ve bir sıfat diğerinden zorunlu veya tercih edilen parça olmazdı. Hâlbuki, evren şu anda çeşitli zamanlara bağlanmış, değişik hâllere ve sıfatlara bürünmüştür. Bu durumda bulunduğu göre kendi başına vücut bulmamıştır. Eğer öyle olsaydı, her şey kendisi için en hayırlı ve güzel olan niteliğe sahip olurdu. Evrende şer ve çirkinlik olmazdı. Gerçek böyle olmadığına göre, âlem kendi dışında bir faktörle vücut bulmuştur.⁷⁰³

Mâtürîdî'nin zaman ve zamandan münezzeh anlayışı ince-ayarlı anlayış modeline yakındır. XX. yüzyılın başından itibaren elde edilen bilimsel bulgular bilim adamları tarafından içinde yaşadığımız evrenin şans eseri meydana gelmiş olma ihtimalinin yok denecek kadar az olduğu şeklinde okunmuştur. Nitekim söz konusu bulgular evrenin temel yapısını oluşturan hemen her şeyin dünyamızda hayatın oluşması için çok hassas bir dengeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Belli bir radyo istasyonunu dinlemek için seçilecek doğru dalga boyunun dar bir aralığa tekabül etmesi benzetmesinden yola çıkılarak bu anlayışa “ince-ayarlı” evren hipotezi denmiştir.⁷⁰⁴ Mâtürîdî'nin fiziki zaman anlayışı sadece zamanını aşmamış zamanımızı da aşmış desek yanlış ifade olmaz.

Mâtürîdî, âlemi ve içinde olan zamanı fiziki olarak açıklamıştır. Zaman âlem ve içinde bulunan nesnelerle birlikte devamlı yeniden yaratılmaktadır. Zaman kendinden farklı olan ayn ile birlikte cevher olarak varlık alanına çıkmasından dolayı muhtaç konumdadır. Bulunduğu nesnelerde devamlı değişim ve tekâmül bulunmaktadır. Bütün bu ve diğer özellikleri ilaha ait sıfatlarla hiçbir yönden benzerlik oluşturmamaktadır. Tam aksine kendisi gibi olmayan yaratıcısına delil olmaktadır.

⁷⁰² Mâtürîdî, *Tevhid*, 110.

⁷⁰³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 99.

⁷⁰⁴ Merve İzin Badria, “İnce-Ayarlanmış Argümanı ve Çoklu Evrenler”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, 5 (2022). 175.

2.3.2. Evvel ve Ahir Olan Allah Zamandan Münezzehtir

Yaratılanlar için bir başlangıç ve son düşünülürken, yoktan var olması düşünülemeyen anlayışlar da bulunmaktadır. Bundan dolayı zaman konusunda sonsuzluk ifade eden kavramların mahiyeti farklılık göstermektedir. İnsanlık bu anlayış çerçevesinde çok düşünce üretmiş ve inançlar yorumlanmıştır. Sonsuz anlayışın doğru ifadesiyle birlikte sonlu olan da buna göre açıklanmıştır. Kur'an'ın ifadesinde Allah Teâlâ'yı anlatan zaman ölçekli “evvel ve ahir” kelimeleri bulunmaktadır.

Kelam ilminde kullanılan kelimeler, var olanı ifade ederken iki ayrı şekilde anlamı oluşur. Mevcut olan vücudu ile var ise zatı ile kadim olur. Mevcut olan yoklukla birlikte yok oluyor ise vücudu zaman ile beraber var olandır.⁷⁰⁵

Felsefede evveliyat, düşünce ve dünyanın olmadığı bir dünyayı düşünmek demektir.⁷⁰⁶ Felsefede sonsuzluk, sonlu parçaların içinde barınma temel düşüncesi ile açıklanmıştır. Algılanan sonlu mekân ve zaman sonlu parçalardır. Bu sonlu parçalar sonsuz mekân ve zaman içerisinde sürekli bir oluşum içerisinde bulunmaktadırlar. Bir sonlu diğer sonlu ile etkileşime geçerek evrendeki oluşumu devam ettirirler.⁷⁰⁷

Aristoteles'e göre sonsuzluk, doğada “sınırsız” vardır ve bu sonsuzluk ancak nicel bir sonsuzluktur. İkinci olarak, sonsuzluk varsa tanımlanabilmelidir. Üçüncü olarak, sonsuzluk bir bütün olarak kavranamaz, demek ki işler hâlde var olamaz, bilfiil var olamaz. Sonuç: Sonsuzluk vardır ama “işler hâlde” ya da “bilfiil” var olmayacağından “güç olarak”, yani *bilkuvve*” var olacaktır.⁷⁰⁸ Farklı bilim alanlarına bakınca farklı sonsuz tarifleri görülmektedir. Çünkü fizik, yaşadığımız nesneler dünyasıyla ilgilenirken metafizik alan tasarılar dünyasıyla ve matematik alan ise hem nesneler hem tasarılar dünyasıyla ilgilenirler. İlgi alanlarına göre de tanımlar yapmışlardır.⁷⁰⁹ Bu tanımlar içerisinde ilahın sıfatına benzerlik ve denklik anlamı oluşan zaman tarifleri oluşmuştur.

Mâtürîdî'ye göre kelimeler ifade ettiği şeyin özelliğini açıklamaktadır. Zaman nesnelerde olur ve o nesnenin özelliğine göre tek anlam ifade eder. Nesnede olan zaman ifadesi içinde zıt olan sonlu ve sonsuz anlamını barındırmaz. Bir özellikte iki ayrı zıtlık

⁷⁰⁵ Cürcânî *Ta'rifât*, 114.

⁷⁰⁶ Quentin Meillassoux, *Sonsuzluğun Sonrası*, çev. Kağan Kahveci, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 39.

⁷⁰⁷ Özkaya, *Zaman ve Tanrı*, 65.

⁷⁰⁸ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 123.

⁷⁰⁹ Başaran, “Sonsuzluk Kavramının Mantıksal ve Felsefi Analizi-Kindî Merkezli Bir İnceleme”, 39.

bulunmaz. Zaman manası ifade eden kelimeler ilah için kullanınca ona göre anlam almaktadır. Tefsirinde Hadid suresindeki: “O evveldir, ahirdir, zahirdir ve batındır.”⁷¹⁰ ayetindeki evvel ve ahir ifadeleri ile yaratılan zamanla alaka kurmamış tevhide göre açıklamıştır. O (c.c.) zatiyla evveldir, zatiyla ahirdir, zatiyla zahirdir, zatiyla batındır. Çünkü O, zatiyla böyle bilindi. Yoksa O’nun evvel olduğunu başka biri bildirmedi, sonsuz/ahir oluşunu da sonsuz olarak başka biri bildirmedi. Zahiri ve batını oluşunu da başka kimse bildirdiği için olmadı. Çünkü görünen âlemde O’nun evvel olması, sonu olmadığını gösterdiği gibi, ahir olması da O’nun başlangıcı olmadığını göstermektedir. Aynı kelime farklı olan âlem için kullanılınca aynı anlamı vermemektedir. Âlemde olana evvel dendiğinde önce yaratılan anlamı olmaktadır. Ahir dendiğinde ise daha sonra yaratılan anlamı içermektedir.⁷¹¹ Âlemde bir ezeli olma özelliği bulunmadığı gibi gerçeği ifade etmeyen itibari bir sonsuzluk anlamı da bulunmamaktadır.

Ezelî olan ilaha ezeli olmanın nispet edilmesini başka bir zaman anlayışı ile kıyaslanarak kazandığı şeklinde düşünmek yanlıştır.⁷¹² Çünkü nesneler üzerinden yapılan ezel manasında ilahta anlaşılacak şekilde öncesiz ve sonrasız manası bulunmamaktadır. Aksi durumda, Allah ezeli olmak için bir başka şeye muhtaç olmuş olur ki, bu tutarsız bir fikir olur.⁷¹³ Görüldüğü gibi Allah’a ait olarak ifade edilen isimler Allah Teâlâ’nın zatına mahsus anlamlar kazanır. Kazanılan anlamlar hiçbir şeye muhtaç olmayacak ve zatına mahsus şekilde anlaşılmalıdır. Çünkü muhtaçlık ve bağlantılı olma onun zatında bulunmaz. Muhtaç olma, zaman içerisinde bulunmayı gerektirir, misli olur ve ezeli olamaz.

İmam Mâtürîdî zamanı ezeli kabul edip âlemi ezeli kabul etmeyi de doğru bulmamıştır. Zamanı tabiattan ayırarak ayrıca metafizik zaman olarak kabul etmeyi doğru mantık olarak görmemiştir. Bu mantığa göre her şey ters anlamda da ifade edebilir. Bir nesne hem canlı hem de cansız olabilir. Bu anlayış kabul edilemeyeceğine göre âlemin tamamı içinde olan zaman da sonradan olmuş olur.⁷¹⁴ Mâtürîdî’nin bu tenkidi Aristoteles’in Kategorilerde “eşadlı” olarak yaptığı değerlendirmeler üzerinden üretilen

⁷¹⁰ (Kur’an-ı Kerim, Hadid, 57/3)

⁷¹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, V: 38.

⁷¹² Ahmet Saim Kılavuz, “Ezel”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), XII: 50.

⁷¹³ Kalın, *Zaman Kavramı*, 262.

⁷¹⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 114.

bilgilere olduğu kanaatindeyim.⁷¹⁵ Bu düşünce ile üretilen bilgiyi “akılda tasavvur edilemeyen ve nefiste canlandırılmayan her şey reddedilir.” anlayışına dayanma şeklinde özetlemiştir.⁷¹⁶ Mâtürîdî, Aristoteles’in isim üzerinden metafizik zaman anlayışını tasavvur edilmeyen ve canlandırılmayan anlayış olarak fizikten uzak bir görüş olarak görmüştür. Ona göre bu şekildeki açıklama gerçeğe dayanmamaktadır ve bu anlayışın sonucu bilgi kabul edildiği durumda delilden uzak her tasavvurun doğru kabul edilmesini gerektirmektedir. Ürettiği bilgi de var olanı fiziki gerçek olarak açıklayamaz. Mâtürîdî’ye göre duyu bilgisi alanında olan gerçek vehimde tasavvur edilmeli ve delile dayanmalıdır. Bu anlayış ile bakılınca, Rabbimizin zatının tasavvuru olmaz. Aksine O, bütün nesnelere misil üretilip yaratandır.⁷¹⁷ Zamanın sonsuz olması zihinde tasavvur edilmediğinden dolayı akıl yürütme ile de sonsuz zaman anlayışına ulaşamaz.

Mâtürîdî’ye göre her kelime hangi nesne ve olayı ifade ediyorsa onun mahiyetine göre anlam ifade eder. Âlem için kullanılan ilk manası ile Allah Teâlâ için kullanılan manalar aynı anlamı ifade etmemektedir. Âlem ve ilahî özellikleri bir ve aynı kabul eden “eşadlı” ifadeler doğru değildir. Âlem üzerinde yapılan tanımlarda zamanı ilah gibi ifade eden sonsuz anlam bulunmamaktadır. Âlemde bulunan her şeyin mahiyeti kendi zatına göre olmaktadır. Bunlar da sonlu ve sınırlıdır. Araz olan zaman, var olması yönü ile sonlu, sınırlı ve devamlı yaratılmaya muhtaçtır. Devamlı yaratılması kendi devamlılığı değil yaratıcısının devamlı yaratması ile alakalıdır.

Allah Teâlâ’nın zat ve sıfatları kendine mahsustur. O, (c.c.) sonradan olan değildir, misli yoktur, değişim ve muhtaç olma hâli olmaz. Sonradan olma, değişim, muhtaç olma, misli bulunma ve zatı ile var olamama yaratılanlara ait özelliklerdir. Zamanın zatın da süreklilik bulunmadığı gibi Allah Teâlâ’ya misil olacak şekilde de anlaşılmaz. Ayrıca âlemde bulunan şeylerin zat ve sıfatı kendinden olmadığından dolayı devamlı oluş hâlinde bulunmaktadırlar. Bu durumda onların devamlı yaratıldığını göstermektedir.

Mâtürîdî’ye göre âlemin ve âlem içerisinde bulunan zamanı gerçek konumuna göre anlamak gerekmektedir. İlah’a ait evvel ve ahir kavramları ise zamanın başlangıç ve sonunu değil, zamanı yaratan ve aşkın olanı ifade etmektedir.

⁷¹⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 7.

⁷¹⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 112.

⁷¹⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 114.

Bütün bu açıklamalardan çıkan sonuca göre zamanın âlem içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Âlem sonradan olduğuna göre başlangıcı bulunmaktadır. Zaman cevher ve nesnede gerçek olarak devamlı yaratıldığından dolayı zatı ile devamlı var değildir. Yaratıcısının var olmasına delil olmaktadır. Gerçeği ifade etmeyen metafizik zaman anlayışı üzerinden ilaha mahsus manalar oluşturulamaz. Kelimeler her var olanın varlığını açıklar ve ona göre anlam alır. Allah Teâlâ'yı anlatan zaman manası ifade eden kelimelerde ona göre anlam alır. Nesneleri ifade edince nesnenin gerçeğine göre anlam alır.

2.4. Zaman ve Zamandan Münezzeh Olan Arasındaki Değerlendirmeler

Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatları kendi zatına mahsustur. Yaratması da zatına mahsus olmaktadır. Âlem ve zaman sınırlıdır. Âlem, zaman ve Allah Teâla zatlarına mahsur şekilde anlaşılmasa olaylar doğru açıklanamaz. Âlemin gerçekliğinin tam anlaşılması için ilahın varlığının kabul edilmesi ve yaratılanlara benzemediğinin ifade edilmesi gerekmektedir.

Mâtürîdî, âlem ve Allah Teâlâ'yı zatlarına göre tam açıklamıştır. O, tarifleri net yaptıktan sonra ilgili farklı konuları da açıklamıştır. Bu bölümde de bu zamanla alakalı bu konular üzerinden Mâtürîdî'nin zaman anlayışındaki detayları görmüş olacağız.

2.4.1. Kâinat Neden Şimdi Yaratıldı?

Allah Teâla sonsuz, her şeye gücü yeten ve yaratandır. İnsan ise zamanla sınırlı olup yaratma ile ilgili farklı sorular sorabilmektedir. Sorulardan biri de Allah Teâla âlemi neden başka zamanda yaratmadı da şimdi yarattı sorusudur. İmam matüridi neden bulunduğu zaman diliminde yaratıldı da başka zaman diliminde yaratılmadı sorusunu; "Allah kâinatı niçin yaratmıştır" sorusu içerisinde değerlendirmiştir. Kâinat niçin yaratılmıştır başlığı altında bu konudaki görüşleri ele almış ve aktarmıştır. Ona göre kâinatın yaratılması zamandan ayrı olan şey değildir ve zaman da yaratılanların arazi olarak beraber yaratılmıştır.⁷¹⁸ Zamanı yaratılan şeylerin mahiyeti olarak açıkladığından dolayı zaman ve yaratılan şeyleri ayrı görerek açıklama yapmamıştır.

Kâinatın yaratılması ve zaman içerisinde olan olayların varlığı farklı şekillerde açıklanmıştır. Sonsuz zaman anlayışında olan Aristoteles'e göre evrenin başlangıcının

⁷¹⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 181.

kendisini meydana getirenden önce öncelenmesi gerekirdi. Bu anlayışa göre “başlangıç” zamanın başlangıcını değil zaman içerisinde meydana gelen şey olmuştur. Karşıt görüş olarak Leibniz’in ilişkili görüşü konulmuştur. Ona göre, zaman zihinsel bir soyutlamadır. Zaman, evrenin veya başka bir ilk olayın ortaya çıkması ile çıkmıştır.⁷¹⁹ Kant da idealist zaman anlayışı üzerinden zaman açıklamıştır. Kant’ın zaman anlayışında da ikilem bulunmaktadır. Günümüzde yapılan uzay-zaman ise fizikte yapılan bir ön varsayımdır. Çoklu evren anlayışı ise çok bunaltıcı âlem ve zaman ilişkisini açıklamıştır.⁷²⁰ Newton, tanrıyı var kabul ederek onun üzerinden zamanı sonsuz olarak açıklamıştır. Ona göre tanrı ezeli olduğu için, başlangıcı ve sonu olmayan bir süre mevcuttur ve tanrı her yerde var olduğu için, sonsuz bir uzay vardır. Mutlak zaman ve mutlak uzay böylece tanrının varlığına olumsal (kontenjan) olarak dayalıdır ve bağımlıdır.⁷²¹

Felsefe, günümüz fiziği evrenin yaratılması ve zaman ilişkisi hakkında kullandığı ölçülerine göre farklı sonuçlara ulaşmıştır. Bununa birlikte bilim felsefecileri ise bu durumun bir yerde son bulmasını istemektedirler.⁷²² Mâtürîdî’ye göre ise bilimin sonu bulunmaz. Araştırma devam ettiği kadar yeni sonuçlara ulaşılır. Önemli olan temel düşüncede doğru ve gerçekçi düşünce üretmektir.⁷²³

Mâtürîdî, “kâinat neden yaratılmıştır?” sorusuna verilen kendinden önceki görüşlere, itirazlara yer verdikten sonra kendisi de konuyu değerlendirmiştir. Kendisinden önce yapılan değerlendirmeleri özetlemiş ve açıklamaları yetersiz görmüştür. Bazı âlimler Allah Teâlâ üzerinden cevap vererek bu soru yanlıştır ve bu şekilde soru olmaz demişlerdir. Bunlara göre, hâkim, gani ve âlim olan Allah Teâlâ bütün işlerinde hikmetlidir. Eğer ondan (hikmetsiz) iş çıkarsa o cahillikle itham edilir veya işlerde hikmet arayışı aranırsa esas menfaatin kaybolmasından korkulur. Çünkü Allah Teâlâ cahil olmayan âlim, fiilini hikmetten uzak tuttuğunda bile ihtiyacı olmayan zengindir. Bundan dolayı “neden sorusunda” bir hikmet yoktur. Bu soru anlayışını ortadan kaldırmak için Allah Teâlâ fiilinin oyun olmadığını ifade eden ayetler delil olarak sunulmuştur. “Göğü, yeri ve aralarındakileri oyun olsun diye yaratmadık.”⁷²⁴ “Eğer bir

⁷¹⁹ Bardón, *Kısa Tarihi*, 160.

⁷²⁰ Bardón, *Kısa Tarihi*, 165.

⁷²¹ Zikri Yavuz, “Zamanın Bir Başlangıcı”, 38.

⁷²² Bardón, *Kısa Tarihi*, 176.

⁷²³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 130.

⁷²⁴ (Kur’an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/16).

eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik. Yapacak olsaydık böyle yapardık.”⁷²⁵ “Hayır, biz hakkı batılın üzerine atarız da beynini parçalar. Bir de bakarsın yok olup gitmiş. Allah’a karşı yakıştırdığınız nitelemelerden ötürü yazıklar olsun size!” “Göklerde ve yerde kim varsa hep O’nundur. O’nun katındakiler, ne O’na ibadetten çekinir (ve büyüklenir) ne de yorgunluk (ve bıkkınlık) duyarlar.” “Hiç ara vermeksizin gece gündüz tespih ederler.” “Yoksa yerden, ölüleri diriltebilecek birtakım ilahlar mı edindiler?” “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş’ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.” “O, yaptığından dolayı sorgulanamaz, fakat onlar sorgulanırlar.”⁷²⁶ Onun fiilinde noksanlık arayana, onun fiilinde ihtiyacı olduğunu zan edenlere yazıklar olsun.⁷²⁷ Mâtürîdî kâinatın yaratılmasını bu ayetler ile “Hikmete dayalı olarak yaratıldığını”⁷²⁸ ifade etmiş fakat hikmet üzerinden yapılan açıklamayı yeterli görmemiştir.

Mâtürîdî’ye göre âlemde yaratmayı zorunlu hikmet ile açıklamak zorunlu yapmak demek olur. Zorunlu yapılan işte hikmet olmaz. O (c.c.) iradesi ile yaratmıştır ve yarattığından başka şeyleri de yaratabilme iradeside vardır. Eğer iradesi ile yaratması olmasaydı yarattığından menfaat elde etmiş ve fiili zatından gayrı olmuş olurdu. Bu ise ilah için açıklanamaz bir durum olurdu. O (c.c.) övgüyü zatı ile hak eder.⁷²⁹ O’na göre ilah mutlak güç, irade ve tekvin sıfatı sahibidir. Yaptığı işler hikmetlidir fakat hikmetli iş yapması ile O (c.c.) sınırlanamaz.

Bu temel sıfat anlayışı sonrası Allah kâinatı niçin yaratmıştır? Sorusu içinde farklı soru da barındırmaktadır. Soru sahibi “niçin bu âlemi yarattı da başka bir âlem yaratmadı?” Bu soru bu âlem için geçerli olduğu gibi diğer yaratılacak olan âlem içinde geçerli olurdu. “Mahlukat neden olduğu zamandan önce bir zamanda olmadı, mahlukat bulunduğu vaktin dışında olmadı? soruları da bu şekilde sorulardır.

Mâtürîdî’ye göre yaratılan zaman mahlukat ile beraber yaratılmıştır ve yaratılmasının haberini vermektedir. Bundan dolayı zamanın yaratılması Allah Teâlâ için zorunlu yaratma değil mahlukatın ihtiyacı için vakit oluşmuştur.⁷³⁰ Yani Allah Teâlâ

⁷²⁵ (Kur’an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/17).

⁷²⁶ “(Kur’an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/18, 19, 20, 21, 22, 23).

⁷²⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 179.

⁷²⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, III: 323.

⁷²⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 182.

⁷³⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 180.

zamanı zorunlu yaratmamıştır. Mahlukatın zamana zorunlu ihtiyacı olduğu için Allah Teâlâ tarafından nimet olarak yaratılmıştır.⁷³¹ Ona göre zaman, yaratılanın yaratılma anından ve yaratılanın mahiyetinden başka bir şey değildir. Âlemden ayrı bir zaman ve ilahî zaman ile değerlendiren zaman düşünülemez. Felsefe ve fizikçilerin düşündüğü gibi zatı ile olan bir zaman olmamıştır ki yaratılanlar neden o zaman veya farklı zamanda olmadı densin. Mâtürîdî'ye göre zamana yaratılanlar zorunlu olarak muhtaçtır. Yoksa ilah zorunlu olarak zamana göre yaratmaya mecbur değildir. Bu açıklama şekli bilgi, âlem ve ilah anlayışı ile uyumluluk göstermektedir.

Aristoteles, Dehrî anlayışa göre zaman tek başına âlem ve cüzlerinden ayrıdır. Newton'a göre tanrıdan sudur eden tek düze sonsuz zaman vardır. Tanrıda irade sıfatı kabul etmiştir. Bu şekil zaman anlayışında neden o zaman değilde şimdi yaratıldı sorusunun cevabı verilemez. Mâtürîdî'nin nesneler yaratılınca onlardan haber vermek için zamanları da yaratılır anlayışında ise soru anlamını yitirmiş olmaktadır. Bu açıklama şekli zamanın mahiyetini ilahî özellik taşımasından ayırmıştır. Bu açıklama şekli çok katmanlı bir açıklama olmasıyla beraber kendi içerisinde tutarlılık göstermiştir.

2.4.2. Zaman İçinde Kendini Bilenin Zamandan Münezze Rabbini Bilmesi

İmam Mâtürîdî, tevhîd konusunda Rabbin tanınması başlığında aklını kullanıp kendini tanıyan insanın Allah'ı tanıyacağı hakkında bütün insanların ittifak ettiğini beyan etmiştir. Ona göre Seneviye, Müşebbihe ve Cehmiye'nin bu anlayışı kabul etmekle birlikte ilahî yanlış değerlendirmişlerdir.⁷³²

İnsanın nesnel zamanı yaşar fakat fiziki zaman dünyanın doğasını oluşturur. Bununla birlikte fiziki zaman insan bilincini de ilgilendirmektedir.⁷³³ Aristoteles, zamanı fiziğin konusu görse de düşünecek zihin olmadığı zaman bir anlamı olmadığı şeklinde açıklamıştır. Kant da zamanı a priori olarak zihinde bulunan yeti olarak görmüştür. Bu görüşü ile nesnel zaman gerçekliğini aklın hükmü dışında tutmuştur. Daha sonra bu düşünce baskın olarak yerini korumuştur.⁷³⁴

⁷³¹ Sâlimî, *Temhîd*, 84.

⁷³² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 184.

⁷³³ Çoştı, *Zaman*, 58.

⁷³⁴ Çoştı, *Zaman*, 59; Köktürk, *Soruşturma*, 201.

Mâtürîdî düşüncesinde fiziki ve akli ayrıma göre ayrı zaman bulunmamaktadır. Onun düşüncesine göre birleşme ve ayrı olma kavramları birleşme ve ayırma gerçeğine bağlı olarak anlam ifade etmektedir. Bu yönleri ile de arazdırlar.⁷³⁵

Tasavvuf erbabının bilgi anlayışı da farklılık göstermektedir. Muhâsibî, bilgiyi “tanıma” olarak ifade etmiştir. Allah’ı, iblisi ve nefsinin tanımak şeklinde tasnif etmiştir. Nefsinin tanımayı ise kötülükleri isteyen olarak açıklamıştır.⁷³⁶

İbn Arabî, nefsinin öldüren İlahın zat ve sıfatında değişiklik görmez. Herhangi bir varlığa sahip olmayan sıfatının değişmesine muhtaç olmaz. Bu şekilde nefsinin bilen ise ikiliği ortadan kaldırır ve Cenab-ı Hakk’tan başka gayrı şey olmadığını bilir.⁷³⁷ İnsanın kendisini bilme seviyesi bilgiyi değerlendirme şeklini de etkilemiş olmaktadır. Var olma farklı şekilde tarif edilse de sonuçta hepsi insanı ilgilendirmektedir. Bundan dolayı zaman konusu felsefede de iki ana problem etrafında gerçekleşmiştir. Birincisi; insan zihninden bağımsız fiziksel bir gerçeklik olduğu, diğeri ise; insan zihninde yer bulan gerçekliği olmuştur.⁷³⁸

Zamanın algılanması günümüzde sekme arası şeklinde açıklanmıştır. Sekme arası, gerçekleşen şeyin, baktığımız olayın algılanan süresinin gözlerimizi bu olaya yöneltmenin aldığı zamanla eşit müddete uzamasıdır. Araya giren veriler bilince ulaşmaz. Böylece sekme öncesi ve sonrası oluşan boşluklar algısal bilinçler arasındaki zamanın varlığını sürekliliğini korumuştur.⁷³⁹

İnsanın zamanın içerisinde kendisini tanıması farklı yorumlamalara sebep olmuştur. Seneviye, iyilik ve kötülük üzerinden kendini tanıyacağını belirtmiştir. İnsan bu iyilik ve kötülük yeteneğinden Rabbini bilmeye ulaşır şeklinde açıklamıştır. Müşebbihe, Rab’bi, cisim olarak açıklamış ve duyular ile yeteneklerini kullanan insan Rabbini tanıy demiştir. Cehm b. Safvân, zaman üzerinden değerlendirmiştir. İnsan bir zamanlar yokken sonra var olmuştur ve yaratılma özelliğini fark etmiştir. Bu özelliği ile

⁷³⁵ Nesefî, *Tabsira*, I: 88.

⁷³⁶ Haris el-Muhâsibî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, çev. Ali Pekcan, (İstanbul: Okul, 2011), 26.

⁷³⁷ İbn Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir Varlık, Yokluk ve Nefsin Mertebeleri*, çev. M. Es’ad Erbilî, (İstanbul: Hayykitap, 2016), 65.

⁷³⁸ Çoştı, *Zaman*, 57.

⁷³⁹ Bardou, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, 47.

Rabbini tanımıştır.⁷⁴⁰ İnsan için önemli olan tanrıyı bilme arzusu olmuştur ve bundan dolayı bilime önem vermiştir.⁷⁴¹

Mâtürîdî'ye göre insan, kendi nefsini bilince Rabbini tanımış olur. Ona göre insan, kendisinde bulunan işitme görme, kendinde bulunan arazlara nasıl sahip olduğunu ve bozulduğunda nasıl düzeltileceğini bilmez. Hangi zamana sahip olacağını, ihtiyacı olan şeyi elde etmeyi ve zararı yok etmeyi bilemez. Kendi nefsinin yok olmaya doğru gittiğini görür. Geçmişteki davranışlarından bulunduğu yaşama kadar olan yaşam bilgilerinin tamamını bilmekten de uzaktır. Vehmi, bu durumu tam tasavvur edemediği gibi, akli da bundan âciz kalmıştır. Kendinde oluşan bu anlayıştan sonra insan kendi işini kendi yapmadığını da zorunlu bilgi ile bilir.⁷⁴² Zaman ve mahiyeti her nesne ve olayda farklılık göstermektedir. Her nesne ve olayda bulunan zamanın bütün mahiyetinin bilinmesi insan bilgisini aşmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre insan kendisinin zaman içerisinde hiçbir şeyin hâkimi olmadığını bilir. Hangi zaman içerisinde olacağını da bilmez. İnsan zamanı kontrol edemez. Bu bilgileri de zorunlu bilgi ile bilir. Zamanın bütün özelliklerini bilemeyince insanın yapma ve bilme âcizliğinin ortaya çıkması sonucuna ulaşmıştır. Bu önerme sonucunda yaratıcı olan “Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye benzemez” olduğu hükmüne ulaşır.

Mâtürîdî zamanın bilinmesini zorunlu bilgi ile bilineceği görüşünde olmuştur. Bununla birlikte insanın yaşadığı olayların olduğu bütün zamanı bilemeyeceğini belirtmiştir. O zorunlu bilinen zaman ile ilişkili bilinmeyen zaman ayırımına gitmiştir.

Bu yönü ile zaman devamlı araştırmaya açık alan olmuş ve yaratıcıya kişisel tecrübe ile delil olmuştur. Zamanın içinde zorunlu var olup zamanı her yönü ile bilemeyen insan, kendisine benzemeyen ve zamanı yaratan ilahı zamandan tenzih ederek tanımış olur.

2.4.3. Kaza, Kader ve Zaman

İnsanın özgür fiili bulunmaktadır, bununla birlikte özgür olup olmadığı konusu insanoğlunun kafasını meşgul etmiştir. Bu konu inanç içerisinde olunca, insan yaratılmadan çok önce kendisi için bir kaderin çizilip çizilmediği konusu içinde olmuştur.

⁷⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 185.

⁷⁴¹ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 269.

⁷⁴² Mâtürîdî, *Tevhid*, 185.

Önceden çizilen bir hayat varsa, sonradan olan insanın özgürlüğü nasıl olmaktadır. Felsefeyi de kendi açısından meşgul eden bu konu, dinlerin tam merkezinde bulunmaktadır.

Hiz. Peygamber tarafından insanın özgürlük ve sorumluluğu ile ilgili açıklamaları hadis kaynaklarında görölmektedir. İslam Tarihi'nin ilk dönemlerinde meydana gelen sosyal ve siyasal bazı olayların ve yabancı kültürlerin de etkisiyle "kader" konusu Müslümanlar arasında farklı yönlerden tartışılma konusu olmuştur.⁷⁴³

Allah'ın var olduğuna inanan Filozoflar, Allah'ın yaratıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesi hakkında farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Onlara göre mevcut olanlar akli hükümler ile felekler şeklinde bulunur ve sırf iyilik ile bulunur. Ya da âlemde olduğu gibi iyilikler baskın olarak bulunmaktadır.⁷⁴⁴

İslam âlimleri Allah Teâlâ'nın plan ve tabiatın işleyişini ifade etmek için kader ve kaza kelimeleri kullanmıştır. Ayrıca İslam âlimleri de bu iki terimi ontolojik sınırlarının çizilmesini⁷⁴⁵ farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Kader, sözlükte; "gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini takdir etmek, rızkını daraltmak" gibi manalara gelir. Kader, "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi" diye tarif edilir. Kaza; "hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek" anlamlarında olup "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi" şeklinde tanımlanmıştır.

Selefiyye âlimleriyle Mâtürîdî ve Şîî kelimcilerinin ekseriyeti bu tanımları benimser. Eş'arî kelimcilerinin çoğunluğuyla İslam filozofları sözü edilen tanımları tersine çevirerek kazaya kader, kadere de kaza anlamını yüklemişlerdir.⁷⁴⁶

⁷⁴³ Orhan Aktepe, "Kaza-Kader'in Mahiyeti", *Kelam Araştırmaları*, 10/2 (2012), 69.

⁷⁴⁴ Râzî, *Muhassal*, 180.

⁷⁴⁵ Mustafa Yalçınkaya, "İlahi İlim, İnsan Fiilleri Ve özgürlük Bağlamında Mâtürîdî'nin Kader Anlayışı", içinde *Kelam Ekollerinin Perspektifinde Kader*, ed. Yasin Ulutaş, (Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2025), 118.

⁷⁴⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 409; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 58.

Ehl-i hak kulların fiillerinin, hallerinin tamamının Allah Teâlâ'nın kaza ve kaderiyle olduğu görüşünde olmuştur.⁷⁴⁷ Kaderi sadece kevni olaylar ile ilgili görmüşler ve insanın fiili içine kader içinde görmemişlerdir.⁷⁴⁸

Mutezile âlimleri, kaderi fiiller üzerinden açıklamıştır onlara göre fiiller zorunlu ve sebepler ile yapılmaktadır.⁷⁴⁹ Sebepli fiillere insanın kendisi sebep vermiştir. Bu görüşlerini de farklı şekilde izah etmişlerdir.⁷⁵⁰ Râzî, Mutezile'nin bütün bu görüşlerini “insan, işlerini gerektirme niteliğine göre değil, seçme niteliğine göre var etmiştir” şeklinde özetleyerek cevap vermiştir. Râzî, Mutezile'nin bu anlayışına üç başlıkta itirazını yapmıştır. İnsan yaptığı işi tercihi ile yapmıştır, yaptığı işlerin bütün mahiyetini bilmez, Allah ve insanın farklı iş istemesi imkânsızdır.⁷⁵¹

Eş'arî'ye göre kaza Allah teâlâ'nın yaratması anlamına gelmektedir. İçerisinde itaat, yasaklar, iyi, doğru şeyler bulunmaktadır. Yarattıklarının bir kısmı hak bir kısmı batıl olmaktadır.⁷⁵²

İmam Mâtürîdî, kaza, kader, irade konularını Allah'ın fiilleri yaratması içerisinde değerlendireceği görüşündedir. Ona göre fiillerin yaratılmış olması ispat edilince bu konu da kendiliğinden çözülmüş olmaktadır. Fakat bazılarının bu konuyu problem hâline getirmelerinden dolayı da ayrıca konuya değindiğini belirtmiştir. Bunların farklı algılamaları “gerçeği kavrama” probleminden kaynaklandığını belirterek gerçek üzerinden açıklamıştır. Ona göre gerçek, lafızların ifade edilmesinde değil lafza uygun gerçekliğin açıkça ortaya çıkmasıdır. Böyle olunca kişi dilin öğretisi ve delillerin asıl hüviyeti sonucunda gerçeğe kavuşma şuuruna erer.⁷⁵³

Mâtürîdî “kada” kelimesinin sözlük manası itibarıyla iki farklı şekilde kullanıldığını belirtmiştir. İlk olarak; Allah Teâlâ için kullanılmasına üç ayrı örnek vermiştir: “Bir şeye hükmedip karar vermek, layık olduğu sonucu belirlemek ve hakkında nihai olarak söylenebilecek son sözü söylemek” manasında olur. Bu tarife göre kaza

⁷⁴⁷ Nesefî, *Tabsira*, I: 318.

⁷⁴⁸ Sabri Erdem, “Kader Problemine Farklı Bir Yaklaşım”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 14/3-4 (2001), 388.

⁷⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik, 2015), 18.

⁷⁵⁰ Abdülcebbar, *Nedensellik*, 20.

⁷⁵¹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 190.

⁷⁵² Eş'arî, *Eş'arî kelâmı el-Lüma*, 96.

⁷⁵³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 408.

kavramı; “nesne ve olayların yaratılması” manasına gelir. Yaratma, eşyanın kendi mahiyeti çerçevesinde oluşmasını gerçekleştirmek ve her şeyin yaratılışına en uygun durumda bulunmasını sağlamaktır. Çünkü mahlukatı yaratan ilim ve hikmet sıfatıyla sıfatlanmıştır. Hikmet ise her şeyin gerçeğine isabet etmek ve her şeyi yerli yerine koymaktır.⁷⁵⁴ Mâtürîdî, kada kelimesine bu anlamı yüklediği zaman, zaman içerisinde yaratılan fiiller ve sonucu hakkında verilecek hükmü ayrıştırarak açıklamıştır. İlki, fiilin bilinip ve bilinmesi şeklinde olmaktadır. Böyle bir durumda Allah’ın olacağını bildiği bir şeye hükmedip karar vermesidir. Yaratdığı fiillerin sonuçları açısından olan yergi ve övgüyü de bilip hükmetmesi caiz bir durum olur.⁷⁵⁵ Fiil, yaratılma ve sonuçları şeklinde değerlendirilmiştir. Ona göre yaratmayı bilen sonuçları da bilecektir.

İkincisi; “kada” kelimesi “bildi, haber verdi ve emretti” manalarına da gelir ki, bu kavramları Allah için kullanmanın bir sakıncası bulunmamaktadır.

Kada kelimesi bu anlamların dışında “bitirme” anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlamda olursa Allah Teâlâ için kullanılmaz. “Musa sureyi bitirdiği zaman”⁷⁵⁶ ayetinde “kada” kelimesi “bitirme” anlamında olursa Allah için kullanılması doğru değildir.⁷⁵⁷ Bitirmek anlamında olunca, insan için kullanılmaktadır. Burada kelime içerisinde zaman içerisinde olanı bilmek ve bitirmek anlamı bulunmaktadır. Zaman içerisinde olan anlamı içeren mana oluşunca Allah Teâlâ için kullanılmaz. Zaman içerisinde olanı bitirmek anlamı olunca bu insan için kullanılır.

Mâtürîdî, “kader” kelimesini de iki ayrı mana da değerlendirmiştir. Birincisi; zaman ve mekân manası bulunmadan genel anlam şeklinde anlaşılabilir.⁷⁵⁸ İkincisi; bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konumu ve değer hükmüdür. Bu kelimeye göre “şey”i, hayır-şer, hüsn-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet üzere yaratmaktır. Bu şekilde olunca hikmetin manası da “biz her şeyi kendisinin sahip bulunduğu özelliğe göre yarattık.”⁷⁵⁹ anlamı olmaktadır.

⁷⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 408.

⁷⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 408.

⁷⁵⁶ (Kur’an-ı Kerim, Kasas, 28/29).

⁷⁵⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 409; Mâtürîdî, *Te’vilât*, III: 594.

⁷⁵⁸ Sâbûnî, *Kifâye*, 321.

⁷⁵⁹ (Kur’an-ı Kerim, Kamer, 54/49).

Kader kelimesinin ilk manasında zaman ve mekân ifade eden anlamlar bulunabilir. Bu durumda ayette bulunan “hükmet”⁷⁶⁰ kelimesi farklı anlaşılabilir. Her şeyin oluşacağı zaman ve mekânın, hak veya batıl oluş vasfını, doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemek⁷⁶¹ anlamında olabilir ki, burada genel özellikleri ifade eden anlamları taşımamıştır. Genel özelliklerin dışında eylem sonucunda sıfat kazanma anlamı bulunmaktadır. Bu hâlde kulun mekân, zaman içerisinde oluşacağı ve değer yargılarının özellik olarak ortaya çıkması oluşmuştur. Bu iki anlayışta ayetlerle uyumludur. İlk hüküm “İşte bu, azîz olan (ve her şeyi) pek iyi bilen Allah'ın takdiridir.”⁷⁶² Ayeti ile uyumludur. İkinci hüküm, “işte o suyu, belli bir süreye kadar sağlam bir yere yerleştirdik.”⁷⁶³ Ayetleri ile uyumludur.⁷⁶⁴ Mâtürîdî bu çerçevede En’am suresi ayetinde geçen kader kelimesini yaratılanlara tam hâkim ve galip olması ile açıklamıştır ve bu hükmü ilahın varlığına delil olarak görmüştür.⁷⁶⁵

Râzî, gerçek olay ve sıfat kazanma açısından değil mantık kavramları olan kül ve cüz ile açıklamıştır.⁷⁶⁶ İki düşünürde de insanı kuşatan bu olayları insanın her yönü ile kontrol etmesini mümkün görmemiştir.

Mâtürîdî, kader ve kazayı fiillerin sonucu ile de değerlendirmiştir. Ona göre kulların fiilleri sonuçları itibarıyla değerlendirilince insan zihninin düşünemeyeceği ve akılların takdir edemeyeceğinden çok iyilik veya çirkin olma niteliği bulunabilmektedir. Bu durumda da fiillerin Allah Teâlâ sayesinde ortaya çıktığı bilinir. Kul sebep olduğu fiilin bütün mahiyetini bilemez ki her yönden ona sahip çıksın. Kada kelimesindeki ikinci manada da aynı bu hüküm vardır. Kullar, kendi fiillerini hangi zaman içerisinde olacağını takdir edemezler. Bununla birlikte olunca da olanın detayını da bilmezler. Bu açıdan da kulun fiili Allah’a aittir.⁷⁶⁷

Mâtürîdî, kulun irade ile yaptığı fiilin dışında etki ettiği ve bilinmez olan alana karşı sorumluluğunu ise araştırması gerektiği şeklinde açıklamıştır. Akıllara yüklenen yegâne fonksiyon analiz gerektiren özelliklere sahip nesneleri ve olayları analize, sentez

⁷⁶⁰ (Kur’an-ı Kerim, Tâhâ, 20/72).

⁷⁶¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 409.

⁷⁶² (Kur’an-ı Kerim, En’am, 6/96).

⁷⁶³ Kur’an-ı Kerim, Mürselat, 77/21-22).

⁷⁶⁴ Sabri Erdem, “Kader Problemine Farklı Yaklaşım”, 284.

⁷⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II: 150.

⁷⁶⁶ Râzî, *Muhassal*, 190.

⁷⁶⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 410; Karadaş, *Zaman Mekân İçinde*, 89.

gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tabi tutmaktan ibarettir. Bu konuma ulaşmak için ise tefekkür ve istidlali devreye sokmak gerekmektedir.⁷⁶⁸

İnsanın zamanın mahiyet ve ilişkilerini anlaması için akıl çerçevesinde analiz ve sentez yapma sorumluluğu bulunmaktadır. Hangi mahiyetini anlamaya çalışacaksa o alanla ilgili bilgileri ortaya çıkarması gerekmektedir. Bu durum da zamanın ilmî çerçevede devamlı araştırılmasını gerekli yapmaktadır.

2.4.4. Tekvin Sifatının Zaman Aşkınlığı ve Zaman

Bir yaradılış var mıydı? Olduysa ne zaman oldu ve ona sebep olan neydi? Hiçbir şey varoluş bilmecesinden daha zor ve derin olmamıştır. Dinler ve modern bilim de her şeyin nasıl başladığına ilişkin bir şeyler söylemiştir.⁷⁶⁹

Bu sorulara İslam dini içerisinde olan felsefe, tasavvuf ve kelamcılar da cevap aramışlardır. Hepsi genel anlamda âlemi sonradan yaratılmış, yaratıcısının zatı ve sıfatlarının zaman üstü olmasını deliller ile açıklamışlardır. Âlemi, fizik ve metafizik olarak ayırmadan duyu, haber ve akıl yürütme çoklu yöntemi ile tanımlamaya çalışmışlardır.

İslam âlimlerine göre zaman, nesnelerden bağımsız değil her nesnenin oluşumunda var olan arazdır. Genel kabul edilen bu görüşlerin açıklamaları ise bilgi, ilim ve nasları kabul etme şekline göre farklılık göstermiştir. İslam felsefecileri, Mutezile ve Eş'arî cevher-araz ayrımı üzerinden var olmayı açıklamışlardır.

Mâtürîdî, var olmayı ayn ve araz ayrımı ile açıklamıştır. Ona göre akıl ile elde edilen kesin bilgi ret ve tevil edilemez. Aynı özelliği naslarda da kabul etmiştir ve aklın bilgisi ile nassın bilgisini çakışmaz kabul etmiştir. Nasta kesinlik ifade etmeyen bilgileri kesin akli bilgilere göre açıklamıştır. Akıl yürütme alanında kesin olmayan bilgiyi araştırmak gerekir görüşünde olmuştur. Her olayı olaya mahsus kelimeler ile açıklamış ve bilgi üretimini evrensel yapmıştır. Allah'ın nasıl yarattığını ise İslam âlimleri içerisinde herkesten farklı olarak kudret ile değil tekvin sıfatıyla açıklanmıştır.

Tekvin; olmak, meydana gelmek, sonradan olmak anlamındaki kevn (kiyân) kökünden tef'îl kalıbında türemiş bir mastar olup “oluşturmak, meydana getirmek,

⁷⁶⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 367.

⁷⁶⁹ Paul, *Yeni Fizik*, 23.

yaratmak” demektir.⁷⁷⁰ “Kevn” kelimesi suyun havaya dönüşmesi gibi aniden olana verilen isimdir. Hava bu suretinde olan kuvvet ile aniden fiile dönüşür ve su oluşur. Aşamalı olmasına hareket denir. Ehlihahkike göre kevn, delil olmasından dolayı âlemin vücudundan ibarettir.⁷⁷¹ Fiil, halk, tahlik, icad, ihdas, ihtira’, ibda’, sun’ vb. kelimelerde aynı manada kullanılır. Terim olarak “mevcut olmayanı yokluk konumundan varlık alanına çıkarma” diye tanımlanır.⁷⁷²

Mâtürîdî’ye göre tekvin; ilim, kudret, irade, semi ve basar gibi Allah’ın ezeli sıfatlarındandır. Allah, yaratma sıfatıyla (tekvin) ezelde muttasıftır. O’nun ezelden beri yaratıcı olması yaratılanların ezeli olmasını gerektirmez. Çünkü yaratma sıfatı ile yaratılan nesneler farklı şeylerdir.⁷⁷³ Yaratıcı ve yaratılan ayrı olunca aralarındaki ilişki zorunlu, illet, sudur gibi olmamaktadır. Yaratıcı yarattığı zaman ile tanımlanamaz. Zaman ile birlikte yaratılan zaman ile tanınır.

Mâtürîdî’ye göre ilahın yaratması “kûn” emri⁷⁷⁴ ile açıklansa da bundan maksat, yaratma ifadenin ortaya çıkması ile olan şey değildir. Bu ifadenin maksadı, Allah Teâlâ’nın emir ve dilemesinin en süratli şekilde ortaya çıkmasıdır.⁷⁷⁵

Tekvinin zamanla alakasını da ayrıca değerlendirmiştir. Mâtürîdî’ye göre zaman ayna etki eden araz olarak oluşum hâlinde ilişkili olarak vardır. Nesneler ayna bağlı olarak mekânda oluşunca diğer arazlarla çoklu ilişki içerisinde olmaktadır. Aynı şekilde üç bilgi sistemi ile açıklanınca çok yönlü açıklanmıştır. Bu şekilde olan zamanın tekvin sıfatı ile yaratılması, her yaratılanı vücuda gelme zamanında yaratmaktır. Her vücuda gelmesi gerekenin istenmesinin, istenme vaktinde olması da bu şekildedir.⁷⁷⁶ Zaman içerisinde yaratılma yaratana ait sıfatı zamanlı yapmaz; yaratılan şeyin mahiyetini zamanlı yapar.

Aristoteles, yaratmayı ilk neden ve dört temel üzerinden açıklamıştır. Daha sonra var olanı anlamaya çalışmıştır. Bu konuda kendisinden önceki düşünürlerin varlığı “illet” ile açıklayan sebepleri tekten çoğa doğru sırasıyla reddederek açıklamıştır. Bu görüşler

⁷⁷⁰ Cürcânî, *Ta’rifât*, 45; Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 314; Üsmendî, *Lübâbü’l-kelam*, 95.

⁷⁷¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, 126.

⁷⁷² Nesefî, *Tabsira*, I: 400.

⁷⁷³ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (Ankara, Otto, 2017), 58.

⁷⁷⁴ (Kur’an-ı Kerim, Yâsîn, 36/62).

⁷⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV: 216; III: 87.

⁷⁷⁶ Nesefî, *Tabsira*, I: 402.

tek tanrı, iki tanrı ve yaratıcıyı çoğaltarak hava-su, ateş, toprak olarak açıklamışlardır. Bu sayıyı sonsuz olarak açıklayanlar bulunmuştur.⁷⁷⁷

Zaman bir mekânda bulunmayan cevherle bir mekânda bulunan cevher arasındaki bağlantının nasıl gerçekleştiği sorusuna günümüzde cevaplar aranmıştır. Bunu ifade etmede ara nedencilik anlamında okasyonalizm olarak aracısız tanrı yaratmıştır, şeklinde ifade edilmiştir. Descartes sonrası filozoflardan Leibniz, bağımsız cevherlerin birbiriyle ilişkisi anlayışı olan Monadoloji görüşü ile evrenin bölünmez bilinçli varlıklarla oluştuğunu açıklamıştır. Spinoza ise tanrının doğada içkin olduğu açıklaması olan Panteizm görüşü ile ifade etmiştir.⁷⁷⁸

İslam dini, Allah Teâlâ'yı islam öncesi anlayışlardan olan ilk neden ve daha sonra nesnelerin kendileri zorunlu var olmuş anlayışını kabul edilmez. Onlar İlahî zorunlu illet ve cisimleri zatları ile var olarak açıklamamışlardır. İslam âlimleri maddenin varlığını devamlı oluşum ile açıklamışlardır. Bu oluşumu Allah Teâlâ'nın hangi sıfatı ile nasıl yarattığı açıklamalarını farklı yapmışlardır.

Sabûnî, yaratıcı sıfatı hakkındaki İslam içi görüşleri şu şekilde özetlemiştir. Allah Teâlâ'nın bütün sıfatları ezelî kadim ve bakidir. Bütün bu sıfatlar zatına mahsustur. Felsefeciler, Mutezile ve Neccariye tekvin, diriltme, öldürme Allah'ın zati sıfatı ile olmamıştır görüşündedir. Eş'arî ise zati sıfatlar ilim, kudret ve irade gibi zati ile kaim olan sıfatlar ve fiili sıfatlar tekvin, tasvir, ihya ve imate gibi Allah'ın zati ile kaim olmayan fiili sıfatlar olarak ikiye ayırmıştır.⁷⁷⁹

Eş'arî, âlemin yaratılmasında tekvin sıfatını kabul etmemiştir. Ona göre icat etmek, yaratmak ve bilfiil vücuda getirmek, Allah Teâlâ'nın kudret sıfatından kaynaklanmaktadır. Kudret sıfatının ezelî ve hadis iki taalluku bulunmaktadır. Tekvin var ve yok etmede olan ikinci taallukun eseridir. Müstakil sıfat değildir.⁷⁸⁰

Kadı Abdülcebbâr, zati sıfat sınırsızlık ile zati olmayan sıfatı yenilenme açısından açıklamıştır. Ona göre kudretin ilgi alanı sınırlanamaz, sınırı kudret belirler ilgi alanı

⁷⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 86.

⁷⁷⁸ M. Şemsettin Günaltay, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, hazırlayan İrfan Bayın, (Ankara: Fecr, 2008), 144.

⁷⁷⁹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 136.

⁷⁸⁰ Necati Şahin, "Ehl-i Sünnet Kelamında Tekvin Sıfatı ile İlgili Tartışmalar ve Eş'arîlerin Açmazları", *Akif*, 52/1 (2022): 55.

belirlemez. Kudretin ilgi alanında yenilenme şartı ve ilgi alanının var olmasına bağlıdır.⁷⁸¹ Bu şekildeki değerlendirmelerinin temelinde görünür âlemde bulunan şeylerin görünmeyen şeyde de aynısının olması ile açıklanmaktadır.⁷⁸² Bu anlayışlar Allah Teâlâ'nın yaratmadıkça yaratıcı, rızık vermedikçe rızık verici sıfatının olmadığı anlamı içerdiği gerekçesi ile eleştirilmiştir.⁷⁸³

Nesefî'ye göre Mutezile ve Neccariye'nin sıfatları farklı değerlendirmelerindeki temel anlayışları “Allah mahlukatı yaratmadan önce hâlık değildir” görüşlerinden gelmektedir.⁷⁸⁴ Nesefî, bu anlayışı doğru bulmamış ve tutarsız bulmuştur. Bu durumun oluşturduğu olumsuzluğu Sâlimî yaratma fiili, yaratılma olduktan sonra yok olur ve yaratma fiili yaratılana geçmiş olmasını gerektirir.⁷⁸⁵ Şeklinde açıklamıştır.

Mâtürîdî âlemin oluşmasını ayn ve arazların bir araya getirilip fiziki oluş ile açıklamıştır. Akıl yürütme alanında hareket ve durma üzerinden âlemin devamlı yaratılmasını açıklamıştır. Bütün bunlar âlemin sonradan yaratıldığına delil olmaktadır. Bu öncül bilgiden sonra “yaratıcısı vardır”⁷⁸⁶ hükmüne ulaşmıştır.

Zıtlıklarla birlikte tabiatın ahenk ve düzen içinde bulunması âlemin bilgiyle yapıldığını göstermektedir. Allah Teâlâ, kâinatı yarattığına ve birliğine delalet edecek şekilde yaratmıştır. Ayrıca âlemden elde edilen bilgi vahiy ile uyuşması ilminin olduğunu da göstermektedir.⁷⁸⁷

Allah'ın evreni ve insanı yaratışından söz eden ayetler tekvin sıfatının delillerindendir. Eğer tekvin sıfatı kadim ve Allah'ın zatıyla kâim değilse, Allah ezelde bu sıfat ile muttasıf değilse, bu durumda ayetlerin sözünü ettiği “yaratma” sıfatının ezelde bulunmaması ve hilaf-ı hakikat olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Ya da buradaki isimlendirmenin mecaz olması gerekirdi. Kelimelerin delil olmadan mecaz veya yan manalarla açıklanması düşünülemediğinden dolayı tekvin sıfatı haberlerde de vardır.⁷⁸⁸

⁷⁸¹ Abdülcebbar, *Usûli'l-hamse*, I: 250.

⁷⁸² Abdülcebbar, *Nedensellik*, 23.

⁷⁸³ Tefik Yücedoğru, “Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvîn Tartışması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2/2 (1987): 259.

⁷⁸⁴ Nesefî, *Tabsira*, I: 402.

⁷⁸⁵ Sâlimî, *Temhîd*, 136.

⁷⁸⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 94.

⁷⁸⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 124.

⁷⁸⁸ Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2017): 14.

İnsan davranışını ve mahlukatın zamanın içinde zorunlu var olduğunun zikredilmesi gerekçesini ayrıca iki gerekçe ile de açıklamıştır. Birincisi, Allah'ın nitelendirilmesiyle ilgili bütün anlatılan deliller ve gerçeklerdir. İkincisi, ilahî fiilin konusunu teşkil eden şeyle birlikte yaratılma zamanı zikredilmediği takdirde farklı anlayışlar ortaya çıkabilmesinden dolayıdır. Bu anlayışlar âlemin ezeli olduğu ve zamanının Allah tarafından bilinmeyip fiillerin zamanın dışında olması zannının çağrıştıırabilir. İlahın âciz olduğu anlayışı da ortaya çıkabilir. Örnek olarak; haberlerde bulunan “O, kıyametin kopuşunu yaratandır.” şeklindeki ifade “şu anda vuku bulması için yaratmıştır” manasını akla getirebilir.⁷⁸⁹ Mâtürîdî, bu açıklama şekli zamanın var olmasını araz olarak ve ayn ile birlikte nesnelerde gerçekte bulunan anlayışı ile uyumluluk göstermektedir. Aksi durumda zaman içerisinde olan olaylarda bir sıralama olmazdı.

İlah'ta kabul edilen tekvin sıfatı zamana sonsuzluk anlayışı vermemiştir ve ilahın sıfatında zaman olma özelliğinin önüne geçmiştir. İlah ile âlem arasında kesin ayrımı açıklayarak zamanın devamlı fiil olarak yaratılmasını daha açık ifade etmiştir. Böylece zamanın ve yaratılanların varlığı, ilahî yaratmanın aşkınılığı ile uyumlu açıklanmış olur.

2.4.5. Allah Teâlâ Ezeli ve Sonsuz ise Mahlukat Neden Değildir?

Allah Teâlâ ezelde tekvin sıfatına sahip olduğuna göre yaratılanlar ezelde niçin yaratılmadı? sorusu Mâtürîdî'ye göre zaman neden sonsuz olmadı? sorusunu da içinde barındırmaktadır.⁷⁹⁰ Aynı zamanda tevhit konusunun da esası olan Allah Teâlâ'nın tek olması inancının temelini de bu soruya verilen cevap oluşturmaktadır.

Sonsuzluk zamanın sonu, bitimi, sınırı olmaması durumudur. Bu anlamda doğal sayılar dizisi, sonsuz bir dizi meydana getirir, zira dizide ne kadar büyük bir sayıya ulaşırsanız ulaşın, ona bir sayı daha eklemek mümkündür. Sonsuzluk, sayılabilir parçalardan oluşmayan bütünleri ifade edilebilir.⁷⁹¹

İslam filozoflarından Kindî soruyu zaman üzerinden değerlendirmiştir. Ona göre zaman, âlemin var oluş sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mahiyeti gereği cisim de zaten sonludur. Çünkü zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut değildir.⁷⁹²

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 128.

⁷⁹⁰ Tuncay Akgün, “Felsefî Düşüncede Yaratma”, 73.

⁷⁹¹ Başaran, “Sonsuzluk Kavramının Mantıksal ve Felsefî Analizi”, 58.

⁷⁹² Tuncay Akgün, “Felsefî Düşüncede Yaratma”, 74.

Bu soruya Mâtürîdî “eşyanın olması gerektiği şekilde olması için ilahî tekvin sıfatıyla sıfatlanmıştır.” şeklinde cevap vermiştir. Bu açıklaması ile zaman ve ilah ilişkisi kurarak vermiştir. Burada sonradan olma, sonradan olan âlem ile alakalıdır. Allah Teâlâ’nın ilmi ve yaratması ile alakalı değildir. Âlemde bulunan oluş, yaratanın ilim ve kudretinde değişim olmaksızın oluşmuştur.

Mâtürîdî’ye göre ilah ilk sebep değildir, yaratıcıdır. Âlemin ilah ile ilişkisi illet ile var olmamıştır. Âlem ve ilahî doğru tanımlayınca sorulara cevaplar daha net verilebilmektedir.

Bu konuda temel anlayış şudur; Allah Teâlâ’nın mutlak manada sıfatı vardır. Kendisine has fiil, ilim ve benzerleriyle nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekmektedir. Allah’ı bu şekilde vasıflandırdıktan sonra bilinen, kudret edilen, irade edilen ve yaratılanlarla beraber zikredilince; yaratılanların ebedî olduğu vehmedilmesin diye yaratılma zamanları ile birlikte zikredilir.⁷⁹³

Âlemin sonradan yaratılmasını kabul edip önceden yaratılmaması yaratıcıyı âciz olarak gösterebilir. Mâtürîdî, bu iddiaya karşı zaman ile ilişkilendirerek cevap vermiştir. Yaratıcıyı âciz kabul etmek, tekvinin belli bir zamanda yaratmayı planlandığı hâlde gerçekleştirilemediğinde söz konusu olur. İrade ve ilim sıfatında gerçekleşme olmayınca cahillik ve zorlama söz konusu olduğu gibi olur. Bunun tersine olacağı zaman vücut bulması için tekvin çerçevesine girmiş ve yaratılmış ise âciz olmaktan söz edilemez. İlim, işitme, görme, lütuf ve cömertlik sıfatı da böyle anlaşılır. Bu sıfatlar Allah Teâlâ’da ezelden beri vardır.

İşitilen, görülen ve sözü edilen diğer hususlar sonradan yaratılmıştır. Yaratılmışların işleyişi bu şekilde devam eder. İlahî sıfatla birlikte sıfatların konusu zikredildiğinde yaratılanlarda vaktin hatırlatılması gerekmektedir.⁷⁹⁴ Mâtürîdî’ye göre ilahın sıfatları zatına mahsus şekilde bulunmaktadır. Yaratmaması gerektiği zaman yaratmaması; yaratması gerektiği zaman yaratması şeklinde anlaşılır. Bu anlayışı da âlemin fiziki olarak oluşum şeklinde varlığını açıklama ile uyumluluk göstermektedir. Ona göre zaman, nesnelerde olması gerektiği zamanda oluşum şeklinde yaratılmıştır.

⁷⁹³ Mâtürîdî, *Tevhid*, 128.

⁷⁹⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 128.

Yaratıcı, yarattığı zaman değil yaratma ve yaratmama özelliğine sahip olduğu için yaratıcı olmaktadır.

Mâtürîdî, zamanı sonsuz tek parça veya aklın itibari olarak tek parça görme anlayışında olmamıştır. Zamanı parçalı görmüştür ve bu açıklama şekli ile zamanı nesnelere verdiği gibi yaratmayı da sadece ilaha vermiştir. O, her şeyi kendisi olarak görmüş ve kendisi üzerinden tarif etmiştir.

2.5. Haberlerde Zaman

Mâtürîdî, felsefî düşünceden farklı olarak *haber bilgisini* kesin ve doğru bilgi veren bir kaynak olarak kabul eder. Bu bilgi türü içerisinde zaman ve zamanla ilişkili kavramlar da yer almaktadır. Akıl yürütme ve duyu bilgisiyle elde edilen bilginin kesinlik düzeyi ile haber bilgisinin sağladığı doğruluğun birbiriyle uyumlu olması gerekmektedir. Bu bölümde, Mâtürîdî'nin söz konusu uyumu nasıl tesis ettiğini ele alarak zaman kavramını farklı yönleriyle anlamaya çalışacağız.

2.5.1. Allah'a Sıfat-İsim Vermek ve Zaman

Sıfatlar konusu, tanrının varlığı konusundan çok daha karmaşık bir konudur. Her şeyden önce, tanrıya birtakım sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır. Din felsefenin, felsefe de dinin bazı sıfatlarını kabul etmeye yanaşmamıştır. İkinci olarak, sıfatlardan bahsedince onların bağlantılarından da bahsetmek gerekmektedir. Allah'ın sonsuz kudretinin âlemdeki koleratı nedir? O'nun kudreti sonsuzsa, benim kudretim ne olacaktır? Tanrı iyi ise, âlemde külli tarzda görülen bu acı çekme nedir? Her şeyi dileyen ve yapıp eden tanrı ise, ben neyi dilemekte ve yapip etmekteyim?⁷⁹⁵ Görüldüğü gibi Allah Teâlâ'nın sıfatları söz konusu olunca sıfatlarla alakalı olan Allah, âlem ve insan ilişkisi de konunun içine direkt girmektedir.

İsimler verilirken isimlerin içerdiği anlamlar farklılık göstermektedir. Zatlar farklı olunca, isimlerin nasıl anlaşılacağı veya hangi anlamı taşıdığı düşünürler tarafından farklı anlaşılmıştır.

Konu içerisinde sözün gösterimi ile taşıyıcısı arasında ayırım bulunmaktadır. Filozoflar, zaman nedir, yaşam nedir, bilgi nedir? gibi sorular sorduklarında sözcüklerin

⁷⁹⁵ Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 90.

taşıyıcıları olan adlar gibi nesneler olduğunu zannetmeleridir. Bulunduğuna inanılan o şeyin ve o özün izini bulmaya çalışmışlardır.⁷⁹⁶

Husserl, zaman içerisinde duyular ile elde edilen zaman kelimesini nesneler içerisinde birlik oluştururken aynı zamanda kendi zaman açılımları olduğu şeklinde belirtmiştir.⁷⁹⁷

Aristoteles, kelimeleri Kategoriler’de şeylerin ne olduğuna bakarak açıklamıştır. Başlangıçta ele alınan eşadlılık, eşseslilik ve aynı kökten gelen anlamlar olarak görmüştür. Eşadlılık, eşseslilik, türemiş olarak adlandırılan şeyler daha sonra sahip oldukları tanım ve onlar için kullanılan kelimelerin farklı olup olmamasına göre birbirinden ayrılmaktadırlar.⁷⁹⁸

Kelam ilminde ilah için isimlerin kullanılıp kullanılmamasındaki temel sebep, isimlerin sonradan yaratılma veya kadim olma manası taşıyıp taşıyamamasına dayanmaktadır. Bu tartışmanın farklılık göstermesi isim ve isim verilenin aynı olup olmaması ile alakalı olmaktadır. Mutezile, Cehmiye ve Keramiye’ye göre isim, isim verilenden ayrı ve isimle aynıdır.⁷⁹⁹ Mutezile ayrıca isimlendirme, niteleme ve niteliği eşit tutmuştur. Allah Teâlâ’nın ezelde isim ve sıfatı olmaması gerektiği anlayışında olmuştur. Onlara göre isim ve sıfatlar isimlendiren ve niteleyenlerin sözleri olmaktadır.⁸⁰⁰ Bununla birlikte Mutezile’nin ilahı sıfatları anlaması zatına mahsus ve var olanın nitelenmesine göre olmaktadır. Mürit olması onun zatından olmadığı gibi zatı dışında başka yerden de olmamaktadır.⁸⁰¹

Eş’arî’ye göre isim, isimden ve isim verilenden ayrıdır. Allah Teâlâ tespih edilince ismi değil varlığı tespih edilmektedir. İsimlere tapılsa idi bu durumda doksan dokuz ismin ayrı zatı olurdu ki, bu da kabul edilemez.⁸⁰²

Bir kısım ismi kendisi şey, zat ve mevcut isimler şeklinde üçe ayırmıştır. İsmi kendisi ve başkası olmayan âlim ve kadir isimleridir. İsmi kendisi dışında olanlar

⁷⁹⁶ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2006), 95.

⁷⁹⁷ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde*, 62.

⁷⁹⁸ Esra Çağrı Mutlu, “Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles’in Kategorileri Neyi Sınıflar?”, *Dört Öge*. 5/10 (2016), 22.

⁷⁹⁹ Sâbûnî, *Hidâye*, 103; Cürcânî, *Mevâkıf*, III: 359.

⁸⁰⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 127.

⁸⁰¹ Abdülcebbar, *Usûli’l-hamse*, 1: 210.

⁸⁰² Cüveynî, *İrşâd*, 126.

yaratıcı ve rızık veren isimler bulunmaktadır. Mâtürîdî ve ona uyanlar ise “isim ve isim verilen aynıdır ve isim ifadesi ismin zatından ayrıdır.” görüşündedir.⁸⁰³

İmam Mâtürîdî’ye göre isimler âlem içinde oluşsa da Allah’ın zatına mahsus sıfatların ve isimlerin mahlukat ile benzeşmesi mümkün değildir. Mahlukatin zatında zaman ile sınırlı olma özelliği bulunduğundan dolayı onu ifade eden isimlerde bu anlamlar bulunmaktadır. Aksi şekilde açıklayanlar ise, “Allah Teâlâ’nın hâlihazırda bu isim ve sıfatlara zatında sahip olması” şeklinde yapmıştır.

Bizim isimlere sahip olmamız, ancak duyularımız vasıtasıyla bilebiliyor ve ifade edebiliyor olmaktadır. Gerçek böyle olunca ilaha, insana ait isim ve sıfatlarda bir benzeşme olamaz. Sahip olduğumuz kudret, imkân, O (c.c.) kendisini nasıl tavsif ve tesmiye etmişse, bizim de ancak o şekilde tavsif ve tesmiye etmeye yetmektedir. Elimizdeki yegâne vasıta da duyularımız ve duyular yoluyla elde ettiğimiz tecrübelerimizdir.⁸⁰⁴

Mâtürîdî, isimlerin ifade ettiği anlam mahiyetini, ait olan şeye özel olarak ve insanın sınırlı olması üzerinden bakmaktadır. Bu temel üzerinden ilaha verilen isimler, ilahın zat ve sıfatına uygun anlaşılır. Kendi mahiyetimize göre anlama ve ifade etme ile oluşan isimler sınırlı ve zamanlı olma anlamı taşıdığından dolayı ilahın isimlerinin gerçek anlamından ayrılmıştır. Zatlar ayrı olunca, onları ifade eden isimler benzeşmeyi gerektirmez.

Mâtürîdî var olanı ilah, âlem olarak ayırmıştır ve isimlerde buna göre anlam kazanmıştır. Ayrıca insanın sınırlı kabiliyetini de vurgulamış ve insana bu çerçevede bakılmasını gerekli görmüştür. Çünkü bir kelime zamanlı bir manaya bağlandığı zaman içerisinde farklı zamanların olduğu anlamı bulunmaktadır.⁸⁰⁵ Ayrıca insan ve cisimlerin isimlerinde parçalı olma anlamı bulunur. Bu şekilde olan isimlerin Allah Teâlâ için kullanılması imkânsızdır.⁸⁰⁶

İnsan var olan tek bir zaman içerisinde değildir, her var olduğu anda da araz olan farklı zamanları bulunmaktadır. Zaman içerisinde oluşan isimler bu şekilde olunca, içinde bulunduğu bütün değişimlerin anlamlarını da barındırmaktadır. Allah Teâlâ’nın zat

⁸⁰³ Sâbûnî, *Hidâye*, 103; Cürcânî, *Mevâkıf*, III: 359.

⁸⁰⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 176.

⁸⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, V: 483.

⁸⁰⁶ Cürcânî, *Mevâkıf*, III: 364.

ve sıfatlarında zamanın değişim ve parçalar olmadığından dolayı isimlerde bu anlamlar bulunmaz. Bundan dolayı ilaha verilen evvel-ahir ve diğer isimleri, âlemde bulunanlara verilen isimler ile aynı anlamı ifade etmemiştir.

Mâtürîdî'ye göre, insanın âlem üzerinden oluşturduğu isimlerin mahiyetinde sadece tabiat bilgisi ile oluşan anlamlar bulunmamaktadır.⁸⁰⁷ İsimlerin içerisinde âlem üzerinden elden edilen delil olma bilgileri bulunmaktadır.⁸⁰⁸ Bu isimler bu özellikleri ile Allah'ı tanımada ve tanıtmada birer delil olurlar. İsimler nesneleri tarif ettiği gibi nesneler üzerinden delil olma anlamları oluşmaktadır.

Mâtürîdî, haber bilgi metodunu da bilgi kaynağı görmüştür. Buna göre Allah Teâlâ kendisini nasıl tarif etti ise öyle olur. Biz Allah Teâlâ için sıfatı kendi algımıza göre belirleyemeyiz. Çünkü insan nesne ve olayları zaman içerisinde algılar.⁸⁰⁹

Mâtürîdî, âlem üzerinden oluşan isimlerde zamanlı anlamlar görmüştür. Bu isimler delil olma anlamı içermektedir. Ayrıca haberlerde Allah Teâlâ kendisini ifade etmiştir. İsimler bu ayrışma üzerinden anlamlar kazanmaktadır. Bununla birlikte bu bilgilerin yeterli görülmemesi durumunda benzeme her yönden ortadan kaldırmak için nefiy metodu da kullanışlı bir yol olmaktadır.⁸¹⁰

Âlemi ifade eden isimler ilah için kullanılınca ayrı anlamı olduğuna göre, zaman kavramı ile Allah'ın yaratmasını uzlaştırma meselesi de buna göre çözülmüş olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bunun çözümü, zaman içerisinde değişen tabiatın mahiyetini anlamakta yatmaktadır. Tabiatın en önemli özelliğı 'yaratılmış' olmasıdır. Yaratılan tabiat, kendi varlığının öncesini, kendi yapısındaki özellikleri ve geçirdiğı zaman içerisinde olan değişim evrelerini idrakten âcizdir. Onu mevcut hâliyle yaratan, bir düzen içinde kurgulayan bir üstün kudret sahibi varlığın mevcudiyeti dolayısıyla zorunludur; bu ise kendisi gibi olmayan Allah Teâlâ'dır.⁸¹¹ Âlem, mahiyeti ile ne kadar bilinirse bu özellikler Allah Teâlâ'dan uzak tutulur ve net bir şekilde tanınmış olur. Zaman âlem içerisinde devamlı yaratılmakta ve bütün yönlerini insan idrak edememektedir. Bundan

⁸⁰⁷ Tabiat bilgisi; sadece duyu bilgisi ile elde edilen gerçek bilgilerdir.

⁸⁰⁸ Âlem bilgisi; duyu, haber ve akıl yürütme ile elde edilen gerçek bilgilerdir.

⁸⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V: 483.

⁸¹⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 176.

⁸¹¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 176.

dolayı zaman ne kadar iyi anlaşılırsa ve ilahtan uzak tutulursa ilahın zaman ötesi olduğu daha iyi anlaşılmalı olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre âlemin tam anlaşılması için, tanrının da doğru anlaşılması gerekmektedir. Zamanla değişen âlemin işleyişinde olan ilim, kudret isimleri âlemin kendi özelliğinde bulunmadığından dolayı bunun ayrıca var olduğunun isimlendirilmesi gerekir. Bu da ancak tanrıyı bilmekle olur. Ona göre âlemde görülen ilim ve kudret tanrıya verilme âlem tam anlamıyla anlaşılmaz. Âlemin tutarlı şekilde açıklanması için bunları da yaratan bir tanrının olması gerekmektedir. Âlemin yaratıcısı bu şekilde âlem ile anlaşılır, aksi durumda hiçbir şey tam tanımlanmaz ve gerçek bilgiler üretilemez.

İsimler ilah için kullanılıncı, zamandan münezze anlamlar taşır. Tabiat için kullanılıncı, tabii özellikleri içinde taşıırken âlem ile bakılıncı yaratıcısına ayrıca delil olma özellikleri taşımaktadır. Bu durumda isimler içinde zaman anlamı barındırmaktadır.⁸¹² Mâtürîdî'nin isim anlayışında; tabiat, âlem ve ilah arasında birer bağlaç görevi yapmaktadır.

2.5.2. İstitaat-Zaman İlişkisi

İnsanın fiili olduğuna göre, bu fiile ilişkin bir güç yetirmenin bulunması kaçınılmazdır. Zira fiilin var oluş şartı kudrettir ve fiil oldukça kudrete muhtaçtır. Fiil aynı zamanda varlığında ve sürekliliğinde de kudrete daima muhtaçtır. Kudret, fiilin şartı olduğu gibi, istitaat da kudretin şartı olmaktadır.⁸¹³ Mâtürîdî'ye göre insan fiilinin tek yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte insanın fiili olduğunu ve bu fiilinde hür olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Dehrî anlayış, zamanın kudret barındırması ile açıklamıştır.

Kulun kudretini ifade eden istitaat kelimesi sözlükte; “boyun eğmek, itaat etmek” manasına gelen “tav” kökünden türemiş olup “muktedir olmak, güç yetirmek” demektir. Terim olarak; “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyari fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç” diye tanımlanabilir. İstitaat karşılığında kudret, kuvvet, takat, vüs' gibi kelimeler kullanılırsa da bunların farklı manalara geldiği kabul edilir. Belli bir işi veya daha fazlasını gerçekleştirecek güce kudret denir. Kudret alternatiflerden birini isteyerek yapma gücünü ifade ederken; kuvvet, ateşin

⁸¹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V: 483.

⁸¹³ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 80; Seyithan Can, “Kudret Teorisi”, içinde *Meta-Fizik* Cilt: II, ed. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe, 2012), 1081.

yakması örneğinde olduğu gibi bir işi tek alternatifte bağlı ve zorunlu olarak gerçekleştirmeyi sağlar. Sadece belli bir fiili yapmaya yetecek miktardaki güce takat, birden fazla fiili yapmaya elverişli olan güce de vüs' adı verilir. Takat, genellikle fiilin zorlukla yapılması hâlinde kullanılır. İstitaatın tam fonksiyonel olabilmesi için fiili gerçekleştirene ait bünye, fiili tasarlayabilme, etkili olabilecek madde (enerji) ve yazı yazacak kalem örneğinde olduğu gibi, gerekiyorsa fiili gerçekleştirecek aletin bulunması icap eder. İstitaatın karşısı âcizdir. İstitaatın bu dört unsurundan mahrum olan kişi mutlak manada âciz demektir.⁸¹⁴

Kudret ve fiil ayrı arazlardır. Kudret ile fiil zaman ile de alakalı olmaktadır. Bundan dolayı kudret ve fiilin zaman ile ilişkisinin açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur.⁸¹⁵ Kadı Abdülcebbâr, insanın kudreti konusunda arazi bulunduğu mahalle hükmü geçen şeklinde açıklamıştır. Daha sonra arazları kısımlara ayırmıştır. Oluş şeklinde olup, mahalde bulunur, idrak edilirler fakat mahalli ve mahallinin dışında hiçbir hükmü geçmezler. Mahallinde bir hükmü zorunlu kılanlar; bazıları hayat sahibi olur ve bir bütünde hükmü zorunludur.⁸¹⁶ Ona göre araz olan fiil, kadir kişiden meydana gelen olay olsa da bu kelime fâilin fiili olduğu zamanda kadir olmasını gerektirmemektedir.⁸¹⁷ Kudret ile fiili ayırarak fiil sahibi olan insana etki etme özelliği vermiştir. Kul kudret sahibi olmadan fâil olabilmektedir.

Eş'arî de; kul, kendi kesbi üzerinde kudret sahibidir ve kudreti kesbi üzerinde mevcuttur.⁸¹⁸ Bu kudret, salim organ ve sağlıklı bünyede bulunur. Fiilden önce bulunur. Fakat bu kudret, fiili tek başına ortaya çıkaramaz. Yanında bunu çağıran bir ilave gereklidir. Bu durumda fiilin belirleyici sebebi bulunur.⁸¹⁹ Eş'arî, kudreti fiilden önce etkisiz var olarak açıklamıştır. Kulun kudretinde tesirinin olmadığı görüşündedir. Bu tesirin olması için farklı ilaveler gerekli görerek kulda iki ayrı kudret görmüştür. Bütün bunlar yine Allah Teâlâ'nın yaratması ile olmaktadır. Kadı Ebu Bekir el-Bâkillânî, fiilin bizzat Allah Teâlâ'nın kudreti ile gerçekleştiğini söylemiştir. İtaat ve isyan olmasının ise kulun kudreti ile gerçekleşen sıfat olarak açıklamıştır. Ebu İshak, fiilin iki kudretle

⁸¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İstîtâat", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23: 399.

⁸¹⁵ Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 158.

⁸¹⁶ Abdülcebbâr, *Nedensellik*, 117.

⁸¹⁷ Abdülcebbâr, *Usûli'l-hamse*, II: 44.

⁸¹⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 182.

⁸¹⁹ Râzî, *Kelâm İlminin Esasları*, 160.

gerçekleştiği şeklinde açıklamıştır. Cüveynî, Allah Teâlâ'nın kul için kudret ve irade var ettiği şeklinde açıklamıştır. Bu ikisi daha sonra kudrete konu olan şeyin zorunlu kıldığı görüşünde olmuştur.⁸²⁰ Bütün bu izahlar ilahın yaratması ve kulun özgür iradesinin olması çabası çerçevesinde yapılan açıklamalardır. Araz anlayışı üzerinden yapılan açıklamalar ayırıştırıcı izahları oluşturmuştur.

Kudretin araz olması ve zatı ile devamlı olmaması örnek üzerinden de açıklanmıştır. Birinci anda a) Fiilini var eden kudret, ikinci andaki b) Fiilini var edemez; çünkü a) Kudreti b) Anına kadar devam etmesi imkânsızdır.⁸²¹ Nesefî de; insan fiilini oluşturan kuvveti zaman üzerinden açıklamıştır. Fiili oluşturan kudret arazdır. Arazlar da devamlı olma özelliği bulunmaz. Devamlılık sıfatı, zatın önceden olması ve devam etmesinden dolayı değildir, zata ilave bir manadır. Zaman diliminin önceki kısmı şimdiki zamana delil ile eklenmiş bir manadır. Yoksa geçmişteki zatı ile şimdiki zaman zatı aynı olan bir zaman dilimi değildir.⁸²² Haber bilgisinin varlığı açıklamada bilgi ifade etmesi zamanın geçmişine ayrı bir varlık özelliği vermiştir. Bu bilginin bilgi ifade etmesi ile nesnenin geçmiş ve şimdiki zamanı ayrı varlık olmaktadır.

İmam-ı Azam, istitaatı zaman üzerinden değerlendirmiştir. Ona göre “kulun istitaatı fiilden önce de sonrada değil, ancak fiille beraberdir. Eğer istitaat, fiilden önce olsaydı, kul ihtiyacı anında Allah'tan müstağni olurdu. “Müstağni olan Allah'tır. Siz ise muhtaçsınız.”⁸²³ ayetine göre insan müstağni değildir ve ihtiyacının karşılanmasını sadece Allah Teâlâ'dan bekler.⁸²⁴ Kudretin fiilden sonra olması şeklindeki açıklama fiilin takat ve istitaatsız meydana gelmesini gerektireceği için kabul edilmemiştir.”⁸²⁵ Kudret, fiil ve zaman çoklu ilişkisi bulunmaktadır.

Mâtürîdî de kudreti araz olarak görmüş ve fiilden önce değil anda olacağını belirtmiştir. Kudret, cismin veya nesnenin bir parçası olmadığına göre arazdır. Fena özelliği taşıyan bir şeyin devamlılığı ancak başka olan beka arazı ile mümkündür. Araz varlığını kendi kendine koruyamadığı gibi başka ikinci bir arazi da taşıyamaz. Bundan

⁸²⁰ Râzî, *Muhassal*, 171.

⁸²¹ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 87.

⁸²² Nesefî, *Tabsira*, II: 121.

⁸²³ (Kur'an-ı Kerim, Fâtır, 35/15).

⁸²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV: 176.

⁸²⁵ Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 75; Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 86.

dolayı bir şey başka şeydeki beka özelliğiyle devam etmez.⁸²⁶ Kudret tek araz olarak bulunmaktadır; insanda, nesnede devamlı olması kendi ve başka birinin özelliğinden dolayı mümkün değildir.

Kudretin var olması andan başka olmamaktadır. Aynı şekilde kudretin fiili gerçekleşmesinden önce olan diğer sebeplerde var olan anda yok olmuşlardır. Fiilin yapılması için gereken kudret de bunun gibi olduğundan dolayı; fiilin, kudretin ve diğer sebeplerin beraber bulunmasına hükmedilir.⁸²⁷ Mâtürîdî, kulda bulunan kudreti, cisimde devamlı bulunan bir ilahî özellik taşıyan sıfat olarak görmemiştir. Kudrete de ayrıca devamlılık özelliği vermemiştir.

Mâtürîdî, kudreti açıklarken kudretin var olma zamanını “fiillere ait kudret, zaman birimlerinin tazelenmesiyle vücut bulur” şeklinde zaman üzerinden açıklama yapmıştır. Konu devamında yine “fiil kudreti, kişide etkin olduktan sonra diğer zaman içinde etkinliği devam etmez.” şeklinde belirtmiştir.⁸²⁸

Ona göre insan var olma açısından kendi içerisinde devamlılık ve kudret barındıramaz. Kudrette kendi içerisinde zamanı barındırmaz. İnsanın zatında araz olarak bulunan kudret ile fiilin yaratılışının ortaya çıkışı aynlarla beraber çoklu ilişkiler şekli de olmaktadır.

2.5.3. Kulların Fiili ve Zaman

Kulun özgür iradesi ile fiilini işlemesi için kudrete ihtiyaç duymaktadır. Kudret araz olarak var olmaktadır. Araz olarak var olan kudretin fiili nasıl oluşturduğunun açıklanması gerekmektedir.

Fiil; “yapmak, işlemek” manasına gelen fi’l mastar, aynı zamanda isim olup, “dış dünyada gerçekliği bulunan şey” diye tanımlanır.⁸²⁹ Fiil, kadir kişiden meydana gelen olay ve eylemlerdir. Mutezile’nin bu konuda itiraz ettiği ve muhatap aldığı Cebriye görüşü olmaktadır.⁸³⁰ Pezdevî, fiili, “şey” olarak tarif etmektedir. Bununla birlikte fiil kavramının tam bir tarifini vermek pek mümkün olmadığı için misallerle anlatma yoluna gidilmiştir.

⁸²⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 361.

⁸²⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 361.

⁸²⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 359.

⁸²⁹ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 97.

⁸³⁰ Abdülcebbar, *Usûli'l-hamse*, II: 44.

Fiilin manası misallerle anlaşılmaya çalışılmıştır. Aristoteles bu konuyu şu misal ile açıklar: “Fiil, inşa etme melekesi olan kimseye nispetle inşa eden, uyuyana nispetle uyanık olan, belirtilmemiş şeye nispetle belirtilmiş şey, maddeye nispetle maddeden sıyrılmış şey” gibidir. Mutezile kelim ekolüne göre insandaki hareketler, hâller (boy, renk, hastalık vs.) fiil olarak adlandırılabilir. Zira bu durumlar fiille izah edilmektedir. Mutezile ayrıca fiili kudret sahibinden meydana gelen olay olarak değerlendirmiştir, yaratılmış nesne (muḥdes) ile fiil arasında bir fark görmektedir.⁸³¹ Mutezile bu anlayışı araz anlayışı ile uyumluluk göstermekle birlikte insanın kendi fiillerinde, isteme, güç yetirme ve meydana getirme açısından tam bir yetkiye sahip olduğu anlayışında olmuşlardır. Buna göre insan, fiillerini kendi serbest iradesi ve Allah’ın onu yaratırken kendisine verdiği güç ile meydana getirmektedir.⁸³²

İslam dünyasında fikri ihtilaflar ortaya çıkmadan önce selef Allah’ın benzersiz bir şekilde yaratan olduğu ve fiillerin işlenmesi sırasında ortaya çıkan kudretin de Onun tarafından yaratıldığını beyan etmiştir. Onlardan sonra gelen ehli-sünnet âlimleri de bu görüşte ittifak etmiştir. Ehli-sünnetin bu görüşüne mukabil sonraki dönemde İslam âlimleri arasında farklı açıklamalar ortaya çıkmıştır.

Cebriyye ise kulların fiillerinin cansızların hareketleri mesabesinde olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre kulların fiilleri elin titremesi gibi zorunlu olup, insanların onlar üzerinde kudreti ve tercih yetkisi yoktur. Cebriyye’nin insan hürriyetini yok sayan bu anlayışı gerek ehli-sünnet gerekse Mutezile’nin insan fiilleri konusundaki özgürlükçü söylemiyle bağdaşmamaktadır.⁸³³

Mutezile, tenzih ilkesini de merkeze alarak insanın kendi fiiline nispeten fiilinin yaratıcısı olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Onlar âlemde meydana gelen her fiilin Allah tarafından yaratıldığına inanmış, yalnızca kulların fiillerini bu fiillerin kapsamı dışında tutmuştur. Ayrıca fiili işlemeye yarayan kudretin eylemin gerçekleşmesi sırasında kula verilmediği görüşüyle de yine diğer mezhep görüşlerinden ayrılmıştır.

Sabûnî, ehli-sünnetin görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: Bütün insan ve canlıların fiillerini Allah Teâlâ yarattı ve icat ederek ortaya çıkardı. Allah’tan başka yaratıcı yoktur.

⁸³¹ M. Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 34.

⁸³² Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mutezile’ye Göre Ef’âl-i İbâd”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2 (2017): 62.

⁸³³ Fatma Pınar, “Pezdevî’de İnsan Fiilleri”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 9/3 (2023), 1001.

Ayn ve arazi yokluktan varlığa Allah Teâlâ'dan başka çıkaran yoktur. Güzel-çirkin, sevap-günah ve itaat-isyanı da Allah Teâlâ yaratmıştır. Güzele, sevaba ve itaate ise sevgisi ve rızası bulunur. Bu görüş sahabe ve tabiinin tamamının görüşüdür.⁸³⁴

Eş'arîler'e göre; insanda potansiyel bir irade mevcut değildir, her bir fiil için irade ayrı ayrı yaratılmaktadır ve sadece fiile meyletmeyi ifade eder. İnsanın gücü de hâdistir ve her fiil için ayrı bir güç yaratılır. Kesb, bu gücün fiile iktiranından ibarettir.⁸³⁵ Mutezile âlimi olan Abdülcebbâr, fiilleri kudret içinde olan ve olmayan olarak ayırmıştır. Kudret içinde olmayanları on üç tane olarak belirlemiştir. Bunlardan fena olanı ayrı tutmuştur. Fena ile Allah Teâlâ'ya delil sunulamaz haber bilgisi ile bilinirler fakat diğer on iki şey ile delil sunulabilir. Fena olanlar içerisinde; oluşlar, birleşmeler ve kalbin fiilleri bulunmaktadır.⁸³⁶ Abdülcebbâr her olay ve nesnede Allah Teâlâ'ya delil olacak yön bulmamıştır. Mâtürîdî düşüncesinde âlem içerisinde olan her nesne ve olayda Allah Teâlâ'nın varlığı ve sıfatlarına delil olma bulunmaktadır.

İmam-ı Azam, kulların fiillerini kulun kazancı ve fiilin yaratılması açısından değerlendirmiştir.⁸³⁷

İmam Mâtürîdî, kulların fiil ve fâilleri konusu başında ilk olarak Allah ve insanı tarif etmiştir. Allah Teâlâ aydınlatıcı delillere ve büyük mülke sahiptir. Mahlukatı kudretiyle yaratmış, ezeli ilmi ve iradesi, hikmeti dairesinde olan her şeyi hâlden hâle çevirmiştir. Bütün yaratılanlar onun lütuf ve ihsanı içinde yüzüp durmuşlardır. Allah nesneleri dilediği gibi yaratmıştır. "O yaptığından sorumlu tutulmaz ama insanlar sorguya çekilirler."⁸³⁸ İnsanların isabetli ve isabetsiz iş yapmaları imkân dâhilindedir. Bununla amaçlanan hedef, onlar sorguya maruz kalacak olmalarıdır. Bundan dolayı kötülükten sakındırmaları ve hikmete sarılıp özen göstermeleri gerekmektedir.⁸³⁹ Mâtürîdî, fiili yaratan ve yaratılan açısından ayırım yaparak değerlendirmiştir. İnsana, ilahî özellik vermeden sınırlı ve sorumlu olarak tarif etmiştir.

⁸³⁴ Sâbûnî, *Kifâye*, 257.

⁸³⁵ Uysal, "Ef'âl-i İbâd", 66.

⁸³⁶ Abdülcebbâr, *Usûli'l-hamse*, I: 148.

⁸³⁷ Ebû Hanîfe, *Beş Eseri*, 68; Hüseyin Aydın, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/6, Sayı 2 (2011), 18.

⁸³⁸ (Kur'an-ı Kerim, Enbiyâ, 21/23).

⁸³⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 317.

Mâtürîdî'ye göre insan, sorumluluk sahibidir. İnsanın zihni kapasitesi, tercih özelliği, zarar-fayda ayrımı, temayül-nefret özellikleriyle beraber insan aklı zorluklara göğüs gerecek şekilde bulunur. Bu özellikleri ile insan zor, kolay, düz ve sarp şekillerde imtihan edilmiştir. Bunlar da sebeplere bağlanmıştır ki, bu sebepler sayesinde her derece ve erdeme ulaşabilsin. Buna da iki şekildeki bilgi ile ulaşmak mümkündür. Bunlar da aklını kullanacak kişinin sarf edecekleri gayrete, tahammüle bağlı olan, açık, net yöntem ve örtülü olan karmaşık yöntemler içermektedir.⁸⁴⁰ Mâtürîdî, insanın kendi fiilini her yönü ile tam bilinecek ve zatındaki kudreti kullanılacak şeklinde görmemiştir. İnsanın yaratılan zıtlıklar arasında tercih etme sonucunda sınırlı bir sorumluluğu içerisinde fiili bulunmaktadır. İnsanın kabiliyeti ve sorumluluk alanına göre eylem gücü vardır. İnsan fiili tek başına cevher gibi var değil, çok araz içerisinde sınırlı var olandır.

Mâtürîdî'ye göre insan fiili bir tanedir ve üç bilgi edinme şekli mahiyetindeki farklı yönleri açıklar. Bilgiyi kullanma şekli farklı sonuçlara götürür. Zaman da fiil de tek arazdır ve bilgi edinme yöntemleri mahiyetlerini kendi alanlarına göre açıklar. Bu temel anlayışlardaki farklılıklardan dolayı İslam âlimleri konuyu farklı şekillerde açıklamışlardır. Kulların fiilleri mecazi olarak kendilerine, hakikat manasında ise Allah'a izafe edenler. Kulların ihtiyari fiillerini hakikat manasında nispet ederler, bununla birlikte Allah'ın bu fiillere tasarrufunu ve bunları yaratma kudretini benimsemeyenler. İhtiyari fiilleri hakikat manasında kullara nispet etmişler ve bu sebeple asi ve itaatkâr olduklarını söylemişler, bununla birlikte aynı fiilleri yaratmaları açısından sadece Allah'a izafe etmişlerdir. Benimsediği kendi görüşü şu şekildedir; kulların fiilleri hakkında isabetli olan görüş, fiilleri hakikat manasında hem Allah'a hem de kula nispet etmektir.⁸⁴¹

Mâtürîdî, kulların fiillerini içinde “tasavvurlarının ulaşamadığı, akıllarının takdir edemediği” hâller bulunduğu gibi “hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği” hâller şeklinde ikiye ayırmıştır. Allah Teâlâ ve insanı kendi özelliklerine göre açıklamıştır. “Allah Teâlâ yarattığı her şeyi bilir.” Kullar, “fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı, akıllarının takdir edemediği hâller” bulunduğu gibi “hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği hallerde mevcuttur.” Yaptığı bu tarifte akıl yürütme alanın ile geniş bir değerlendirme göstermektedir.

⁸⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 318.

⁸⁴¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 326.

İnsan fiilin birinci hâlinde fiili kendisine ait değilken ikinci açıdan kendisine aittir. Birinci durum; yokluktan varlık alanına çıkarılan fiildir ki, bunu kişi bir daha yapamaz. İkincisi ise; yasaklanan ve emredilene göre eyleme geçmek gibidir ki, bu kulun ürünüdür. Birinci açıdan fiili kul yapsa; o ya mucize göstermiş olur ya da ilah olmuş olur.⁸⁴² Araz olan fiilde iki yön bulunmaktadır. Birincisi; tekvinin yaratması ile zamanla alakası olmayan yön; diğeri ise, zaman ile beraber yaratılan fiil olmaktadır. Fiilin yokluktan varlığa çıkması ve onun içinde bulunduğu zaman yaratılmıştır ve kulun buna bir müdahalesi bulunamaz. Sonuca göre eyleme geçme zamanında tercihi ise sebepler gerçek olduğundan dolayı bunlara bağlı olan kulun gerçek ürünüdür.

Mâtürîdî, kulların gerçek olan fiillerinde bulunan zamanı da iki şekilde değerlendirmiştir. Birincisi; insanın yaratılma mahiyetini anlamadığı zaman şekli, ikincisi; sorumluluğu alanında bulunan tercihinin sonucunda oluşan fiilin zamanı. Çoklu zaman ve çoklu ilişkileri anlama yöntemi ile açıklanan zaman varlığı ile tutarlı bir açıklama olmaktadır. Bunların hepsini Allah Teâlâ yaratmıştır. “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”⁸⁴³ “Her şeye gücü yetendir.”⁸⁴⁴ Ayetlerini doğru anlama ve açıklama şeklini oluşturmuştur.

Mâtürîdî, kulların fiillerinin yaratılma, sorumluluk, bilinir ve bilinmez özellikleri ile tarif ettiği gibi filleri zaman açısından yapma ve sonuç olarak ayırmıştır. İnsan fiillerini iyilik olarak yapsa da sonucunda başkası için zarar olabilmektedir. Bu da kulun her zaman içerisinde fiiline ve sonuçlarına hâkim olamadığını göstermektedir.⁸⁴⁵ Bütün bunlar zamanın bütün mahiyetini Allah Teâlâ’nın bildiğine delil olmaktadır.

İnsan fiilleri hakkında Cebriye duyu bilgisi ile olaya yaklaşmış, insan hürriyetini yok saymıştır. Mutezile, Allah Teâlâ’yı tenzih ederek insan hürriyetini esas alarak kulların fiillerini ilahı yaratma dışında tutarak açıklamıştır. Aristoteles’in açıklamalarında ise bu konular yer bulmamıştır. Mâtürîdî, olaya ilah ve kul tarifi üzerinden yaklaşmıştır. Konuyu zaman ve fiil arazları üzerinden açıklamıştır. Mâtürîdî’ye göre, insan fiili bir tanedir ve zaman ile birlikte yaratılır. Yaratılan bu zamanın mahiyetinde yaratıcı yönünde zaman bulunmamaktadır. Yaratılan ise, zaman arazi ile birlikte yaratılmaktadır. Zamanla

⁸⁴² Mâtürîdî, *Tevhid*, 326.

⁸⁴³ (Kur’an-ı Kerim, En’âm, 6/102).

⁸⁴⁴ (Kur’an-ı Kerim, En’âm, 6/17).

⁸⁴⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 327.

birlikte yaratılan insan fiilinde de insanın fiilinin mahiyetinde bildiği ve bilmediği durumlar bulunmaktadır. Aynı şekilde iyi niyetle yapılan fiil sonucunda kötü sonuçlar da çıkabilmektedir. Bütün bunlar zamanın içinde bulunduğu fiillerin bütün mahiyetini, insanın bilmediğini göstermektedir. İnsanın yaptığı küçük bir fiili içerisinde çok zamanlar bulunmaktadır. Bütün bunlar âlemi, âlem özelliği taşımayan birinin yarattığını gösterir. Âleme benzemeyen yaratıcının kendisi olmasa yaratıcı noksan olmuş ve aracıya muhtaç olurdu.

İnsan fiilinde olan zaman var olması ve ilişkileri itibarıyla çoklu zaman olmaktadır. Çoklu zamanın yaratılması ve ilişkilerinin tamamının bilinmesi insan tarafından mümkün değildir. Mâtürîdî'ye göre insan fiilinde zaman tek doğrusal akış değildir. Fiilinin varlığı, niyeti ve etkileri ile çok katmanlı bir zaman vardır. İnsan kendi fiilinin bazı bölümlerindeki zamanı bilir ve ondan sorumlu olur.

Allah Teâlâ ise zamanın bütün katmanlardaki mahiyetini bilen ve yaratandır. Aksi hâlde bilgisinden gönderdiği resul haberleri bütün zaman dilimlerinde geçerli olmazdı.

2.5.4. Ecel, Kıyamet ve Zaman

Zaman ile alakalı olan “ecel” konusu farklı açıklamalara sebep olmuştur.⁸⁴⁶ Ecel, kelime olarak, Arapça “e-c-l” kökünden mastar olup üç harfli kalıbında gecikmek; dört harfli kalıbında ise geciktirmek anlamına gelir. Ayrıca mutlak vakit, bir şeyin bütün müddeti, geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman, muayyen bir müddetin sonu anlamlarına gelen ecel, bu temel manalardan hareketle iddet süresi ve borcun vadesi için de kullanılmaktadır.⁸⁴⁷

Ecel, kelime olarak belli bir vakit, süre veya o vaktin sonu gibi iki anlamı ihtiva etmektedir. Genel manada herhangi bir şey hakkında, geleceğe ait olmak üzere belirlenmiş zaman, muayyen bir müddetin sonu, daha açık bir ifadeyle önceden tespit edilmiş süre ve bu sürenin tamamlanması, sona ermesi manasında da kullanılır. Hayat süresi, ölümün gerçekleştiği an ve borç ödeme zamanı anlamlarını da ifade eder. Dünya için kullanıldığında ise, “kıyamet günü” manasına gelmektedir.⁸⁴⁸

⁸⁴⁶ Aktepe, “Kaza-Kader’in Mahiyeti”, 86.

⁸⁴⁷ Ragıp el-İsfahânî, *Müfredat, Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 65.

⁸⁴⁸ Topaloğlu, Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, 73.

Ecel kelimesi sözlüklerde her ne kadar bazı anlam farklılıkları taşısa da genel olarak bu manaların hepsinin mutlak ve kayıtlı olan zamanları içeren anlamlara geldiğini görmekteyiz.

Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerde ise, hayat süresinin sonu (ölüm vakti), borç için tayin edilen son ödeme tarihi, boşanan veya eşi ölen kadının tekrar evlenmeden önce beklemesi gereken süre (iddet), kâfirlerin helak edilmeden evvel kendilerine tanınan müddet anlamlarında olmak üzere ayetlerde ecel ile ilgili ifade ve terimlerin genelde sözlük manası ile ilgili çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.⁸⁴⁹

İstılahi mana olarak ecel; Allah tarafından her canlı için takdir edilen yaşama süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vaktidir. Diğer bir ifade ile Allah nezdinde malum olan, her canlının hayatının sona ereceği zaman anlamına gelmektedir. Yani, ecel, canlılar için hayatın sona ermesidir. Ölüm için muayyen ve mukadder olan vakittir. Bu tanıma göre ecel birdir herkesin eceli belli, günü sayılıdır. Ecel hiçbir sebeple değişmez. Hiçbir hayat sahibi takdir edilen vakitten evvel hayat bulamayacağı gibi, eceli gelmedikçe de ölmez. Eceli gelince de bir an yaşayamaz. Bu durumda ecel, hayatın son bulması ve ölümün gelmesidir. Yani ecel, ölüm için belirlenen ve takdir olunan vakit anlamına gelmektedir. Her ferdin ve her milletin muayyen bir eceli, yani hayatının sonu vardır. Dolayısıyla bu ecel her şahıs için bir tanedir. Ecel asla değişmez, Allah'ın kaza ve kaderiyledir. Tüm hayat sahiplerinin eceli, ezelde takdir olunan ve kesin olarak belirlenen vaktinden ne öne alınabilir ne de geriye bırakılabilir.⁸⁵⁰

Cüveynî, eceli vakitler olarak kabul ederek açıklamıştır. Her şeyin eceli, onun vakti olmaktadır. Ecel ve hayat söz konusu olunca zamanın süresini, ölüm olunca ölümün zamanını ifade etmektedir. Ona göre cevher, ilim ve benzeri şeyler varlığı ifade etmektedir. Vakitler bir cinse tahsis edilen tek cevher gibi kabul edilemez. Yeni olan bir şeyin veya yeni birisinin vaki olması anlaşılır. Yenilenen şey de onun vakti olur. Ecel yenilenen ve belirlenen şey olmaktadır.⁸⁵¹

⁸⁴⁹ Cihat Tunç, "Ecel", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), X: 380.

⁸⁵⁰ Mustafa Yalçınkaya, "Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktülün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11/1 (2018), 190.

⁸⁵¹ Cüveynî, *İrşâd*, 293.

Mutezile'nin anlayışına göre Allah Teâlâ kişinin ömrü için nihai bir süre belirler. Onu bu sürenin sonuna kadar yaşatmak Allah'ın fiilidir ve fiilini icra etmeyi diler. Allah bu süre içinde kul için belirli bir rızık da tayin eder.⁸⁵² Abdülcebbar da ecel ve vakti aynı olarak tarif etmiştir. Vakit, bir şeyin meydana gelmesi kendisi ile bilinen olay ve olay yerine geçebilecek şeydir. Vakit sonradan yaratılmıştır. Aksi hâlde bölümlere ayrılmazdı. Ecel ölüm vaktidir, yatağında ölen ile öldürülen eceli ile ölmüştür. el-Allâf da bu görüştedir. Temelde bu anlayış kabul edilse de öldüren hakkında Bağdadiyun “kesin olarak yaşayacaktı. Aksi durumda öldüren zalim olmazdı.”⁸⁵³ anlayışı ile ayrılmıştır.

Mâtürîdî, Mutezile'nin Bağdadiyun anlayışını kabul etmemiş ve eleştirmiştir. Bu kabule göre Cenab-ı Hak kullarından birine kuvvet verir. Verilen bu kuvvetiyle Cenab-ı Hakk'ın belirlediği ömre engel olur ve kâinatın rabbinin vadini yerine getirmesine engellemiş olur. Kişinin ilahî iradeyle belirlenen dünyevi hayatı müddetine perde çekmiş olur. Sonuçta güçlendirilmiş kul düşmanını öldürme yolundaki fiili, rabbinin iradesine engel teşkil eder. Bu durumda da Allah'ın vadinden cayması, yenilgiye uğraması ve fiilinden alıkonması söz konusu olur. Fakat bütün bunlar da Allah'ın kulu öldürmeye muktedir kılmasıylaadır. Bu durumda bir âcizlik ve akla aykırılık var mıdır yok mudur?⁸⁵⁴ Mâtürîdî, Ka'bi'nin görüşünü değerlendirmiş ve daha sonra zülüm üzerinden değil zaman süresi açısından değerlendirerek cevap vermiştir. O, insanın var olma zamanını çoklu ilişki ile açıklamıştır. Allah Teâlâ'nın fiili ve bu süre içerisinde kulun rızkının olduğunu belirlemiştir. İnsana ait olan zaman insan bedeninden ayrı tek başına ilişkisiz zaman değildir. İnsan yaratıldıkça araz olarak devamlı yaratılmıştır. Bundan dolayı önceden olan ve insan yaşam süresinden ayrı bir süre değildir ki kısılması uzaması olsun.

Mâtürîdî, ecele ilgili farklı tartışmaları yaptıktan sonra bu konuda Allah Teâlâ'nın ilmi üzerinden de açıklamıştır. Bütün bu işlerin nereye varacağı Allah'ın, ilminin dâhilindedir. O (c.c.), sadece olanı değil olanın sonrasını da bilir. Bunun yanında kişi bu fiili işlemeseydi akıbetinin neye varacağı hususu da O'nun (c.c.) ilminin dâhilinde bulunmaktadır. İşte ecel de buna benzemektedir.⁸⁵⁵ Mâtürîdî, ecel konusu ile ilgili olarak Allah'ın bilgisindeki durumu Allah Teâlâ'ya uygun sıfat olarak zaman kuşatması içinde

⁸⁵² Mâtürîdî, *Tevhid*, 383.

⁸⁵³ Abdülcebbar, *Usûli'l-hamse*, II: 736.

⁸⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, 383.

⁸⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 380.

olmayan şekilde açıklamıştır. Kulun zaman içerisinde olanı bilme şekli sınırlıdır ve ilahın bilmesi gibi değerlendirilemez.

Fakat insan iradesi ile öldürülen insanın ömrünün insan eli ile kısalması yanında iyilikler ile de ömrün uzayacağı şeklinde haberler de bulunmaktadır.

Sılayrahim ömrü uzatır. Allah kişinin sılayırahimde bulunacağını ve bulunmayacağını bilir. Ömrünü de sıla yapmayacak olan kısımdan daha fazla yapmıştır. Çünkü O (c.c.), her şeyi bilir. Fatır suresindeki, “Herhangi bir kimseye uzun ömür verilmez yahut ömrü kısaltılmaz ki bu bir kitapta (Levh-i Mahfuz’da yazılı) olmasın. Şüphesiz bu, Allah’a kolaydır.”⁸⁵⁶ Mâtürîdî, ayetti Allah Teâlâ’nın yarattığı fiilini ilmi dışında olmayacağı şeklinde açıklamıştır.⁸⁵⁷ Tefsirinde ise bu bilgiyi levh-i mahfuzda yazması onun için kolaydır şeklinde izah etmiştir.⁸⁵⁸ İnsanın yaptığı fiiller gerçektir ve yaratıcıya muhtaçtır. Kul fiilinin her yönünü bilmez ve yapması için de sınırları bulunur. Yaratıcı için bilme, irade etme ve yaratma sınırı bulunmaz.

Ecel genelde vakit olarak tarif edilmiştir. Vakitler ise devamlı yeniden yaratılmaktadır. İnsanın ömrü ile yaşadığı andaki zaman ayrı olmadığından dolayı ecel insandan ayrı şey kabul edilmemiştir. Bu açıklamalar zamanın fiziki olarak var olması ile uyumlu görülmektedir. Öldürülmeseydi yaşamı devam eder mi? konusu ise daha çok ilahı sıfat, adalet ve kudret konuları üzerinden açıklanmıştır. Bütün bu farklılıkları çok katmanlı zaman anlayışı olduğunu göstermiştir.

2.6. Bölüm Değerlendirmesi

Mâtürîdî’ye göre zaman arazdır. Araz olma özelliklerinin tamamını taşımaktadır. Bu yönü ile o varlığını devam ettirmek için ayna muhtaçtır. Ayn da cevher olmak için arazlara ve araz olan zamana muhtaçtır. Ayn arazlarla bir araya geldiğinde cevher olur. İki ve daha fazla ayn bir araya gelince nesne olur ve her nesnenin zamanı kendisi ile birlikte her an yeniden yaratılmaktadır. Bu açıklama şekli ile zamanı ayrı bir cevher görmediği gibi etkisiz itibari bir kavram olarak da açıklamamıştır. Zaman araz olarak ayna tesir etmekte ve nesnelerde bulunan fiziki bir özellik taşıyarak tek ilişkili zaman olmaktadır. Cevher ve nesnelerin olmasında ise çok arazlarla ilişkili olduğundan dolayı

⁸⁵⁶ (Kur’an-ı Kerim, Fâtır, 35/11).

⁸⁵⁷ Mâtürîdî, *Tevhid*, 384.

⁸⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IV: 173.

çoklu ilişkili zaman anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu zaman devamlı oluşum ile var olduğundan dolayı kendi dışında var edenine muhtaçtır.

Muhtaç olduğu yaratıcısı olan ilahtır. Yaratıcısı yarattığı âlem ve içinde bulunan zamana benzemez. Nesneler gibi var olmasının bilinmesi için zamana muhtaç değildir ve çok ilişkili zaman ile hiçbir yönden benzerliği oluşmaz. Zaman ile ilgili kavramlar ilah için kullanınca zamandan münezzeh anlamı içerir. Âlem için kullanılınca devamlı nesnelerde yaratılan etki eden ve çoklu ilişkisi olan araz anlamı bulunmaktadır.

Zaman nesnelerde yaratılan araz olunca, buna göre insan aklı sorular sormuş ve cevaplar aramıştır. Zaman dışı olan ile zamanın yaratılması, içerisinde olanlarının bilinmesi ve âlem neden şimdi oldu? gibi soruları da zamanın ilişkili, çoklu ilişkili, çok katmanlı ve çoklu bilgi anlayışı ile açıklamaları sonucunda cevaplarını bulmuştur. Ecel, kulun fiili ve özgürlüğü konuları da bunlardandır.

SONUÇ

Tezimizde İmam Mâtürîdî'nin mekânın, zamanın varlığını, mahiyetini ve ilgili konuları nasıl açıkladığını ortaya çıkardık. Onun bilgi ve âlem anlayışı kendinden önceki düşünürlerden farklı olduğundan dolayı kavramları da farklılık göstermektedir. Ürettiği bilgi yöntem bilim ile oluştuğundan dolayı değerlendirilmeye imkân sağlamış ve yeni bilgilerin üretilmesine zemin hazırlamıştır.

Varlık ve mahiyet konularını felsefenin incelemesi yanında, çeşitli ilmî disiplinler de alanlarında açıklamışlardır. Mâtürîdî'nin bilgi üretim yöntemi, felsefenin ilgilendiği alanlardan daha geniş konularda bilgi üretmeyi gerektirmiştir. İnanç odaklı düşünürler, ilgilendiği konuları duyu, akıl yürütme delilleri yanında ayrıca dil ve kutsal metinlerin (nasların) uyumu çerçevesinde de ele almıştır. Bu bağlamda da Mâtürîdî'nin zaman, mekân kavramları üzerinden ortaya konulan bilgi ve gerçeklik diğer düşünürlerle göre farklılıklar sergilemektedir.

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu konular bağlamında mekân, farklı yönlerden ele alınmıştır. O, mekânı hem akıl hem de âlem üzerinden değerlendirmiştir. Mekânın varlığını, mahiyetini ve ilgili konuları tanrının varlığına delil teşkil etmesini çoklu katmanlı açıklamıştır. Bunun yanı sıra kutsal metinlerde geçen “mekân” terimini yan anlamları ve mecaz boyutlarıyla da analiz etmiştir. Gerçeği ifade eden veriler ile kutsal metinlerin birbiriyle uyumlu bir şekilde açıklanmasını sağlamaya gayret etmiştir. Mâtürîdî'nin yöntemi, çoklu bilgi anlayışı ile akıl ve gerçeklik temelli çıkarımlara dayanarak mekân kavramını açıklamıştır.

“Mekân” kelimesi dilbilimde “kap” ve “oluş” biçiminde yorumlanmıştır. İslam öncesi düşünürler bu terimi “kap” anlamıyla ele alırken, İslam düşüncesinde “mekânda oluş” anlamı ile açıklamışlardır. Bu anlamları seçmeleri âlemin var olmasını açıklamaları ile de ilgilidir.

Mâtürîdî âlemin temelinde cisim ve cevheri var kabul etmeyip âlemi devamlı oluşum ile açıkladığından dolayı kelimenin köken anlamından bağımsız bir şekilde, mekânı var olma ve oluş özellikleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Bununla birlikte, kelimenin lügat anlamı yanında kavram, mecaz ve yan anlamlarına da dikkat edilmiştir. Özellikle Mâtürîdî, mekân kelimesini “oluşum” olarak kullanırken bağlama göre sınırlılık, bağımlılık, yaratılmış olma durumu ve yüce bir yaratıcıya delil olma gibi

manalara da işaret etmiştir. Yan anlamların belirlenmesinde cümle içerisindeki delil unsurlarını esas almıştır.

Aristoteles mekânı duyu ve akıl yürütme bilgisi ile değerlendirmiştir. Var olmayı bu bilgiler ile fizik ve metafizik varlık olarak açıklamıştır. Araz olarak kabul ettiği mekânı bu çerçevede öze bağlı sürekli olan nitelik olarak açıklamıştır. Mâtürîdî'ye göre âlem fizik ve metafizik iki ayrı şekilde değildir, bir tanedir; onun ve içindekilerin olduğu nesnelerin de mekânı bir tanedir. Bir tane olan mekânın varlığı, “tabiat bilgisi” ve “âlem bilgisi” olarak iki açıdan değerlendirilmiştir. Tabiat bilgisi duyular aracılığıyla elde edilirken, bu bilgi âlemi tanımada daha ileri seviyede mantık ve haber bilgisine dönüşmüştür. Açıklama yöntemi mekânı farklı mekânlar olmaktan ziyade çok ilişkili mekân olarak açıklamaya götürmüştür.

İslam âlimleri ve Mâtürîdî farklı bilgi türleri ile âlemi, içindekilerinin özelliklerini ayrı varlıklar olarak açıklamamışlardır. İslam âlimleri, tek bir âlem vardır farklı nesneleri duyu ve akıl yürütme ile ikili yöntemiyle açıklanmaktadır. Duyu bilgisi ile akıl yürütme bilgisi birbirinden bağımsız fizik ve metafizik gibi iki ayrı âlem bilgisi vermez. Mâtürîdî, İslam âlimlerinin genelinin benimsediği görüşü kabul etmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, haber bilgisini kutsal metinlerden ayrı âlemi tanımlamada bilgi üretim sürecine katarak İslam öncesi düşünürlerden ve diğer İslam filozoflarından ayrılmaktadır. Ona göre haber bilgisi de tıpkı diğer bilgi türleri gibi mekânın farklı özelliklerini açıklamaktadır. Bu anlayışı ile mekânı ikili değil çoklu bilgi anlayışı çerçevesinde değerlendirmiştir.

Felsefeciler haber bilgisini varlığı açıklamada kullanmamışlardır. Onlara göre, bir cisim zatı ile vardır ve sürekli bir şekilde aynı kalmaktadır. Mâtürîdî'nin görüşünde her nesne iki ve daha fazla ayna tutunarak mekânda diğer arazlarla birlikte varlık kazanır. Mekânla birlikte sürekli oluşum halinde olur ve yeniden devamlı yaratılmaktadır. Her yeni yaratılan nesne ve mekân bir öncekinden farklıdır. Bu farkı haber bilgisi ifade etmektedir. Bu bağlamda, bir önceki yaratma ile şimdiki yaratma hem varoluş hem de mekân açısından farklılık göstermektedir. Önceki andaki mekân, şu anki mekân ile özdeş değildir. Bu tür bir farklılık, akıl yürüterek anlaşılabilir ve bu bilgi, haber niteliğinde aktarıldığı şekilde gerçek olarak kabul edilebilir. Anda olan mekân bir önceki anda olan mekândan farklı olduğu gibi olduğu nesneyide farklı yapmaktadır. Bu açıklama şekli ile de çoklu bilgi ile mekânı ve etkisini tanımlamıştır.

Mekânın bu şekilde var ve açıklanma bağlamına göre Mâtürîdî düşüncesinde insan duyu yoluyla elde edilen gerçeklikten bilgi üretir ve bu bilgi üzerine zihinde kendi suretini oluşturur. Bu suretler sayesinde isimler meydana gelir ve mantıksal önermeler aracılığıyla yeni bilgiler üretilir. Böylece akıl, araştırma sonucunda bilinenlerin ötesinde var olan üzerinden yeni gerçeklere ulaşmış olur. Gerçeğe dayalı bu bilgiler akıl yürütme alanında yine gerçeklik olarak anlaşılır ve akıl bu bilgilerin ışığında inceleme alanlarını gerçek olarak araştırabilir. Bu şekil açıklamaları ile mekânı çok katmanlı şeklinde açıklamıştır.

Mâtürîdî, akıl yürütmeyi duyu bilgisinin üzerine inşa ederek tümevarım metodu ile yeni bilgiler elde etmiştir. Bu bilgiye ulaşmayı İslam öncesi ve İslam dönemi âlimleri mantıkta “temsîl” önermeleriyle yapmışlardır. Örneğin, Aristoteles’in mekân anlayışında mekânı karşıtı olmayan nicelik olarak kabul etmiştir. Ona göre bunun karşıtı yoktur ve bundan dolayı bu karşıtın sonlu karşıtı bulunmamaktadır. “Evrenin merkez ve uçları arasındaki mesafe en uzak mesafedir. Merkeze aşağı dendiği zaman yukarı karşıtı olur.” En uzak mesafe karşıt olmuş olur. Mâtürîdî’ye göre mekânın en büyük boyutunu anlama önermesinin öncülü duyu hakikatinin üzerine inşa edilmeliydi. Ona göre doğru önerme şu şekilde olmalıydı: “Ayn ve arazdan oluşan cisim sınırlıdır. Âlemde cisimlerden oluşmaktadır. Öyleyse sınırlıların oluşturduğu âlem sonludur.” mekânın sınırı üzerinden tümevarımı kullanarak âlemin sınırlı ve sonlu olma sonucuna ulaşmıştır. Ürettiği bu sonuçlar, tümevarımın gerçek duyu bilgisine dayalı olması nedeniyle, tıpkı duyular gibi gerçeği ifade ettiğini göstermektedir. Tümdengelim yöntemiyle ise duyu bilgileriyle elde edilen bir cismin zatını ve özelliklerini akıl yürütme çerçevesinde değerlendirerek bunları ayn (cevherin varlığı) ve araz (özellikler) olarak sınıflandırmıştır.

Mâtürîdî’nin âlemi anlama noktasındaki önerme tercihleri, mekân kavramını yorumlama hususunda farklı bir bakış açısına yol açmıştır. Aynı şekilde âlemin temel yapısını açıklama şekli de farklılıklar oluşturduğunu göstermektedir. Felsefeciler, âlemin temel yapısını cisim, cevher ve araz olarak tanımlarken, Eş’arî bu yapıyı yalnızca cevher ve arazla sınırlı tutmuştur. Mâtürîdî ise âlemin temelini ayn ve arazın oluşturduğunu belirtmiştir. Felsefeciler cevheri değişmez bir yapı olarak kabul etmişlerdir. Eş’arî ise devamlı yaratılan olarak açıklamıştır. Mâtürîdî, cevheri temel yapı olarak görmemiş ayn ve arazın birleşmesi sonucunda var olan en küçük şey olarak kabul etmiştir. Buna göre ayn arazi kabul ederek maddenin cevherini oluşturmaktadır. Ayn varlık sahasına

çıkabilmek için araza, araz ise var olmak için ayna ihtiyaç duyar. Bu açıklaması ile maddenin oluşumunu fiziki olarak açıklamıştır. Felsefeciler gibi cevheri olduğu gibi veya Eş'ari gibi cevher olarak yaratılma şeklinde ön kabülde bulunmamıştır. Bu yönü ile araz olan mekânın ilişkili yönü bulunmaktadır.

İslam öncesi düşünürlerin genelinde, araz ya aklın ürettiği bir bilgi ya da cevherde herhangi bir değişim meydana getirmeyen pasif bir görünüm olan unsur olarak değerlendirilmiştir. İslam düşünürleri ise gerçekte etki eden ve etmeyenler şeklinde ayırarak açıklamışlardır. Mâtürîdî, araz olan mekânın ayn ile birlikte cevher ve cisim meydana getirdiğini belirtmiştir. Bu yönü ile mekâna fiziki bir anlam yüklediği rahatça ifade edilebilir. Cevher ve cismin oluşumu bağlamında ayn ve araz arasında var olma ve birbirlerini etkileme açısından ikisini de birbirine muhtaç olarak gören Mâtürîdî, bu yaklaşımla ilişkili mekân anlayışı oluşturarak kendine özgü bir teori geliştirmiştir.

Mâtürîdî, cismin kendi zatı ve mahiyetiyle var olduğunu savunan filozoflardan ayrılmıştır ve bu ayırım, konulara yaklaşımında derin farklılıklar yaratmıştır. Mâtürîdî'ye göre cisim, yalnızca kendi zatıyla var olamaz; aksine sürekli olarak iki ya da daha fazla ayn ve araza ihtiyaç duyar. Ayn ve araz da zıtları ile devam etmektedir. Bu da onların devamlı yeniden var olmalarını gerektirir. Zıt ve kendini bilmeyenler kendini oluşturup bir araya gelemeyeceğine göre dışarıdan müdahale edilmeyi kabul etmiş olurlar. Bu şekilde onların var olabilmeleri, onları sürekli bir yaratıcıya muhtaç yapar.

Mâtürîdî âlemin oluşunu fiziki olarak açıklamış ve daha sonra bu durumu akıl yürütme alanında ifade etmiştir. Mekânın, yani arazın varlığını aynın varlığına dayandırmıştır. Aynın cevher ya da cisim hâline gelmesi için de mekân arazının bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak araz olan mekânın varlığı, kendi ve cismin zatından olan bir özelliğe sahip olmadığından sürekli yaratılmaya muhtaçtır. Bu durum, mekânın her zaman yaratıcısına bir delil olarak işlev görmesini sağlar ve yaratıldıkça süreklilik kazanan araz da yeniden yaratılmış olur. Ayn kendi zatıyla var olamaması nedeniyle cevher veya cisim olması için araz olan mekâna ihtiyacı vardır. Başka bir ifadeyle aynın varlık sahasına çıkması için araz olan mekâna bağımlılığı zorunludur. Mâtürîdî'ye göre nesneler, kendilerine gerçeklik ve kimlik kazandıran mekâna ihtiyaç duyarlar. Nesne oluşurken mekân aynla ilişki içerisinde olurken diğer arazlardaki çoklu ilişki içerisinde olmaktadır.

Mekânın oluşum sürecinde kendisini oluşturamayacağından dolayı dış müdahaleye açık bir karakter sergilemektedir. Kendisi gibi olan da onu oluşturamayacağına göre, yaratıcı bir varlığın mevcudiyetine işaret etmektedir. Mâtürîdî, bu gerçekçi yorumuyla her nesne ve olayın özünde, yaratıcısını işaret eden bir nitelik bulunduğunu ortaya koyduğu gibi, mekânın varlığında da bu özelliğin mevcut olduğunu belirtir. O, cisimlere ve cevhere etkin bir neden veya ontolojik bir varlık sebebi atfetmediği gibi, bunları aklın ürettiği itibari bir özellik olarak da değerlendirmez. Bu yaklaşımıyla Mâtürîdî gerek İslam öncesi düşünceden gerekse çağdaşı diğer İslam düşünürlerinden ayrılmaktadır.

Mâtürîdî, mekâna gerçek özellik verdiği gibi buna bağlı olarak oluşan; yön, parça ve taraflara itibari özellik vermemiş, gerçekte var olarak açıklamıştır. Ayrıca, gerçek anlamda yaratılmamış ve itibari olarak kabul edilen durumları, yaratıcıya yönelik bir övgü vesilesi olarak değerlendirmeyi doğru bulmamıştır. Araştırmamızın sonucuna göre; her şeyi gerçeklik üzerinden açıklama şekli yalnızca Mâtürîdî'ye özgü bir yaklaşımdır.

Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre her mekân hem aklen hem de fiilen bölünebilen ayrı parçalar ve anlar içerisinde oluşmaktadır. Ancak mekânın süreklilik arz eden ve tek bir bütünmüş gibi algılanması, insanın mekânın mahiyetini derinlemesine araştırmamasından ve yalnızca duysal verilerle tek bir tür olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre, mekânın sürekli bir yapı olarak görünmesi, ayrı mekânsal olguların devamlı şekilde yaratılması sonucunda “tür” olarak bir arada algılanmalarıyla açıklanmaktadır. Mâtürîdî'nin bu çerçevede ortaya koyduğu cins kavramına ilişkin açıklamaları ise kendine özgü bir anlayışı yansıtmaktadır. Duyu bilgisi ile algılanan devamlılık akıl yürütme alanında aynı olmamaktadır. Akıl yürütme alanında devamlılık duyu bilgisi gerçeği ile ele alınınca çok yönlü olacağı ortaya çıkmaktadır. Bu açıklama şekli çoklu bilgi anlayışı ile mekânı anlama usulünü göstermektedir.

Muhtaç, sınırlı, parçalı oluşan, yönlü ve dışsal bir fiil ile bir araya gelme gibi çok yönlü ve katmanlı olma niteliklere sahip mekân, kendi özelliklerin dışındaki bir varlığın mevcudiyetine işaret etmektedir. Dolayısıyla, zatıyla var olan, herhangi bir şeye muhtaç olmayan, sınır ve parçalarla tanımlanamayan, yönden bağımsız bir varlığın bulunmasını gerektirir. Bu varlık da Allah Teâlâ'dır.

Mekân, ayn ile ilişkili diğer arazlarla çok ilişkili ve yaratıcısına delil olması yönüyle katmanlı bilgi vermiştir. Elde edilen bilgi mekânı yaratanla ilişkilerinin farklı yönlerden ele alınmasını gerektirmiştir. Akıl ve âlem ölçülerini öncül olarak ele almasıyla nassı bilimsel gerçeğe açıklama ölçüsüne dayandırmıştır. Bu çerçevede dil üzerinden yapılan açıklamalar mekân anlayışına farklı anlamlar katmıştır. Mâtürîdî'ye göre, âlem Allah Teâlâ tarafından herhangi bir araç, ihtiyaç ya da dışsal bir sebep olmaksızın, doğrudan ve gerçek anlamda tekvin sıfatı ile yaratılmıştır. Allah'ın sıfatları, zatına özgü olup mekândan bağımsızdır; bu durum, âlemi yaratmadan önce ne ise yaratıldıktan sonra da aynı şekildedir. Değişim ya da sınırlılıklar bir varlığı muhtaç kılar ki bu durumda ilah olma özelliğini yok eder. Bu bağlamda, bir yönden veya çok yönden değişim olması arasında bir fark bulunmamaktadır. Ayrıca, âlemin hiçbir yönü ve parçası Allah ile benzerlik taşımamaktadır.

Evren, tam olarak anlaşıldığında onu tanımlayan kelimeler, evrenin özelliklerini bünyesinde barındırır. Allah Teâlâ'nın zatı anlaşıncı, O'nu tanımlayan kavramlar da yalnızca O'na (c.c.) mahsus anlamlar ifade etmektedir. Mekân da bu çerçevede âlem özelliği taşıyan kavramsal içerikler kazanmıştır. Aristoteles, kelimeleri aklın üretimi olarak görmüş ve onların her türlü anlamı kapsayarak anlamıştır. Bununla birlikte, Aristoteles kelimelerin, ilgili şeyin tözüne göre türemiş ve eş anlamlı özelliği yüklemektedir. Mâtürîdî, Aristoteles'in kelime anlayışını yetersiz bularak eleştirmiş ve kendine özgü bir ayırım ortaya koymuştur. O'na göre kelimeler, dış dünyada var olan gerçeklikleri ifade eder. Haber ve akıl yürütme süreçlerinde de anlamlar, dış dünyada bulunan gerçeklik üzerinden üretilir ve aktarılır. Dış dünyada var olan şeyler ise kendi zatlari ve özelliklerinin ifadesidir.

Mâtürîdî'ye göre, analiz ve tasnife tabi tutulma varlıkların gerçekliği üzerinden yapılmasa ne doğru bilgi üretilebilir ne de varlık açıklanabilir. Onun mekân anlayışı, evrenin mekân boyutunu kavramaya yönelik olarak ilahî hakikatlerin açıklanmasıyla uyum içerisinde. Metot açısından yeni bilgiler üretimine olanak sağlamaktadır.

Mâtürîdî dinî haberlerde bulunan mekân ve mekâna bağıli kavramları da bilginin açıkladığı mekân gerçeğı üzerinden değerlendirmiştir. Bu mümkün olmasa dil kuralları ile açıklamıştır. Resulün getirdiğı haber, gerçeğı ifade eden bir bilgi kaynağıdır. Ancak bu haberlerde, Allah Teâlâ'ya mekân, yön veya parça anlamı çağrıştıran ifadeler yer

alabilmektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın zatına has sıfatları, akli deliller ve bazı naslar ilahın mekân edinemeyeceğini açıklamıştır. İlgili nasları yan manalar ile açıklamıştır. Mekân ve mekânsal ifadeleri ise konu bağlamına göre azamet, yaratma, makam verme ve değer verme şeklinde yorumlamıştır.

Mâtürîdî düşüncesinde mekân, yalnızca varlık, nas ve nesneler açısından ele alınmamış, mekâna bağlı diğer kavramlarla da değerlendirilmiştir. Mekân, “araz” olarak gerçeklik taşır ve sürekli oluş hâlinde olduğu için içinde zıtlıklar, parçalanma ve yönler gerçek niteliğe sahiptir. Bu kavramlara diğer düşünürler gibi neden veya illet olma açısından yaklaşmaz. Bunlar da mekân gibi gerçeklik özellikleri taşımaktadır. Mekân çokluk, parçalı ve yönleri kendi içinde fiili ilişkiler şeklinde açıklamıştır. Bu açıklama şekli ile tek düşünür olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî'nin mekânın varlığına yönelik kavrayışı, felsefecilerin, fizik ve geometri gibi bilim dallarının ya da tasavvufun suret anlayışlarından belirgin biçimde farklılık göstermektedir. Ona göre, tek yönlü bilgi alanlarından türeyen kavramlar, evrenin genel anlamdaki bilgisini ya da tanrıyı açıklamakta yetersiz kalır. Bu tür açıklama girişimleri, geniş kapsamlı evreni insan duyularının dar kapsamına sıkıştırma çabasına dönüştürür ve yanlış sonuçlara yol açar. Aksi bir durum ise duyuların erişimiyle elde edilen gerçekliği reddedip bu bilgiyi yalnızca sözde bırakmış olur. Mâtürîdî'nin evren ve bilgi anlayışı gerçeğe ve aklın tutarlılığına dayanmaktadır. Ona göre din, yalnızca sözde kalan ya da sanal bir din anlayışına indirgenmek yerine, akıl ve bilim ışığında gerçeklik ve tutarlılık arz eden bir şekilde ele alınabilecektir. Mekân, ayn ile taşıma ilişkisi; cevher ve cisim oluşumunda diğer arazlarla çoklu ilişki içerisinde var olmaktadır. Bütün bunların ilişkisi bir bilgi anlayışı ile değil çoklu bilgi ile duyu akıl ve haber bilgisine göre çok yönlü mekân anlayışında olmuştur. Çok yönlü mekân anlayışı ile de din ve bilime katkı sunmuştur.

Çalışmamızda, zaman kavramı da Mâtürîdî'nin anlayışı çerçevesinde varlığı, mahiyeti, ilgili konuları ve tanrıya delil olması şeklinde ele alınmıştır. İlk olarak zamanın daha iyi anlaşılmasını sağlamak farklı bilim ve âlimlerin görüşlerine yer verilmiştir.

Zamanın var olması yanında bir insanın ya da nesnenin geçirdiği süreçlere dair anlamları da barındırmaktadır. Bunun yanı sıra, ölçülebilir boyutları da bulunmaktadır. Bu şekilde bilinen zamanın varlığı hakkında farklı bakış açıları olmuştur. İlahın varlığını reddeden Dehrî anlayış, zamanı kendi özüyle var kabul etmiş ve ona kudret özelliği

atfetmiştir. Bu görüşünü de bir inanç sistemi olarak benimsemiştir. Doğacı (tabiatçı) düşünce ise zamanı, ilahî bir varlığı kabul etmeksizin, kendi zatıyla var olan ve sonsuz bir kavram olarak ilah gibi değerlendirmiştir.

Zaman kavramı, bilgi, âlemin var oluşu anlayışı temelinde ele alındığında farklı yorum ve yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu bağlamda, zamanı fizik ve metafizik olarak var olarak inceleyen ilk düşünür Aristoteles olmuştur. Ona göre, kendisinden önceki dönemlerde zaman, yalnızca duysal bilgi çerçevesinde, tabii bir özellik olarak değerlendirilmiştir. Aristoteles, var olanı hem duysal gözlemler hem de akıl yürütme yoluyla tanımlamaya çalışmıştır. Bu yöntemiyle âlemi, zamanı fizik ve metafizik boyutlarıyla açıklamıştır. Duyularla elde edilen bilgiyle idrak edilen zaman, cisimlere ait bir sıfat olup sürekli değişim hâlinindedir. Ancak akıl yürütme boyutunda ele alınan zaman, değişmez bir yapıya sahip olup değişimin sürekliliğini sağlayan metafizik bir unsurdur.

Aristoteles, varlıkları araz, cevher ve cisim olarak sınıflandırmıştır. Cisimler ve cevherler kendi özleriyle var olduğunda, onlardaki değişimle ortaya çıkan arazlar, cisimler ve cevherler kadar gerçek bir varlık niteliği taşımaz. Var olanlar metafizik düzeyde akıl yoluyla kavranan arazlar da aynı şekilde cisimler ve cevherler gibi salt gerçeklik statüsüne sahip değildir. Bu tür varlıkların mevcudiyetini insan aklının bir ürünü olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte, Aristoteles arazların var olma biçimlerinin ayrı şekillerde açıklanabileceğini belirtmiştir. Bu varlık türleri arasında töz (substance), nicelik (quantity), nitelik (quality), yer (place), zaman (time), durum (relation), sahiplik (possession), etki (action), edilgi (passion) ve bağıntı gibi kategoriler bulunmaktadır. Ayrıca, bu arazlar bitişik, ayırık, konumlu veya parçalı formlarda da mevcuttur. Aristoteles'in bu çerçevedeki anlayışına göre zaman, evrenin çeşitli arazları arasında yer alan sürekli bir nicelik olup tek bir bütün olarak varlığını sürdürmektedir.

İslam âlimleri arazı Aristoteles gibi cismin özelliği görmemiş cismi oluşturan veya cisimle beraber bulunan araz olarak var kabul etmişlerdir. Var anlayışında ittifak edilse de varlığı farklı açıklanmıştır. Filozoflardan İbn Sina, zamanı, araz ve hareketin bir sonucu olarak açıklamış ve bu unsurları sürekli yenilenen varlıklar olarak ele almıştır. Ona göre zaman hem sürekli yenilenen hem de sabit bir gerçekliktir. İbn Sina, zamanı tek bir bütün hâlinde görmesine rağmen onun sürekliliğini özünden kaynaklı bir özellik olarak kabul etmemiş ve bu noktada Aristoteles'ten ayrılmıştır.

Mâtürîdî, zamanın varlığını farklı şeylere bağlı olarak açıklamamıştır. Ona göre, zaman hareket ve durma arazlarının sonucunda var olmamıştır. Araz arazi oluşturamaz ancak nesnede onların birisi ile var oluşmuştur. İki zıt nitelik aynı anda bir nesnede bir arada var olmayacağından dolayı zamanı meydana getiremezler. Bu nedenle, zaman arazi cisimlerde, cevherlerde hareket ve durmadan ayrı kendisi olarak bulunmaktadır. Ayrıca, Mâtürîdî'ye göre ne Aristoteles'in ileri sürdüğü bütünlük içindeki tekil bir zaman anlayışı ne de hareket ve zaman ilişkisinden türetilmiş bir "tek zaman" mevcuttur. Aynla beraber yaratılan ilişkili zaman; cevherde ise çoklu arazlarla birlikte yaratılan çoklu ilişkili zaman mevcuttur.

Mâtürîdî'nin anlayışına göre âlemin temel maddesi, cisim, cevher ya da arazlardan oluşmamıştır. Âlemde bulunan her şey, birbirinden farklı olan, birbirine muhtaç olan "ayn" ve "araz"ların bir araya gelmesiyle meydana gelmektedir. Âlemde olan cevher, cisimler bunlarla oluşmaktadır. Zaman, bir araz olsa da cevher ya da cismin zatına mahsus bir sıfat ve suret olarak var değildir. Aksine, onların oluşum sürecinde birer araz olarak yer alır. Arazların sürekli bir özelliği olmadığından dolayı da zamanın zatı ile sürekli olma özelliği yoktur. Zaman zatiyla var olan bir şey değildir; her an yeniden bulunduğu "ayn" ile beraber yaratılmaktadır. Cismin sürekliliği "ayn"lar ile beraber nasıl yaratılıyorsa zamanın devamlılığı da aynı şekilde cisimle birlikte yaratılmaktadır. Mâtürîdî, inancını açıklamayı hedeflemiş olsa da fizik ve bilim konularını ele alarak dinin kullandığı kavramları kendisine göre açıklamıştır.

Mâtürîdî'nin zaman anlayışı, varlığı kabul eden Aristoteles'in görüşleriyle var olma temel düzeyde uyumluluk gösterir. Var olmayı fizik ve metafizik ayırımı yapmadan tek var olan zaman anlayışı ile İslam âlimleri ile birleşmiştir. Tek olan zaman daimî hareket veya hareket-durma sonucunda var olmamış anlayışı ile İslam âlimlerinden ayrılmıştır. Mâtürîdî'nin "var olma" anlayışında duyu, haber ve akıl yürütme ile bilinen çoklu bilgi üretme ile gerçeklerin bir arada olması gerekmektedir. Bu anlayışları sürekli yaratım ilkesine dayalı anlayışla da örtüşmektedir.

İslam filozoflarının fizik ve metafizik arasındaki ayrımı kabul etmemeleri, zamanın akıl yürütme alanında nasıl anlaşılması gerektiği meselesini tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda, Mutezile, zaman konusunu hem duyuşal bilgi hem de akıl yürütme alanında aynı anlamı taşıdığı görüşüyle açıklamıştır. İslam filozofları özellikle İbn Sina, bu

çerçevede hareket etmiş; zamanı sürekli değişen ve devamlı bir olgu olarak tanımlamışlardır. Bu anlayışlarının, duyu bilgisini akıl yürütme alanında da aynı şekilde ele almalarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Mâtürîdî bu konularda farklı bir yaklaşım sergilemiş ve her şeyi kendi zatı ile var kabul etmiştir. Zatı ile var olanı analiz ederken, akıl yürütme alanını kendi kuralları çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre âlemin temel yapısı, “ayn” ve “araz” üzerine kuruludur. Mâtürîdî, bu iki temel terim üzerinden, var olanın muhtaçlığı, değişkenliği ve sürekli yeniden yaratılması gibi unsurları akıl yürütme ile açıklar. Sonuç olarak, gözle görülmeyen bir gerçekliği benimseyerek varlık hakkındaki çıkarımlarını duyu bilgisi üzerinden akıl yürütme alanını akıl yürütme kuralına göre şekillendirir. Sonuçta arazların sayısı ve zamanın ilişki alanı artmış olur. Zaman duyu yanında akıl ile de bilinen boyutlu olmuştur.

Zaman cismi oluşturan arazlardan biridir ve sürekliliğe sahip değildir. Bu nedenle araza dayalı zaman ve bulunduğu cismin devamlılık özelliği bulunmaz. Hareket de cisimde oluşan arazdır, anlık bir varoluş sergiler ve ardından yok olur. Hareketin yok olması sonucunda, yok olanın illet olarak ayrı bir zamanı var etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre hareket ve zaman gibi kavramlar, cismin özünde yer alan duysal bilgilerle algılanabilse bile, bunların akıl yürütme alanındaki prensiplerle aynı olması söz konusu olamaz. Duyu bilgisi alanındaki devamlı görünüş akıl yürütme alanında aynı olamaz. Zaman görünen nesnede ayrı ve sıralı olarak bulunmaktadır.

Mâtürîdî, zaman kavramını yalnızca duysal algılar ve akıl yürütmeye dayalı bilgi ile değil, aynı zamanda haber bilgisi yoluyla da tanımlamaktadır. Haber bilgisi ile bütün zamanı yalnızca tek ve uzamlı/bitişik bir kavram görmemiştir. Ona göre zaman arazi gerçek olarak nesnelerde bulunduğundan dolayı geçmiş, şimdi ve gelecek zaman birbirinden farklı varolmuşlardır. Şimdi “an” olarak gerçekte var kabul edildiğinde, önceki ve sonraki anlar şimdiki an gibi mevcut değildir. Önceki ve sonraki anlar şimdiki gibi mevcut kabul edilirse, bu durumda şimdiki anın varlığı, varoluş gerçeği açısından izah edilemez hâle gelir. Ona göre nesnelere bulunan zamanın her bir anı diğerinden tamamen farklıdır. Bu anlayış doğrultusunda “âlem” kelimesi çoğul bir isim olurken Kur’an-ı Kerim’deki Fatiha suresinde kullanılan “âlemin” ifadesi ise çoğulun da çoğulunu ifade etmektedir. Bu ifade şekline göre âlem her an, yeni bir âlem olarak var

olmaktadır ve bu gerçeği haber bilgisi ifade edebilmektedir. Zaman, dinamik, çoğul ve farklılık gösteren bir yapıda bulunmaktadır.

Mâtürîdî, nesnelerde bulunan zamanın varlığını ve özelliklerini duyular, haber bilgisi ve akıl yürütme çerçevesinde çoklu bilgi anlayışıyla açıklamıştır. Ona göre gerçek varoluş yalnızca şimdiki anda gerçekleşir. Fiziki zaman gözlem alanında ve metafizik zaman aklın hükmü alanında kabul edilse dahi bu iki kategorinin var olmak için birleşmesi sonucunda yine tek bir gerçek zaman oluşmaktadır. Çünkü fizik ve metafizik iki ayrı zaman diliminin aynı anda bir nesnede ayrı şekilde var olması mümkün değildir. Gerçeklikte var olan zaman tek bir andaki zamandır.

Mâtürîdî, eşyanın ve tanrının varlığını tutarlı açıklamakla kalmayıp, bu bilgileri kullanarak fiziksel gerçekliği özgün ve tutarlı bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. İlmin elde ettiği kesin bilgiyi yok kabul etmemiş ve dini açıklamada kullanmıştır. Onun zaman anlayışı, felsefî düşünce tarihinde özgün bir bakışı yansıtanın yanında dini de kesin doğru bilgilerle anlamayı sağlamıştır.

Mâtürîdî'ye göre hareket veya durma gibi arazlar, kendileri gibi bir araz olan zamanı meydana getiremezler. Zaman, nesnede tek bir araz olması nedeniyle, başka bir nesnede aynı zaman oluşturmayaacağı gibi nesnede de süreklilik gösterme özelliğine de sahip değildir. Bu sebeple, fiziki var olma dışında başka illet, sebep-sonuç ilişkisi ile zaman oluşmamıştır. Her araz, ayn ile birlikte oluş hâlinde ortaya çıkar ve bu oluş hâlinde ne ise o şekilde varlık gösterir. Öncesi ve sonrası, “an” gerçeği kapsamında ele alındığında var olamaz. Geçmişte olanlara, farklı açıklamalarla şimdiki gibi bir var olma özelliği atfedilemez. Bunlar ancak bilgi (haber) alanında geçmişte olan bir gerçeklik olarak açıklanabilir.

Zaman, nesnelerde bulunan bir arazdır ve bu araz, zaman olarak sürekli bir şekilde nesnelerle birlikte yaratılmaktadır. Ancak nesnelerin zati özellikleri kendilerinden olmadığı gibi, var oldukları anın dışında başka bir şey yaratma kabiliyetine de sahip değildir. Zaman bir araz olduğu için etkisi veya kendi kendine devamlılık sağlama özelliği yoktur. Eğer zaman bağımsız bir varlık olarak ele alınacaksa ya cevher ya da farklı araz şeklinde bulunması gerekir, fakat bu durumda dahi mevcut olduğu anın ötesinde bir etki göstermesi mümkün değildir. Öte yandan, zamanın kendi kendini yaratacağı varsayımı da kabul edilemez bir durumdur. Dahası, herhangi bir nesnenin

kendine benzer bir varlık yaratması, zaman bakımından mümkün değildir. Çünkü her nesne var ve bilinir olabilmek için zamana ihtiyaç duyar.

Mâtürîdî'nin âlem anlayışına göre zamanın özünde devamlılık, etki etme kapasitesi ve yaratıcısıyla herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. Zamana sonsuzluk veya bir etki gücü atfedilemez; ayrıca kuvvet özelliği verilerek yarı ilah konumuna getirilmesi mümkün değildir. Bu nedenle yaratılmış olan zamanın sınırlı doğası, Onu (c.c.) hiçbir şekilde etkileyemez veya belirleyemez. O (c.c.), kendi zatıyla var olup, sıfatları yalnızca kendisine özgüdür.

Mâtürîdî'nin zamanın özü ve mahiyetine yönelik açıklamalarındaki farklılıklar çoklu bilgi anlayışı, bilginin elde ediliş biçimi ve çok ilişkili evren kavrayışıyla doğrudan alakalıdır. Bu gerçeklikle haberleri değerlendirmiştir. Bu gerçeklik dışında olan manalar ise dilbilgisi kurallarına göre yan manalarda açıklanmıştır. Kişisel kanaatlerini ya da tekli bilgi anlayışına dayalı bilgi açıklamasını mutlak gerçek olarak dayatmamıştır. Kesin bilginin olmadığı durumlarda duraksamayı tercih etmiştir. Ona göre duraksama konuyu araştırıp net bilgi ışığında anlamlandırma sürecidir. Onun bu yaklaşımı ve bu yöntemin etkisiyle sonraki dönemlerde İslam coğrafyasında bilginin gelişimi devam etmiştir. Örneğin, Ru'yetullah konusunun optik biliminin temel anlayışına yaptığı katkılar ya da hareket arazını fiziki bir mesele olarak ele alıp metafizik bir konu dışında değerlendirmesi bu yaklaşıma örnek olarak gösterilebilir.

Mâtürîdî, kutsal metinlerde yer alan zaman ifadelerini, kesin bilgiye aykırılık teşkil ettiği durumlarda, konu bağlamı içerisinde mevcut delillere dayanarak yan anlamlarla açıklamayı tercih etmiştir. Bu noktada diğer düşünürlerin yaklaşımları temelde iki gruba ayrılmaktadır. Bir grup, gelen rivayetleri herhangi bir yoruma tabi tutmadan ve derinlemesine bilimsel bir analize gerek duymadan olduğu gibi kabul etmeye yönelmiştir. Bu yaklaşımı benimseyenler, duyu ve temel bilgi seviyedeki bir anlayışın ötesine geçememişlerdir. Zamanla Mücessime benzeri yorumlara varmışlardır.

Diğer grup ise, bilginin doğruluğunu kabul etmekle birlikte, bu bilgiyi temel olarak rivayetleri anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu ikinci yaklaşım içerisindeki düşünürler de kendi içlerinde iki alt gruba ayrılabilir. İlk grup, geçmişten gelen bilgileri İslamileştirerek dini uygun bir şekilde açıklamaya yönelmişlerdir. Bu eğilime bağlı olarak felsefeciler, Mutezile mensupları ve her ne kadar belirgin farklılıklar gösterse de Eş'arî

ekolünü örnek göstermek mümkündür. İkinci grup ise, mevcut bilgilerin ötesine geçerek İslam'a uygun yeni bilgi üretme yöntemi benimsemiştir. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin bilgi anlayışını da ikinci kategoride değerlendirmek mümkündür. Nesefî'nin görüşüne göre, İslam öncesi bilgiler İslamileştirilse bile bu bilgiler üzerinden dinin bütün meselelerini tutarlı bir biçimde açıklamak mümkün değildir; dolayısıyla bu durum sıklıkla tevile başvurmaya gerektirir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin aklı ön planda tutan ve özgün âlem/bilimsel gerçekliği anlamaya yönelik yaklaşımı, onu diğer düşünürlerden belirgin biçimde ayırtmaktadır.

Aristoteles'in metafizik bilgisini analiz etme yöntemi, "temsil" önermesi üzerinden olmuştur. İslam filozofları ve Mutezile bu yöntemi benimseyerek İslamileştirme yaklaşımıyla açıklamalar geliştirmişlerdir. Buna karşın, Mâtürîdî'nin düşüncesinde var olan gerçek üzerinden tümevarım ve tümdengelim yöntemle sonuçlara ulaşmıştır. Mâtürîdî'nin evren anlayışındaki "ayn" ve "araz" kavrayışı, var olan gerçekten tümdengelim yöntemiyle ulaşılmıştır. Kendine özgüdür ve buna uygun şekilde kavramlar oluşmuştur. Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde zaman, bir "araz" olarak gerçek bir varlık niteliği taşımaktadır. Bu anlayışa göre zaman sınırlı, sürekli yaratılan ve diğer mahiyetlerle birlikte nesnelerde bulunan bir gerçekliğe sahiptir. Bu yaklaşımın özgünlükle temsil edildiği yer yalnızca Mâtürîdî'nin felsefesinde bulunur. Ona göre, araz kavramı sınırlıdır ve tümevarıma dayalı bir yaklaşımla, evrendeki zaman da sınırlı olmalıdır. Zamanın "araz" olması, onun gerçek bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir; bu nedenle zaman, zihinsel ya da kurgusal bir kavram değildir. Aksine, Allah Teâlâ'nın yaratma fiilinin ve varlığının gerçek bir delili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu gerçeklik algısı, Batı düşüncesinin zaman anlayışından belirgin şekilde ayrılmaktadır. Hem Çoştı'nun hem de Köktürk'ün işaret ettiği farklı zaman anlayışları göz önüne alındığında Mâtürîdî, tekil ve mevcut olan zamanın, nesnelerin kendi özellikleriyle nesnelerde var olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, nesnelerdeki zaman kavrayışı, duyularla, haberle ve akıl yürütme ile bilinebilen doğrulardan çoklu olarak bulunmaktadır. Bu yaklaşımıyla Mâtürîdî'nin zaman anlayışına yeni bir tanım kazandırdığı ifade edilebilir.

Sonuç itibarıyla, insanların bilgi üretimi, kendi amaçları ve alanlarına yönelik şekillenmiştir. Ürettikleri bu bilgilerle kavramları tanımlamışlar ve anlamlandırmışlardır.

Bu bağlamda, Mâtürîdî de kendine özgü varlık temel anlayışını benimseyerek, âlemi ve ilahı gerçek anlamda var olarak kabul etmiştir. Gerçeği akıl yürütme, nakil ve ilim yoluyla kavramaya çalışmıştır. Akıl yürütme ile tutarlılığı yakalamayı, haber ile mahiyetleri öğrenmeyi ve ilim ile tutarlı açıklamayı hedeflemiştir. Böylelikle ortaya koyduğu bilgiler, mevcut olan zaman gerçeğini her yönü ile yansıtmış ve ifade etmiştir.

Ortaya çıkan bu bilgiler, doğa ve âlem bilgisi bağlamında hem özel (tabiat) hem de genel (âlem) anlamlar kazanmıştır. Mekân ve zaman kavramları da bu çerçevede kendi gerçekliğini bulmuş, nesnelerin oluşumuna katılan ve sürekli yeniden yaratılan arazlar olarak tanımlanmıştır. Âlem bilgisi içinde değerlendirildiğinde ise yaratıcının varlığına dair birer delil niteliği taşımışlardır. Bu yaklaşımı ile din bilgisini fizikötesi bir a priori bilgi olarak görmemiştir. Tam aksine, dinî gerçeği tutarlı ve realist bir âlem/bilim anlayışı üzerine inşa etmiştir. Mâtürîdî, bu tutumu sayesinde akıl, ilim ve dini birbirinden ayırtmamıştır. Elde ettiği kesin bilgiler çerçevesinde dini, dinin kesin bilgileri ile de gerçeği değerlendirilmiştir.

Tüm bu çeşitli bilgilerin varlığı karışık görülse de karışıklık değil çoklu bilgi üretmiştir. İlgilendiği konu itibarı ile çok bilgi üretmiştir. Mâtürîdî, bu yaklaşımla, Allah Teâlâ'nın zatının varlığını, sıfatlarının ispatını her nesne ve olay açıklamıştır. Zaman ve mekân kavramlarını genel bakış açısıyla ele alarak, onların deney ve gözlem dışında da farklı boyutlarla gerçekte var olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, zaman ve mekânın açıklanamayan yönlerini anlamak adına çalışmaların devam etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu anlayışıyla Mâtürîdî, bilimsel ölçüler koymuş, bilimin önünü açmış ve dinin evrensel bir yaklaşımla anlaşılmasını sağlamıştır. Çok katmanlı bilgi üretmiştir. Bu ölçüler dini geçmişte kalan ve hikâye edilen alandan çıkarıp yaşanan gerçek bilim ile anlaşılan gerçek yapmıştır.

Sonuç olarak nesnelerde bulunan mekân, zamanı oluşu ile ilişkili, üç bilgi anlayışıyla çoklu bilgiye göre çok yönlü ve yaratıcıya delil olmasıyla katmanlı bilgi şeklinde varlığı ve mahiyetili açıklanmıştır. Bu anlayışı ile çağını aştığı gibi günümüz çalışmalarının temel bilim anlayışına kaynaklık yapacağını da ifade edebiliriz.

Çalışmamızda geçmiş ve güncel bilgi araştırmaları derinlemesine karşılaştırmalı yapılmamıştır. Sadece Mâtürîdî'nin mekân ve zaman anlayışının anlaşılması için örnekler

verilmiştir. Mâtürîdî'nin güncel bilgi ve İslam düşüncesindeki mekân ve zaman karşılaştırması yapılması farklı bilgileri ortaya çıkaracaktır.



KAYNAKÇA

Atıf sisteminde Chicago 17 atıf sistemini esas alan Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzu esas alınmıştır.

- Abat, Umut Yaşar. *Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde Mekân ve Zaman*. Ankara: Ürün Yayınları, 2012.
- Abdulgani, Muhammed Fuad. *Mu'cemu'l Mufehres Li'l Elfazi'l-Ku'ran-ı Kerim*. ?: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Abdurmelik, Abdurrahman es-Sadî. *Şerhu'n-Nesefiyeti fi'l-Akideti'l-İslam*, ?; ?, 2009.
- Acar, Rahim. "Büyük Patlama Teorisi Kelam Kozmoloji Argümanını Destekler mi?". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14 (2006): 89-109.
- Adler, Mortimer J. *Dinde Hakikat: Dinlerin Çoğulcu ve Hakikatin Birliği*, Çeviren Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Ağarı, Murat. "Zaman Kavramı: Nedir-Ne Değildir?". *Karabük Türkoloji Dergisi*, 6/1 (2023): 123-148.
- Ağca, Fatma Nur. *Ateizm ve Delilcilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Akarsu, Bedi. "Kant'ta Zaman ve Mekân Kavramları". *Felsefe Arkivi*, XIV, (1963): 108-122.
- Akgün, Tuncay. "Felsefi Düşünce Yaratma Problemi". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/11(2012): 69-96.
- Akkaya, Veysel. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Arş Tasavvuru ve İstivâ Meselesi". *International Journal of Social Science*, 33/1 (2015): 379-392.
- Akkaya Öge, Fatma. "Eş'arî Atomculuğunun Serüveni: Mütakaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 22/1 (2023): 267-302.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin, 2009.
- Aktepe, Orhan. "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*. 10/2 (Temmuz 2012), 69-70.
- Aktürk, Eyüp. "Tanrı-Mekân İlişkisi: 'Her Yerde Bulunma' ve 'Aşkılık' Sorunu". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 8/2 (Kasım-2016): 942-961.
- Alnoor, Dhanani. "Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı", Çeviren Mehmet Ata Az, İçinde *Dakîku'l-kelam Kelam Kozmolojisi*, Editör Ramazan Altıntaş, Ahmet Mekin Kandemir. 273-283. İstanbul: Kitaparası, 2021.
- Altunya, Hülya, Mustafa Yeşil. "Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri". *Beytulhikme An International Journal of Philosoph*, 6/2 (2016): 79-108.
- Âmirî. "İslâm'ın Üstünlüğü Kitabü'l-İ'lam bi-Menâkıbi'l-İslâm". İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Editör, Çeviren Mahmut Kaya, 193-205. İstanbul: Klasik, 2007.
- Âmirî. Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yusuf. *Kitâbü'l-emed Ale'l-ebed Sonsuzluk Peşinde*, Çeviren Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Aristoteles. "Fizika", İçinde *Zaman Öğretisi*, Editör Mehmet Dağ, 103-179. İstanbul: Endülüs, 2020.
- Aristoteles, *Kategoriler-Önergeler*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

- Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-basît fî Tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013-2014.
- Aydın, Hüseyin. “Eş‘arî’nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”. *İslâmî İlimler Dergisi*, 6/2 (2011): 7-38.
- Aydın, Mehmet S. “Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/1 (1986): 32-87.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi III Tasavvuf*. İstanbul: Külliyyat, 2016.
- Aydın, Salih. *Mâhiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Aydın, Hüseyin. “Eş‘arî’nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”. *İslâmî İlimler Dergisi*. 6/2 (2011): 7-38.
- Aygün, Fatma. “Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Ayverdi, İlhan, Ahmet Topaloğlu. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2007.
- Az, Mehmet Ata. “Tanrı’nın Sıfatları”, içinde *Din Felsefesi*, 133. editör Latif Tokat, Ankara: Bilay, 2019.
- Badria, Merve İzin. *Tanrı, İnyet ve Aranedencilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Badria, Merve İzin. “İnce-Ayarlanmış Argümanı ve Çoklu Evrenler”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*. 5 (2022): 173-187.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir et-Temimî. *Kitâbü Usûli'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928.
- Bağdâdî, el-İmâm Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çeviren Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul: Kalem, 1979.
- Bâkillânî, Ebubekir Muhammed b. Et-Tayyib. *Kitâbü Temhidi'l-evâil ve Telhîsü'd-delail*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, H. 1414 [1993].
- Bardon, Adrian. *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, Çeviren Özgür Yalçın, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Başaran, Abdullah, “Mekânın Yaratılışı, Mekânda Yaratılış: Yaratılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21/1 (2022): 564-604.
- Başaran, Memduh Taha. “Sonsuzluk Kavramının Mantıksal ve Felsefi Analizi-Kindî Merkezli Bir İnceleme”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli‘u‘l-Envâr Min Metâli‘i‘l-Enzâr Kelâm Metafizîği*, Çeviren İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Avâli‘u‘l-envâr min Metâli‘i‘l-enzâr*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”, İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 357. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristoteles Metafizîği ile Gazzâlî Metafizîğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

- Bozdoğan, Selim, Sedat Benek. “Modern Coğrafi Düşünce de Mekân ve Yer Kavramlarının Teorik Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Dergisi*, 43 (2021): 177-195.
- Bravo, Hamdi. “Augustinus’un Varlık ve Bilgi Görüşleri”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (2007): 111-128.
- Bulgen, Mehmet. “Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”. İçinde *Dakiku’l-Kelam Kelâm Kozmolojisi*, Editör Ramazan Altıntaş, Ahmet Mekin Kandemir, 49-89. İstanbul: Kitaparası, 2021.
- Bulgen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İfav, 2017.
- Bulgen, Mehmet. “Klasik Dönem Kelâmında Dakiku’l-Kelâmın Yeri ve Rolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015): 39-72.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, İstanbul: Kitapevi, 1999.
- Can, Seyithan. “Kudret Teorisi”. İçinde *Meta-Fizik* Cilt: 11, editör Ömer Türker. İstanbul: Ketebe. 2012.
- Celâî, Molla Musa. *Nefyü’l-ciheti ve’l-Hulûl ve’l-İttihad ve’l-Mekân anillâhi’l-vâhidi’l-kahhârri’r-Rahman*. İstanbul: Sembol Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Metafizik Giriş*. İstanbul: Say Yayıncılık, 2019.
- Cüllâbî, Hucvurî Ali b. Osman. *Keşfu’l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, hazırlayan, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta’rîfat*. ?, Muhammed S’ad, 1866, H.1300/1882.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevakîf*, Çeviren Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf . eş-Şâmil fî Usûli’d-dîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü’l-İrşâd*, Çeviren Adnan Bülent Baloğlu, vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli’l-fikh*. Tahkik Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Daru’l Kütübü’l-ilmîye, 1997.
- Çağıl, Necdet. “Zaman ve Zamansallık Üzerine: Zamanın Başı ve Sonu Olmaması Ne Anlama Geliyor?”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 58 (2022): 1-12.
- Çakır, Erkan. “Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf-Ebû Mansûr Mâturîdî Örneği”. *İslâmî Araştırmalar*. 29/3 (2018): 626-641.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemma”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 22: 548-551. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Klasik bir Kelam Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İlam Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (Ocak-Haziran, 1998): 103-116.
- Çiçekdağı, Caner. “Aristoteles’te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri”. *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*. 3 (2016). 55-63.

- Cihan, Mustafa. "Sipinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Çiftçi, Şaban. "Allah Âdem'i kendi Sûretinde Yaratmıştır" Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2014):1-20.
- Çoştı, Ceyhan Feyza. "Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8/2 (2015): 647-674.
- Çoştı, Feyza Ceyhan. *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*. Ankara: Elis, 2018.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik, Çeviren Barış Gönülşen*, İstanbul: Alfa Bilim, 2014.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara: Fecr, 2010.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42: 431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Descartes. *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren Mehmet Karasan, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Doğan, Neslihan. "İki Farklı Evren Tasarımı: Platon ve Aristoteles'in Doğa Bilimi". *Kilikya Felsefe Dergisi*. 1 (2021): 83-99
- Doko, Enis. "Teolojik ve Felsefi İmâları ile Cern Deneyleri". İçinde *Güncel Kelam Tartışmaları*, Editör, Mehmet Bulgen, Enis Doko, 125-183. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Dugaym, Semih. *Mevsâtü Mustalahâti ilmi'l-kelemi'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Duralı, Teoman. "Aristoteles'in 'Kategoriler'inde, 'Fizik'i ile 'Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları". *Felsefe Arkivi*. 26 (Temmuz 2013): 94-123.
- Dugaym, Semih. *Mevsuatu Mustalahati'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdülcebbar*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2002.
- Düzen, İbrahim. *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2000.
- Düzgün, Şaban Ali. *Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Otto, 2018.
- Düzgün, Şaban Ali. *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ, 1998.
- Ebu Hanife, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, Çeviren Mustafa Öz, İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- Ebussuûd Efendi, *Ebussuûd Tefsiri İrşâd-ı akli selîm ilâ Mezâyây-ı Kitabi'l-Kerim*, Çeviren Ali Akın, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2007.
- Eken, Uğur. "Aristoteles'te Mekân ve Hareket". Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2004.
- Elif, Şahin. "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine". *EKEV Akademi Dergisi*. 8/18 (2004): 35/48.
- Erkol, Ahmet. "Kelam İlminde 'Kıyasu'l-Gaib 'Ala's-Şahit' Metodunun Kullanımı". *AKEV Akademi Dergisi*. 8/20 (2004): 157-178

- Erdem, Sabri. “Kader Problemine Farklı Bir Yaklaşım”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi*. 14/3-4 (2001): 383-388.
- Eş’arî, Ebu’l Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, Çeviren Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Eş’arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, Çeviren Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Eş’arî, İmam Ebu’l Hasan Ali b. İsmail. *Makalatu’l İslamin ve İhtilafu’l İslamin*, Tahkik Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetu’l Asriye.
- Eyüboğlu, İ. Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Fârâbî. İlimlerin Sayımı (İhsâü’l-ulûm), Çeviren Ahmet Ateş, İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.
- Fârâbî. *Kategoriler ve Retorik*, Çeviren Ali Tekin, İstanbul: Klasik, 2019.
- Firuzâbâdî, Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Kamus Tercümesi*. Mütercim Âsım Efendi İstanbul: Matbaa-i Amire, H.1250 [1834].
- Fazlıoğlu, İhsan. “Hakikat ve İtibar: Dış-dünya’nın Bilgisinin Doğası Üzerine-XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014): 1-33.
- Gazzâlî. *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü’l-envâr*, Çeviren Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2016.
- Gazzâlî. *El-Munkızu mina’l-dalâl*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 199.
- Gölcük, Şerafettin, Süleyman Toprak. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitapevi, 1991.
- Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 336-338. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gül, Ekrem Sefa. “Aristoteles’te Fizik Metafizik İlişkisi” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Gülverdi, Selim. Nazzâm’a Göre Cevher-i Ferdin (Atom) Bölünebilme Poblemi. *İhya Uluslar Arası Araştırmaları Dergisi*. 9/1 (2023): 53-68.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Hazırlayan İrfan Bayın, Ankara: Fecr, 2008.
- Güner, Esmâ. “Bağdat ve Basra Mutezile’nin Cevher ve Araza Dair Farklılıkları Ebu Haşim ve Ka’bi Örneği”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Güzel, Cemal. “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 20/1 (2003): 126-129.
- Haklı, Şaban. “İslâm Felsefinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/2(2007): 41-58.
- Hawking, Stephen ve Roger Penrose. *Zamanın ve Uzayın Doğası*, Çeviren Umur Daybelge, İstanbul: Alfa/Bilim, 2016.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Kısa Tarihi*, Çeviren Barış Gönülşen, İstanbul: Alfa/Bilim, 2018.
- Hawking, Stephen. *Büyük Tasarım*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Henry Walsh, Willam ve Bruce Withington. “Metafizik Nedir”. İçinde *Metafiziğe Giriş*, Editör Ahmet Cevizci, 11-137. Ankara: Say, 2019.
- Heyet, Mu’cemu Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’t-Te’lif ve’n-Neşr, 1970.

- Höffe, Otfried. *Felsefenin Kısa Tarihi*, Çeviren Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul: İnkılâp, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fena Risâlesi*, Çeviren Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayın, 2011.
- İbnü'l-Arabî. *Marifet Kitabı*, Çeviren Abdulaziz Mecdi Tolun, Hüseyin Şemsi Ergüneş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *Nefsini Bilen Rabbini Bilir Varlık, Yokluk ve Nefsin Mertebeleri*, Çeviren M. Es'ad Erbîli. İstanbul: Haykitap, 2016.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasan. *Mücerredü makâlâtî 'ş-şeyh ebi'l-hasen el-Eş'arî*. Tahkik Daniel Gımarret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987.
- İbn Kesir, İmaduddin Ebi'l Feda İsmail b. Kesir Dimaşkî. *Muhtasar Tefsiri İbn Kesir*. Tahkik Muhammed Ali Sabûnî, Dimaşk: Daru'l Kur'anı'l-Kerim, ?.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 19??.
- İbn Meymûn. "İbn Meymûn'un Kelamcılarının Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", Çeviren Bilal Taşkın, İçinde *Dakiku'l-Kelam Kelam Kozmolojisi*, Editör Ramazan Altıntaş, Ahmet Mekin Kandemir, 227-251. İstanbul: Kitap Arası, 2021.
- İbn Seb. *Sicilya Cevapları*, Çeviren Şerafettin Yaltkaya, İstanbul: Büyüyenay, 2013.
- İbn Sina, "Metafizik Üzerine Fi'l-İlâhiyyat". İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Editör, Çeviren Mahmut Kaya, 279. İstanbul: Klasik, 2007.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *Kitâbü'n-Necât*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, H. 1331.
- İbn Sînâ, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, Çeviren Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh, 2018.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifa, İlahiyat*, Çeviren Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2011.
- İbn Sînâ. "eş-Şifâ". İçinde *Zaman Öğretisi*, Editör Mehmet Dağ, 189-229. İstanbul: Endülüs, 2020.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *eş-Şifâ*. Tahkik, İbrahim Medkûr. Kum: Zevî'l-Kurba Matbaası, 2015.
- İbni Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa İlahiyat Metafizik*, Çeviren Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Fusûsu'l-Hikem*. Tahkik, Ebü'l-Alâ Afîfî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 19??.
- İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Çeviren Ahmet Serdaroğlu, Ankara: Bedir Yayınevi, 1974.
- İsahak, Aldila. "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinin Belirgin Özellikleri", İçinde *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Geleneği Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, Cilt: III, Editör Recep Alpaygıl. 259-279. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, Tahkik Safvan Adnan Davudi Beyrut: Dâru'l Kalem, Daru'ş-Şamiyye, 1997-1418.
- İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Kavâidi'l-küllîyye fî Cümletin mine'l-Fünûni'l-ilmiyye*. Tahkik Mansur Koçinkağ, Bilal Taşkın, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- İsfahânî, Ragıp. *Müfredat. Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çeviren Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse Mutezile'nin Beş Eser İlkesi*. Çeviren İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Beyzâvî. *Tavâli'u'l-envâr Kelâm Metafizîği*, Çeviren İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kâdî Abdülcebbar. *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî*, Çeviren Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2015.
- Kahraman, Hüseyin. "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 5/9 (2018): 15-32.
- Kalın, Faiz. *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Kant, Immanuel. "Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?", İçinde *Düşüncenin Çağrısı*. Editör Ahmet Aydoğan, 81-103. İstanbul: Say, 2020.
- Karaçizmeli, Mahmut. "Lefebvre ve Foucault'da Mekân: Kuramsal Bir Tartışma", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 52, (2021): 166-178.
- Karadaş, Çağfer. *Zaman Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Karagöz, Nail. "Mâtürîdî'de 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Metodu". *Kader*. 17/2 (2019): 321-347.
- Kaya, Emrah. *İslam Düşüncesinde Bilginin Aklîliği*. Ankara: Fecr, 2022.
- Kaya, Mahmut. "Vücûd". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43:139-140. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 126-127. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Yayınları, 2011.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketaibu A'lami'l-Ahyar Min Fukahai Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar*, Çeviren Yalçın Topçu, Ankara: Akçağ, 2022.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketaibu A'lami'l-Ahyar Min Fukahai Mezhebi'n-Nu'mani'l-Muhtar*. Tahkik Abdullatif Abdurrahman, Lübnan: Dar al Kotob al-İlmiyah, 2019.
- Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantiğı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Keklik, Nihat. *Sadettin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Tahkik Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Keremî, Hasan Said. *el-Hâdî ilâ Lügati'l Arabî*. Lübnan: Dar-ı Lübnan, 2019.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Ezel". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 49-50. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kılıç, Cevdet. "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (Haziran 2004): 39-68.
- Kılıç, Elif. "Aristoteles ile Fârâbî'nin Mekân Anlayışlarının İncelenmesi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çeviren Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine Kitâb fi’l-Felsefeti’l-ûlâ”. İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Çeviren Mahmut Kaya, 7-55. İstanbul: Klasik, 2007.
- Kindî. *Felsefi Risaleler*, Çeviren Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailerin Kelam Sistemi*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. “İbn Hazm’da Kümûn ve Yaratma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/1 (2008): 191-218.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Köksal, Emre. “İlk Dönem Mutezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi-Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40/1 (2018): 235-248.
- Köktürk, Milay. *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*. İstanbul: Ötüken, 2017.
- Kömürcü, Kâmil. “Fârâbî’de Beş Tümel Kavram”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 9/1 (2019): 261-273.
- Kuleli, Zeynep. “Kitâb el-menâzir’in Temel Prensiplerinin Bilim Felsefesi Açısından İncelenmesi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Ankara, Otto, 2017.
- Kutluer, İlhan. “Zaman”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 111-114. İstanbul: Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 450-455. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kurt, Hasan. “Semantik Açıdan Dehrî Kavramı ve Kelamcıların Dehrîlere Bakışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14 (2006): 111-139.
- Küçük, Osman Nuri. “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. 9 (2002): 221-238.
- Lefebvre, Henri. *Ritimanaliz Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat*, Çeviren Ayşe Lucie Batur, İstanbul, Sel, 2018.
- Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*, Çeviren Ayşe Lucie Batur, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020.
- Tan, M. Nedim. “Tay”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek2: 582-583. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2019.
- Macdonald, D. B. “Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma”, Çeviren Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 14/1 (2016): 282-289.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te’vilat-ı Ehli’s-Sünne*, tahkik Fatıma Yusuf el-Mamîmî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelamında Tevil*. Ankara: İslam Araştırmalar Merkezi, 2017.
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Meillassoux, Quentin. *Sonsuzluğun Sonrası*, Çeviren Kağan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Doğubatı, 2015.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Matbaası, 1958.

- Morris, Henry M. *Yaradılış Modeli*. Çeviren Adem Tatlı, vd., Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1985.
- Muhammed, Kadir Recep. “Ebü’l-Muîn en-Neseî’ye Göre Allah ve Mekân”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2008): 245-262.
- Muhâsibî, Haris. *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, Çeviren Ali Pekcan, İstanbul: Okul, 2011.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. ?: Dağarcık, ?.
- Mutlu, Esra Çağrı “Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles’in Kategorileri Neyi Sınıflar?”. *Dört Öge*. 5/10 (2016): 19-28.
- Nazlı Eker, “İlk Eş’arîler’e Göre Yaratma-Ma’dum Problemi Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*. 6/ 6 (2019): 70-78.
- Neseî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsîratü’l-Edille fî Usûli’-d-Dîn*, Tahkik Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Oktav, Cenker. “Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri”. *Kader*. 15/3 (2017): 718-742.
- Okumuş, Namık Kemal. “Ezelî Yazgı Bağlamında Mutezile Düşünce Okulu’nun Ecel, Ömür ve İlim Anlayışı”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 1/2 (2015): 43-79.
- Önal, Recep. “Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu’l-Berekât En-Neseî’nin Konuya Bakışı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 14/2 (2016): 376- 407.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ayyıldız, 1970.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28: 146-151. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Özkaya, Mehmet. *Samuel Alexander Belirimciliğinde Mekân-Zaman ve Tanrı*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2012.
- Özler, Mevlüt. “İlahî İsim ve Sıfatları Tesbitte Yöntem”. *Ekev Akademi Dergisi*, 1/1 (Kasım 1997): 65-79.
- Özkaya, Muharrem. “Klasik Mantıkta Önermeler ve Halidî’nin Önerme Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15/27 (2013): 75-93.
- Öztürk, Yunus. *Kelam-Metafizik İlişkisi Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Peterson, Michael. *Akıl ve İnanç*, Çeviren Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Pınar, Fatma. “Pezdevî’de İnsan Fiilleri”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 9/3 (2023): 997-1026.
- Râzî, Fahreddîn. *Allah’ın Aşkınlığı; Esâs’t-takdis fî İlmi’l-kelam*, Çeviren İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, Çeviren Eşref Altaş, İstanbul: Klasik, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *İslam İnancının Ana Konuları (Mealimu Usûli’-d-din)*, Çeviren Nâdim Macit, Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.
- Râzî, Fahreddîn. *Me’âlimü Usûli’-d-din Kelâm İlminin Esasları*, Çeviren Muhammet Altaytaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Kelam’a Giriş (el-Muhassal)*, Çeviren Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyat, 2004.

- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. Çeviren Özcan Taşcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Rudolph, Ulrich. Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çeviren Yunus Öztürk, 17/2 (2018): 777-786.
- Sak, Ramazan. vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*. 4/1 (2021): 227-250.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî Beyânî't-tevhîd*, Tahkik Ömer Türkmen, Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Sarıkavak, Kazım. "Mutezile'de Zaman". *Felsefe Dünyası*. 2/32 (2000): 5-22.
- Soyal, Fikret. "Mutezile Âlimi Kâ'bî'nin Kelâmcılığı ve Tevhîd Konusundaki Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 5/1, (2019): 57-83.
- Soykan, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2006.
- Sönmez, Mustafa. *Mutezile'ye Göre Yeniden Diriliş (Ba's) İnancı*. Ankara: İlâhiyât, 2016.
- Sünaydın, Salih. "Fahreddîn Er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Şahin, Necati. "Ehl-i Sünnet Kelamında Tekvin Sıfatı ile İlgili Tartışmalar ve Eş'arilerin Açmazları". *Akif*. 52/1 (2022): 46-63.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n Nihal*, Çeviren Mustafa Öz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Şengül, Abdurrahman. "Bazı Fizik Kavramlarının Aristoteles, İbn-i Sina ve Günümüz Modern Fizik Açısından Değerlendirilmesi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2022.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İSAM Araştırma Merkezi, 2011.
- Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2002): 73-88.
- Taftâzânî, Sadettin Mesud Bin Ömer. *Akaid Şerh-i Kestefî*. İstanbul: Eser, 1976.
- Tahrallı, Mustafa, Selçuk Eraydın. *Ahmet Avni Konuk Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Dergâh, 1987.
- Taşköprizade, Ahmet Efendi. *Sûretü'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlas*, Çeviren Ahmet Süruri, Ahmet Faruk Güney, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Tay, Ömer. "Tasavvufî Açından Allah'a İzafe Edilen Zaman ve Mekân Problemi (Mahmud Üşnûvî'nin Ğâyetü'l-imekân fî dirâyeti'l-mekân Adlı Risalesi Örneğinde)". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 30 (2023): 272-299.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Tekin, Nihat, Kenan Bozkurt. "Mekân, İnsan ve Edebiyat". *Batman Akademi Dergisi*. 7/2 (2023): 239-259.
- Topaloğlu, Bekir, İlyas Çelebi. *Kelâm Terimler Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir. "Evvel". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 545. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın varlığı (İsbat-ı Vacib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İzmir: Damla Yayınevi, 1981.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “İbn el-Heysem’in Işık Üzerine Adlı Çalışması”. *Belleten*, 61/230 (1997): 43-66.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “Felsefe Nedir? Bilgi Nedir?”. *Türk Kütüphaneciliği*, 23/1 (2009): 119-133.
- Tunç, Cihat. “Ecel”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 380. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Tutarlı, Rabia. “Hudûs Teorisinde Tanrı-Zaman İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği” Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. 10. Baskı 4. Akşam Sanat Okulu Matbaası, 2005.
- Türker, Mubahat. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 18: 1 (2007): 1-25.
- Türker, Ömer. “Kelâm İlminin Metafizikleşme Dönemi”. *Divan Disiplinler Arası Çalışma Dergisi*, 12: 23 (2007): 75-92.
- Uçak, Nazan Özenç. “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”. *Türk Kütüphaneciliği*. 24/4 (2010): 705-722.
- Uluç, Tahir. *İmam Mâtürîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol. *İslam Felsefesi: Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Uysal, Ekrem. “Ehl-i Sünnet ve Mutezile’ye Göre Ef’âl-i İbâd”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*. 1/2 (2017): 56-67.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Üngür, Erdem. “Mekân Kavramının Disiplinler Arası Tarihsel Değişimi Üzerinden Mimarlık & Mekân İlişkileri”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2011.
- Üsmendî, Alâeddin. *Lübâbü’l-kelam*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, Çeviren Kasım Turan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yalçinkaya, Mustafa. “Kelâmî Bir Problem Olarak Ecel ve Maktûlün Eceli Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11: 1 (2018): 189- 212.
- Yalçinkaya, Mustafa. “Mâtürîdî Kelamında Akıl-Nakil İlişkisi”. İçinde *Akıl Kitabı* 5, ed. Turgut Akyüz, İstanbul: Ravza Yayınları, 2021. 77-105.
- Yalçinkaya, Mustafa. “İlahi İlim, İnsan Fiilleri Ve özgürlük Bağlamında Mâtürîdî’nin Kader Anlayışı”, İçinde *Kelâm Ekollerinin Perspektifinde Kader*, ed. Yasin Ulutaş, Kahramanmaraş: KLM Yayınları, 2025, 11130.

- Yar, Erkan. “Eş’arı ve Metodolojisi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10: 2 (2005): 19-47.
- Yaşar, M Yuşa. “Varlık”. İçinde *Sistematik Kelam*, Editör Ömer Aydın. 17-45. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstitâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 399-400. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3: 337-342. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hareket”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16: 120-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 58-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Yazıcı, Muhammet. “Sünni kelimcılara Göre Varlık Kategorileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2007): 201-260.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 552. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Yavuz, Zikri. “Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı Mıdır?”. *Dini Araştırmaları*. 18/47 (2015): 36-54
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Yazıcıoğlu, Sanem. *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*. Ankara: Fol, 2022.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Eser, 3. Baskı.
- Yeşilyurt, Temel. “Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2017): 9-25
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 35: 311-314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yetmen, Aynur. “Zamanın Felsefi Temelleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Yılmaz, Mehmet Zeydin, Faruk Alaeddinoğlu. “Küreselleşme Çağında Değişen Mekân Algılayışları”. *Icanas 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, Editör Zeki Dilek, 845-862. Ankara: 2007.
- Yurdagür, Metin. *Allah’ın Sıfatları Esmâ’l Hüsna*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Yurdagür, Metin. *Esmâ-i Hüsnâ’yı Anlama Kılavuzu*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Yurdagür, Metin. “Ebü’l-Hüzeyl el-Allaf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10:330-332. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1994).
- Yücedoğru, Tevfik. “Ehl-i Sünnet Kelamcılarında Tekvîn Tartışması”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 2/2(1987): 253-261.
- (Yazarı Belli Değil). “Fiziksel Bilimlerde Zaman Kavramı”. Erişim Tarihi 27.8.2024, <https://web.itu.edu.tr/pusuluk/zaman.pdf>

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Yalçın TOPÇU	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Erciyes Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	
Yüksek Lisans	
Üniversite	Erciyes Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Kelam
Makale ve Bildiriler (Varsa)	
1. Mahmûd Kefevî'nin "Ketâibu A'lami'l-Ahyar'ında Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi 2. Mahmud Kefevî'nin "Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr"ında Peygamberler ve Peygamberî Bir Yol: Fakr	